

Anno IX, n. 1 – 2017

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale



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

Anno IX n. 1 Gennaio-Aprile 2017

Eugenio Guccione <i>In memoriam di Mario d'Addio.</i> <i>Un Maestro di vita e di studi</i>	1
--	---

Ricerche/Articles

Giorgia Costanzo <i>Conflitti e diplomazia: l'esperienza di Filippo Mazzei</i> <i>tra Europa illuminista e America repubblicana</i>	3
Roberta Adelaide Modugno <i>Mary Wollstonecraft: rivoluzione francese</i> <i>e costruttivismo</i>	27
Alessandro Simoncini <i>Essere (in)giusti con Pasolini.</i> <i>Salò e l'inferno dell'edonismo</i>	76

Interventi/Remarks

L'EUROPA TRA PASSATO E PRESENTE	113
Rodolfo Gargano <i>L'Europa tuttora divisa. Un bilancio di sintesi</i> <i>al termine della Seconda Guerra mondiale</i>	115
Massimo Viglione <i>Europa ed europeismo tra radici storiche</i> <i>e progettualità ideologica. A sedici anni</i> <i>dalla svolta dei Trattati di Nizza</i>	155
Antonio Cucinotta <i>Sovranità e crisi dello Stato:</i> <i>attualità della «teologia politica»</i>	184

Studi e Interpretazioni/ Studies and Interpretations

Giuseppe Palmeri

*Regione siciliana. A proposito del compimento
di settanta anni di vita della sua autonomia*

204

Note e discussioni/ Notes and Discussions

Giuseppe Buttà

*La prova del No. Il sistema politico italiano
dopo il referendum costituzionale*

223

Recensioni/ Reviews

S. Pupo (a cura di), D. Hume, *Contro Rousseau* (A. Della Casa); S. Bergès and A. M.S.J. Coffee (edited by), *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft* (S. Mocci); M. Campanini (a cura di), *Storia del pensiero politico islamico. Dal profeta Muhammad ad oggi* (L. Martines).

233

Dalla quarta di copertina/ Back cover

249

In memoriam di Mario d'Addio

UN MAESTRO DI VITA E DI STUDI

È morto il 29 marzo a Roma, all'età di 93 anni, Mario d'Addio, che di *Storia e Politica* fu per lunghi anni direttore. In questa nuova serie, faceva parte del Comitato Scientifico. Era rimasto particolarmente legato alla rivista e, sino a pochi giorni dalla scomparsa, ne aveva seguito con interesse gli articoli tenendosi informato sui collaboratori, specialmente se giovani studiosi, e non risparmiandosi nel dare suggerimenti a garanzia della scientificità della produzione.

Mario d'Addio, insigne maestro nel settore degli studi di "Storia delle dottrine politiche", professore emerito di tale disciplina, insegnò nelle Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Pisa e di Roma "La Sapienza", delle quali fu preside negli anni 1969-71 e 1981-87. Era nato l'11 settembre 1923 a Ripa Candida (Potenza). A conclusione della sua carriera accademica, ricoprì la carica di Sottosegretario al Ministero dei Beni Culturali e successivamente alla Presidenza del Consiglio con delega allo Spettacolo e al Turismo nel Governo presieduto da Lamberto Dini (1995-96). I funerali si sono svolti nella Basilica di San Carlo a Roma, gremita di un pubblico di personalità del mondo della cultura e della politica, di colleghi e di allievi. La tumulazione è avvenuta nel Cimitero del Verano.

Le ricerche e i lavori di Mario d'Addio riguardano il pensiero politico tra Cinquecento e Novecento, con particolare interesse per Gaspare Scioppo, Galileo Galilei, Enrico Caterino Davila, Bernardo Tanucci, Edmund Burke, Antonio Rosmini, Alessandro Manzoni, Gaetano Mosca, Giuseppe Capograssi e Luigi Sturzo. Egli è autore di uno dei primi e più diffusi manuali universitari, *Storia delle dottrine politiche*, in due volumi e più edizioni (Ecig, 1974-2002). Su questi testi si sono formati decine di migliaia di studenti. Costoro, sin dalla *Prefazione* – che, oggi, nella sua interezza, assurge a valore di testamento morale – hanno appreso che «l'insegnamento che si ricava dalla storia delle dottrine politiche è che non esiste, anche se vi sono autorevoli opinioni favorevoli, la "dottrina politica", la sola che corrisponde alla "verità" della politica. [...] finché l'uomo conti-

nuerà a parlare ed a comunicare con i suoi simili con la parola e con i suoi pensieri vi saranno le dottrine politiche: quando sarà esaurita la capacità di dialogo, oppure sarà ridotto al silenzio, allora certamente vi sarà una sola dottrina».

Egli fu tra i più diretti e apprezzati collaboratori di Luigi Sturzo, che lo volle alla direzione del suo «Bollettino di sociologia». D'Addio diede, assieme ai suoi allievi, con pubblicazioni, seminari e convegni, un notevole impulso agli studi sturziani rilevando la validità e l'attualità del pensiero politico e sociale dello statista siciliano. Si prodigò per la fondazione dell' «Istituto Luigi Sturzo» di Roma e fu, per circa un trentennio, autorevole docente alla «Cattedra Sturzo» di Caltagirone, frequentata da giovani italiani e stranieri. In riconoscimento di tanto impegno, gli fu conferito il «Premio Internazionale Luigi Sturzo».

Cattolico convinto e praticante, Mario d'Addio seppe, proprio alla maniera sturziana, conciliare Fede e laicità, intransigenza religiosa e tolleranza, ricerca e obiettività scientifica. È questa la grande eredità che egli lascia agli allievi, i quali, certamente, avvertiranno il vuoto provocato dalla sua scomparsa, ma per i quali resta il conforto di un eccezionale, magistrale, consolidato esempio di vita e di studio da seguire e da trasmettere. Il profilo culturale e la produzione dell'illustre maestro saranno trattati in un prossimo saggio sul n. 2-2017 di questa rivista a firma di Nicola Antonetti, ordinario di «Storia delle dottrine politiche» all'Università di Parma e presidente dell' «Istituto Luigi Sturzo» di Roma.

Il Comitato scientifico, la Direzione e la Redazione di *Storia e Politica* grati alla memoria di Mario d'Addio per la generosa e saggia disponibilità da lui sempre avuta, si associano al lutto della moglie signora Laura e dei figli Cecilia, Roberta e Lorenzo, assicurando che il ricordo del loro congiunto rimarrà imperituro e costituirà sempre una guida morale e scientifica.

Eugenio Guccione

Ricerche/Articles

GIORGIA COSTANZO

CONFLITTI E DIPLOMAZIA: L'ESPERIENZA DI FILIPPO MAZZEI TRA EUROPA ILLUMINISTA E AMERICA REPUBBLICANA

1. Un gentiluomo “cittadino del mondo”

Le recenti celebrazioni per la ricorrenza del bicentenario della morte di Filippo Mazzei costituiscono l'occasione per un momento di riflessione storico-politica su una figura emblematica e cosmopolita del Settecento e sul suo pensiero illuminato. Esempio di 'Uomo nuovo', seppur di un 'Settecento dei minori', Mazzei fu un prezioso testimone di trasformazioni epocali che hanno inesorabilmente segnato l'ordine politico globale.

National upheavals punctuated Mazzei's life. [...] Probably no other important man of his generation witnessed such varied scenes in the changing order of the political world (Garlick 1933: 165).

Così risuona, quasi come una sentenza, la frase di Richard Cecil Garlick, ritenuto il migliore tra i biografi di Mazzei¹, a conclusione del suo volume sulla vita di questo intellettuale, uomo politico e avventuriero toscano. Filippo Mazzei, infatti, partecipò attivamente ai grandi conflitti che caratterizzarono la fine del diciottesimo secolo, dalla Rivoluzione Americana a quella

¹ Si tratta del giudizio espresso da Witold Łukaszewicz (1970:14). Tra le prime biografie su Mazzei, oltre Richard C. Garlick (1933), si veda anche Howard R. Marraro (1935) cui seguono i lavori di Sara Tognetti Burigana (1965), Edoardo Tortarolo (1986), e i preziosi studi condotti da Suor Margherita Marchione. Più recentemente, si veda la biografia su Mazzei di Gianni Fazzini (2008) che privilegia aspetti più romanzati e intimistici, e il lavoro a quattro mani di Francesco Fulcini e Giovanni Colognese (2011).

Francese e, nella veste di agente diplomatico, fu testimone delle trasformazioni progressiste attuate in Polonia alla vigilia del suo declino.

A dimostrazione delle sue ricche e travagliate esperienze di vita e di pensiero, Mazzei ha lasciato diversi scritti, tra memorie, articoli, lettere e dispacci diplomatici, nonché studi storici che evidenziano i suoi stretti contatti con illustri uomini quali Jefferson, Washington, Franklin, Madison, Adams. In Francia fu amico di molti dei personaggi che ebbero un ruolo centrale agli esordi della Rivoluzione, specialmente La Fayette, il duca de La Rochefoucauld e Condorcet. «Era scrittore non privo di merito, e soprattutto osservatore acuto di uomini e di cose, ambizioso, intrigante, abile nel ricercare e anche sfruttare, ai suoi fini di diplomatico, le amicizie elevate, nel procurarsi notizie, nel giudicare i fatti e le persone» (Ciampini 1937: XII). E, se controverso appare il riconoscimento del valore e dell'originalità delle opere di Mazzei all'interno delle vicende che determinarono la crisi dell'antico regime, unanime è invece il giudizio, espresso dagli studiosi² attratti dalla figura di questo viaggiatore sensibile agli stimoli culturali e agli ideali politici provenienti d'oltralpe e d'oltremare, nel voler rimarcare quanto ricca fosse la sua biografia, difficilmente paragonabile a quella della maggior parte dei personaggi italiani di fine Settecento.

Il fatto che Mazzei non figuri tra i pensatori eminenti che contribuirono alla storia delle idee *tout court*, non toglie a lui il merito di aver saputo divulgare, da gentiluomo cosmopolita, come egli stesso amava definirsi, la cultura politica dell'illuminismo europeo unita al fervente spirito repubblicano della nascente America, con un impegno sempre vivo e costante che gli valse, senz'altro, un meritato posto di primordine nella storia della circolazione delle idee tra Vecchio e Nuovo Mondo.

² Studiosi perlopiù italoamericani, già a partire dagli anni Trenta del Novecento, si sono interessati a questa poliedrica figura, ricercandovi un simbolo della dignità storica della forte minoranza di origine italiana che prese parte attiva alla creazione degli Stati Uniti d'America. Si pensi ai lavori di Howard R. Marraro e più tardi di Suor Margherita Marchione, cittadina onoraria di Poggia a Caiano.

2. Alla ricerca della libertà

Filippo Mazzei nacque nel borgo di Poggio a Caiano, tra Firenze e Pistoia, la mattina del 25 dicembre 1730, il giorno di Natale, da una famiglia di agiati possidenti.³ Della sua lunga ed avventurosa vita, racchiusa nella *Memorie*⁴, la sua vasta autobiografia, Mazzei ci consegna un racconto che, nonostante le lacune e la stanchezza del periodare, a tratti prolisso e farraginoso, nel complesso, si rivela storicamente utile per il suo carattere documentario.⁵

Intelligente e curioso, il giovane toscano frequentò i corsi di medicina presso l'ospedale fiorentino di Santa Maria Nuova ma la posizione di scettico ostinato assunta nei confronti della religione cattolica, lo indusse ad approdare a una forma di ateismo che ne determinò l'espulsione dai corsi e il definitivo allontanamento dalla vita accademica. Ciò, tuttavia, non gli precluse la possibilità di frequentare gli ambienti intellettuali più liberi, quale il "*Caffè dello Svizzero*" in via dei Calzaioli, luogo di ritrovo preferito dalle menti più aperte e spregiudicate del tempo, dove Mazzei iniziò a sviluppare un vivo interesse per l'Inghilterra, divenuta il riferimento culturale, simbolo della libertà di pensiero e di parola e dove si trasferì nel marzo del 1756.

Nel periodo del suo primo soggiorno londinese Mazzei visse di piccoli commerci, importando dall'Italia non soltanto prodotti alimentari destinati alla distribuzione e alla vendita ma anche libri dell'illuminismo italiano. Abbandonata la professione medica, preferì dedicarsi all'insegnamento della lingua italiana, diffondendo tra i nuovi amici inglesi la conoscenza dei poeti italiani, primo fra tutti l'Ariosto. Tra i suoi studenti pare figurasse

³ Mazzei (1970 [1845 - 46] : 27).

⁴ *Memorie della vita e delle peregrinazioni del Fiorentino Filippo Mazzei*, d'ora innanzi semplicemente *Memorie*, in questo lavoro citate nell'edizione del 1970, curata da Alberto Aquirone.

⁵ Benché le *Memorie*, se impiegate come unico filtro per le indagini, potrebbero rivelarsi foriere di distorsioni a causa del rischio di contaminazione tra l'elemento storico e le convinzioni di un Mazzei quasi ottantenne al momento della stesura dell'opera, Benedetto Croce insisteva nel ritenerle, compresa la loro parte aneddotica, storicamente esatte. Cfr. Croce (1942: 323 - 331).

anche Edward Gibbon il quale, sotto la guida di Mazzei, iniziò a studiare l'italiano sui testi repubblicani del Machiavelli.⁶

Denunciato al tribunale dell'Inquisizione, con l'accusa infondata di contrabbando di libri proibiti, tanti «da impestarne tutta l'Italia» (Mazzei (1970 [1845 - 46]: 151), Mazzei fu dichiarato nella sua terra «non solo stampatore ma autore di varie opere di Voltaire e di Rousseau, e di circa venti altre, delle quali non hanno mai esistito altro che i titoli» (Croce 1942: 327). Malgrado le accuse si rivelassero infondate, egli fu inizialmente condannato a non far più rientro in patria, ma venne presto riaccolto nella sua Toscana, grazie al volere del granduca Pietro Leopoldo, il cui intento era quello di sottrarre i propri cittadini al dominio, ormai al tramonto, dell'Inquisizione, facendo così trionfare il potere politico contro gli irrinunciabili attacchi sferati dal tribunale ecclesiastico.

Dopo una breve parentesi in Italia per scagionarsi dalle accuse ingiustamente subite, si radicò sempre più in lui la convinzione di stabilirsi definitivamente a Londra, lontano da ogni tipo di vessazione politica o religiosa, in un luogo dove il trionfo della libertà personale si legava intrinsecamente all'applicazione di una democrazia autentica.⁷ A Londra, con l'allargamento della cerchia delle conoscenze e grazie al progressivo inserimento nei circoli diplomatici e politici inglesi, Mazzei entrò in contatto, per il tramite dell'abate Galiani, con il marchese Domenico Caracciolo, ministro napoletano a Londra dal 1764, al quale lo unì una durevole e profonda amicizia. Determinante, però, fu l'incontro con Benjamin Franklin, agente consolare della colonia americana della Pennsylvania, il quale introdusse Mazzei in quegli ambienti politici inglesi, frequentati da nuclei di Americani residenti a Londra, che simpatizzavano per John Wilkes, esponente del movimento radicale, simbolo di una forte indipendenza politica ed economica in funzione antigovernativa. Contro la corruzione della costituzione inglese e la possibile de-

⁶ Cfr. Rotta (1962: 330) ma si veda anche Fazzini (2008: 112 e n. 18) e Tortarolo (1986: 16).

⁷ Mazzei riporta nelle *Memorie* l'eclatante episodio della condanna a morte di tale Lord Ferres, pari d'Inghilterra, coinvolto nell'omicidio di un suo sottofattore come esempio tangibile di democrazia applicata.

generazione in una forma di oligarchia parlamentare, i radicali, infatti, reclamavano la difesa dell'elemento democratico che doveva concorrere a guidare la vita politica del paese. Il rifiuto da parte del parlamento di accettare Wilkes a deputato per il Middlesex, invalidando la sua elezione, aveva fatto vacillare in Mazzei la fiducia riposta nel sistema inglese, fondato sulla certezza del diritto e sulla vigilanza del popolo sul potere,⁸ contribuendo a far crescere in lui un progressivo sentimento di disillusione. A ciò si aggiungeva il giudizio negativo, espresso sempre dal Mazzei, sulla rapacità commerciale e lo spirito di sfruttamento inglese sancito dall'intreccio tra il potere politico e la ricchissima compagnia delle Indie. Anche le conversazioni con Franklin sulle turbolenze dell'America, causate dallo scontro tra parlamento e colonie sul diritto alla tassazione, contribuirono, inesorabilmente, all'allontanamento da quella ammirazione iniziale, nutrita da Mazzei per l'Inghilterra. Così come egli stesso rimarca nelle *Memorie*:

La natura mi diede un forte istinto per la libertà. [...] La decantata libertà d'Inghilterra m'attrasse in quel paese al principio del 1756. Fui ben presto disingannato; veddi che in riguardo alla cosa pubblica, la libertà era illusoria (Ciampini 1937: 33).

Le ragioni politiche giocarono senz'altro un ruolo determinante nella decisione del Mazzei di emigrare nel Nuovo Mondo. L'attrazione per una terra aperta, in grado di soddisfare l'esigenza di nuove forme di attività imprenditoriale si univa, infatti, al desiderio e alla ricerca di una maggiore e più sicura libertà in vista del raggiungimento della tanto decantata felicità.

3. Il contributo di Mazzei alla Rivoluzione Americana

The great doctrine "All men are created equal" incorporated in the Declaration by Thomas Jefferson, was paraphrased from the writing of Philip Mazzei, an Italian-born patriot and pamphleteer, who was a close friend of Jefferson. Mazzei compiled the first accurate history of

⁸ Cfr. la lettera a Stanislao Augusto, Parigi 13 ottobre 1788, in particolare, Ciampini (1937: 34) e Mazzei (1970 [1845 - 46]: 192).

the colonies, which he wrote in French so that the European nations would be able to appreciate the political, social and economic conditions that characterized the new world.⁹

Le parole di J. F. Kennedy fugano ogni dubbio circa l'appoggio di Mazzei alla causa dei ribelli americani. Il contributo che egli diede, attraverso le sue opere, alla diffusione degli ideali indipendentistici volti alla costruzione della nascente repubblica,¹⁰ trova riscontro nella definizione offerta da Masini e Gori che lo hanno riconosciuto come una delle tre personalità toscane, insieme a Vespucci e Verrazzano, impegnate a 'concepire' l'America¹¹.

Sfortunatamente, quel periodo della sua vita che va dal 1774 al 1779, non è molto conosciuto: il racconto che egli rende di quegli anni, nelle sue *Memorie*, risulta interessante ma incompleto. Quasi tutta la sua preziosa corrispondenza, relativa a quel periodo, pare sia andata distrutta o smarrita.

Sollecitato da Franklin e Adams a trasferirsi in America, Mazzei si mostrò inizialmente titubante, temendo di trovare un sistema di governo che fosse solamente «una cattiva copia dell'inglese e, conseguentemente, che le basi della libertà fossero anche meno solide» (Mazzei 1970 [1845 - 46]: 192). Insistentemente gli Americani di Londra cercarono di convincerlo del contrario, sostenendo che in America vigesse la più ampia democrazia e che nel Nuovo Mondo «[...] non vi era aristocrazia; che il popolo non aveva la vista abbagliata dallo splendore del trono; che ogni capo di famiglia dava il voto per le elezioni e poteva essere eletto; che avevano le loro leggi municipali; e che delle leggi inglesi, avevano adottato quelle sole, che lor convenivano» (ibidem). Queste le parole che egli riporta nelle *Memorie* e queste sostanzialmente le motivazioni che indussero Mazzei a trasferirsi in Virginia. Nel settembre 1773, a bordo della fregata *Triumph*, Mazzei giunse nell'America del Nord, dove ad accoglierlo trovò i personaggi più autorevoli della società virginia-

⁹ Kennedy (2008 [1964]: 15 -16).

¹⁰ Verità o leggenda, si pensa addirittura che Mazzei sia stato uno dei promotori dell'alternanza a strisce verticali bianco - rosse, tipica della storia della Toscana, nella bandiera statunitense. Cfr. Lepori (2011)

¹¹ G. Masini – I. Gori (1998:145)

na,¹² coloro che avrebbero favorito il suo inserimento all'interno di un contesto nuovo, profondamente diverso da quello europeo.

Alle prospettive di libertà civile e di creatività economica che la terra americana sembrava offrire, si contrapponevano, tuttavia, le gravi minacce di turbamento del benessere e del peculiare equilibrio interno. Le tensioni non erano dovute solo al conflitto con il parlamento inglese in relazione al problema della tassazione ma andavano ricercate in numerosi fattori: dalla fragilità economica e finanziaria dovuta alle incertezze della monocoltura a tabacco, alla gravità dell'indebitamento con i mercanti inglesi per la fornitura di prodotti di lusso alla *gentry*, nonché all'accresciuta massa di schiavi negri che contribuiva a porre problemi di moralità e al tempo stesso di ordine interno.¹³

Durante i lavori di costruzione della sua nuova abitazione, Mazzei fu ospite di Jefferson e proprio in quel periodo i due decisero di stilare una serie di articoli allo scopo di informare i coloni sugli sviluppi della situazione politica e prepararli in caso di attacco da parte della Corona inglese. Per praticità e utilità, si stabilì che Mazzei avrebbe utilizzato la propria lingua madre, in modo da rendere l'esposizione più diretta ed efficace, mentre Jefferson si sarebbe occupato della traduzione in inglese.¹⁴

Per tutto il biennio 1774 -1775, con lo pseudonimo «*Furioso*», Mazzei scrisse veementi articoli sulla *Virginia Gazette* di John Pinkney e notevole pare fu l'influenza che essi ebbero sulle formulazioni della Dichiarazione d'Indipendenza americana scritta da Jefferson. Le similitudini tra quest'ultima e i suddetti articoli del Mazzei appaiono fin troppo chiare in particolare se si considera il passo qui di seguito riportato.

¹² Jefferson, in segno di benvenuto, volle donare al suo nuovo amico toscano, affascinato dall'incantevole tenuta di *Monticello*, un appezzamento di terreno attiguo alla sua proprietà, che Mazzei battezzò *Il Colle*, in omaggio alle colline toscane. Cfr. Fazzini (2008: 171).

¹³ Cfr. Tortarolo (1986: 40).

¹⁴ Cfr. Mazzei (1970 [1845 - 46]: 214). Jefferson, a sua volta, leggeva e parlava correntemente l'italiano, tanto che Mazzei volle omaggiarlo con alcune copie del libro di Beccaria *Dei Delitti e delle Pene*, da lui ritenuto il manifesto dell'illuminismo italiano. Cfr. Mazzei (1970 [1845 - 46]: 210). La notizia viene riportata anche da Oriana Fallaci in *La Rabbia e L'Orgoglio* (2001: 73).

Per ottenere il nostro intento bisogna, miei cari concittadini, ragionar su i diritti naturali dell'uomo e sulle basi di un governo libero. [...] Tutti gli uomini sono per natura egualmente liberi e indipendenti. Quest'eguaglianza è necessaria per costituire un governo libero. Bisogna che ognuno sia uguale all'altro nel diritto naturale [...] un vero governo repubblicano non può sussistere se non dove gli uomini sono dal più ricco al più povero perfettamente uguali nei loro diritti di natura. [...] La democrazia (voglio dire una democrazia rappresentativa) la qual comprende ogni individuo in un corpo semplice senza distinzione alcuna, è certamente il solo governo sotto il quale possa godersi una vera e durevole libertà. Un tal governo sventuratamente per il genere umano, non ha mai esistito. Governi tumultuosi, fabbricati su false o debolissime basi, e pieni d'errori, hanno abusato quel sacro nome.¹⁵

Mazzei sostenne di aver illuminato e consigliato Jefferson, durante i loro frequenti colloqui, su alcuni dei provvedimenti legislativi che avrebbero dovuto essere sottoposti all'approvazione dell'Assemblea dello Stato della Virginia, e di aver discusso con lui su importanti temi quali la religione e la schiavitù¹⁶. Egli, inoltre, dichiarò all'amico virginiano il proprio punto di vista sui gravi difetti del sistema politico britannico, in maniera così esauriente da lasciare sorpreso lo stesso Jefferson, il quale, pur condividendo alcune delle argomentazioni espresse, non giungeva, tuttavia, alle stesse conclusioni. Mazzei, in particolare, sosteneva che, mentre gli Americani continuavano a credere ostinatamente nella bontà del sistema politico britannico, cercando di evitare lo scontro aperto, egli vedeva con chiarezza il pericolo per le colonie di cadere vittime del malgoverno inglese e presagiva, come inevitabile conseguenza, «o l'intera libertà o la più dura schiavitù», nella consapevolezza che per realizzare la prima delle due «bisognava distruggere i pregiudizi di quei popoli (americani) accostumati a riguardar l'inglese come il modello della perfezione» (Mazzei 1970 [1845 - 46]: 218). Per tentare di allargare i confini quanto mai ristretti e limitati di questa libertà pubblica vigente in Inghilterra, gli fu necessario intensificare la sua sotterranea opera di propaganda, promuovendo sempre nuovi incontri. Mazzei ebbe così mo-

¹⁵ *Frammenti di scritti pubblicati nelle gazzette al principio della rivoluzione americana da un cittadino di Virginia* in Mazzei (1970 [1845 - 46]: 496 - 498).

¹⁶ Sul problema della schiavitù, cfr. Mazzei (1970 [1845 - 46]: 234 - 235).

do di conoscere George Mason, futuro estensore della prima dichiarazione dei diritti dell'uomo dell'epoca moderna, adottata dalla Convenzione della Virginia il 12 giugno 1776 e largamente riprodotta nella dichiarazione americana del 4 luglio.

Il contributo di Mazzei alla causa dei coloni non fu, tuttavia, solo di carattere intellettuale. Alla notizia dello sbarco delle truppe inglesi, Jefferson e lo stesso Mazzei si arruolarono come soldati semplici nella Compagnia Indipendente della contea di Albemarle, anche se l'impegno militare di quest'ultimo, per quanto significativo, fu di breve durata.

Ben più importante si rivelò la sua intensa attività, prestata sulla *Virginia Gazette*, di intellettuale e divulgatore di idee a sostegno della rivoluzione e dell'universalità della natura umana, evidenziando come le qualità delle persone fossero la risultante di complesse condizioni di vita vissuta. Dai frammenti di articoli di propaganda rivoluzionaria arrivati fino a noi si evince come per Mazzei la rivoluzione dovesse essere l'occasione per la creazione di un sistema politico totalmente rinnovato, essa doveva rappresentare l'opportunità per porre fine al potere politico basato sulla forza e sulla costrizione esercitata dai pochi sui molti e per introdurre, finalmente, nell'organizzazione sociale le riforme che da questa nuova concezione del potere sarebbero derivate. Una visione che contrastava totalmente con l'ordine costituzionale britannico che poggiava proprio sulla divisione fra i diversi ceti sociali.

La guerra d'indipendenza sembrava, così, legarsi indissolubilmente alla riforma politica. La Costituzione che, dopo un lungo dibattito interno, venne accolta dalla convenzione il 28 giugno 1776, non rispondeva certo alle aspettative dei radicali virginiani e neanche a quelle di Mazzei, il quale, nelle sue *Instructions of the freeholders of Albemarle county to their delegates in convention* ne evidenziò i limiti e le contraddizioni, mettendo in luce come essa negasse di fatto sia che gli individui avessero diritti innati e inalienabili, sia che il potere provenisse dal popolo e in esso risiedesse. Al contrario, il governo si arroghava un potere illimitato lasciando agli elettori solo la «meschina scelta di cambiare padroni una volta l'anno» (mazzei 2001 [1776]: 20). La Costituzione disattendeva così a quel criterio di

eguaglianza civile che doveva essere alla base della Virginia post-rivoluzionaria.

4. *Le Recherches historiques e il conflitto di penna con Mably e Raynal*

Su richiesta di Jefferson e di alcuni notabili della Virginia, Mazzei assunse l'incarico di agente diplomatico in Europa con il precipuo scopo di curare gli interessi della giovane repubblica d'oltreoceano. A Parigi, nel bel mezzo del dibattito di fine anni Ottanta sui temi cari al pensiero politico illuministico e sulla crisi dell'antico regime europeo, Mazzei ebbe modo di rielaborare la sua esperienza rivoluzionaria, pur continuando a perorare la causa dei ribelli americani. L'opportunità gli fu offerta dalla nuova rete di conoscenze, accresciutasi grazie all'amicizia con il marchese Caracciolo, che lo introdusse negli ambienti della corte di Versailles. Del periodo parigino è l'opera di Mazzei in quattro volumi *Recherches historiques et politiques sur les Etats-Unis de l'Amérique Septentrionale*, pubblicata nel 1788, in forma anonima, sotto lo pseudonimo «un citoyen de la Virginie», tradotta dall'originale italiano in francese dal giovane giurista Louis Joseph Faure e curata, nell'aspetto letterario, dal marchese di Condorcet e dalla moglie di quest'ultimo, Sofie, con un risultato che sposava «lo stile d'un'anima sensibile» con quello della «geometria parlante» (Mazzei 1970 [1845 - 46]: 308). Come è noto, nell'opera di Mazzei sono inclusi due scritti di Condorcet: le *Quatre lettres d'un citoyen de New Heaven sur l'unité de législation* e il saggio su *l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe*.

Le *Recherches*, nate originariamente per confutare le tesi di colui che gli era parso «il più gran pedante ch'io avessi conosciuto» (ivi: 302), scrive Mazzei, riferendosi all'abate Mably e al suo volume *Observations sur le gouvernement et les lois des Etats-Unis d'Amérique* (1785), nonché per replicare a ciò che sull'America aveva scritto l'abate Raynal nella sua *Histoire philosophique des établissements et du commerce des Européés dans les deux Indes* (Raynal 1774), di fatto tentavano di coniugare la descrizione della realtà geopolitica delle colonie ameri-

cane, ormai divenute indipendenti col nome di Stati Uniti d'America, con il modello interpretativo di stampo illuministico della rivoluzione da cui questi avevano avuto origine. In effetti, come lo stesso Mazzei osserva, «dopo lo stabilimento della repubblica americana, molti desideravano di vedere una completa e imparziale descrizione di quell'in-teressante paese poiché nessuno di quei che ne avevano scritto precedentemente meritava la minima fiducia. Più di tutti lo desideravano il duca de La Rochefoucauld e i suoi amici, il più intimo dei quali era il marchese di Condorcet» (Mazzei 1970 [1845 - 46]: 305).

Durante il soggiorno parigino, Mazzei, grazie ai continui contatti con i più bei nomi dell'aristocrazia e della cultura francese, entrò a pieno titolo a far parte di quella élite sociale e intellettuale che si riuniva attorno alla vedova di Helvétius ad Auteuil (Moravia 1968). Il clima di entusiasmo e simpatia in favore della causa americana, maturato nei ristretti circoli illuministi, tendeva a porre l'accento su quel carattere universale della rivoluzione facilmente riscontrabile nelle dichiarazioni dei diritti, ma nascondeva, tuttavia, alcune preoccupazioni circa la radicale diversità esistente tra i due continenti, America ed Europa, nonché tra i due popoli. Proprio su tale diversità era incentrata l'analisi di Mably, che nelle sue *Observations* lasciava apertamente emergere un'accorta preoccupazione per il destino della libertà, costantemente minacciata dalla corruzione e sottoposta ad un passaggio troppo brusco in America, essendo gli animi della moltitudine non ancora sufficientemente preparati a distinguere la libertà dalla licenza. Scagliandosi, in particolare, contro la costituzione della Pennsylvania, ritenuta la più avanzata in senso democratico, Mably accusava i legislatori americani di aver voluto instaurare «una democrazia troppo pura» dove le leggi rimanevano ad una distanza massima dai costumi (Mably 1785: 20 - 38). A ciò si aggiungevano sia l'attacco al processo di legittimazione di quella molteplicità di religioni che l'abate giudicava una premessa alla inevitabile diffusione di un «ateismo grossolano» (ivi: 63) che avrebbe accelerato la rovina dei costumi, sia la critica all'assoluta libertà di stampa, pericolosa per i cittadini meno illuminati che ne avrebbero certamente fatto un cattivo utilizzo (ivi: 72).

Quanto a Raynal, egli, pur riconoscendo il carattere antidi-spotico della rivoluzione americana, era fermamente convinto che la costituzione inglese rappresentasse la garanzia contro i mali dell'anarchia e per tale ragione, il ripristino della situazione antecedente alla crisi, a suo avviso, avrebbe restituito alle colonie l'assetto costituzionale più felice cui un popolo potesse aspirare.¹⁷ Nonostante l'opera avesse conosciuto numerose edizioni e traduzioni, l'elemento che non piacque ai lettori più attenti fu il mancato riconoscimento, da parte dell'abate, di quel principio di 'necessità' della rivoluzione americana che sembrava facesse ricadere la colpa non sugli Inglesi ma direttamente sugli Americani.

L'errata interpretazione della storia coloniale americana, che vedeva la fondazione delle colonie come l'opera dei re inglesi anziché di gruppi di puritani insofferenti all'oppressione degli Stuart, costituì il primo punto di opposizione che Mazzei avanzò nei confronti di Mably (Mazzei 1788, II: 5-6). Egli rimarcò inoltre la natura del rapporto paritetico e di alleanza tra Inghilterra e insediamenti americani, cercando di dimostrare come la rivoluzione non rappresentò una rottura radicale con il passato ma il frutto di un processo di maturazione difficile cui gli americani inevitabilmente non poterono sottrarsi. A ciò si aggiungeva la constatazione dell'elevato livello di maturità e coscienza politica riscontrato in tutti gli strati sociali della popolazione degli Stati Uniti: l'alto grado di sviluppo culturale corrispondeva, secondo Mazzei, in accordo con Helvétius e d'Holbach, alla forma moderna della virtù repubblicana e gli americani costituivano l'esempio lampante di quella verità storica secondo la quale i popoli più ignoranti risultavano essere anche i meno liberi e i meno umani.¹⁸ La difesa della piena libertà di religione e di stampa, in quanto diritti fondamentali dell'uomo, rappresentavano un altro punto fermo nella critica di Mazzei alle tesi di Mably. I governi americani non avrebbero mai trasformato la religione in un *instrumentum regni*; la libertà religiosa, vista come positivo stimolo al reciproco controllo, avrebbe garantito, al contrario, la sicurezza dello Stato. Quanto alla libertà di stampa, essa era considerata da Mazzei strumentale alla battaglia

¹⁷ Cfr. Raynal (1774, VII: 191 - 194).

¹⁸ Cfr. Tortarolo (1986: 120 - 121).

per il progresso dei lumi all'interno della società, per preparare il popolo alle riforme (Mazzei 1788, II: 126-128).

Nonostante il duplice atteggiamento di Mazzei, da una parte di duro attacco contro l'intera opera di Mably, e dall'altra di ammirazione nei confronti del funzionamento del sistema politico americano, basato sulla democrazia rappresentativa, egli continuava a essere convinto dell'impossibilità di poter esportare e applicare meccanicamente tale modello democratico in Europa.

Venendo all'opera di Raynal, Mazzei si adoperò per replicare al carattere favolistico e all'inattendibilità delle notizie storiche, geografiche ed economiche, ivi riportate e riguardanti gli Stati Uniti. Sul piano politico, egli contrapponeva alla retorica libertaria dell'*Histoire des Indes* la retorica dell'alleanza tra Francia e Stati Uniti e la loro comune opposizione al dispotismo inglese, negando però l'intenzione da parte degli Americani di voler riprodurre in Francia le loro istituzioni (Mazzei 1788, III: 115-118). Nell'intento di riuscire a dimostrare che la democrazia americana si collocasse saldamente tra gli estremi opposti della tirannia e dell'anarchia, Mazzei puntava, nelle *Recherches*, ad evidenziare l'eccezionalità istituzionale e civile del nuovo Stato, presentando gli Stati Uniti come una nazione chiave ed essenziale all'interno del panorama diplomatico internazionale. Più difficile era, invece, riuscire a giustificare l'esistenza strutturale e non accidentale della schiavitù, nella terra della libertà. Mazzei sosteneva la perfetta uguaglianza naturale di capacità fisiche e intellettuali tra bianchi e neri, mostrandosi, a differenza di Jefferson, favorevole ai matrimoni misti e contrario all'immissione di nuovi schiavi. La schiavitù, infatti, costituiva una grave piaga in netta contraddizione con il primo articolo della dichiarazione dei diritti; essa avrebbe generato una situazione di pericolo, un vero e proprio stato di guerra alimentato dall'esclusione di alcune categorie dal diritto di cittadinanza. Solo attraverso un lungo cammino e una preliminare istruzione dei negri sul valore della libertà, si sarebbe giunti, secondo Mazzei, alla progressiva eliminazione della schiavitù (cfr. Mazzei 1788, IV: 127 - 128 e 132).

Nonostante le *Recherches* si presentino come un'opera abbastanza eterogenea per la varietà degli argomenti trattati, in real-

tà esse vennero recepite come un libro dalla fisionomia lineare e chiara. E, se oggi una parte della critica sostiene che le *Recherches* lascino emergere un certo spessore dei racconti di Mazzei sulla Rivoluzione Americana, sicuramente più partecipi e più vissuti, rispetto ai resoconti scarni, imprecisi, edulcorati che circa quindici anni più tardi egli avrebbe reso sulla Rivoluzione Francese (cfr. Fazzini 2008: 186), su un altro versante si colloca, invece, il giudizio di chi, a proposito delle *Recherches*, scrive: «In complesso è un libro superficiale e slegato, che tradisce la preoccupazione polemica e soprattutto la fretta, poco e male pensato, di non grande importanza e utilità. Il Mazzei non era fatto per trattare argomenti così importanti, che richiedono ampio respiro, lunga meditazione e profonde ricerche. Era fatto piuttosto per l'articolo di giornale, per l'opuscolo divulgativo, per il *pamphlet*, poteva essere uno di quei pubblicisti, così numerosi nella seconda metà del '700, pieni di intelligenza e di coraggio che ebbero parte così importante nella preparazione e nello sviluppo della Rivoluzione francese» (Ciampini 1937: XVIII – XIX).

Stando a quanto afferma Mazzei, nelle sue *Memorie*, il libro fu molto letto e divenne una delle fonti utilizzate da Carlo Botta quando scrisse la sua *Storia della guerra dell'Indipendenza degli Stati Uniti d'America*.¹⁹ Pur non essendo un'opera di storia in senso stretto, Le *Recherches*, grazie al lavoro di propaganda svolto da Condorcet, vennero recepite negli ambienti intellettuali e politici come la storia documentata e ragionata di una rivoluzione illuminata, costituendo un riferimento valido per soddisfare la curiosità dell'opinione pubblica francese ed europea sul Nuovo Mondo²⁰.

¹⁹ Botta (1856 [1809]) Cfr. Marraro, *preface* in Mazzei (1942: xiii). Tortarolo mette in luce come Botta ricordi l'opera di Mazzei solo a titolo di segnalazione erudita mentre l'impostazione del lavoro riprende la narrazione degli avvenimenti fatta proprio da Raynal e Ramsay. Cfr. Tortarolo (1986:144). Anna Maria Martellone sottolinea, invece, come l'opera del Botta risenta più che altro dell'influenza degli ampi resoconti sulla Rivoluzione Americana resi da Burke. Cfr. Martellone (1976: 34).

²⁰ Sui limiti delle *Recherches* ma sull'importanza del loro valore divulgativo cfr. Tognetti Burigana (1965: 34 – 35).

5. Mazzei in Francia tra Rivoluzione e diplomazia

Precursore di Tocqueville, Mazzei era un democratico favorevole ai tempi nuovi che aveva temuto per la rivoluzione americana una possibile degenerazione in tirannia e dispotismo. Il timore si rivelò fondato nel caso della Francia rivoluzionaria dove le stragi e i soprusi, sia pur commessi in nome della libertà e della democrazia, in realtà lasciavano presagire il pericolo ben più grave di veder sottomessa «la patria ad un dispotismo di peggior natura forse del passato» (Mazzei 1970 [1845 - 46]: 384). Durante il soggiorno a Parigi, Mazzei fu testimone e fedele cronista delle vicende di vita vissuta e raccontata nei salotti parigini dal 1788 al 1791, fornendo un contributo prezioso a una migliore definizione di quel quadro animato dell'alta società francese alla vigilia del crollo fatale. Con il proliferare di gruppi e movimenti politici di varia tendenza, Mazzei volle sensibilizzare l'opinione pubblica di fronte alla chiara contrapposizione esistente tra il *club dei Giacobini* e la *Société de 1789*, evidenziando il caos che regnava tra le posizioni dei giacobini, e l'unione e la quiete che rappresentavano, invece, gli obiettivi costitutivi della *Société de 1789*, di cui lo stesso Mazzei teneva la corrispondenza estera. Tra i trentadue fondatori della *Société* figuravano il duca de La Rochefoucauld, il marchese de La Fayette, Du Pont de Nemours, Talleyrand, Condorcet, Mirabeau, l'abate Sieyès e lo stesso Mazzei.²¹ L'associazione, con la vocazione universale e scientifica di sviluppare, difendere e divulgare i principi di una costituzione libera, si contrapponeva all'aristocrazia e al clero, nostalgici dell'antico sistema feudale fondato sui privilegi e ai quali Mazzei attribuiva tutti gli intrighi e le resistenze che alimentavano il fuoco della discordia in Francia, generando disordine. A ciò si aggiungevano gli errori della monarchia, a suo avviso, interamente imputabili a Maria Antonietta, il cattivo genio

²¹ L'elenco di coloro che aderirono alla società contava circa cinquecento nomi. Cfr. Moravia (1968:154). Mazzei propose perfino l'ammissione di Stanislaw August come socio onorario del suddetto Club, ma il re polacco non accettò per paura di incrinare i 'rapporti speciali' con la zarina di Russia Caterina II. Cfr. Łukaszewicz (1970: 11).

della Francia,²² e non al «buon Luigi» verso il quale riponeva una fiducia incrollabile. Mazzei sognava un re costituzionale, bonario e democratico, il solo interprete della volontà nazionale, l'unico che potesse ricondurre la pace e l'armonia nel paese.

Diffidente circa il carattere di urgenza, espressamente rivendicato da Condorcet, nel condurre un'azione decisiva e immediata, volta all'affermazione del diritto di eguaglianza di tutti di fronte alla legge, Mazzei, pur condividendone gli ideali, optava per la via delle riforme, ribadendo il concetto, già espresso nelle *Recherches*, dell'inapplicabilità dell'esempio americano in Francia.

Malgrado Mazzei si ponesse su posizioni moderate, quando lo scontro si spostò all'interno del partito democratico stesso, egli cominciò a schierarsi contro le frange più estremiste della Rivoluzione, contro gli *enragés* giacobini, avanzando, esasperato, la proposta di arresto dei loro capi. Egli, infatti, prevedeva che senza un intervento deciso contro i rivoltosi più accesi, la Francia sarebbe andata incontro ad un vero e proprio bagno di sangue. Consigliò, pertanto, a La Fayette e poi al sindaco di Parigi Bailly di disfarsi dei giacobini più accesi, da lui individuati nei «2 fratelli Lameth, Barnave, Dupont, Menous, il visconte di Noailles, Barras, Robespierre, Danton, Camille des Moulins e Marat» (Mazzei 1970 [1845 - 46]: 382). Fu tutto inutile; La Fayette si rifiutò di prendere qualsiasi iniziativa militare contro i giacobini e il sindaco «uomo d'infinito merito ma troppo buono e timido» non era invece all'altezza della situazione. Mazzei, senza demordere, provò a interessare i suoi amici più vicini, in *primis* il duca de La Rochefoucauld il quale però ritenne la situazione sotto controllo e senza più pericoli per la legalità; fu allora che Mazzei, spazientito, replicò con una certa veemenza

Vous vivez donc dans cette sécurité? Voilà la cause de la France! Du monde entier ruinée à jamais; et chaque goutte de sang que vous épargnez ce soir, doit vous en coûter des barriques (ibidem).

²² Mazzei manifestò apertamente la sua avversione per Maria Antonietta, così come si riscontra in diversi passi delle *Memorie*, etichettando la regina come il peggiore dei mali per la Francia. Cfr. Mazzei (1970 [1845 - 46]: 368).

Mai le sue parole si rivelarono più profetiche! La Rochefoucauld che, fin dal principio aveva sposato la causa del Terzo Stato, assertore di una rivoluzione ispirata a ideali democratici, fu travolto dagli eccessi sanguinari di una folla ignorante e inferocita che lo lapidò a Gisors il 3 settembre 1792. E quando il sanguinario furore di popolo prese il sopravvento sulle menti più eccelse e liberali, e anche l'amico Condorcet manifestò apertamente la propria avversione nei confronti del monarca, spingendosi su posizioni sempre più repubblicane, ecco che Mazzei avvertì una sensazione di smarrimento. Filippo Mazzei non fu certo un sanguinario ed ebbe ragione Jefferson nel definirlo a «zealous whig», un liberale zelante, fervente ma sicuramente moderato (cfr. Marchione 1975). Non essendovi più motivi, dunque, che lo inducessero a rimanere in Francia, decise di lasciare il paese, abbandonando definitivamente l'ardente, e non più condiviso, clima rivoluzionario.

Sempre del periodo parigino sono le lettere scritte dal Mazzei al re di Polonia, Stanislao Augusto.²³ Queste rappresentano una miniera inesauribile di informazioni e di particolari interessanti e curiosi²⁴ relativi ai più importanti personaggi polacchi nella Francia di quel periodo. Il carteggio offre, inoltre, dati poco noti che gettano nuova luce anche sui rapporti tra Francia e Polonia e tra queste e le altre potenze europee, contribuendo così a delineare un quadro assai vasto e complesso dello scenario politico internazionale di quegli anni. Fu proprio durante l'esperienza parigina che a Mazzei venne offerto l'incarico di agente diplomatico per conto del re di Polonia. Prima di accettare, Mazzei si premurò di informare Jefferson temendo che un

²³ Stanislao Augusto Poniatowski, ultimo re polacco, si era reso promotore di una serie di riforme tendenti a migliorare e rendere più forte la Polonia. Su Stanislao Augusto si veda Fabre (1952) in cui si fa riferimento alla missione parigina di Mazzei negli anni 1788 - 1791.

²⁴ Mi riferisco in particolare alla corrispondenza raccolta da Ciampini, il quale, però, secondo Lukaszewicz, non conosceva tutte le lettere di Stanisław August a Mazzei degli anni 1788 - 1791, ma solo i frammenti pubblicati nelle *Memorie della vita* di Mazzei. Lukaszewicz dichiara di essere in possesso di queste copie, comprendenti 280 lettere del re a Mazzei, datate dal 4. X. 1788 al 10. VIII. 1791, portate a Varsavia, preparate per la stampa ma purtroppo mai pubblicate a causa dello scoppio della guerra nel 1939. Pare che le copie delle lettere che si trovano attualmente nel suo archivio rivestano un'enorme importanza scientifica per le ricerche. Cfr. Lukaszewicz (1970: 5).

simile compito, agli ordini di un re, potesse compromettere l'amicizia con i suoi compatrioti americani di fervido credo repubblicano. Per il tramite dell'amico italiano Scipione Piattoli²⁵, e con il benestare di Jefferson, Mazzei assunse l'incarico di osservatore e corrispondente francese per la Polonia, compito che durò più di tre anni, durante i quali egli tenne costantemente informato il re sui fatti avvenuti in Francia e in occidente. Attraverso il francese, la lingua della diplomazia, Mazzei inviava dettagliati rapporti politici, riferendo con attenta precisione sui contatti che i polacchi, arrivati in Francia dalla madrepatria, stabilivano con i circoli rivoluzionari parigini. Temendo gli intrighi contro Stanislao Augusto, Mazzei, attraverso la stampa cercò di raccogliere, a sostegno del re polacco, i favori della Francia rivoluzionaria. Nel corso di questa lotta per la difesa dell'onore e della reputazione del re nonché della rivoluzione polacca, maturò in lui l'intenzione di lasciare Parigi per recarsi a Varsavia. Lì, durante il suo soggiorno, tramite l'amico Piattoli, entrò subito in contatto con il circolo degli *Amici della Costituzione del 3 Maggio 1791*, club nato sulla scia delle contemporanee società francesi e inglesi per discutere i fatti del giorno e redigere i progetti di legge da presentare all'assemblea legislativa. Mazzei contribuì ai preparativi per la difesa del paese, rimanendo nella convinzione che il re dovesse assumere un ruolo centrale nell'ordinamento nuovo, per garantire unità, semplicità ed efficacia governativa, una sorta di interprete illuminato della nazione, capace anche di condizionare l'opinione pubblica con una forte azione riformatrice.²⁶

Con l'approssimarsi della grave crisi istituzionale che stava attraversando la Polonia, unitamente all'avanzata militare russa, Mazzei, con il titolo di Ciambellano del re e il conferimento della cittadinanza polacca, decise di far ritorno in Italia dove continuò a seguire con immutata passione le vicende politiche internazionali, nella speranza che i due grandi esperimenti co-

²⁵ Su Scipione Piattoli, cfr. D'Ancona (1915) e Bozzolato (1964); in entrambi i lavori si riscontrano ampi riferimenti alla figura di Mazzei.

²⁶ Pare che Mazzei abbia anche avuto occasione di scrivere un trattato sull'emancipazione dei contadini polacchi di cui però non resta traccia neppure nelle *Memorie*. Cfr Łukaszewicz (1970: 11 -13).

stituzionali europei, Francia e Polonia, potessero definitivamente conquistare solidità, stabilità e ordine interno.

6. Lontano dai conflitti?

Il 24 aprile 1796, Thomas Jefferson scrisse una lettera dai toni strettamente confidenziali all'amico Mazzei, ormai rientrato a Pisa, in cui emergevano pesanti giudizi sul delicato momento storico-politico vissuto dalla giovane repubblica degli Stati Uniti. Nella lettera, in cui si faceva riferimento allo scontro tra repubblicani e federalisti, Jefferson denunciava il forte cambiamento dello spirito pubblico e la nascita in America di un movimento di opinione di tipo monarchico e filo-inglese che tendeva a far perdere di vista i veri ideali democratici che erano stati alla base della rivolta contro gli Inglesi per la conquista dell'indipendenza.

Mazzei, spinto dalla voglia di riaffermare il suo ruolo di interprete per l'Europa della vita politica americana, infiammato dalla lettura delle recriminazioni espresse dall'amico Jefferson, tradusse il testo originario dall'inglese all'italiano per un'immediata pubblicazione su un giornale di Firenze. Il testo, sottoposto a un'ulteriore traduzione, stavolta dall'italiano al francese²⁷, raggiunse anche la *Gazette nationale ou Moniteur Universel* di Parigi, dove uscì il 25 gennaio 1797 in una versione 'rivisitata' in cui venivano amplificati gli attacchi mossi da parte di Jefferson al partito federalista, in particolare a Madison e a Washington, pur senza nominarli direttamente, e a ciò si aggiungeva anche un monito a non abbandonare l'alleanza con la Francia. Dal *Moniteur*, il testo della lettera passò al giornale americano *Minerva*, di New York, che provvide a ritradurlo in inglese e infine a pubblicarlo nel maggio 1797.²⁸ La diretta conseguenza di questa serie di traduzioni infedeli fu che, l'ultimo testo inglese, stravolto anche nel contenuto rispetto all'originale versione scritta da Jefferson, trovò vasta eco tra i nemici dello

²⁷ Dal titolo « *Lettre de M. Jefferson, ci devant ministre des Etats Unis en France, et Secrétaire au Département des Affaires Etrangères, à un citoyen de Virginie* »

²⁸ La lettera è riportata da Garlick (1933:133-135) unitamente alla traduzione operata da Mazzei in italiano e all'ultima versione in lingua inglese.

statista che ne approfittarono per attaccarlo duramente, accusandolo di essersi umiliato di fronte alla Francia. Sebbene di tale lettera Mazzei non faccia alcun riferimento nelle *Memorie*, l'episodio, noto come *Mazzei letter*, non compromise, tuttavia, il rapporto di antica e autentica amicizia tra i due. A riprova di ciò, quando, appena tre anni dopo, Jefferson divenne il terzo presidente degli Stati Uniti d'America, incaricò l'amico toscano di selezionare due tra i migliori scultori italiani a cui affidare la costruzione di un *Capitolium*, offrendogli così la possibilità di contribuire anche alla veste architettonica della nuova capitale dello Stato federale.²⁹

Stanco di lottare e perfino di narrare le lotte altrui, Mazzei, negli anni della quiete pisana, tornò alla sua antica passione per l'agricoltura, tanto che, dal 1796, scelse di firmare la sua corrispondenza privata come "Pippo l'Ortolano" nomignolo che si attribuì e che sembrava gratificarlo oltremodo. A Pisa, nella casa di via Cariola 566, oggi via Giordano Bruno 39, dove scrisse le *Memorie*, si spense il 19 marzo 1816 concludendo così la sua lunga vita di avventuriero e prezioso testimone degli eventi più salienti che avevano caratterizzato la fine di quel secolo turbinoso (cfr. Fazzini 2008: 292).

Endowed with a mind free and independent [...] he manifested an enthusiastic zeal in favor of the cause of liberty [...] Mazzei was a distinguished politician. In principles he was a republican, and a confessed enemy to tyrants, both of church and state. His work on America furnished ample proof of his adherence to the best principles in politics.³⁰

Così recita parte del necrologio apparso sul giornale *Argus* il 26 giugno 1816, a Richmond, Virginia, in segno di riconoscimento e ringraziamento per la devozione dimostrata e il contributo politico reso da quel cittadino americano, originario di

²⁹ La scelta ricadde sui due scultori toscani Franzoni e Andrei. Cfr. Mazzei (1970 [1845 - 46]: 435 - 438).

³⁰ *Mazzei's Obituary in the Richmond, Virginia, ARGUS, June, 26th, 1816* in Marchione (1984: 582-3) riportato anche da Luis Alfano nel suo articolo *Filippo Mazzei – Godfather of the Declaration of Independence*. Il circolo Mazzei www.rootsweb.ancestry.com.

Poggio a Caiano, nei confronti del suo paese adottivo.³¹ Al centro di conflitti epocali, vissuti sempre con spirito intriso di filosofismo enciclopedico, Mazzei, in realtà, si sentiva cittadino del mondo, identificando la sua patria nella Toscana del granduca Leopoldo, nella Virginia del conflitto con l'Inghilterra e nella Polonia di re Stanislao, continuando sempre a sperare che quell'idea di libertà e di pace universale non restasse meramente illusoria.³²

Bibliografia

- BOTTA CARLO, 1856, *Storia della guerra degli Stati Uniti d'America* Firenze: Felice Le Monnier.
- BOZZOLATO GIAMPIERO, 1964, *Polonia e Russia alla fine del XVIII secolo. Un avventuriero onorato: Scipione Piattoli*, Padova: Marsilio Editore.
- CIAMPINI RAFFAELE (a cura di) 1944, *Lettere di Filippo Mazzei alla corte di Polonia (luglio 1788 – marzo 1792)*, Bologna: Nicola Zanichelli.
- CROCE BENEDETTO, 1942, *Aneddoti di varia letteratura*, Napoli: Ricciardi, vol. II.
- D'ANCONA ALESSANDRO, 1915, *Scipione Piattoli e la Polonia*, Firenze: G. Barbera editore.
- FABRE JEAN, 1984 (1952), *Stanislas-August Poniatowski et l'Europe des lumières : études de cosmopolitisme*, Paris : Ophrys.
- FALLACI ORIANA, 2001, *La Rabbia e l'orgoglio*, Milano, Rizzoli.
- FAZZINI GIANNI, 2008, *Il Gentiluomo dei Tre Mondi – Le avventure di Filippo Mazzei*, Roma: Gaffi.
- FULCINI FRANCESCO-COLOGNESE GIOVANNI 2011, *Il Nuovo Mondo di Filippo Mazzei*, Verona: QuiEdit.
- GARLICK RICHARD C., 1933, *Philip Mazzei, friend of Jefferson: his life and letters*, Baltimore, The John Hopkins Press - Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres" – London, Humphrey Milford: Oxford University Press.
- KENNEDY JOHN F., 2008 (1964), *A Nation of Immigrants*, New York, London, Toronto, Sydney: Harper Perennial.

³¹ Nel 1980, in occasione dei 250 anni dalla nascita di Filippo Mazzei, fu emesso negli Stati Uniti un francobollo a lui dedicato in ricordo del contributo reso all'indipendenza americana.

³² Mazzei sperava nell'istituzione di un tribunale "composto di deputati di tutte le nazioni colte, con il potere di decidere le controversie, e di obbligar le parti a starsene alla decisione" nel tentativo di prevenire le devastazioni delle guerre. Cfr. Mazzei (1970 [1845 - 46]: 349 – 350).

LEPORI LUCA, 2011, *Filippo Mazzei genio politico toscano* InStoria: Rivista online di storia & informazione n.40.

□UKASZEWICZ WITOLD, 1970, *Filippo Mazzei e la diplomazia americana e polacca alla fine del XVIII secolo*, in Id. *Filippo Mazzei - Giuseppe Mazzini. Saggi sui rapporti italo-polacchi*, Wrocław – Warszawa – Kraków: Accademia polacca delle Scienze - Biblioteca e Centro di Studi a Roma, fasc. 45.

MABLY (DE) GABRIEL BONNOT, 1785, *Observations sur le gouvernement et les loix des États-Unis d'Amérique - avec des remarques d'un Républicain* – Dublin.

MARCHIONE MARGHERITA, 1975, *Philip Mazzei: Jefferson's "Zealous Whig"*, Morristown, New York: American Institute of the Italian Studies.

MARCHIONE MARGHERITA (a cura di), 1984, *Istruzioni per essere liberi ed eguali*, Milano: Cisalpino - Goliardica.

MARCHIONE MARGHERITA, 1994, *Philip Mazzei: World Citizen (Jefferson's "Zealous Whig")*, Lanham, Maryland: University Press of America.

MARRARO HOWARD R., 1935, *Philip Mazzei, Virginia's Agent in Europe. The Story of his Mission as Related in His Own Dispatches and Other Documents*, New York: New York Public Library.

MARRARO HOWARD R., 1954, *Relazioni fra l'Italia e gli Stati Uniti*, Quaderni del Risorgimento, 6, Roma: Edizioni dell'Ateneo.

MASINI GIANCARLO – GORI IACOPO, *l'America fu concepita a Firenze*, Bonecchi, Firenze, 1998.

MAZZEI FILIPPO, 1788, *Recherches historiques et politiques sur les Etats-Unis de l'Amérique Septentrionale, où l'on traite des établissements des treize colonies, de leur rapports et de leurs dissensions avec la Grande Bretagne, de leur gouvernements avant et après la révolution, etc.* Par un citoyen de Virginie, avec quatre lettres d'un bourgeois des New Heaven sur l'unité de la législation, Colle - Paris: Froullé, 4 voll.

MAZZEI FILIPPO, 1942 (1846), *Memoirs of the Life and Peregrinations of the Florentine Philip Mazzei*, traslated by H.R. Marraro, New York: Columbia University Press.

MAZZEI FILIPPO, (1846) 1944, *Libro mastro dei due mondi – Memorie di Filippo Mazzei*, a cura di B. Romani, Roma: Documento, Libraio editore.

MAZZEI FILIPPO, 1970 (1845-46), *Memorie della vita e delle Peregrinazioni del Fiorentino Filippo Mazzei*, a cura di A. Aquarone, Milano: Marzorati, voll. 1 e 2.

MAZZEI FILIPPO, 2001, *Filippo Mazzei. Le istruzioni per i delegati alla convenzione maggio – settembre 1776*, a cura di G. Cipriani, Firenze: Morgana.

MORAVIA SERGIO, 1968, *Il Tramonto dell'Illuminismo*, Bari, Laterza.

RAYNAL GUILLAUME – THOMAS – FRANÇOIS, 1774 t. IV, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, La Haye: Grosse fils.

ROTTA SALVATORE, 1962, “Il viaggio in Italia di Gibbon” in *Rivista storica italiana*.

SPINI GIORGIO – MARTELLONE ANNA MARIA – LURAGHI RAIMONDO – BONAZZI TIZIANO – RUFFILLI ROBERTO, 1976, *Italia e America dal Settecento all'età dell'imperialismo*, Lama Umbro: Marsilio Editori.

TOGNETTI BURIGANA SARA, 1965, *Tra Riformismo Illuminato e Dispotismo Napoleonico – esperienze e del “cittadino americano” Filippo Mazzei con appendice di documenti e testi* - Politica e Storia – Raccolta di studi e testi a cura di Gabriele De Rosa, 11, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

TORTAROLO EDOARDO, 1986, *Illuminismo e Rivoluzioni – Biografia politica di Filippo Mazzei*, Milano: Franco Angeli.

Abstract

CONFLITTI E DIPLOMAZIA: L'ESPERIENZA DI FILIPPO MAZZEI TRA EUROPA ILLUMINISTA E AMERICA REPUBBLICANA

(CONFLICTS AND DIPLOMACY: THE EXPERIENCE OF FILIPPO MAZZEI BETWEEN EUROPEAN ENLIGHTMENT AND REPUBLICAN AMERICA)

Keywords: Filippo Mazzei, American Revolution, French Revolution, European Enlightenment, Diplomacy, Republicanism, Liberty, Declaration of Rights.

In welcoming and sharing the spirit of celebration for the bicentenary of Mazzei's death, this essay wants to investigate Mazzei's political life and thought inside the "illuminist" intellectual debate. His writings offer an important source to better understand historical upheavals at national and international level. Liberal with a solid aversion for any arbitrary exercise of power, Mazzei represents the New Man of the 1700's, one of the protagonists of that kind of new political and intellectual season, full of innovative impulses and a new way of conceiving humanity.

GIORGIA COSTANZO
Università degli Studi di Catania
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali
gcostanz@unict.it

EISSN 2037-0520

ROBERTA ADELAIDE MODUGNO

MARY WOLLSTONECRAFT:
RIVOLUZIONE FRANCESE E COSTRUTTIVISMO

Il complesso percorso intellettuale di Mary Wollstonecraft relativo agli eventi rivoluzionari si snoda attraverso scritti quali la *Vindication of the Rights of Men* (VRM), la *Letter on the Present Character of the French Nation* (LPC) e *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution* (HMV). La tesi che viene qui sostenuta è che, nel complesso, questo percorso sia segnato da un momento di sostanziale rottura, coincidente con il soggiorno parigino della Wollstonecraft, in seguito al quale l'autrice maturò un profondo ripensamento della consuetudine e del gradualismo sino ad avvicinarsi alle posizioni burkeiane e ad elaborare una sofisticata analisi del razionalismo costruttivista. Questa ipotesi di un profondo ripensamento di convinzioni precedenti l'esperienza del Terrore è in controtendenza rispetto ad interpretazioni in varia misura più "continuiste", quali quelle di Virginia Sapiro, Janet Todd, Tom Furniss e James Conniff. Secondo Janet Todd *HMV* non costituirebbe altro se non una conferma delle convinzioni espresse nella *VRM*. La Wollstonecraft attribuirebbe gli eccessi della Rivoluzione al carattere del popolo francese oramai degenerato da secoli di oppressione. La Todd è convinta che mentre la *LPC* esprima chiaramente la perdita della fiducia nel razionalismo e nell'efficacia di cambiamenti politici radicali, al contrario in *HMV* l'autrice avrebbe recuperato la fede razionalista. Pur ammettendo che il giudizio della Wollstonecraft sugli stessi eventi dell' '89 fosse stato influenzato dall'ondata di violenza successiva, cosa peraltro dichiarata dalla stessa autrice nella *Prefazione*, la Todd conclude che le idee iniziali della pensatrice in realtà non furono scosse dal soggiorno parigino e che il volume sulla Rivoluzione in realtà fosse un tentativo di giustificare la violenza¹. Contrariamente a quanto sostenuto dalla Todd ciò che

¹ Cfr. Todd (1989: 5-15). La Todd scrive che «all'epoca in cui la Wollstonecraft iniziò a scrivere *The French Revolution* aveva recuperato la fede razionalista».

esce distrutta dall'esperienza parigina è esattamente la fiducia razionalista nelle capacità creative dell'individuo in materia di istituzioni politiche e sociali. Su una linea interpretativa simile si colloca pure la Sapiro, la quale però rileva il travaglio interiore della Wollstonecraft nel tentativo di conciliare i suoi principi con quanto stava accadendo in Francia. Lo studio della Sapiro mette bene in luce il contrasto tra il ruolo della provvidenza nel progresso dell'umanità e l'idea che la Rivoluzione con tutta la sua violenza potesse essere parte del disegno divino per il cammino verso un'epoca illuminata. Si rileva pure la problematica applicazione alla realtà concreta della teoria sull'educazione, il ruolo dell'ambiente e lo sviluppo umano. In una società non ancora illuminata come sarà possibile che la popolazione decida del proprio governo? Come sarà possibile costruire un mondo nuovo senza portarsi dietro i mali del passato? La Sapiro conclude con il sottolineare l'ottimismo della Wollstonecraft circa la portata futura della Rivoluzione, pure lasciando aperti molti problemi interpretativi (Sapiro 1992: 223-256). Propenso a sottolineare la continuità tra la *VRM* e *HMV* è Furniss il quale, avvicinandosi molto alla Todd, ritiene che la seconda opera sia stata scritta con l'intento di trovare segnali di progresso all'interno degli eventi rivoluzionari e con la fiducia che, nel lungo periodo, dalla Rivoluzione sarebbe emersa una società più giusta. In realtà la Wollstonecraft salverebbe quei principi che all'inizio animarono la Rivoluzione dal modo in cui furono in seguito messi in atto. Anche Furniss, come la Todd, segnala l'idea wollstonecraftiana del carattere degenerato e frivolo del popolo francese come una delle cause principali della sua incapacità di portare a termine in modo pacifico il passaggio da un tipo di governo ad un altro. L'autore conclude che se da un lato la Wollstonecraft non perse la fiducia nel progresso dell'umanità, dall'altro dovette realizzare che le rivoluzioni non sono lo strumento migliore di cambiamento (Furniss 2002: 59-81). Tutte queste interpretazioni offrono interessanti spunti di riflessione e colgono aspetti certamente presenti nell'opera wollstonecraftiana. Tuttavia una visione strettamente "continuista" sembra essere difficilmente condivisibile, se non altro, dal momento che non rende giustizia alla profondità dell'analisi da parte della Wollstonecraft di quello che Furet ha definito il *déravage* del-

la Rivoluzione. James Conniff, dal canto suo, si inserisce in questo dibattito esaminando consonanze e divergenze nel rapporto tra la Wollstonecraft e Edmund Burke. Nonostante la vena polemica di *VRM* lo scritto starebbe ad indicare un maggiore accordo con Burke di quanto non sembri a prima vista. Conniff sottolinea, molto opportunamente, l'importanza di una lettura di *VRM* non disgiunta da *HMV* per poter avere un'idea complessiva del pensiero dell'autrice. Per Conniff tra Burke e la Wollstonecraft non vi sarebbe una differenza sui principi, ma solo su questioni specifiche. Muoverebbero entrambi da una comune visione del progresso e delle riforme, che dovrebbero essere comunque gradualisti. Le principali questioni su cui i due pensatori sono chiaramente in disaccordo sono invece l'idea della perfeffibilità, l'uguaglianza, il ruolo dell'educazione, il femminismo e la diversa opinione sul ruolo della ragione nel progresso umano². Certamente vi sono delle assonanze tra la prima *VRM* e *HMV*. Tra queste il discorso sulla necessità di coltivare i propri talenti, quello sull'onore legato al merito e all'operosità invece che alla nascita, la feroce critica all'aristocrazia, l'elogio del ceto medio, l'uguaglianza di trattamento e di opportunità, l'importanza dell'educazione. Quello che forse più di tutto distanzia i due lavori è una diversa concezione del razionalismo ³

² Conniff (1999: 299-318). Conniff dichiara di attribuire alla Wollstonecraft un ruolo centrale nel dibattito politico inglese della fine del Settecento, rappresentando una delle poche felici eccezioni, così come Sapiro, Todd e Furniss. In particolare la Sapiro colloca la Wollstonecraft nella storia delle teorie politiche. Per un esame della storiografia sulla Wollstonecraft e della sua evoluzione a partire dalle *Memoirs* di William Godwin sino ad oggi. Cfr. pure Modugno (2002).

³ Con questo termine si vuole indicare un'attitudine caratterizzata da un'incrollabile fiducia nelle capacità creative della ragione umana nel campo delle istituzioni sociali e politiche. Questo atteggiamento conduce a ritenere che ogni istituzione e ogni ordine siano il risultato di un progetto deliberato e consapevole, nella convinzione che la ragione possa controllare e progettare tutto ciò che l'uomo consegue. «Le istituzioni umane – scrive Hayek – sono fatte dall'uomo. Benché esse siano, in un certo senso, fattura umana, cioè esclusivamente il risultato di azioni umane, tuttavia possono non esserne un risultato deliberato e intenzionale». Il costruttivismo consiste «nella credenza che, essendo tutte le istituzioni prodotti umani, è possibile all'uomo riplasmarle come meglio desidera». Cfr. Hayek (1997 [1952]: 110-111). Un'importante tradizione di pensiero ritiene che gran parte delle istituzioni umane non derivino necessariamente da una mente che le ha progettate e dirette. Le

che in *HMV* porta l'autrice a propendere in maniera decisa per una ingegneria sociale gradualistica. L'autrice della *VRM* sembrava non comprendere né il fallibilismo né il gradualismo burkeiani, elementi che solo successivamente rivaluterà. Conniff, in maniera puntuale ed opportuna, sottolinea quanto in *HMV* la Wollstonecraft si fosse avvicinata alle *Riflessioni sulla Rivoluzione* di Burke (1790). Ma, nonostante la tesi secondo cui la critica della Wollstonecraft muove comunque da una prospettiva comune a quella di Burke, sembra difficile considerare marginali

istituzioni, il diritto e i costumi sono, cioè a dire, il risultato dell'azione umana, ma non il risultato di un progetto umano, bensì della collaborazione spontanea degli individui. Questo è il grande tema che si trova in Bernard de Mandeville, in David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith e Edmund Burke, per arrivare fino ai principali esponenti della Scuola austriaca di economia, Menger, Mises ed Hayek. Proprio Hayek ha introdotto all'interno della storia del pensiero liberale le categorie di vero e falso individualismo, sulla base della diversa attitudine verso il razionalismo costruttivista. L'autentico individualismo mette in evidenza i limiti e la fallibilità della ragione umana, mentre quello falso ritiene che la Ragione sia il grado di progettare tutto e conduce alla pretesa di un'ingegneria sociale infallibile. Si consulti Hayek (1997 [1949]). La consapevolezza dei limiti della ragione e di ciò che la razionalità può deliberatamente fare nel campo delle istituzioni politiche e sociali, quindi l'impossibilità di una completa razionalità dell'agire in senso cartesiano, deriva dalle inevitabili limitazioni della nostra conoscenza. Non è, cioè, possibile avere la conoscenza completa di tutti i fatti rilevanti riguardo la struttura sociale e delle attività umane. Come spiega Hayek «un progettista o un ingegnere hanno bisogno di tutti i dati e del pieno potere di controllarli e di manipolarli, per poter organizzare le circostanze materiali in modo da ottenere il risultato voluto. Ma il successo delle azioni nell'ambito della società richiede un numero di fatti particolari superiore a quello che chiunque può essere in grado di conoscere». Occorre tenere presente «la necessaria e inevitabile ignoranza che ciascuno ha della maggior parte dei fatti particolari che determinano le azioni di tutti gli altri numerosi individui della società umana». Cfr. Hayek 1989: 18-19. Una conoscenza dispersa e fallibile conduce a tenere in alta considerazione sia il gradualismo che l'esperienza del passato. La consapevolezza dell'esistenza delle inevitabili conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali conduce ad una dura critica del razionalismo o costruttivismo. La critica alla presunzione costruttivista è stata approfondita da Karl R. Popper. L'epistemologia popperiana, proclamando la necessaria prospettività dello studio della società, come di qualunque altro oggetto, spiega come un'ingegneria sociale infallibile sia impossibile. Popper ha distinto tra ingegneria sociale utopistica e *meccanica a spizzico*. «Il meccanico a spizzico sa quanto poco sappia. Sa che è soltanto da nostri errori che possiamo imparare. Perciò avanza un passo alla volta, confrontando con cura i risultati previsti con quelli effettivamente raggiunti e stando sempre in guardia per avvistare le inevitabili conseguenze non volute di ogni riforma». Cfr. Popper (1984 [1957]).

o semplici “differenze di grado”, le divergenze tra i due pensatori all’epoca della VRM. Il rischio che si corre è quello di appiattire il pensiero della Wollstonecraft, un pensiero complesso e ricco di sfumature, e di lasciare in ombra l’analisi del legame tra astrattismo utopico e dispotismo, tra razionalismo costruttivista e svolta autoritaria. Fu a contatto con gli orrori parigini, infatti, che la Wollstonecraft comprese i pericoli insiti in scelte politiche che avevano fatto *tabula rasa* di istituzioni e consuetudini consolidate.

1. I Diritti dell’uomo

Mary Wollstonecraft apparteneva all’ambito intellettuale dei *rational dissenters*⁴, radicali e repubblicani che si battevano per le riforme parlamentari, l’ampliamento del suffragio e che accolsero con entusiasmo la notizia dell’inizio della Rivoluzione francese. Ci si riferisce cioè a personaggi quali Richard Price, Joseph Priestley, Thomas Hollis, Thomas Paine e William Godwin. L’occasione della VRM fu la pubblicazione delle *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* di Edmund Burke nelle quali l’autore condannava decisamente gli eventi francesi e sottoponeva ad una critica serrata la dottrina dei “diritti dell’uomo”, astratta e puramente razionale, sostenendo invece i diritti degli inglesi, concreti e storicamente determinati. A sua volta lo scritto di Burke era stato una reazione al noto discorso *On the Love of Our Country* tenuto da Richard Price il 4 novembre 1789 presso la Revolution Society⁵, nella *meeting house* di Old Jewry.

⁴ I “dissidenti” erano quei protestanti che non si riconoscevano nella chiesa di stato anglicana. Erano detti anche non-conformisti. Il termine “dissidenti” si riferiva ai membri delle denominazioni protestanti non anglicane, cioè a dire calvinisti, battisti, congregazionalisti, presbiteriani, unitariani. Costoro erano in disaccordo teologico, liturgico e politico con la chiesa di stato. In particolare i *rational dissenters*, in gran parte unitariani o simpatizzanti per le idee unitariane, credevano nelle idee filosofico-politiche di John Locke, nella perfettibilità umana e veneravano la ragione. Gli unitariani rifiutavano la dottrina delle trinità, l’idea del peccato originale e della dannazione eterna, considerate come semplici miti religiosi.

⁵ La *Society for the Commemoration of the Glorious Revolution* detta più semplicemente *Revolution Society*, era un’associazione di radicali, dissidenti e riformisti dedicata alla celebrazione della rivoluzione inglese del 1688.

Price aveva sostenuto che la Gloriosa Rivoluzione del 1689 avesse stabilito il diritto del popolo a scegliersi i governanti e a resistere ad un governo illegittimo, cioè a dire gli stessi principi della Rivoluzione francese. Questi principi erano rimasti in larga parte incompiuti e per questo la Gloriosa rivoluzione andava portata a termine. Proprio l'idea di una similitudine tra gli eventi francesi e quelli del 1689, nonché la nozione che questi ultimi non avessero mantenuto le promesse rendevano radicale e, ad avviso di Burke, pericolosa, la posizione di Price (Cone 1968: 39). La Rivoluzione francese, irrompendo in un clima carico di tensione riformista, polarizzò l'opinione pubblica inglese e, nota Èlie Halévy, portò prepotentemente in primo piano il problema di una più equa ripartizione del potere politico (Halévy 1995 [1904]: 1-5). Alle *Riflessioni* di Burke seguì una serie di riposte polemiche delle quali la prima fu proprio la *VRM*, che diede inizio a quella di battaglia di pamphlet che vide contrapposti gli "amici della Rivoluzione" e Edmund Burke e che segnò un momento particolare nella cultura inglese, di ricchezza, varietà di scritti e di entusiasmo per la discussione politica. Tra le numerose risposte a Burke si ricordano *Observations on the Reflections of the Right Honourable Edmund Burke* di Catherine Macaulay Graham (1790), uscita solo un mese dopo la *Vindication* della Wollstonecraft, *Letters Written in France During the Summer of 1790* di Helen Maria Williams (1790), *Vindiciae Gallicae* di James Macintosh (1791), *Letters to the Right Honourable Edmund Burke* di Joseph Priestley (1791) e *The Rights of Men* di Thomas Paine (1792). La *VRM* ebbe un notevole successo e dopo la prima edizione, uscita anonima, Johnson ne pubblicò immediatamente una seconda, questa volta a firma dell'autrice. Il 1790 segnò l'ingresso della Wollstonecraft sul terreno della polemica politica (Godwin 2003 [1798]: 57-66).

Il rifiuto del pregiudizio e della consuetudine in nome del razionalismo è il tema di fondo dello scritto della Wollstonecraft ed è su questa base che l'autrice sottopone a dura critica diversi aspetti della società e della vita politica inglesi. Alla teoria burkeiana dei diritti e della struttura costituzionale britannici come eredità del passato la Wollstonecraft contrappone gli astratti diritti dell'uomo, appartenenti all'essere umano in quanto tale. Alcuni tra i biografi della Wollstonecraft hanno

contribuito a formulare l'opinione che la *VRM* sia un'opera decisamente minore nell'ambito della produzione dell'autrice. Spesso, infatti, l'enfasi è stata posta sulla rapidità con la quale fu stesa, nonché sul suo forte contenuto emotivo⁶. Certamente si tratta di uno scritto spesso segnato da un forte coinvolgimento personale trattandosi dell'appassionata difesa delle idee di Richard Price. Questi era stato una figura di importanza fondamentale per la formazione intellettuale della Wollstonecraft. Nel periodo in cui quest'ultima visse a Newington Green Richard Price la introdusse nella comunità dei dissidenti e divenne la sua guida intellettuale. Questo può spiegare i toni a volte eccessivamente retorici di alcuni passaggi, nonché l'incongruente accusa a Burke di avere attaccato Price su di un piano personale e senza alcun rispetto. Nel contempo, infatti la Wollstonecraft, conduce un attacco decisamente personale contro Burke, accusandolo, ad esempio, senza fondamento, di percepire una pensione poco trasparente o di essersi comportato in maniera meschina ed interessata in occasione della malattia mentale del re Giorgio III (Wollstonecraft 2007 [1789]: 8,21). *VRM* è la presa di posizione da parte della Wollstonecraft, come interlocutrice di Burke, nel contesto di un dibattito più ampio. Il razionalismo è lo strumento teorico che consente all'autrice di sottoporre ad una critica serrata molteplici aspetti delle istituzioni sociali inglesi. L'intento della sua risposta è chiaro: «Rispettando i diritti dell'umanità, oserò sostenerli» (ivi: 2). Nell'insieme lo scritto presenta spunti originali ed è l'unico tra le numerose risposte a Burke che comprende il soggetto femminile nell'analisi della società inglese. La Sapiro lamenta che nonostante questo alla Wollstonecraft è stato riservato uno spazio troppo limitato nella storia della teoria politica. Questo è senz'altro vero anche se occorre notare, accanto a felici eccezioni nel passato, un interesse sempre crescente da parte della storiografia degli ultimi vent'anni ⁷.

⁶ Cfr. Linford (1924: 71-72); George (1970: 88); Nixon (197: 127); Tomalin (1974: 95-96); Sunstein (1975: 196-197); Ruggieri (1977: 20-21). Eccezioni a questo modo di considerare questa prima rivendicazione si trovano in Boulton (1963); Butler (1984); Sapiro (1992).

⁷ Ivi: 280. I lavori di Alfred Cobban, Jonathan Clark, J. Bouten, Steven Blakemore e J. G. A. Pocock riservano uno spazio maggiore al ruolo della Wollstonecraft nel dibattito politico inglese della fine del XVIII secolo. Si vedano

Come per Price, anche per la Wollstonecraft la Gloriosa rivoluzione aveva stabilito il diritto del popolo a scegliere i propri governanti e a resistere ad un governo illegittimo, ma non avendo mantenuto le sue promesse andava completata. Macintosh, successivamente, centrerà la sua *Vindiciae Gallicae* proprio sulla similitudine tra la Gloriosa rivoluzione e la Rivoluzione francese, creando un parallelo tra la Convenzione del 1689 e l'Assemblea Nazionale e sottolineando l'impossibilità per Burke di criticare gli eventi francesi senza allo stesso tempo condannare il rivolgimento del 1688-89. Tutto questo era in netto contrasto con la *Whig interpretation of history* burkeiana che vede negli eventi del 1688 un fenomeno completamente diverso dalla Rivoluzione francese. La Gloriosa rivoluzione segnò, infatti, un momento di conservazione e non di innovazione, riaffermando il principio di successione ereditaria e non determinandone la rottura, escludendo così l'idea dell'elezione (Martelloni 1963). Pure i diritti enunciati nel *Bill of Rights* sono diritti concreti e storicamente determinati e non come i "diritti dell'uomo" francesi, costruzione astratta e puramente razionale. La Wollstonecraft crede nella teoria dei diritti imprescrittibili dell'uomo e definisce il diritto naturale come segue: «Il diritto naturale di un uomo, è un grado tale di libertà civile e religiosa, da essere compatibile con la libertà di ogni altro individuo con il quale egli sia unito in un patto sociale, e con l'ininterrotta esistenza di quel patto» (Wollstonecraft 2007 [1790]: 7). Tali diritti non provengono da alcuna autorità umana, sono dati agli individui direttamente da Dio in quanto esseri razionali in grado di scoprirli e comprenderli. Alla teoria burkeiana dei diritti e della struttura costituzionale britannici come eredità del passato la Wollstonecraft contrappone gli astratti diritti dell'uomo, appartenenti all'essere umano in quanto tale, in ogni tempo e in ogni luogo. «È necessario ripetere con enfasi – scrive - che vi sono diritti che gli uomini ereditano dalla nascita, in quanto creature

Clark (1985); Boulton (1922); Blakemore (1997); Pocock (1995). Sia S. Deane che M. Philp riservano alla Wollstonecraft una posizione del tutto marginale. Cone e Carolin Robbins ignorano la Wollstonecraft. cfr. Robbins (1959). In Italia Luigi Compagna e Mario Lenci ricordano brevemente che la Wollstonecraft fu una dei rivali di Edmund Burke nel dibattito sulla Rivoluzione francese. Compagna (1998); Lenci (1997).

razionali [...]; e che avendo ricevuto tali diritti, non dai loro antenati, ma da Dio, i diritti naturali non possono essere minati dalla prescrizione» (ivi: 21). La Wollstonecraft intende scardinare la teoria della sequela del precedente giuridico come garanzia delle libertà inglesi e della supremazia della legge, il *rule of law*. Burke aveva richiamato l'autorità di Edward Coke e William Blackstone per avvalorare la nozione dei diritti come eredità del passato, evoluti e concretizzati storicamente:

Essi cercano di dimostrare come l'antico documento, la *Magna Charta* di re Giovanni, si colleghi a un altro documento di diritto positivo promulgato da Enrico I e come entrambi non siano nulla di più che riaffermazioni dell'ancor più antico diritto vigente nel regno [...]. Si noterà come, dalla *Magna Charta* fino alla *Dichiarazione dei diritti*, sia stata politica costante della nostra Costituzione esigere e affermare le nostre libertà come eredità inalienabili tramandateci dai nostri progenitori e da trasmettere alla nostra posterità quale proprietà appartenente in modo speciale al popolo di questo regno, senza alcun tipo di rimando ad alcun altro diritto più generale o antecedente [...]. Abbiamo una corona ereditaria, un'aristocrazia ereditaria nonché una Camera dei Comuni e un popolo che ereditano privilegi, franchigie e libertà da una lunga linea di antenati (Burke 1997 [1790]: 55-56).

Ebbene, Mary Wollstonecraft ripercorre la storia dell'evoluzione della costituzione inglese per rifiutarne la lezione e, così facendo, negare la tradizione e il precedente. Illustrando come la storia delle libertà inglesi in realtà non fosse stata altro che una storia di soprusi, frodi e violenze nega al precedente storico la dignità di legittimo fondamento della convivenza civile (Wollstonecraft 2007 [1790]: 4-8). La Wollstonecraft ammette che tramite tale processo l'importanza della camera dei comuni crebbe e che di fatto questa si sarebbe opposta alla tirannia e all'oppressione. È pur vero che, scrive, «intrighi privati e lotte pubbliche, virtù e vizi privati, religione e superstizione, tutto ha concorso a formare la massa e a farla crescere fino alla sua forma attuale» e che «le fazioni [...] sono state il fermento e interessi privati hanno prodotto bene pubblico» (ivi: 29). Il punto è che questo processo evolutivo non può considerarsi degno di essere considerato la fonte dei diritti umani. Per questo motivo i membri dell'Assemblea Nazionale hanno avuto pienamente ragione a rivolgersi ad un principio razionale ed astratto nella

fondazione di un nuovo ordine politico. Riprendendo la riflessione di Richard Price la Wollstonecraft collega la propria teoria politica all'idea di un'azione umana informata razionalmente alla rettitudine come impronta di Dio nell'universo. Proprio questo profondo nesso tra religiosità e azione umana impedisce la fondazione dell'ordine civile sull'esperienza o l'opportunità. L'autrice della *VRM* esprime una fiducia incondizionata nella razionalità, convinta che «agire secondo i dettami della ragione significa conformarsi alla legge di Dio» (ivi: 45). Per questo la Wollstonecraft respinge l'accusa di presunzione mossa da Burke ai membri dell'Assemblea Nazionale e alla loro pretesa di fare *tabula rasa* di consuetudini e istituzioni consolidate per costruire tutto da capo. Da questa accusa emerge l'idea burkeiana di un riformatore che consapevole dei limiti della ragione e del fallibilismo proceda per gradi, controllando costantemente le conseguenze inintenzionali derivanti dai mutamenti dell'ordine politico e sociale.

Non posso immaginare un uomo giunto a una presunzione tale da considerare il proprio Paese solo una *carte blanche* su cui poter scribacchiare qualsiasi cosa gli aggradi. [...] chi è un buon patriota e uomo politico autentico si prefiggerà sempre di trovare il modo per fare del proprio meglio con il materiale da costruzione che già esiste nel suo Paese. Il mio ideale di statista contempla una disposizione a preservare unita a un'abilità a migliorare. Tutto il resto è volgare nella concezione, pericoloso nell'esecuzione. [...] Riformare e al tempo stesso conservare è cosa ben differente. Per conservare le parti utili di una vecchia istituzione, adattando le parti nuove alle antiche, è necessario uno spirito vigoroso, un'attenzione costante e perseverante, svariate capacità di raffronto e di combinazione, e le risorse di un intelletto ricco di espedienti [...]. Uno dei pregi di un metodo che utilizza l'opera del tempo è appunto quello di procedere lentamente e spesso in modo quasi impercettibile. [...] Ma a Parigi sembra oggi prevalere l'opinione secondo cui un cuore insensibile e fiducia incrollabile in se stessi siano le uniche doti richieste a un perfetto legislatore. [...] In un progresso lento, ma costante, vi è modo di controllare l'effetto di ogni passo, sul cui esito, buono o cattivo che sia, si regola il secondo; così, seguendo la luce che viene via via rivelandosi, si giunge salvi alla fine. Si constata dunque che le parti del sistema non siano fra loro conflittuali. I mali latenti anche nei meccanismi più promettenti vengono eliminati man mano che si presentano. In una continua opera di compen-

sazione, di conciliazione e di equilibrio, un vantaggio viene sacrificato il meno possibile (Burke 1997 [1790]: 177-189).

La Wollstonecraft liquida il timore burkeiano per gli eccessi razionalistici semplicemente come «una mortale antipatia per la ragione». Rispettare il precedente e la consuetudine non significa altro che «riverire la ruggine dell'antichità», nonché «definire saggi frutti dell'esperienza quelle che sono consuetudini innaturali, consolidate dall'ignoranza» (Wollstonecraft 2007 [1790]: 4-9). Rivolgendosi polemicamente a Burke precisa che «se gli uomini fossero maggiormente sotto il dominio della ragione smetterebbero di riverire i pregiudizi "proprio perché sono pregiudizi"» (ivi: 27). Nelle *Riflessioni* Burke, riferendosi agli inglesi, aveva scritto che «noi siamo [...] uomini che, invece di disfarsi di tutti gli antichi pregiudizi, li riveriscono in modo considerevole e che [...] lo fanno proprio perché sono pregiudizi, i quali più sono di lunga data e sono diffusi nella società, più vengono onorati» (Burke 1997 [1790]: 109-110). Ed ancora, aveva contrapposto l'attitudine inglese a quella razionalista francese, scrivendo che gli inglesi «non illuminati dalla luce di cui i gentiluomini di Francia si dichiarano pervasi tanto abbondantemente, hanno agito alacremenente coscienti dell'ignoranza e della fallibilità del genere umano. Chi li aveva creati così fallibili ha voluto ricompensarli per avere agito in conformità alla natura umana» (ivi: 262). La Wollstonecraft, in questa fase della sua riflessione, non mostra di comprendere né il discorso evolutivo alla base della concezione burkeiana delle istituzioni né l'accusa di presunzione costruttivista mossa ai rivoluzionari francesi. Per questo sembra difficile condividere la tesi di Conniff secondo cui la Wollstonecraft e Burke già all'epoca della controversia sugli eventi dell'89 si sarebbero mossi su di uno stesso terreno teorico. È vero che il substrato comune era quello del liberalismo Whig, ma è anche vero che è difficile cogliere un riformismo prudente in chi scrive che «nello stabilire una costituzione che coinvolgeva la felicità di milioni di uomini fu, forse, necessario per l'Assemblea avere un modello più alto che non le presunte virtù dei loro avi [...]». Perché doveva essere un dovere riparare un antico castello, costruito in epoche barbare con materiali gotici? Nonostante questo occorre, però, fare attenzione a non trarre conclusioni affrettate e a non trascurare l'effettiva pre-

senza di un riformismo moderato pure nella prima *Vindication*. È vero che la Wollstonecraft si domanda «perché i legislatori dovessero essere obbligati a cercare tra rovine eterogenee, a ricostruire vecchie mura, le cui fondamenta difficilmente possono essere esplorate», aggiunge però significativamente, «quando invece una struttura semplice poteva essere edificata sulla base dell'esperienza, l'unica eredità valida che i nostri antenati ci possono lasciare» (Wollstonecraft 2007 [1790]: 35). Questa precisazione introduce sicuramente una prospettiva più complessa nell'interpretazione dell'attitudine della Wollstonecraft verso il passato. Non dobbiamo dimenticare che, come sottolineato da Halévy, molti in Inghilterra ebbero l'illusione che la Rivoluzione del 1789 «fosse una rivoluzione all'inglese» (Halévy 1995: 18), cioè a dire moderata e che probabilmente anche la Wollstonecraft la vide in questo modo. Infatti non capisce come mai Burke avesse appoggiato l'indipendenza americana a osteggiasse invece gli eventi francesi. Dunque Conniff non ha torto nel sottolineare una comune tendenza al gradualismo. Il punto su cui emerge tutta la distanza tra i due autori è la diversa attitudine verso il razionalismo. La differenza tra la razionalista Wollstonecraft e l'evoluzionista Burke all'epoca della *VRM* non potrebbe essere più evidente ed è paradigmatica di due diversi modi di essere dell'individualismo, un individualismo razionalista di matrice cartesiana e un individualismo di matrice scozzese. Qui l'idea di una assonanza tra i due è davvero difficilmente sostenibile. Le *Riflessioni* burkeiane si collocano all'interno di quella che Hayek ha definito tradizione evoluzionista o dell'ordine spontaneo, rappresentata da Bernard de Mandeville, David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith e in generale dall'illuminismo scozzese e che concepisce le istituzioni umane, il diritto e i costumi come fenomeni dovuti ad un'evoluzione graduale e spontanea e non all'intervento di uno specifico e deliberato progetto umano, evoluzione nella quale la ragione avrebbe avuto un ruolo correttivo più che progettuale. Nel pensiero di Burke opinioni, istituzioni e consuetudini consolidate sono fondamentali per la civiltà e lo stesso progresso. La tradizione e la consuetudine sono dei valori, per Burke, proprio perché essendosi evolute storicamente hanno ricevuto il consenso delle varie generazioni e si sono adattate gradualmente al mutare delle si-

tuazioni e delle esigenze. Burke viene così a situarsi su una posizione diametralmente opposta rispetto a quell'attitudine razionalista che condurrà a quello che Hayek ha definito *l'abuso della ragione*, la presunzione costruttivista di un'ingegneria sociale infallibile in grado di riprogettare e creare da capo istituzioni e strutture sociali, risolvendo così i problemi dell'umanità (cfr. Hayek (1989, 1997). Un aspetto del liberalismo burkeiano risiederebbe proprio nell'aver concepito la distruzione di istituzioni e usanze secolari come una presunzione razionalista e in un'ottica fallibilista. Ovviamente questo approccio alla struttura delle attività umane deve avere delle conseguenze sulla possibilità e sulla modalità delle riforme, per cui sarà necessaria «una disposizione a preservare unita ad un'abilità a migliorare»⁸. Legato a questo discorso è pure quello dei diversi concetti di *natura* e di *naturale* presenti nei due autori. L'utilizzo del termine *naturale* in Mary Wollstonecraft sta ad indicare qualcosa di contrapposto all'evoluzione culturale che ha, in vari modi, corrotto l'uomo, oppure definisce un concetto di diritto naturale come diritto della ragione. Diversamente in Burke il concetto di *natura* risente delle suggestioni di un giusnaturalismo di matrice tardo scolastica e i richiami alla natura coincidono con un discorso di evoluzione culturale e storica⁹. Per Burke ciò che è naturale è quel che appare come il risultato di un lungo sviluppo storico e di una lunga consuetudine e in questo senso il sistema politico inglese è un sistema naturale, consono alla natura umana. E' chiaro, invece, l'influsso di Rousseau

⁸ Burke (1997 [1790]: 177); cfr. Hayek (1997a; 1997b).

⁹ La questione del rapporto tra Burke e il diritto naturale è stata spesso controversa. Gli studi di Peter Stanlis hanno fatto luce su questa relazione. Stanlis ha raffigurato Burke come erede della tradizione cristiana e scolastica del diritto naturale contrapponendolo da un lato al razionalismo di derivazione cartesiana e dall'altro all'utilitarismo. cfr. Stanlis (1958; 1964). Gli scolastici medievali riconobbero l'esistenza di una categoria intermedia di fenomeni i quali erano il risultato dell'azione umana, ma non della deliberata progettazione umana. Costoro ritenevano che molte delle istituzioni sociali rientrassero in questa categoria, tanto che con il termine *naturale* indicavano per l'appunto fenomeni e istituzioni sociali che si erano evoluti inintenzionalmente nel tempo, come prodotto dell'azione umana, ma indipendentemente da una volontà deliberata. Ebbe così inizio una sovrapposizione tra ciò che era naturale e ciò che era consuetudine. Si consultino Hayek (1989: 29-32); Tuck (1979); Brett (1997); Tierney (2002).

nell'analisi wollstonecraftiana del processo di asservimento e degradazione dell'uomo dovuto alle distorsioni prodotte da una società monarchica e aristocratica. Secoli di sistema aristocratico hanno snaturato l'uomo sino a trasformarlo in «un mostro artificiale» (Wollstonecraft 2007 [1790]: 4) che ricorda molto da vicino la statua di Glauco sfigurata dal tempo e dalla civilizzazione. Le menti degli uomini «così deformate» dovrebbero essere riportate alla natura ed il «cuore artificioso» dello stesso Burke ha perso ormai ogni sentimento genuino a causa della sua venerazione incondizionata per il criterio del rango e difficilmente potrà essere ricondotto alla natura (ivi: 4-16). Questo argomento tornerà con forza nelle considerazioni sul carattere dei francesi corrotto a tal punto da secoli di oppressione da condurre alle più fosche previsioni:

Ogni nazione, privata della forza di carattere nel corso del suo progresso, nel cambiare il proprio governo dal dispotismo assoluto alla libertà illuminata, molto probabilmente sarà immersa nell'anarchia e dovrà lottare con vari tipi di tirannia prima di essere in grado di consolidare la sua libertà; e ciò, forse, non potrà essere realizzato finché le consuetudini e i divertimenti del popolo non siano completamente cambiati (Wollstonecraft 2007 [1794]: 42).

2. Una lettura del 1789

Nell'estate del 1792 l'editore Joseph Johnson¹⁰ propose alla Wollstonecraft e a Henry Fuseli¹¹ un viaggio in Francia per poter osservare da vicino gli eventi rivoluzionari. I tre stavano per partire quando a Dover furono raggiunti dalla drammatica notizia dei massacri di settembre¹² e il progetto fu abbandonato. Gli

¹⁰ Joseph Johnson (1738-1809) fu l'editore della Wollstonecraft e di gran parte degli intellettuali radicali inglesi del XVIII secolo.

¹¹ Henry Fuseli (1736-1825). Pittore svizzero. Il suo vero nome era Johann Heinrich Füssli. Arrivò a Londra nel 1763 ed entrò subito nella cerchia di Johnson. I suoi quadri si ispiravano a temi tratti dalle opere di Shakespeare e Milton. Nel 1799 divenne professore di pittura presso la Royal Academy.

¹² Il 10 agosto segnò la fine della monarchia e del tentativo di costruire un nuovo ordine fondato su una monarchia costituzionale. Il popolo parigino sostituì la municipalità con una Comune insurrezionale e dopo avere assalito il palazzo delle Tuileries prese in consegna la famiglia reale, poi rinchiusa nella

eventi della Comune parigina cominciarono a far sorgere dei dubbi in quegli inglesi inizialmente entusiasti della Rivoluzione. Forse Burke aveva avuto ragione. L'entusiasmo e l'ottimismo della Wollstonecraft non furono affatto scalfiti dalle notizie che giungevano dalla Francia, al punto che lei decise di partire per Parigi da sola. Il 12 novembre 1792 informando l'amico William Roscoe di avere «deciso di partire per Parigi», lo prega di «non unirsi alla massa superficiale che getta odio su principi immutabili perché alcuni dei meri strumenti della rivoluzione sono stati troppo taglienti. I bambini di qualunque età si fanno male se hanno a che fare con attrezzi affilati»¹³. Un gruppo numeroso di radicali inglesi si era stabilito nella Parigi rivoluzionaria e questo probabilmente incoraggiò la scrittrice a fare altrettanto. Della comunità anglo-americana facevano parte diversi conoscenti della Wollstonecraft tra cui Thomas Paine, i coniugi Christie e, in generale, molte delle persone che avevano frequentato la casa di Joseph Johnson, tutti assidui frequentatori del British Club presso il White's Hotel. Dalle *Memoirs* di Godwin, ma anche dalla corrispondenza della Wollstonecraft, si comprende che tra le ragioni di questo viaggio solitario vi fu anche il tentativo di fuggire dall'amore infelice per il pittore Henry Fuseli. A Parigi la scrittrice trovò alloggio presso Aline Fillietaz, figlia della direttrice della scuola di Putney dove insegnava Eliza Wollstonecraft. I padroni di casa erano fuori città e Mary si trovò in una casa semideserta e, per di più, nel mezzo di un inverno gelido. Era arrivata in Francia animata dagli ideali radicali dei suoi amici dissidenti, convinta di essere approdata nella terra della libertà e del progresso, di potere vedere finalmente applicate nella pratica quelle idee che con tanta passione aveva difeso nella *VRM*. In realtà l'arrivo a Parigi nel dicembre del 1792 fu una delusione dal momento che oramai la situazione era piuttosto tesa. La Francia era in guerra contro la Prussia e l'Austria. Dichiarata decaduta la monarchia, la Convenzione

prigione del Temple. In seguito, tra il 2 e il 6 settembre 1792 il popolo invase le prigioni, che si diceva fossero colme di cospiratori controrivoluzionari, e uccise circa centoquaranta prigionieri, preti refrattari, prigionieri politici, aristocratici, ma anche criminali comuni, mendicanti, prostitute, ex cortigiani, con il pretesto che si trattava di nemici della rivoluzione.

¹³ Lettera a William Roscoe, Londra 12 novembre 1792, in Todd (2003: 206-207).

Nazionale il 5 dicembre 1792 decise di trasformarsi in tribunale per giudicare Luigi XVI, il quale venne ghigliottinato il 21 gennaio 1793. A differenza di Edmund Burke che aveva previsto l'ondata di violenza che la Rivoluzione avrebbe ingenerato, Mary Wollstonecraft era animata dalla più grande fiducia e rimase profondamente scioccata. Evidentemente a conoscenza del pericolo che circondava il re, in una lettera del 24 dicembre alla sorella Everina dichiara di temere per la sua sorte¹⁴. Il 26 dicembre, da una delle finestre di casa Fillietaz la Wollstonecraft osservò il passaggio di Luigi XVI condotto al processo. L'autrice probabilmente temeva che l'esecuzione del sovrano sarebbe avvenuta in quello stesso giorno. Attese infatti la sera prima di scrivere al suo editore per informarlo «che questo giorno non è stato macchiato dal sangue» in una lettera particolarmente intensa, considerata una delle pagine più belle della prosa wollstonecraftiana. Si tratta della prima testimonianza di quel travaglio intellettuale che condurrà la pensatrice inglese ad una revisione di molte delle convinzioni precedenti. Nella lettera a Johnson Luigi XVI non è più solamente il re debole, privo di carattere manipolato dalla corte e dalla regina, ma diventa un essere umano. «A poco a poco – scrive la Wollstonecraft – le lacrime iniziarono a scorrermi dagli occhi, quando vidi Luigi seduto su una carrozza andare incontro alla morte, con più dignità di quanta mi sarei aspettata dal suo carattere». Ed ecco ancora lo stato d'animo dell'autrice:

No, non sorrida, mi compatisca invece; sollevando lo sguardo dal foglio ho visto sguardi torvi attraverso una porta a vetri di fronte alla mia sedia e mani insanguinate agitarsi. Non sento nemmeno il rumore lontano di un passo. Le mie stanze sono lontane da quelle della servitù, le sole persone che dormono con me in una casa immensa, una porta dopo l'altra. – Avrei voluto almeno avere tenuto il gatto con me! – Voglio vedere qualcosa di vivo; la morte, in tante forme spaventose, ha afferrato la mia immaginazione. Sto per andare a letto e, per la prima volta nella mia vita, non riesco a spegnere la candela¹⁵.

¹⁴ Lettera ad Everina Wollstonecraft, Parigi 24 dicembre 1792. Ivi: 215. «Dopodomani mi aspetto di vedere il re in tribunale e ho paura di prevedere le conseguenze che seguiranno».

¹⁵ Lettera a Joseph Johnson, Parigi 26 dicembre 1792, in Modugno (2007:3).

La figura di Luigi XVI è nuovamente protagonista, in *HMV*, della descrizione del silenzio e della desolazione della reggia di Versailles rimasta vuota dopo le giornate di ottobre, quando la folla costrinse la famiglia reale a risiedere a Parigi. Il riferimento a Macbeth, impadronitosi del potere con il delitto, è eloquente e rinvia il lettore alla morte del re, evento che domina l'intera descrizione¹⁶. L'assalto alle Tuileries, il 10 agosto 1792, la reclusione della famiglia reale nella prigione del Tempio ed infine l'esecuzione del re costituiscono la cornice del *silenzio* di Versailles, dell' «aria [...] gelida» che «sembra togliere il respiro» e della «logorante tristezza della distruzione» che «sembra entrare di soppiatto nel grande edificio». Allora «il cuore oppresso cerca conforto nel giardino; ma persino qui le stesse immagini scorrono lungo gli ampi viali abbandonati - tutto è spaventosamente silenzioso» (Wollstonecraft 2007 [1794]: 8). L'apparizione dei fantasmi della stirpe di Banquo, infine, suggerisce l'identificazione della morte di Luigi XVI con quella di Duncan e Banquo.

Durante il soggiorno parigino la Wollstonecraft avrebbe dovuto scrivere una serie di articoli per l'editore Johnson come testimonianza diretta della Rivoluzione. In realtà di questi resoconti ne scrisse solamente uno, pubblicato postumo da William Godwin, con il titolo di *Letter on the Present Character of the French Nation*. A soli due mesi dal suo arrivo in Francia la Wollstonecraft è delusa e scoraggiata, convinta che siano solo «i nomi e non i principi ad essere cambiati», con l'aggravante che «temendo di ritornare nell'oscurità dopo aver appena acquisito una parte di notorietà, ogni eroe, o filosofo, poiché tutti si fregiano con questi nuovi titoli, cerca di raccogliere il fieno finché splende il sole; ed ogni piccolo ufficiale municipale diviene l'idolo o piuttosto il tiranno del giorno e canta come un gallo su di un letamaio». Lo sconforto e il pessimismo per la smentita delle proprie convinzioni sono evidenti. «Se l'aristocrazia di nascita è rasa al suolo, solo per fare spazio a quella dei ricchi, te-

¹⁶ Secondo Blakemore si tratterebbe di uno stratagemma. La Wollstonecraft trattando i primi sei mesi della Rivoluzione ufficialmente è esonerata dal dovere affrontare in maniera diretta la morte del sovrano, ma riesce comunque ad esprimere la sua condanna per il regicidio attraverso la fosca descrizione del *silenzio* di Versailles.

mo che la morale del popolo non verrà affatto migliorata dal cambiamento, né che il governo verrà reso meno venale» (Wollstonecraft 2007 [1798]: 5-7). Di fronte al «sangue che ha macchiato la causa della libertà» la Wollstonecraft sembra avere rinunciato alla fede razionalista nel progresso nonché alla teoria della perfettibilità del genere umano:

Lei sa che prima della mia venuta in Francia, serbavo l'opinione che forti virtù potessero coesistere con le maniere raffinate prodotte dalla civilizzazione; e prefiguravo persino l'epoca in cui, nel corso del progresso, gli uomini avrebbero lavorato per divenire virtuosi, senza essere spronati dalla miseria. Ma ora, la prospettiva di un'età dell'oro, dissolvendosi di fronte ad una attenta osservazione, quasi scompare dinanzi al mio sguardo; e, poiché sto in parte abbandonando la mia teoria di uno stato perfettibile, non trasalisco, amico mio, se porto avanti un'opinione che, a prima vista, sembra attestarsi contro l'esistenza di Dio! Le assicuro che dimorando a Parigi non sono diventata atea: ma inizio a temere che il vizio, o se preferisce, il male, sia il grande motore dell'azione (ivi: 5).

Mary Wollstonecraft soggiornò in Francia dal dicembre 1792 fino all'aprile 1795. Il primo di febbraio 1793 la Francia dichiarò guerra all'Inghilterra e alla Danimarca. Gli stranieri vennero a trovarsi in una posizione critica in quanto persone non gradite e la Wollstonecraft fu costretta a rinunciare al progetto di recarsi in Svizzera per l'impossibilità di trovare un passaporto. Prima ancora della caduta dei girondini la Convenzione nazionale aveva affidato il governo del paese al Comitato di Salute Pubblica e, quando in maggio i Girondini persero il potere, questo divenne il supremo organo di governo. Intanto la vita a Parigi era divenuta sempre più difficile. Già dal marzo 1793 avevano fatto la loro comparsa le istituzioni del Terrore, il Tribunale Rivoluzionario e il Comitato di Sorveglianza. Tra il luglio e l'agosto 1793 i capi della Montagna, Saint Just, Couthon e Robespierre erano entrati a fare parte del Comitato di Salute Pubblica e si persuasero della necessità di adottare misure eccezionali per rispondere ad una situazione di crisi, alle sconfitte militari, alle insubordinazioni interne e alla crisi economica. Il Comitato decise l'arresto dei Girondini e la condanna di Maria Antonietta. Ai primi di settembre venne deliberato che la repubblica dovesse essere governata con il Terrore. Il Comitato di

Salute pubblica si attribui ogni potere, sospendendo l'applicazione della costituzione montagnarda che, in effetti, non entrò mai in vigore. Tra le prime misure della dittatura di Robespierre vi furono l'estensione del reato di tradimento a tutti gli avversari reali o presunti della rivoluzione e la formazione in ogni comune di una lista di indiziati di propensioni controrivoluzionarie. Helen Maria Williams fu arrestata, Olympia De Gouges e Madam Roland¹⁷ furono ghigliottinate rispettivamente il 3 e il 9 novembre 1793. Tra ottobre e novembre le esecuzioni capitali furono numerosissime e tra i condannati vi erano i moderati e gli esponenti della Gironda. Mary Wollstonecraft vide morire gran parte dei suoi amici girondini e subì in prima persona il clima del Terrore. William Godwin riferendosi ai racconti della moglie ricorda come lei gli avesse spesso «descritto l'angoscia provata nel sapere della morte di Brissot, Vergniaud e di altri venti deputati, come una delle sensazioni più intollerabili che avesse mai provato» (Godwin 1798: 117). Il gruppo del British club fu disperso e nell'ottobre del 1793 vennero chiusi i clubs femminili. Coloro che, come la Wollstonecraft, erano stati vicini ai Girondini vennero a trovarsi in una posizione molto critica, rischiando pure di compromettere i loro amici. Nel giugno del 1793 Mary Wollstonecraft lasciò la casa dei Fillietaz e si rifugiò in un villaggio poco fuori Parigi, Neuilly sur Siene, in una solitaria casa di campagna.

¹⁷ Marie-Jeanne Roland (1754-1793). Nel 1780 sposò Jean Marie Roland, futuro ministro degli interni. Nel 1784, in occasione di un viaggio in Inghilterra con il marito, studiò con attenzione le istituzioni inglesi per le quali esprime ammirazione e che avrebbe voluto vedere anche in Francia in quanto espressione di libertà. In seguito il marito fu nominato ispettore delle manifatture a Lione. Da Lione Madame Roland seguì con vivo interesse gli eventi dell'ottantanove e iniziò una fitta corrispondenza con Brissot. Sia lei che il marito si unirono alle speranze dei rivoluzionari. Madame Roland prese parte attiva al movimento rivoluzionario di Lione e fu l'autrice del resoconto della festa della federazione svoltasi a Lione per *Le Courier de Lyon*. Nel febbraio 1791 seguì il marito a Parigi ed il suo salotto divenne celebre. Quattro volte alla settimana invitata gli esponenti politici girondini. Thomas Paine ed Helen Maria Williams frequentavano le sue riunioni ed è probabile che vi sia stata anche la Wollstonecraft dal momento che questa frequentava gli stessi ambienti di Paine. Dopo il tentativo di fuga del re prese parte alla fondazione del giornale *Le Républicain*. Fu arrestata e condannata proprio per il suo coinvolgimento nella politica girondina.

Il 1793 fu un anno molto sofferto, ma anche molto fruttuoso dal punto di vista intellettuale. Nel giugno del 1793, nel suo rifugio a Neuilly sur Sienne, la Wollstonecraft iniziò a scrivere un «grande libro»¹⁸, *HMV*, che avrebbe dovuto essere il primo volume di una serie dedicata alla storia della Rivoluzione, ma che rimase, purtroppo, l'unico. Iniziò il lavoro nel giugno 1793 e il libro fu ultimato nell'aprile 1794. Coincide dunque esattamente con il periodo giacobino di Robespierre, la fase più violenta e sanguinosa della Rivoluzione. Il libro, però, non arriva a trattare il Terrore, riguarda solamente i primi mesi della Rivoluzione, il periodo del 1789, i primi atti dell'Assemblea Nazionale, la Dichiarazione dei diritti, la presa della Bastiglia e la marcia del popolo su Versailles il 5 ottobre con il conseguente trasferimento della famiglia reale a Parigi. Il Terrore e il nome di Robespierre non compaiono mai nello scritto ma, nonostante questo, scrive Blakemore, «in realtà, il Terrore è l'argomento segreto del libro» (Blakemore 1997: 90). I «falsi patrioti» che «nell'ardore per le riforme hanno condotto il popolo a commettere le azioni più crudeli e ingiuste» sono evidentemente i giacobini, così pure quella «razza di mostri, i più atroci che abbiano mai terrorizzato il mondo con uccisioni di innocenti e beffe alla giustizia», i «brutti sanguinari», «quei macellai che hanno portato così tante calamità su questo devoto paese, insegnando alla gente a vendicarsi nel sangue» (Wollstonecraft 2007 [1794]: 300). Sembra pure evidente che nella seguente descrizione l'autrice faccia in realtà riferimento ad una situazione posteriore all'ottantanove:

Abbiamo visto i capi delle fazioni scegliere ingegnosamente termini quali *sans-culottes*, *citoyen* ed *égalité* per blandire le menti del volgo; da allora è accaduto che più questi adulatori erano esperti più il potere è disceso sino ai più disperati e impudenti degli incompetenti di questioni politiche; allo stesso tempo l'anarchia pubblica e la discordia privata hanno prodotto terribili catastrofi e oltraggi sfrenati (ivi: 282).

È plausibile che la scelta del periodo trattato e l'assenza di certi nomi e termini sia da ascrivere a motivi di sicurezza. *HMV* è forse il lavoro che ha ricevuto minore attenzione tra gli scritti

¹⁸ Lettera ad Eliza Bishop, Neuilly sur Sienne, 13 giugno 1793, in Todd (2003: 226).

della Wollstonecraft e che è stato, ingiustamente, più trascurato. Ralph Wardle lo considera il meno originale dei suoi scritti mentre per Eleanor Flexner si tratta del libro meno interessante e importante ¹⁹. In altri casi, come si è già avuto modo di sottolineare, la sua portata interpretativa non è stata apprezzata fino in fondo. In realtà il libro contiene una rilettura degli eventi dell'ottantanove alla luce dell'esperienza del Terrore e nella prefazione è l'autrice ad informarci che le sanguinose vicende di cui era stata testimone non possono non avere raffreddato i suoi entusiasmi anche per gli inizi della Rivoluzione (Wollstonecraft 2007 [1794]: V-VI). E' stato detto che all'interno di questo contesto la Wollstonecraft ha contribuito a formulare spiegazioni classiche circa il fallimento di quei processi rivoluzionari che, si supponeva, avrebbero dovuto rigenerare l'umanità (Blakemore 1997: 89). Se questo è vero, uno dei suoi contributi più originali e incredibilmente moderni è stato quello di cogliere il nesso profondo tra astrattismo utopico e dispotismo, tra razionalismo costruttivista, per dirla con Hayek, e svolta autoritaria e nell'avere compreso i pericoli insiti in scelte politiche che avevano fatto *tabula rasa* di istituzioni e consuetudini consolidate. La Wollstonecraft coglie una certa attitudine al perfettismo etico e politico, quella da lei definita «la presunzione fatale dei testardi francesi» (Wollstonecraft 2007 [1789]: 31), la presunzione di poter progettare un nuovo mondo e di rigenerare l'umanità. E' questa attitudine che viene identificata dall'autrice come l'elemento che condusse agli esiti illiberali dell'ottantanove, a quello che Françoise Furet ha definito il *derapage* della Rivoluzione, lo slittamento verso la dittatura del Terrore. L'esperienza parigina fu un banco di prova per le idee razionaliste della Wollstonecraft. La fede nella perfettibilità del genere umano, nel ruolo della Provvidenza, in un necessario sviluppo dell'umanità venne messa a dura prova. Sembra riduttivo vedere in *HMV* semplicemente il tentativo di dimostrare che gli eccessi della Rivoluzione non furono in alcun modo dovuti al fallimento della filosofia razionalista, ma esclusivamente al carattere servile del popolo francese. Il discorso dell'indebolimento del carattere del popolo a causa di secoli di oppressione è senz'altro presente

¹⁹ Wardle (1979: 41); Flexner (1972: 195).

nell'analisi della Rivoluzione. Ma non è né l'unico né il più importante. La Wollstonecraft mette in discussione la stessa validità del fenomeno rivoluzionario sostenendo il riformismo graduale come unico strumento di progresso e cambiamento e riconsiderando la tradizione consuetudinaria inglese e le antiche libertà britanniche come valori in quanto tessute attraverso un processo storico. Con il precipitare degli eventi rivoluzionari molti di coloro che in Inghilterra si erano definiti "amici della Rivoluzione" cambiarono opinione e presero le distanze da un evento che sempre meno sembrava potersi inserire in un modello di mutamento all'inglese. La stessa scissione all'interno del Parlamento che aveva visto la contrapposizione tra Burke e i simpatizzanti liberali della Rivoluzione francese andava ricomponendosi. In questo senso non è tanto il cambiamento di idea di Mary Wollstonecraft ad essere particolarmente originale. Quel che più conta è il tipo di elaborazione teorica portata a maturazione dalla pensatrice inglese sullo sfondo della Parigi del Terrore. Il suo ripensamento degli eventi rivoluzionari arrivò sino ad una critica molto moderna dei mutamenti radicali e alla comprensione dei pericoli insiti nel costruttivismo. La rivalutazione delle antiche libertà britanniche e di un diritto frutto di una graduale evoluzione porteranno la Wollstonecraft su posizioni molto simili a quelle di Burke, anticipando, con incredibile modernità, il pensiero di F. A. von Hayek sull'abuso della ragione e collocandosi in quell'alveo di pensiero che, con Popper, potremmo chiamare di ingegneria sociale gradualistica.

3. L'opera dell'Assemblea Nazionale

La Wollstonecraft colloca le contraddizioni della Rivoluzione nella fase iniziale della stessa. «Dall'inizio della Rivoluzione - scrive - la sofferenza della Francia ha avuto origine dalla follia di uomini che hanno spronato il popolo troppo velocemente; strappando dalle radici tradizioni che avrebbero dovuto morire gradualmente» (Wollstonecraft 2007 [1794]: 23). I provvedimenti dell'Assemblea Nazionale avevano infatti condotto alla

soppressione immediata di una serie di abusi senza proteggersi dalle conseguenze. Sfortunatamente - prosegue la Wollstonecraft - que-

sta è sempre la condotta cui sono portati gli animi esasperati; nella furia di correggere gli abusi, troppo spesso se ne scambia semplicemente uno con un altro. È così difficile imprimere *la salutare lezione dell'esperienza* in animi esacerbati! E gli uomini tendono, nel momento dell'azione, ad andare da un estremo all'altro (ivi: 47)

Non è possibile produrre «un cambiamento rapido di costumi e maniere prodotti gradualmente da certi modi di pensare e di agire» (ivi: 86). La Wollstonecraft analizza quel processo che, secondo le parole di Hannah Arendt, è «inestricabilmente connesso con l'idea che il corso della storia ricominci improvvisamente dal principio, che stia per svolgersi una storia interamente nuova» (Arendt 1999: 24). Rispetto alla VRM l'autrice, rivalutando la salutare lezione dell'esperienza, constata l'impossibilità e l'inopportunità di un colpo di spugna che spazzi via costumi, usanze e consuetudini. E' questo il senso del discorso sulle antiche libertà inglesi e della tradizionale costituzione britannica presentate come esempio di civiltà e libertà. Mentre nel precedente lavoro l'autrice rifiutava l'insegnamento della storia, nello scritto del 1794 il processo storico assume il ruolo di fondamento della convivenza civile. Si attribuisce un valore intrinseco all'evoluzione dei diritti e delle istituzioni, in quanto processo di arricchimento attraverso il consenso e l'esperienza di diverse generazioni, mentre la sequela del precedente giuridico diventa garanzia del governo della legge e quindi di un sistema di libertà. Sebbene, come si è già avuto modo di sottolineare, il riferimento politico della Wollstonecraft fosse il raggruppamento Whig, è comunque impossibile non notare una profonda distanza tra la richiesta di «non unirsi alla massa superficiale che getta odio su principi immutabili solo perché alcuni dei meri strumenti della rivoluzione sono stati troppo taglienti»²⁰ e colei che esclama «mio Dio, quante vittime sono cadute sotto la spada e la ghigliottina! Mi si gela il sangue, sono disgustata al pensiero di una Rivoluzione che costa così tanto sangue e lacrime amare»²¹. Se è vero che la Wollstonecraft non fu mai una giacobina è pur vero che il richiamo alla lezione

²⁰ Lettera a William Roscoe, Londra 12 novembre 1792, in Todd (2003: 206-207).

²¹ Lettera a Ruth Barlow, Le Havre 8 luglio 1794, ivi: 255.

dell'esperienza e al gradualismo segna un netto mutamento, sarebbe a dire il venir meno della fiducia nella capacità e nella possibilità dell'essere umano di ricostruire la società secondo ragione. Nel volume l'autrice con sempre maggior forza e frequenza condanna la violenza e invoca il gradualismo. I cambiamenti, sottolinea, dovrebbero essere gradualisti dal momento che gli individui imparano dallo stesso progredire della libertà e della razionalità. Per questo motivo «non sembra giudizioso che gli uomini di stato forzino l'adozione di opinioni, cercando di rendere più rapida la distruzione di pregiudizi ostinati; perché quelle premature riforme, distruggono, invece di promuovere, il benessere di quegli esseri sfortunati che sono sotto il loro dominio» (Wollstonecraft 2007 [1794]: 69-70).

La posizione wollstonecraftiana nei confronti della tradizione e della consuetudine va intesa in senso prudenziale. Non siamo cioè di fronte ad un conservatorismo dettato dalla consapevolezza di un valore eterno ed immutabile della tradizione, in questo senso conforme ad un'altrettanto immutabile natura umana, bensì ad un riformismo gradualista nel cui ambito vi è spazio per cambiamenti prudenti, ragionevoli e i cui effetti siano costantemente controllati. La riflessione della Wollstonecraft non intende negare la necessità di un mutamento all'interno di forze, istituzioni e consuetudini dominanti ma, al pari di Vincenzo Cuoco nell'analisi della rivoluzione napoletana del 1799, mette in discussione le forme e le strategie utilizzate per realizzare il processo di cambiamento (Cuoco 1980 [1801]).

Stabilendo un nesso tra gli eventi dell'ottantanove e la successiva deriva autoritaria la Wollstonecraft non si limita a mettere in discussione solo la rivoluzione giacobina. Nel tentativo di spiegare il Terrore va alla ricerca di quelli che, a suo avviso, sono stati gli errori dell'Assemblea Nazionale. Le successive difficoltà incontrate dalla Rivoluzione non sarebbero, a suo avviso, senza relazione con quella società completamente nuova, creata nello spazio di pochi giorni attraverso i decreti emanati dal 4 all'11 agosto (Wollstonecraft 2007 [1794]: 14-19) che avevano abolito l'intera struttura feudale e aristocratica della società, diritti feudali, servitù personali, privilegi, ma anche tutta una serie di poteri e corpi intermedi, collettività territoriali come città e province. Avevano altresì abolito, senza indennità, il siste-

ma delle decime, preludio alla nazionalizzazione dei beni del clero. «Molti eccessi – scrive la Wollstonecraft – furono la conseguenza di questo repentino cambiamento» (ivi: 15). L'autrice attribuisce non poca responsabilità per tutti «i crimini e le follie» al rifiuto del passato, all'ambizione di ricostruire la società esclusivamente sui principi della ragione e del radicalismo filosofico. L'accusa è soprattutto quella di mancanza di pratica e saggezza politica, tema già affrontato da Burke e che sarà una delle tematiche dell'opera di Tocqueville. I membri dell'Assemblea Nazionale, peccando di scarso pragmatismo, ad avviso della Wollstonecraft, non hanno fatto altro che riprendere idee astratte e prive di senso storico di grandi pensatori, cogliendone però solo il significato più superficiale che avrebbe fatto presa sugli animi esacerbati del popolo, cercando di applicarle alla realtà politica (ivi: 29-30). Al contrario ci spiega perché la libertà inglese si realizzò pienamente in America illustrando con contorni ben definiti la diversa attitudine dei costituenti americani e di quelli francesi. Mentre i francesi hanno cercato di mettere in pratica idee astratte, gli americani sono stati concreti e non hanno sacrificato nulla in nome di un ipotetico futuro di perfezione. In questo senso la Wollstonecraft esprime la sua ammirazione per i costituenti americani e confrontandoli con i francesi afferma che i primi erano «uomini che agivano secondo una sapienza concreta» mentre i secondi erano «guidati interamente dalla teoria» (ivi: 32). Del resto era stata completamente diversa l'attitudine di coloro che avevano affrontato la sfida della modernità «ristrutturando la vecchia casa inglese» e i francesi che avevano cercato di dare vita ad uno spazio politico del tutto nuovo (Cofrancesco 1999: 432) attraverso una rivoluzione «che non ha lasciato intatta nessuna sfera e nessun aspetto dell'esistenza umana» (Talmon 1967: 41). Quella che mostra di ammirare è esattamente «la saggezza dei padri costituenti americani, la tenacia e la passione con la quale essi avevano innestato sul vecchio tronco delle libertà dei sudditi britannici le rivendicazioni dei diritti di cittadinanza» (Cofrancesco 1999: 429). La Wollstonecraft affronta la questione dell'ascendente ideologico di Rousseau e dell'illuminismo sulla Rivoluzione. Riferendosi esplicitamente a Rousseau, pur senza voler attribuire alcuna

responsabilità al filosofo, critica una logica politica priva di ancoraggi alla politica contingente.

Il *Contratto sociale* di Rousseau e il suo ammirevole lavoro sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini erano stati nelle mani della Francia intera ed erano stati ammirati da molti i quali non erano stati in grado di entrare nella profondità del ragionamento. In breve furono appresi dai cuori di coloro le cui teste non poterono comprendere la concatenazione dell'argomentare, sebbene essi fossero sufficientemente svegli da impadronirsi delle idee principali e agire conformemente alle loro convinzioni (Wollstonecraft 2007 [1794]: 32).

La conclusione è che «quando i membri di uno Stato non sono diretti da una saggezza pratica [...] la nazione precipita nella rovina, cercando di realizzare gli schemi di quei filosofi di genio che [...] hanno tracciato il modello di un sistema di governo perfetto» (ivi: 29-30). L'idea che il pensiero di Rousseau fosse stato uno degli elementi che più avevano influito soprattutto sull'ideologia giacobina si diffuse già nella Francia rivoluzionaria. In particolare con la fine del Terrore in Rousseau si individuò l'ispiratore teorico di Robespierre. Da allora la filosofia politica del ginevrino è stata considerata, con sempre maggiore frequenza, fonte di ispirazione e guida per la Rivoluzione francese. Legislatore della rivoluzione per Quinet (Quinet 1984 [1845]), ad avviso di Louis Blanc e della tradizione socialista Rousseau ed in particolare il *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, avrebbero avuto grande fortuna nel corso delle politiche successive al 10 agosto 1792 orientate dall'idea che un ordine politico giusto non debba solo proteggere i cittadini ma includere un'azione positiva, un potere tutelare nei confronti dei più bisognosi (Blanc 1862). Spesso si è assistito ad una contrapposizione tra l'esaltazione di una sovranità popolare integrale tendente ad eliminare il contrapporsi degli interessi in nome di un superiore interesse collettivo e una democrazia liberale garantista ispirata all'equilibrio dei poteri di Montesquieu. Autori come Benjamin Constant e Ippolite Taine per arrivare fino a Talmon hanno visto nel ginevrino l'ispiratore della dimensione totalitaria della Rivoluzione con la sua fede nell'onnipotenza e nell'assolutezza della volontà generale (Constant 1996 [1797]). Non si possono infine non ricordare gli studi di Anna Maria

Battista la cui tesi centrale è che, se non è possibile individuare un'influenza diretta del filosofo sulla Rivoluzione francese, d'altro canto esisterebbe una tendenza giacobina a leggere il *Contratto sociale* in chiave politica (Battista 1988). Nei discorsi di Robespierre i richiami a Rousseau sono del resto frequenti e confluiscono nel suo personale ideale di democrazia, sarebbe a dire, un «processo logico, razionalissimo e assurdo insieme, che da una splendida illusione porta necessariamente alla tragedia, alla distruzione nell'arbitrio più puro di tutti i “valori” di una democrazia tenacemente sognata» (Robespierre 1997). Accanto a Robespierre e Saint Just diverse ondate di rivoluzionari si riconobbero in Rousseau. Sembrerebbe quindi configurarsi il criterio interpretativo di un ascendente ideologico attraverso idee guida e principi generali quali l'idea della rigenerazione, unità, uguaglianza e bontà del popolo, l'ideale di repubblica virtuosa, ma anche dell'indivisibilità della volontà generale che condurrà i costituenti al rifiuto del concetto di equilibrio tra poteri. La Wollstonecraft è ben lungi da attribuire responsabilità dirette ai *philosophes* o a Rousseau, sembra però sottolineare una tensione ideologica tendente a ridefinire e razionalizzare l'ordine sociale. Riferendosi al pensiero illuminista degli enciclopedisti osserva:

Idee così nuove, eppure così giuste e semplici, non avrebbero potuto mancare di produrre un grande effetto sulla mente dei francesi; i quali, costituzionalmente attratti dalla novità e dalle speculazioni ingegnose, erano sicuri di appassionarsi alla prospettiva di consolidare i grandi vantaggi di un tale sistema nuovo ed illuminato e senza calcolare il pericolo di attaccare vecchi pregiudizi, senza nemmeno considerare che sarebbe stato un compito molto più facile demolire piuttosto che costruire, si dettero poca pena di esaminare i passi gradualmente per mezzo dei quali altri paesi avevano raggiunto il loro grado di progresso politico (Wollstonecraft 2007 [1794]: 48).

Non si tratta affatto di attribuire in maniera semplicistica e ingenua delle responsabilità specifici pensatori o a correnti di pensiero. Quel che più importa è che la Wollstonecraft sembra cogliere proprio quello spirito del tempo che, nota Furet, «vuole la *tabula rasa* e la ricostruzione razionale» (Furet 1988: 111). Come ha osservato Dino Cofrancesco a proposito dell'ipotesi di

un collegamento tra questo spirito del tempo e gli eventi rivoluzionari «la tesi continuista [...] ha non poche frecce al suo arco, specie nella sua versione più cauta che non pretende una discendenza diretta tra il movimento culturale dei lumi e le strategie politiche della Rivoluzione ma si limita a rilevare un'ispirazione ideale costante» (Cofrancesco 1999: 427). Quell'ispirazione ideale costante che Tocqueville indica nella pretesa di ricostruire il mondo secondo ragione contrapponendolo al mondo secondo tradizione (Tocqueville 1989 [1856]). Posizione, questa, condivisa da Pierre Rosanvallon e dagli autori del *Dizionario critico della Rivoluzione francese*. Costoro, in particolare, sottolineano «la cultura e la mentalità politiche del periodo rivoluzionario in rapporto all'eredità dell'Illuminismo» (Baczko 1988), quella dinamica interna al pieno dispiegarsi della razionalità che Adorno e Horkheimer vedono convertirsi nel suo opposto, cioè nella sottomissione della ragione all'irrazionalità (Adorno – Horkheimer 1997). Come nel caso della filosofia politica di Rousseau già durante il periodo rivoluzionario ci si interrogava circa il rapporto di filiazione tra illuminismo e Rivoluzione francese. Se c'era chi sottolineava tale rapporto, altri liberavano i *philosophes* da qualunque responsabilità. In tal senso si esprimeva ad esempio J. J. Mounier, il quale sosteneva che i *philosophes* non avessero mai incitato alla rivolta e che il loro obiettivo non fosse quello di sconvolgere l'ordine sociale, ma di riformarlo e modernizzarlo (Mounier 1822). Se è vero che le idee politiche dell'illuminismo potevano spingersi sino alle alternative utopistiche è altresì vero che avevano caldeggiato un programma di riforme. Bronislaw Baczko riferendosi agli elementi essenziali dell'illuminismo segnala una concezione della politica come «istanza decisiva per ogni cambiamento sociale», la convinzione di fondo era che «le istituzioni e gli uomini fossero *trasformabili* all'infinito attraverso l'azione politica le cui capacità d'azione trasformatrice sarebbero a loro volta quasi illimitate». Ecco in che cosa consisteva la presunzione che i rivoluzionari francesi avevano ricevuto in eredità dai lumi: «dare a tutti i problemi sociali e persino morali risposte sicure e razionali. [...] Il sogno utopistico di un'altra società, quella della felicità sociale in cui sarebbe sfociata la

ridefinizione dell'ordine sociale» (Baczko 1988: 862). Recentemente questo tipo di analisi è stato messo in discussione da Ginevra Conti Odorisio in un volume dedicato al pensiero di Jean Baptiste Linguet. L'autrice sottolinea che Linguet non attribuì mai responsabilità alle tesi degli illuministi per quanto riguarda la rivoluzione. Secondo la tesi di Linguet i rivoluzionari non erano stati affatto costruttivisti, anzi la rivoluzione in un certo senso procedeva da sé, senza un piano preciso e definito (Conti Odorisio 2015: 212). Accanto al sogno utopistico c'erano comunque tendenze più moderate, che dall'illuminismo avevano ricevuto in eredità l'ideale del riformismo ²². I *monarchiens* avevano infatti come punto di riferimento l'Inghilterra, la continuità delle tradizioni politiche francesi, l'autorità di Locke e Montesquieu. Furono sconfitti dall'idea che il cambiamento dovesse attuarsi attraverso una rottura radicale, dall'idea che fosse meglio costruire da capo piuttosto che correggere il vecchio. Ciò che l'illuminismo ha lasciato alla rivoluzione è stato soprattutto «un certo stile di pensiero [...], una vocazione pedagogica, quella di rigenerare la nazione e di formare un popolo nuovo [...]. Non si tratta di idee prese da questa o quell'opera, ma piuttosto [...] il sogno di formare uomini nuovi, liberi da ogni pregiudizio, resi perfetti per il loro tempo» (ivi: 862-867). «Questa presunzione – commenta la Wollstonecraft – ha prodotto quegli orribili oltraggi e quegli attacchi [...] alla libertà personale, alla proprietà e a tutto ciò che la società considera sacro» (Wollstonecraft 2007 [1794]: 30). I membri dell'Assemblea avrebbero dovuto comportarsi da moderati, accontentarsi della *Dichiarazione dei diritti*, che comunque per Wollstonecraft conserva il suo valore contenendo i principi fondamentale per un buon governo, «lasciando che il resto seguisse progressivamente» (ivi: 32).

Essendo il progresso della ragione graduale – prosegue – è saggio per un'assemblea legislativa della legislatura avanzare la semplificazione del suo sistema politico, nella maniera più adatta al grado di miglioramento della saggezza della nazione. Il cambiamento improvviso che è avvenuto in Francia, dalla più pesante tirannia ad

²² La differenza tra Illuminismo radicale e moderato è stata evidenziata da Jonathan Israel. Cfr. Israel (2006).

una libertà incontrollata, aveva reso difficile gestire le cose con la saggezza dell'esperienza: era moralmente impossibile (ivi: 47).

Ad avviso della Wollstonecraft tutta la perfezione alla quale i francesi hanno preteso di arrivare non ha fatto altro che «fare di loro dei tiranni». In definitiva quando i francesi «cambiarono il loro sistema, la libertà, come loro la chiamarono, non fu altro che l'acme della tirannia [...]». Libertà era la costante parola d'ordine, sebbene pochi sapessero in cosa consistesse» (ivi: 419, 252).

4. Le scelte istituzionali.

La questione dell'eventuale impianto di un governo all'inglese è paradigmatica del mutato atteggiamento della Wollstonecraft. Nella *VRM* Burke era stato oggetto di aspre critiche proprio per avere presentato ai francesi l'Inghilterra come modello. In *HMV* viene invece apprezzata la soluzione proposta dal gruppo dei cosiddetti “anglomani” riguardo la questione del potere di veto del re e della divisione dell'Assemblea in due camere, salvo il fatto che per la Wollstonecraft il senato avrebbe dovuto essere anch'esso elettivo. Gli “anglomani”, riuniti intorno a Mounier²³, seguaci della lezione di Montesquieu, ritenevano di avere raggiunto, con l'abolizione dei privilegi feudali, il risultato massimo

²³ Jean-Joseph Mounier (1758-1806). Figlio di un mercante di tessuti di Grenoble. Avvocato, poi giudice reale, nel 1789 fu eletto primo deputato del terzo stato del Delfinato per gli Stati generali di Versailles. Qui divenne uno dei membri più influenti dell'Assemblea: fu lui che provocò il famoso giuramento della Pallacorda e su sua proposta venne votato l'indirizzo al re per il richiamo di Necker. Si dimise dall'Assemblea l'8 ottobre dopo la sconfitta definitiva del suo gruppo e fece ritorno al Delfinato. Nel maggio 1790 si rifugiò in Svizzera, nel 1794 fu a Dresda e poi a Weimar. Nel 1801 ritornò in Francia: Napoleone lo nominò nel 1803 prefetto di Ille-et-Vilaine, membro della Legion d'onore nel 1804 e consigliere di stato nel 1805. Tra le sue opere si ricorda *Considerations sur les gouvernements, et principalement sur celui qui convient à la France*, Parigi, Pierres, 1789. Considerata come il manifesto del partito dei *monarchiens*, Mounier vi sostiene che anche se l'*ancien régime* è finito, il dispotismo può comunque sopravvivere, invece che nella forma di dispotismo di uno solo, come dispotismo di una moltitudine in un regno abbandonato all'anarchia. Per scongiurare questo pericolo sarebbe stato necessario salvaguardare l'autorità del re dalle usurpazioni del potere legislativo e garantire le sue prerogative.

e che occorresse procedere ad impiantare un bicameralismo all'inglese, affiancando all'Assemblea eletta un Senato ereditario ed un potere esecutivo, quello del re, autorizzato a porre il veto alle decisioni parlamentari. Noti pure come partito dei *monarchiens*, costoro si fecero promotori di un progetto politico ispirato al costituzionalismo inglese e dal momento che il re aveva accettato la rivoluzione del terzo stato occorreva semplicemente conciliarla con la monarchia. Avrebbero voluto redigere una costituzione che poggiasse sulla storia, su diritti ereditati, garantiti dall'introduzione del principio dell'equilibrio dei poteri, e non sostituire semplicemente la sovranità assoluta del re con quella altrettanto assoluta dell'Assemblea²⁴. Di fatto costoro rappresentarono un momento particolare della storia della rivoluzione. Furono il primo partito ad occupare la scena politica e anche il primo ad abbandonarla, sommerso dalla sinistra dell'Assemblea. L'11 settembre 1789 L'Assemblea Nazionale approvò il veto sospensivo del re per due legislature, una sorta di compromesso, mentre il giorno precedente aveva respinto il bicameralismo. La Wollstonecraft è profondamente critica nei confronti di questa soluzione ritenendo che lo stesso potere di

²⁴ Wollstonecraft (2007 [1794]: 23). Il 6 luglio l'Assemblea formò un comitato per redigere la costituzione. Il rapporto di Mounier e del gruppo dei *monarchiens* tenta la via del pragmatismo. Per quel che riguarda la Dichiarazione dei diritti, seguendo l'esempio dei costituenti americani, Mounier sostenne l'opportunità di una Dichiarazione che precedesse la Costituzione a patto, però, che i due testi non fossero separati e che si trattasse di una dichiarazione breve semplice e precisa. I *monarchiens* sottolinearono i pericoli di un enunciato troppo astratto e aperto a indefinite interpretazioni. Si opposero al progetto di Sieyès, giudicato troppo astratto e metafisico, ispirato quasi del tutto al *Contratto sociale* di Rousseau. La proposta del diritto di veto del re e del bicameralismo all'inglese provocarono, nel corso del dibattito costituzionale, la rottura tra la maggioranza e il gruppo dei *monarchiens* riuniti intorno a Mounier, Malouet, Clermont-Tonnerre e Lally-Tollendal, appoggiati dal ministro Necker. Dal canto loro Duport, Barnave e Alexandre de Lameth assunsero la guida del partito patriota respingendo la proposta degli *anglomani*. La Fayette cercò di trovare un accordo, ma la frattura si rivelò insanabile. Il 2 settembre Barnave suggerì un compromesso: i patrioti avrebbero accettato il veto sospensivo del re per due legislature in cambio della ratifica dei decreti del 4 agosto. I *monarchiens* furono sconfitti. Il 10 settembre l'Assemblea bocciò la proposta del bicameralismo con 89 voti a favore e 849 contrari. Il giorno seguente venne adottato il veto sospensivo con 673 voti a favore e 325 contro. Le giornate di ottobre con il rientro forzato del re a Parigi misero fine a tutte le speranze degli *anglomani*. cfr. Furet, Richet (1965).

veto avrebbe dovuto essere abbandonato gradualmente perché «se avessero consentito al re di avere la parte nel governo prevista dal diritto assoluto di veto, lo avrebbero fatto scendere lentamente dalle vette di un potere illimitato, senza fargli percepire nella discesa la perdita di terreno» (Wollstonecraft 2007 [1794]: 23). L'analisi critica della Wollstonecraft diventa particolarmente acuta quando si tratta di esaminare la questione del bicameralismo. Il modo in cui la questione è stata affrontata, a suo dire, non solo denota astrattismo, ma anche una profonda incompetenza e ignoranza dei principi di un buon governo. Il principio dell'indivisibilità della sovranità, consegnato intatto dalla storia, a partire da Bodin fino a Rousseau, sta alla base del rifiuto da parte dei membri dell'Assemblea di dividere il potere legislativo, espressione della volontà generale, respingendo il bicameralismo e optando per una camera unica. Per l'autrice inglese hanno dimostrato «completa ignoranza» non comprendendo né la saggezza politica del bicameralismo né l'importanza dell'equilibrio dei poteri. Un sistema di *checks and balances* secondo il modello inglese avrebbe potuto mettere la Francia al riparo dagli eccessi cui si è assistito (ivi: 27-30). La Wollstonecraft, seguendo l'insegnamento costituzionale di Montesquieu approva il modello inglese non tanto in omaggio al principio della separazione dei poteri, ma in quanto governo misto e unico sistema di pesi e contrappesi in grado di vincolare i vari poteri tra loro. Come ha notato Matteucci, i francesi del 1789 «dettero una lettura oltremodo semplificata del capitolo VI dell'XI libro dell'*Esprit des lois* di Montesquieu». Si limitarono ad accogliere il principio della separazione dei tre poteri, legislativo, esecutivo e giudiziario, ma non applicarono il suo pensiero laddove Montesquieu, ricalcando quello di Bolingbroke, introduce il concetto del governo misto come garanzia dei *checks and balances* e di equilibrio costituzionale²⁵. Pure Hannah Arendt sottolinea come questo concetto, considerato dai costituenti americani come una delle più grandi innovazioni del governo repubblicano, ebbe invece un ruolo assolutamente secondario per i rivoluzionari francesi i quali lo respinsero in no-

²⁵ Matteucci (1997: 148-149). Secondo Matteucci sarà proprio il governo misto, più ancora della separazione dei poteri, la chiave per intendere il costituzionalismo.

me di una sovranità nazionale la cui maestà fosse bodiniana-mente indivisibile. Per questo, ad avviso della Arendt, fu proprio questa sovranità monolitica ad avere sconfitto la Rivoluzione sul nascere (Arendt 1999: 18-19). Se in precedenza la Wollstonecraft aveva deriso Burke, laddove questi aveva suggerito ai francesi di prendere a modello la costituzione britannica, ora l'autrice si trova maggiormente in linea con questa posizione. Ritiene che tra gli errori più gravi commessi dall'Assemblea Nazionale vi fossero da un lato la soluzione di compromesso della questione del veto del re, il rifiuto di un sistema bicamerale e dall'altro l'aver procrastinato l'adozione della costituzione rispetto alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*. La *Dichiarazione* è del 1789, mentre la costituzione seguì il 3 settembre 1791, con quello che Matteucci ha definito un «pauroso vuoto costituzionale» (Matteucci 1997: 146) e che la Wollstonecraft ha indicato come un pericolo per la sicurezza e la stabilità della nazione e come una delle cause che hanno condotto la Francia «alle miserie dell'anarchia» (Wollstonecraft 2007 [1794]: 31). Questo argomento è rafforzato dal paragone tra i costituenti francesi che non si erano affrettati a rendere sicuro quel che avevano conquistato e gli stati americani che si erano dati subito della carte costituzionali.

Questa è la differenza tra uomini che agiscono in base ad una sapienza concreta – scrive – e uomini che sono guidati interamente dalla teoria. [...] La maggior parte degli Stati d'America si diede le proprie diverse costituzioni entro un mese e nessuno ne impiegò più di tre dopo la dichiarazione della propria indipendenza.

Invece «i membri dell'Assemblea Nazionale si trovarono circondati dalle rovine, ma miravano ad uno stato di perfezione [...] e seminarono il germe dello spirito più pericoloso e licenzioso» (ivi: 32). Sulla questione della differenza tra i *bill of rights* americani e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* la Arendt scrive che

Le ambiguità dei Diritti dell'uomo sono molteplici e la famosa argomentazione di Burke contro di essi non è né obsoleta né “reazionaria”: a differenza dei *bill of rights* americani [...] essi miravano a stabilire diritti positivi primari, inerenti alla natura dell'uomo, in quanto di-

stinta dal suo status politico, e in tal modo tentavano effettivamente di ricondurre la politica alla natura. I *bill of rights*, al contrario, miravano a istituire controlli restrittivi permanenti su ogni potere politico e quindi presupponevano l'esistenza di uno stato e il funzionamento di un potere politico. La Dichiarazione dei diritti dell'uomo promulgata in Francia, così come la intese la rivoluzione, doveva invece costituire la fonte di ogni potere politico, doveva stabilire non un controllo ma il fondamento stesso dello stato (Arendt 1999: 116-117).

La Wollstonecraft, entrando nel merito dei contenuti della *Dichiarazione dei diritti*, trova che in particolare i primi tre articoli contengano «le fondamenta della libertà [...], i grandi principi della libertà naturale, politica e civile», sarebbe a dire «i punti essenziali di un buon governo» (Wollstonecraft 2007 [1794]: 25). Un punto importante da rilevare è che, sebbene la Wollstonecraft avesse perso la fiducia nei cambiamenti radicali, non mutò affatto le proprie convinzioni circa i diritti naturali. La Wollstonecraft rifiuta il costruttivismo, rivaluta la tradizione e l'evoluzione graduale delle istituzioni, ma allo stesso tempo continua a credere nella teoria dei diritti naturali e che la nazione sia «la fonte di ogni sovranità» (ivi: 488). Il punto focale del suo pensiero diviene dunque il gradualismo, cioè a dire la possibilità di operare sulla realtà sociale e politica attraverso aggiustamenti che gradualmente consentano di adeguare le istituzioni alle esigenze e ai diritti degli individui senza sconvolgere quell'*ordine spontaneo* prodotto dalla storia. Per quel che riguarda la *Dichiarazione dei diritti* l'analisi della Wollstonecraft non va oltre l'ammirazione del testo in quanto espressione della tradizione dei diritti naturali. Studi recenti hanno voluto sottolineare una certa ambiguità politica della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*. Philippe Raynaud prima e successivamente J. Kent Wright hanno rilevato un contrasto tra diritti naturali e contrattualismo da un lato e volontà generale dall'altro. La *Dichiarazione* sarebbe cioè il tentativo di conciliare due diverse concezioni della libertà: quella liberale della tradizione angloamericana, volta a proteggere i diritti degli individui da qualunque usurpazione da parte del potere e quella secondo cui la libertà piena e l'uguaglianza sussistono solo sotto la for-

ma della partecipazione del cittadino al potere della collettività, come cercano di definirla gli articoli 3, 6 e 16²⁶.

Collocando le contraddizioni della Rivoluzione nella sua fase iniziale la Wollstonecraft automaticamente si colloca al di fuori di quella tendenza interpretativa che, precisa Furet, è tutta incentrata sulla «nozione di deviazione rispetto ad un'origine incontaminata» (Furet 1989: 16) del fenomeno rivoluzionario, cosa questa che consentirebbe una visione manichea con da un lato il valore supremo della Rivoluzione e dall'altro il giacobinismo. È stato lo stesso Furet a sottolineare, in contrasto con questa visione, l'esistenza di una dinamica molto complessa, con al suo interno molteplici istanze rivoluzionarie legate dal filo comune del meccanismo del complotto, all'opera già dall'ottantanove, e con un'ideologia quale quella giacobina e terroristica dotata di una sua autonomia, slegata dunque dalle circostanze. È in questo senso che, scrive Furet:

Ciò che fa di Robespierre una figura immortale non è il fatto d'aver avuto in pugno per pochi mesi la Rivoluzione, ma che la Rivoluzione parla con lui il suo linguaggio più tragico e puro. [...] La verità è che il Terrore fa parte dell'ideologia rivoluzionaria, e che quest'ultima, costitutiva dell'azione e della politica dell'epoca, esaspera il significato delle «circostanze» che in parte contribuisce a creare. Non esistono circostanze rivoluzionarie, bensì una Rivoluzione che si alimenta delle circostanze. Il meccanismo di azione e di potere [...] funziona sin dal 1789: non c'è alcuna differenza di natura fra il Marat dell'89 e quello del '93, né ve n'è alcuna fra l'assassinio di Foulon e Berthiere i massacri di settembre del 1792 (ivi: 70-73).

È vero che la Wollstonecraft salva i principi contenuti nella *Dichiarazione dei diritti* ma è altrettanto vero che non assolve le

²⁶ Raynaud (1988: 139-149). L'articolo 3 della *Dichiarazione* recita: «Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione. Nessun corpo o individuo può esercitare un'autorità che non ne derivi espressamente»; l'articolo 6: «La legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno diritto di concorrere personalmente o mediante i loro rappresentanti alla sua formazione. Essa deve essere uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Essendo tutti i cittadini uguali ai suoi occhi, sono ugualmente ammissibili a tutte le dignità, posti e impieghi pubblici, secondo le loro capacità e senza altra distinzione che quella della loro virtù e dei loro talenti»; l'articolo 16: «Ogni Società in cui non è assicurata la garanzia dei diritti né determinata la separazione dei poteri, non ha costituzione».

scelte dell'Assemblea Nazionale né manca di rilevare in un episodio come quello della presa della Bastiglia un sottile filo conduttore che collega l'intero fenomeno rivoluzionario.

Pure tra l'eroismo che ha distinto la presa della Bastiglia – osserva – siamo costretti a vedere quel carattere e quella vana ambizione che hanno generato tutte le follie e i crimini successivi. Infatti, anche nelle azioni maggiormente ispirate da spirito pubblico, la celebrità sembra essere stato lo sprone e la gloria il fine, anziché la felicità dei francesi (Wollstonecraft 2007 [1794]: 252).

Dal momento che la Wollstonecraft descrive la presa della Bastiglia durante il Terrore non è in grado di trattare l'episodio semplicemente come simbolo dell'origine mitica e nobile della Rivoluzione. Non può fare a meno di notare le contraddizioni di quello stesso evento e così di registrare la sua stessa ambivalenza nei confronti di quel momento storico. La sua analisi retrospettiva della nascita della Rivoluzione implica che questa sia stata forzata prematuramente, precipitando quegli entusiasmi e quegli eccessi che contribuirono a tradirla. La Wollstonecraft condanna le violenze della rivoluzione parigina. «Vittime innocenti furono sacrificate» e avvennero «mostruosità» quali l'uccisione di Foullon e Launay (ivi: 258-268). In conclusione, se l'Assemblea «avesse potuto fare tranquillamente delle riforme, preparando la strade per altre ancora, la Bastiglia, sebbene vacillando sui suoi bastioni, avrebbe potuto rimanere in piedi. E se questo fosse accaduto, la somma della miseria umana difficilmente avrebbe potuto essere accresciuta». Sarebbe a dire che il Terrore ha creato tanta miseria umana almeno quanto il vecchio ordine. La Wollstonecraft sembra implicitamente mettere in discussione la Rivoluzione collegando la caduta della Bastiglia con il Terrore. Il passaggio successivo è piuttosto ambiguo notando che se «la *ghigliottina* non si fosse fatta largo nella splendida piazza che ha profanato, fiumi di sangue innocente non sarebbero scorsi per cancellare il ricordo dei falsi imprigionamenti, e i lamenti della sofferenza solitaria nel grido dell'agonia» (ivi: 268). La reale presenza della ghigliottina nella piazza profanata sembra pesare sulla descrizione. Il sangue innocente è bilanciato dal ricordo delle vittime della Bastiglia, ma alla fine la situazione non sembra essere migliorata affatto per-

ché un crimine ne ha sostituito un altro. Sembra che la Rivoluzione non stia facendo altro che riproporre il dispotismo del passato. Questo senso di continuità piuttosto che di rottura e la complessa analisi che porta la Wollstonecraft a individuare i germi che porteranno agli esiti illiberali dell'ottantanove nella fase iniziale della Rivoluzione rendono la sua analisi di particolare interesse, specie alla luce della storiografia del Novecento dagli studi di Cobban (Cobban: 1967) e Palmer fino ad arrivare a quelli di Furet. Secondo l'analisi di Palmer l'opera dei rivoluzionari fu «radicale fin dal principio». Sarebbe, cioè a dire, un errore pensare che quella dell'ottantanove fosse stata una rivoluzione moderata dal momento che furono proprio i cosiddetti moderati che con pochi e rapidi colpi distrussero l'ordine costituito.

Edmund Burke – commenta – aveva ragione a sottolineare il radicalismo della Rivoluzione sin dal suo inizio. [...] Per radicalismo intendo un profondo rifiuto dell'ordine costituito, l'affermazione di valori incompatibili con quelli rappresentati dalle istituzioni esistenti, un rifiuto di qualsiasi compromesso [...], la determinazione di distruggere e di creare e la fiducia che, sia la distruzione che la creazione sarebbero state relativamente facili (Palmer 1971: 489).

I provvedimenti presi o proclamati entro la fine dell'ottantanove furono irrevocabili e non lasciarono spazio al gradualismo e al compromesso, per cui «quello che seguì fu conseguenza di questa opera iniziale» (ivi: 490).

Delle “due rivoluzioni”²⁷, per la Wollstonecraft, quella giacobina sarebbe non solo il tradimento di quella borghese ma anche, in una certa misura, la sua conseguenza. Diverse, rispetto a quelle della Wollstonecraft, le riflessioni di Helen Maria Williams e Thomas Paine i quali vedono nel periodo del Terrore il tradimento degli autentici principi della Rivoluzione senza però mettere mai in discussione gli eventi dell'ottantanove. Paine si considerava uno degli ultimi sopravvissuti della “vera” Rivoluzione francese, una rivoluzione tradita da Robespierre e dai gia-

²⁷ L'espressione *le due rivoluzioni francesi* è stata utilizzata da Guglielmo Ferrero per indicare per l'appunto, nella prima metà degli anni trenta, una rivoluzione partita con una ispirazione liberale e poi impazzita assumendo un volto terroristico e totalitario. Cfr. Ferrero (1986).

cobini e che avrebbe dovuto riprodurre su scala mondiale quanto avvenuto nelle colonie americane (Paine: 1945). Il tentativo di *esportare* l'esperienza americana si era infranto contro i contesti del tutto differenti in cui le rivoluzioni americana e francese si erano sviluppate. E' vero che l'America aveva instaurato un governo del tutto nuovo, si era inventata come repubblica respingendo la monarchia e il sistema aristocratico della madre patria, ma è pur vero che lo faceva provenendo da una tradizione liberale. Non solo. L'America, contrariamente alla Francia, non doveva demolire né il feudalesimo né l'assolutismo, mentre la Francia ebbe

essendo, come l'Inghilterra, un vecchio paese ricco di tradizioni, ma di tradizioni illiberali, il compito difficile e forse sovrumano di fare [...] *tabula rasa* del passato: da qui le sanguinose convulsioni che nacquero dalla necessità in cui si trovava, per spezzare l'ostinazione dei fatti, di teorizzare il reale (Vincent 1980: 115-117).

5. Le giornate di ottobre

Tra gli errori commessi durante la prima fase della Rivoluzione la Wollstonecraft individua la resa dell'Assemblea in occasione delle giornate d'ottobre, resa che fu, a suo avviso, un pericoloso precedente di mancato rispetto della legalità, foriero di anarchia e violenze. Quando, tra il settembre e l'ottobre 1789 alla crisi politica si unì quella economica la responsabilità di una Parigi infelice ed affamata venne attribuita alla Corte. L'arrivo a Versailles del reggimento delle Fiandre suscitò la diffidenza della guardia nazionale e dell'intera municipalità cosicché la minaccia controrivoluzionaria venne avvertita a Parigi come una minaccia concreta ²⁸. Il 5 ottobre l'insurrezione si

²⁸ La presenza di soldati supplementari fece supporre un rafforzamento delle forze armate del re contro i cittadini. Un episodio in particolare contribuì a scatenare la reazione popolare. Il primo ottobre gli ufficiali delle guardie del re invitarono a pranzo quelli del reggimento delle Fiandre a Versailles. Alla fine del banchetto il re e la regina con il delfino in braccio si affacciarono al loro palco. Furono accolti da un'ovazione, accompagnati ai loro appartamenti dove i convitati calpestarono la coccarda tricolore. Questo episodio contribuì a rafforzare la sensazione di una congiura aristocratica controrivoluzionaria. Cfr. Furet, Richet (1998: 104-105).

sviluppo secondo l'idea di ricondurre il re a Parigi come garanzia contro la corte e contro la fame. All'Hotel de Ville si formò un lungo corteo composto soprattutto da donne le quali marciarono alla volta della reggia di Versailles. La vicenda si concluse il giorno seguente con la rimozione della famiglia reale dalla reggia, condotta a Parigi in un lungo corteo composto da guardie nazionali, donne armate di picche, fucili o con semplici ramoscelli, dai soldati del re disarmati e con la coccarda tricolore sul cappello, mentre il popolo gridava «riportiamo il fornaio, la fornaia e il garzoncello» (Wollstonecraft 2007 [1794]: 112). Mentre l'episodio nella *Difesa dei diritti dell'uomo* era stato giustificato e la descrizione di Burke di «quella notte infernale» era stata definita «decisamente esagerata» (Wollstonecraft 2007 [1790]) in *HMV* le giornate di ottobre sono dipinte a tinte forti, come una macchia sulla Rivoluzione, un oltraggio alla famiglia reale e alla legalità, un oltraggio che avrebbe aperto la via ad altre violazioni. Nella prospettiva della Wollstonecraft la violenza della giornate di ottobre sembra collegarsi al dramma che si sarebbe svolto alle Tuileries il 10 agosto del 1792, con l'arresto della famiglia reale, l'esautorazione della Convenzione Nazionale e la fine, di fatto, della monarchia.

La crisi richiedeva vigore ed audacia. Le leggi erano state violate dalla più disperata banda di banditi. L'altare dell'umanità era stato profanato, la dignità della libertà era stata macchiata [...]. Si era attentato alla vita del re, proprio quando aveva accettato tutte le loro richieste. E quando il saccheggio fu impedito, massacrarono le guardie che stavano compiendo il loro dovere. Eppure a questi bruti fu permesso di fuggire trionfanti e così dando loro la dignità dell'appellativo di popolo, si tentò di scusare il loro oltraggio da parte di quei deputati che, a volte, avevano cercato di guadagnare indebita influenza attraverso l'appoggio della folla.

In questo momento l'Assemblea avrebbe dovuto sapere che la futura rispettabilità delle sue leggi sarebbe in gran parte dipesa dalla condotta tenuta in questa occasione ; ed era tempo di mostrare ai parigini che, dando libertà alla nazione, intendeva difenderla per mezzo di una stretta aderenza alle leggi che derivano naturalmente dai semplici principi di uguale giustizia che essa stava adottando; punendo con giusta severità tutti coloro che cercassero di violarle o di trattarle con disprezzo [...].

Avrebbero dovuto levarsi come un sol uomo a sostegno della giustizia insultata ed usando il braccio della legge, avrebbero dovuto soffocare in embrione quello spirito di ribellione e di licenziosità che, cominciando ad apparire in città, si sarebbe dovuto temere che avrebbe raggiunto una forza erculea per mezzo dell'impunità e che avrebbe in definitiva rovesciato, con irresponsabile superficialità, o testardo zelo, tutti i loro sforzi. Invece la loro condotta fu così contraria ai dettami del senso comune ed alla comune fermezza della rettitudine di intenzioni, che essi non solo permisero che la banda degli assassini riguadagnasse il suo covo, ma cedettero immediatamente alla domanda dei soldati ed alla perentoria richiesta dei parigini, che il re dovesse risiedere all'interno delle mura di Parigi (Wollstonecraft 2007 [1794]: 43).

La posizione della Wollstonecraft è dunque nuovamente vicina a quella del gruppo degli anglomani e di Mallet du Pan il quale, dalle pagine del *Mercure de France*, indicava nelle giornate di ottobre un punto di rottura che aveva segnato l'inizio di quel processo che avrebbe condotto alla rivoluzione sociale.

Il giudizio sulla vicenda e il tono della descrizione sono sorprendenti se paragonati a quanto scritto nella prima *VRM*. Blakemore, riferendosi a questo contrasto, parla di revisionismo da parte dell'autrice (Blakemore 1997: 138), Joan Landes osserva che «la Wollstonecraft liquida la marcia su Versailles in un modo quasi burkeiano» (Landes 1988: 149), Eleanor Flexner commenta che «al lettore torna in mente il vecchio antagonista di Mary, Edmund Burke, e potrebbe legittimamente chiedersi chi di loro abbia scritto alcuni passaggi» (Flexner 1972: 196), per Gary Kelly «il resoconto dell'attacco a Versailles assomiglia a quello di Burke, ne evoca persino il linguaggio e il ritmo» (Kelly 1992: 164-165). Per Moira Ferguson e Janet Todd qui «la Wollstonecraft sembra più vicina a Burke che non alla precedente se stessa» (Ferguson 1984: 84), ma per la Todd questa posizione così marcatamente diversa sarebbe inesplicabile. Il giudizio sulle giornate di ottobre risulta invece paradigmatico del profondo ripensamento di quanto sostenuto prima del soggiorno francese ed assume significato solamente se interpretato in questa ottica. Mentre Burke aveva descritto l'orribile spettacolo della famiglia reale condotta a Parigi, circondata da donne simili a furie infernali, la Wollstonecraft nella *VRM* aveva giustificato l'intera vicenda e assolto queste donne il cui unico torto era quello di essere persone semplici che si guadagnavano da vivere

vendendo frutta e verdura al mercato. In *HMV* il tono della descrizione è del tutto diverso e del tutto simile a quello di Burke. «Il gruppo, all'inizio, era costituito soprattutto da donne del mercato e dai più infimi rifiuti delle strade, donne che avevano gettato via le virtù di un sesso senza riuscire ad assumere se non i vizi dell'altro» (Wollstonecraft 2007 [1794]: 34). Ed ecco la descrizione di Edmund Burke: «i prigionieri di stirpe regale vengono lentamente trascinati tra grida orribili e urla acute, danze frenetiche, insulti infami e tutti gli indicibili abomini delle furie d'inferno celantisi sotto l'ingiurioso aspetto delle donne più immonde» (Burke 1997 [1790]: 95). Proprio queste parole avevano suscitato l'indignazione della Wollstonecraft, che le aveva considerate «vuote fioriture retoriche» in grado di suscitare in lei solamente «disprezzo» piuttosto che il rispetto dovuto ad un rivale con opinioni diverse (Wollstonecraft 2007 [1790]: 24). Ora i componenti della folla sono «strettamente parlando, plebe, con tutta l'odiosità che questo nome può racchiudere», mentre le donne «urlando, scagliarono delle pietre contro i soldati, i quali non volendo sparare a delle donne, o vergognandosi di farlo, anche se queste sembravano più delle furie, si ritirarono nell'atrio» (Wollstonecraft 2007 [1794]: 35). Tutta questa ostilità e questa acredine sono riconducibili al mutato atteggiamento dell'autrice ed anche, probabilmente, al fatto che questa non si aspettava di trovarsi di fronte a resoconti di comportamenti femminili effettivamente violenti e minacciosi, cosicché, nonostante il suo femminismo, non riesce più a provare alcuna simpatia per quelle che ora non vede che come delle «furie infernali». Ma questo probabilmente non è tutto. La descrizione del silenzio di Versailles è gravida dell'impressione suscitata dall'esecuzione di Luigi XVI ed il richiamo al regicida Macbeth è particolarmente significativo, ma le forti tinte con cui la Wollstonecraft denuncia «la brutale violazione dell'appartamento della regina [...], l'altare dell'umanità [...] profanato», la violazione «con furia omicida» del «santuario del riposo, il rifugio dalle preoccupazioni e dalla fatica, il casto tempio di una donna [...] l'appartamento ove essa affida i suoi sensi al seno del sonno» (ivi: 43) hanno, probabilmente a loro volta, un nesso con la morte di Maria Antonietta. Ghigliottinata l'11 ottobre 1793, quattro mesi dopo l'inizio del libro della Wollstonecraft, la regi-

na viene presentata in *HMV* in maniera del tutto conforme alla rappresentazione popolare convenzionale (Gutwirth 1992). Fino al capitolo dedicato alle giornate di ottobre la sovrana è un'intrigante egoista, pronta a corrompere la corte per mantenere la sua posizione privilegiata, una cospiratrice senza vergogna. La descrizione delle giornate d'ottobre assomiglia molto ad una riabilitazione postuma di Maria Antonietta. Tutti quei riferimenti ad una purezza profanata, al casto tempio, al santuario, all'asilo, richiamano l'idea del corpo oltraggiato di una donna innocente, in effetti violato dalla ghigliottina²⁹. Per quel che riguarda i particolari storici la Wollstonecraft privilegia il resoconto dato da Burke, piuttosto che quello dell'ufficiale Châtelet il quale riferì all'Assemblea Nazionale che la folla non era arrivata ad entrare nell'appartamento della regina. Pure circa il resoconto relativo alla brutale uccisione della guardia che proteggeva la camera di Maria Antonietta furono sollevati dei dubbi. Ma in entrambi i casi per la Wollstonecraft fa fede quanto riferito da Burke.

I più feroci trovarono la strada per la camera della regina e uccisero l'uomo che coraggiosamente aveva contrastato il loro ingresso. Ma lei era stata messa in allarme dal tumulto [...] e gettandosi addosso una cappa corse attraverso un passaggio privato nell'appartamento del re, dove trovò il delfino. [...] Rimasero insieme in attesa in un orribile stato d'ansia (Wollstonecraft 2007 [1794]: 42).

La Wollstonecraft denuncia «la singolare ferocia della folla, [...] la brutale violazione dell'appartamento della regina, [...] il disegno di uccidere sia lei che il re» in quanto azioni «che ripugnano i naturali sentimenti umani ed oltraggiano i più sacri sentimenti dell'animo umano» (ivi: 279). Burke, dal canto suo, nelle *Riflessioni*, aveva narrato l'episodio del brusco risveglio della sovrana, della sua fedele guardia che ha appena il tempo di avvertirla dell'agguato prima di essere «fatta a pezzi». «Una banda di scellerati e di assassini, grondanti del sangue di que-

²⁹ La morte della regina avvenne quattro mesi dopo l'inizio del libro della Wollstonecraft. Questo fu terminato nel giugno 1794 e, considerando che la descrizione delle giornate di ottobre è nel penultimo capitolo del volume, è presumibile che risalga ad un momento successivo alla morte di Maria Antonietta.

sti, si avventa nelle stanze della regina e trafigge con cento colpi di baionetta e di pugnale il letto da cui questa donna perseguitata ha giusto il tempo di fuggire seminuda». Il racconto di Burke si conclude con i sovrani costretti ad abbandonare il palazzo lasciandolo «sommerso nel sangue, profanato dalle stragi e cosparso di membra e di carcasse mutilate» (Burke 1997 [1790]: 94).

6. Conclusione

Percorrere le interpretazioni della Rivoluzione francese significa anche riflettere sulla nostra stessa realtà, sul mondo in cui viviamo e le sue ideologie, poiché la Rivoluzione continua ad essere un emblema, un evento fondante di categorie politiche che fanno parte del mondo moderno e del nostro modo di pensare la politica e la società. Se parte della storiografia ha visto le origini del totalitarismo nelle ideologie prerivoluzionarie (Talmon 1967), la storiografia progressista ha spesso ripetuto una stessa trama, sarebbe a dire una caduta dai valori originari, valori traditi perché male applicati, una trama che è diventata quella di ogni rivoluzione incompiuta o che abbia fallito i suoi scopi iniziali. Per alcuni evento trasfigurante, «madre di tutti noi», la Rivoluzione francese, per Marx e la storiografia marxista, diviene una fase necessaria dello sviluppo della storia³⁰, mentre Furet ha messo in evidenza come l'interpretazione di sinistra vi abbia visto le radici dell'ottobre 1917 (Furet 1989: 8-10). In particolare l'ottantanove continua per certi versi ad essere un simbolo, un momento intatto e senza tempo, secondo la concezione di Michelet. La critica di Mary Wollstonecraft alla Rivoluzione si inserisce a pieno titolo nell'ambito delle interpretazioni liberali e ci invita a riflettere sul discorso delle riforme politiche e sociali, sui modi più opportuni per incidere sulla realtà mettendoci in guardia dagli abusi della ragione e dal costruttivismo, temi sempre attuali e che tanto peso hanno avuto anche sulla storia recente.

³⁰ Darnton (1978: 108); Jaurès (1969-1971).

Le preoccupazioni della Wollstonecraft riguardo la realtà francese evidenziano un punto problematico legato alla sua stessa teoria sull'educazione e lo sviluppo umano. In fondo come è possibile che un popolo non sufficientemente progredito nella pratica della libertà possa intraprendere un programma di riforme o scegliere il proprio governo? In realtà la Wollstonecraft non si arrende al pessimismo e offre una soluzione a lungo termine per il progresso della Francia. Spera che con il tempo la Rivoluzione, nonostante tutti «i suoi crimini e le sue follie», possa tradursi in un progresso. Occorrerà però del tempo perché un ambiente più libero possa gradualmente produrre un cambiamento nell'indole, nel carattere e nei costumi di un popolo. La Wollstonecraft risulta alla fine meno pessimista di Burke circa il destino dei francesi. «Poiché un cambiamento nel sistema educativo e nelle maniere private saranno una naturale conseguenza della rivoluzione – scrive la Wollstonecraft – i francesi si eleveranno lentamente ad una dignità di carattere superiore a quella presente». D'altro canto, prosegue, «l'anarchia è una condizione spaventosa e tutti gli uomini di buon senso sono stati ansiosamente ad osservare quale uso i francesi avrebbero fatto della loro libertà. [...] È difficile credere che da questa massa caotica stia per sorgere un governo migliore [...]. Ma le cose hanno bisogno di tempo» (Wollstonecraft 2007 [1794]: 72-73). Dall'esperienza parigina la Wollstonecraft imparò la lezione della storia e dell'esperienza. Tutte le sue preoccupazioni sembrano confermate nelle *Letters Written During a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark*, dove parlando degli scandinavi riporta: «difficilmente ho potuto persuaderli che Robespierre era un mostro» (Wollstonecraft 1989 [1796]: 302). La sua posizione è ben riassunta nell'Appendice alle *Letters*:

Un amore ardente per il genere umano rende i temperamenti entusiasti desiderosi di produrre cambiamenti prematuri nelle leggi e nei governi. Per renderli utili e stabili essi debbono essere il risultato della crescita di ogni paese particolare e il frutto graduale della maturazione di una nazione, maturati attraverso il tempo e non forzati da un fermento innaturale (ivi: 346).

Attitudine comune a Burke e a Wollstonecraft risulta dunque essere quella a riformare conservando al tempo stesso nella

consapevolezza del valore di quel processo evolutivo in grado di arricchire norme e istituzioni. La critica di Burke, che era sembrata in un primo tempo solo un'apologia aristocratica, appare invece come la saggezza dell'esperienza politica. Il messaggio di Burke e di Wollstonecraft è un monito contro gli eccessi di razionalismo, non dunque un semplice rifiuto della razionalità, bensì un richiamo a quello che oggi, con Popper, definiremmo razionalismo critico.

Bibliografia

ADORNO THEODOR, HORKHEIMER MAX, 1997, trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino: Einaudi.

ARENDT HANNAH, 1999, trad. it., *Sulla rivoluzione*, Torino: Edizioni di Comunità.

BATTISTA ANNA MARIA, 1988, *Il Rousseau dei giacobini*, Urbino: Edizioni Quattro Venti.

BLAKEMORE STEVEN, 1997, *Crisis in Representation: Thomas Paine, Mary Wollstonecraft, Helen Maria Williams and the Rewriting of the French Revolution*, Londra: Associated University Press.

BLANC LOUIS, 1847, *Histoire de la Révolution française*, Parigi : Langloisat.

BOULTON JOHN, 1963, *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

BRETT ANNABEL, 1997, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

BURKE EDMUND, 1963, *Scritti politici*, trad. it. a cura di Anna Martelloni, _____, 1997 [1790], *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, trad. it. a cura di Marco Respinti, Roma: Ideazione.

CLARK JONATHAN CHARLES D., 1985, *English Society 1660-1832*, Cambridge: Cambridge University Press.

COBBAN ALFRED, 1950 (a cura di), *The Debate on the French Revolution, 1789-1800*, Londra: Black.

_____, 1967, trad. it. *La società francese e la Rivoluzione*, Firenze: Vallecchi.

COFRANCESCO DINO, 1999, *Il pensiero politico della Rivoluzione francese*, in *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, Torino: UTET.

CONE CARL B., 1968, *The English Jacobins*, New York: Charles Scribner's Son.

CONNIFF JAMES, 1999, "Edmund Burke and his Critics: the Case of Mary Wollstonecraft", *Journal of the History of Ideas*, n.2, pp.299-318.

- CONSTANT BENJAMIN, 1988 [1797], *La forza del governo attuale*, trad. it. a cura di Marina Valensise, Roma: Donzelli.
- CONTI ODORISIO GINEVRA, 2015, *Linguet e i philosophes. Illuminismo e Terrore*, Torino: Giappichelli.
- CUOCO VINCENZO, 1980 [1801], *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, Roma- Bari: Laterza.
- DARNTON ROBERT, 1978, *The History of Mentalitiés*, in *Structure, Consciousness and History*, a cura di R. Harvey Brown e S. Layman, Cambridge: Cambridge University Press.
- DEANE SEAMUS, 1988, *The French Revolution and Enlightenment in England, 1789-1832*, Cambridge e Londra: Harvard University Press.
- FERGUSON MOIRA, TODD JANET, 1984, *Mary Wollstonecraft*, Boston: Twayne Publisher.
- FERRERO GUGLIELMO, 1986, *Le due Rivoluzioni francesi*, Milano: Sugarco.
- FLEXNER ELEANOR, 1972, *Mary Wollstonecraft. A Biography*, New York: McCann.
- FURET FRANÇOISE, OZOUF MONA, 1988, trad. it. *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano: Bompiani.
- FURET FRANÇOISE, RICHET DENIS, 1998, trad. it. *La Rivoluzione francese*, Roma-Bari: Laterza.
- FURET FRANÇOISE, 1989, trad. it. *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari: Laterza.
- GODWIN WILLIAM, 2003 [1798], *Ricordo dell'autrice de «I diritti della donna»*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- GUTWIRTH M., 1992, *The Twilight of the Goddesses: Women and Representation in the French Revolutionary Era*, New Brunswick, Rutgers: University Press.
- HALEVY ELIE, 1995, *La formation du radicalism philosophique*, Parigi : P.U.F.
- HAYEK FRIEDRICH A., 1989, trad. it., *Legge, legislazione e libertà*, Milano: Il Saggiatore.
- _____, 1997a, trad. it., *Individualismo: quell overo e quello falso*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- _____, 1997b, trad. it., *L'abuso della ragione*, Roma: SEAM.
- _____, 1997c, trad. it., *La presunzione fatale*, Milano: Rusconi.
- ISRAEL JONATHAN, 2006, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press.
- JAURES JEAN, 1969-1971, *Storia socialista della Rivoluzione francese*, Roma: Editori Riuniti.

- JOHNSON CLAUDIA L. (a cura di), 2002, *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KELLY GARY, 1992, *Revolutionary Feminism: the Mind and Career of Mary Wollstonecraft*, New York: St. Martin's Press.
- LANDES JOAN, 1988, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca: Cornell University Press.
- LOCKE JOHN, 1982, *I due trattati sul governo*, trad. it. a cura di Luigi Pareyson, Torino: UTET.
- MATTEUCCI NICOLA, 1997, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna: Il Mulino.
- MODUGNO ROBERTA ADELAIDE, 2002, *Mary Wollstonecraft. Diritti umani e Rivoluzione francese*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- MODUGNO ROBERTA ADELAIDE (a cura di), 2007, *Scritti sulla Rivoluzione francese*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- PAINE THOMAS, 1945, Philip Foner (a cura di), *The Complete Writings of Thomas Paine*, New York: Citadel Press.
- PALMER ROBERT, 1971, trad. it. *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Milano: Rizzoli.
- POCOCK JOHN GREVILLE A., 1995, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- POPPER KARL, 1984, trad. it., *Miseria dello storicismo*, Milano: Feltrinelli.
- QUINET EDGAR, 1984 [1845], *Le christianisme et la Révolution française*, Paris: Fayard.
- RAYNAUD PHILIPPE, 1988, *La déclaration des droits de l'homme*, in C. Lucas (a cura di), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford: Oxford University Press, pp. 139-149.
- ROBBINS CAROLIN, 1959, *The Eighteenth Century Commonwealthmen*, Cambridge: Harvard University Press.
- ROBESPIERRE MAXIMILIEN, 1997, trad. it. a cura di Anna Maria Battista, *I principe della democrazia. Discorsi all'Assemblea Costituente francese (1789-1791)*, Padova: Cedam.
- SAPIRO VIRGINIA, 1992, *A Vindication of Political Virtue: the Political Theory of Mary Wollstonecraft*, Chicago e Londra: University of Chicago Press.
- STANLIS PETER, 1958, *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- TALMON JACOB, 1967, trad. it., *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, Il Mulino.
- TIERNEY BRIAN, 2002, trad. it., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna: Il Mulino.
- TOCQUEVILLE ALEXIS DE, 1989 [1856], trad. it. *L'antico regime e la Rivoluzione*, Torino: Einaudi.
- TODD JANET (a cura di), 2003, *The Collected Letters of Mary Wollstonecraft*, New York: Allen Lane.

TODD JANET, BUTLER MARYLIN (a cura di), 1989, *The Works of Mary Wollstonecraft*, Londra: Pickering and Chatto.

TUCK RICHARD, 1979, *Natural Rights Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.

VINCENT BERNARD, 1993, *Thomas Paine, repubblicano dell'universo*, in Françoise Furet, Mona Ozouf (a cura di), *L'idea di repubblica nell'Europa moderna*, Roma-Bari: Laterza, pp.116-117.

WARDLE RICHARD (a cura di), 1979, *Collected Letters of Mary Wollstonecraft*, Ithaca: Cornell University Press.

WOLLSTONECRAFT MARY, 1796, *Letters Written During a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark*, Londra: J. Johnson.

_____, 2007 [1790] *Una difesa dei diritti dell'uomo* trad. it., in Roberta Adelaide Modugno (a cura di) *Scritti sulla Rivoluzione francese*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

_____, 2007 [1794] *Un'analisi storica e morale dell'origine e del progresso della Rivoluzione francese e degli effetti prodotti in Europa*, trad. it. in Roberta Adelaide Modugno (a cura di) *Scritti sulla Rivoluzione francese*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

_____, 2007 [1798] *Lettera sul carattere attuale della nazione francese*, trad. it. in Roberta Adelaide Modugno (a cura di) *Scritti sulla Rivoluzione francese*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

Abstract

MARY WOLLSTONECRAFT: RIVOLUZIONE FRANCESE E COSTRUTTIVISMO

(MARY WOLLSTONECRAFT: FRENCH REVOLUTION AND CONSTRUCTIVISM)

Keywords: Constructivism, Friedrich von Hayek, Fallibilism, Françoise Furet, Gradualism.

The article focuses on the very original and brilliant analysis of French Revolution Mary Wollstonecraft developed during her staying in the revolutionary Paris. Wollstonecraft reads the events of the first stage of the French Revolution in the light of the experience of the Terror. The result is a criticism of the possibility of projecting a totally new society according an exclusively rational plan. The loosing of the faith in the Enlightenment rationalism leads Wollstonecraft to revalue gradual reformism, experience, history and traditions. She explains the totalitarian aspects of French Revolution comprehending the dangers of what we call today rational constructivism. Her interpretation of Revolution will result very close to the one by Edmund Burke.

ROBERTA ADELAIDE MODUGNO

Università degli Studi di Roma Tre

Dipartimento di Scienze politiche

robertaadelaide.modugno@uniroma3.it

EISSN 2037-0520

ALESSANDRO SIMONCINI

ESSERE (IN)GIUSTI CON PASOLINI SALÒ E L'INFERNO DELL'EDONISMO

1. *Introduzione. «Pasolinismo» come ideologia?*

Ha ragione Rocco Ronchi: il «pasolinismo» è divenuto parte integrale dell'ideologia italiana e ha sfiorato, in sue certe vette, il fideismo. Il Pasolini corsaro, «teorico della “mutazione antropologica”, dell’ “omologazione” e del “genocidio culturale” operato dal tardo-neo-post ecc. capitalismo», è diventato negli ultimi decenni l'oggetto di un consenso quasi unanime che si è esteso da destra a sinistra, anche quelle estreme, e che ha ridotto al silenzio per auto-censura molti critici e dissenzienti (ronchi 2015a). Perché è potuto accadere - si chiede Ronchi, ponendo un quesito pressoché assente nel profluvio di discorsi in materia? In fondo la “mutazione antropologica” era già stata messa a fuoco nelle sue componenti essenziali, e meglio, dai filosofi francofortesi - Adorno e Horkheimer, naturalmente, ma anche Marcuse e Benjamin. L'analitica del potere, poi, aveva raggiunto esiti ben più raffinati negli stessi anni con l'opera di Michel Foucault: mentre Pasolini infatti continuava ad usare la maiuscola per descrivere un “Potere” che tendeva per lui a coincidere con il Male, Foucault studiava le articolazioni microfisiche del potere con la minuscola. Mentre il primo riconduceva il Potere a un Centro sempre ben riconoscibile - “centralista” era infatti il vecchio fascismo, come “centralista” era, per Pasolini, anche il «nuovo fascismo» della civiltà dei consumi (Pasolini 1975b: 290-293) -, il secondo indagava capillarmente il modo in cui i molteplici dispositivi che innervavano il potere nel corpo complesso della società si esercitavano materialmente sui singoli corpi, producendoli e riproducendoli senza posa: disciplinandoli individualmente, cioè, nella fabbrica, nella scuola, nella famiglia, negli ospedali, etc., e regolando biopoliticamente la forza viva delle popolazioni - attraverso le politiche demografiche, quelle migratorie, quelle sanitarie e previdenziali dello stato sociale, ed altre ancora (Foucault, 1976, 1977, 1978). Infine - aggiunge

Ronchi - anche la critica della tecnica e della modernizzazione prodotte dal pensiero conservatore tedesco (da Nietzsche a Spengler, da Görres a Heidegger) risultano più penetranti del “conservatorismo” pasoliniano, nel denunciare un “mondo senza anima” ormai ridotto a oggetto da un pensiero meramente calcolante e tecnico: puro *Gestell* che riduce l'ente a oggetto immediatamente disponibile e fungibile, facendo della natura mera risorsa per la produzione.

Per Ronchi, allora, i motivi del successo unanime riscosso dal Pasolini degli *Scritti corsari* vanno cercati altrove, in qualcosa di certamente più prosaico e (im)politico. «Con le sue veementi denunce e con la testimonianza della sua esistenza - scrive il filosofo -, il Pasolini corsaro aveva per così dire consacrato quella che mi arrischierei a definire l'*ideologia italiana*» (Ronchi 2015a). Rimettendo al centro l'immagine tradizionale dell' “intellettuale universale”, inteso come *maître à penser*, Pasolini permetteva insomma di restaurare l'aura di un mondo duramente colpito dai movimenti di lotta e dalle trasformazioni sociali di quegli stessi anni: il mondo della tradizione. Quello di un “popolo” tanto integro quanto mitico (e mistico) - scrive ancora Ronchi citando Ernst Bloch -, che ben fungeva da contrappunto “non-contemporaneo” alla modernizzazione disciplinare contemporanea, tenuta in forma - quest'ultima - dal capitalismo taylorista, fordista e keynesiano nella sua variante italiana. Per Ronchi, come l'intellettuale italiano di sempre, Pasolini si fa allora «usignolo di questa non-contemporaneità», di questo *Sacro* popolare. «Ad esso è fedele, perché da esso - quand'anche inconsapevolmente - trae la sua autorità. La lotta con il moderno, l'ostilità al copernicanesimo e alle sue conseguenze etiche e pratiche, lo definisce nel suo essere» (ibidem). Insomma - continua Ronchi - Pasolini è *naturaliter* “precopernicano” come la gran parte degli intellettuali italiani dell'epoca, perché non è capace di tollerare gli esiti della nuova “rivoluzione” in corso: «l'uguaglianza infinita di tutti gli enti, la fine della differenza antropologica in tutte le sue forme, la fine della differenza di genere, di ordini, di strati sociali, il collasso delle differenze linguistiche in una neo-lingua che non è la lingua di nessuno in particolare» (ibidem). Non è capace, cioè, di tollerare il '68 nella sua componente anti-edipica, interpretata

come sterile trasgressione della Legge che «sfigura il volto dell’Uomo» smantellando gli ordini simbolici (Ronchi 2015b). Se questi infatti stabilivano per ciascuno «il giusto grado di partecipazione all’essere», per il poeta friulano il ’68 avrebbe invece aperto la strada all’«indifferenziato», e con questo a «un puro desiderio mortifero» omologato agli assiomi della massificazione: la “grazia” piena di vita dei subalterni si sarebbe così convertita nel «desiderio osceno [e] illimitato [di] una macchina desiderante» dedita al consumo compulsivo e generalizzato (ivi: 26-27). «La tragedia – scriverà Pasolini a conferma di un simile giudizio – è che non ci sono più esseri umani, ci sono strane macchine che sbattono l’una contro l’altra» (Pasolini 1999: 1724).

Per il Pasolini di Ronchi, una volta rotti anti-edipicamente i ponti con il dominio della Legge trascendente, alle masse sottoproletarie atomizzate non resterebbe altro che l’adesione a un godimento coatto ed ottuso, forzosamente indotto dal consumismo dilagante in un presente che si fa eterno. Pasolini vede le masse ormai svuotate della forza che proviene dalla loro identità culturale, e quindi anche della capacità di sacrificio e progetto. Di qui la sua ricerca ossessiva dei sintomi di una corruzione piccolo-borghese che avrebbe pervertito per sempre la presunta purezza del sottoproletariato. Capelli lunghi, jeans, posture, pose imitative uguali per tutti i giovani: è in questi segnali di “americanizzazione” che il Pasolini *flâneur* delle borgate scorge i sintomi di una decadenza antropologica a cui opporre un fermo rifiuto morale. Morale, appunto, ma non politico, poiché per l’autore dell’*Abiura dalla Trilogia della vita* la politica – corrotta in sé – diventa solo un affare della Casta detentrica del Potere, uniformemente condannata come responsabile di tutti i mali o, in ogni caso, di gran parte di essi. È questo il cuore dell’ideologia italiana di cui parla Ronchi. Un cuore vivo da cui ancora germogliano i fiori di un’ideologia spolitizzante e potenzialmente populista che può essere combattuta solo con strumenti alternativi al “pasolinismo”; strumenti del resto presenti, per Ronchi, nella stessa tradizione del pensiero italiano: il panteismo egualitario ed emancipatorio di Giordano Bruno, ad esempio, o il materialismo radicale e disincantato di Leopardi, oltre che la teoria dell’immanenza assoluta di Gilles Deleuze per uscire dai confini nazionali. Quello che Ronchi chiama il “tradi-

zionalismo” impolitico di Pasolini finisce invece – suo malgrado – per alimentare proprio l’ “ideologia italiana”: un’ideologia di cui il *pasolinismo dopo Pasolini* è stato tra i principali riattivatori¹. Per questo – conclude Ronchi – il Pasolini corsaro ha riscosso, e riscuote ancora, tanto consenso: «esso era espressione di una tradizione che, all'apice di una crisi che sembrava letale, si riconosceva e finalmente poteva ricompattarsi» (ronchi 2015a).

2. Crisi del sacro e critica del nuovo fascismo

Ronchi ha ragione. Ma solo in parte perché, proprio per la sua sensibilità *lato sensu* antimoderna e passatista, Pasolini è stato capace di comprendere con estrema lucidità che l’affermazione tardo-moderna della società del capitale e della merce stravolgeva irreversibilmente le nostre esistenze. Di più, egli ha mostrato nitidamente come questo processo sia avvenuto mantenendoci in una duplice illusione: che il passato, riproposto in un continuo *revival* pubblicitario, fosse sempre presente; e che le tradizioni, ripresentate nelle forme del *vintage* e della moda, accompagnassero comunque il nostro vivere quotidiano. Pasolini ha insomma compreso, prima e meglio di altri in Italia, la potenza con cui il capitale sussume anche il passato al processo della propria autovalorizzazione, imponendo una vera e propria “dittatura del presente” (Voza 2016: 102-108). Nei dispositivi capitalistici – la pubblicità, la moda, lo spettacolo televisivo –, il passato veniva messo al lavoro attraverso la produzione di molteplici esperienze fasulle e seducenti da cui le moltitudini contemporanee risultavano però profondamente affascinate: catturate nel dispositivo dell’eterno presente, esse rigettavano al contempo il passato come una realtà deludente da gustare solo per le sue qualità ornamentali. Proprio a condanna di tutto questo, già in una poesia del 1962 e nel mediometraggio *La ricotta* (girato nello stesso anno), Pasolini si presentava a lettori e spettatori come «una forza del passato»: una forza che

¹ Uno degli esempi più interessanti di pasolinismo contemporaneo si trova in Mazzoni 2015. Per lo stimolante dibattito che ne è sortito cfr. almeno Ronchi 2015c, Demichelis 2015, Voza 2015.

ha solo nella tradizione il suo amore; una forza più moderna di ogni moderno, in grado di resistere alla mostruosità feroce e conformista dell'«uomo medio», perché capace di aggirarsi a «cercare fratelli che non sono più» (Pasolini, 1975: 34)². Anche se poi quella ricerca era fatalmente destinata a girare a vuoto, a perdersi nell'universo a-storico delle campagne idealizzate, o in quello delle periferie dove gravitavano i «poveri» di città: individui immiseriti innanzitutto da un falso progresso che, per Pasolini, consegnava i popoli ad una povertà di esperienza tanto inconsapevole quanto disperata.

Quello che in queste opere Pasolini già visualizzava era un duplice rischio, che doveva apparirgli radicale e potenzialmente letale. Il primo dei rischi era che, in un futuro molto prossimo, il *sacro* sarebbe stato definitivamente bandito dall'esistenza sociale. Lo aveva già denunciato Ernesto De Martino, che un Pasolini interessato frequentatore del Centro Etnologico Italiano aveva avuto modo di conoscere, frequentare e apprezzare fin dai primi anni '50 (Subini 2007: 26 e ss.). In un saggio del 1959 De Martino scriverà: «il sacro è entrato in agonia e davanti a noi sta il problema di sopravvivere come uomini alla sua morte, senza correre il rischio di perdere – insieme al sacro – l'accesso ai valori culturali umani, o di lasciarci travolgere dal terrore di una storia cui non fa da orizzonte o da prospettiva la meta-storia mitico-rituale» (De Martino 1959: 45). Come ha osservato Adelio Ferrero, è forse questo uno dei passaggi demartiniani a cui va ricondotta la «denuncia [...] di un mondo scristianizzato e “profano”» rilanciata dal poeta e regista friulano (Ferrero 2005: 48). Riprendendo e aggiornando la diagnosi demartiniana, egli sosterrà infatti che «la parte dell'uomo che offre meno resistenza alla profanazione del potere» – questo era il sacro per Pasolini – rischiava di perdere per sempre la sua partita con le forze del capitale e del «Potere» (Pasolini 1983: 78). Le sole forme della vita che risultavano «inas-similabili all'eterno presente dell'iperconsumo», e che proprio per questo apparivano ai più meno meritevoli di futuro, corre-vano allora il rischio di scomparire dall'orizzonte dei possibili (Dotti 2011: 12). Accattone, e con lui l'intera differenza antropo-

² Sul punto, e su *La ricotta* in particolare, cfr. Ponzi 2013 e Subini 2009.

logica sottoproletaria, rischiavano di estinguersi in una “fine del mondo” dal sapore demartiniano.

Pasolini non ha potuto leggere *La fine del mondo* di De Martino, uscito postumo nel 1977, ma conosceva bene *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, l'articolo che ne sintetizzava le tesi e di cui favorì la pubblicazione su *Nuovi Argomenti*, rivista che dirigeva insieme ad Alberto Moravia (Balicco 2015). In un'intervista rilasciata a *Filmcritica* nel 1962, Pasolini ricorreva proprio a temi demartiniani per sottolineare le differenze tra forma di vita borghese e forma di vita sottoproletaria, sostenendo che «l'angoscia è un fatto borghese [...]». Il sottoproletariato ha un altro tipo di angoscia, quella che studia De Martino facendo ricerche nella poesia popolare in Lucania, per esempio» (Pasolini in Voglino, Iotti, Ferrero 1962: 693). Si trattava, per Pasolini, di «un'angoscia preistorica» ben diversa dall'«angoscia esistenzialistica borghese, storicamente determinata» (ibidem). Nell'intervista il poeta friulano sottolineava come in Accattone avesse tentato di studiare e di mostrare proprio «questo tipo di angoscia preistorica rispetto alla nostra» (ibidem). Un'angoscia che, come quella del contadino lucano che canta un canto funebre su un parente morto studiata da De Martino, «ha altre componenti storiche da quelle che prova un borghese come quello della *Noia* di Moravia per esempio [...] È tutta un'altra cosa!» (ibidem).

Il secondo rischio, strettamente correlato al primo, era che i giovani abbandonassero completamente la loro naturale capacità di opporsi alle ingiustizie del tempo presente, anche quando queste fossero apprese solo intuitivamente. Pasolini percepiva il rischio totalizzante dell'omologazione al sentire borghese. E temeva che questo avrebbe reso le nuove generazioni definitivamente incapaci di progettare un'alternativa nei modi del pensiero, dell'opinione, del fantasticare mondi possibili a venire. Prima di Franco Fortini – amico e “avversario” che aveva ben percepito l'anestetizzazione in corso del proletariato –, Pasolini avvertiva chiaramente che ciò a cui dava il nome di «nuovo fascismo» stava penetrando nelle fibre molli del cervello collettivo con l'intento di «distruggere l'avvenire, sostituendolo col “sempre uguale”» (Fortini, 1986: 10): il *sempre uguale* del consumo e dell'edonismo, veicolato dalle nuove tecnologie e dai mezzi di

comunicazione di massa; il *sempre uguale* della «tolleranza repressiva», che per il Pasolini lettore critico di Marcuse rendeva l'uomo un consumatore assolutamente normale e conformista, come mai lo era stato in precedenza (Pasolini 1999i:156-158). Mai come ora, infatti – scriveva –, l'uomo era posseduto da un edonismo che con ogni evidenza nascondeva «una decisione a preordinare tutto con una spietatezza che la storia non ha mai conosciuto»: quella di «un potere senza volto» (Pasolini 1975e: 45-50). Oggi, quando la fortiniana dottrina del *sempre uguale* capitalistico sembra affermarsi egemonicamente sui suoi nemici, è davvero difficile non riconoscere a Pasolini una grande capacità di anticipazione: quella che ormai gli attribuiscono anche i suoi più aspri critici, come Alberto Asor Rosa – che in *Scrittori e popolo* aveva duramente accusato lo scrittore friulano di estetismo e di un populismo che strizzava l'occhio alla cultura ufficiale del PCI – o Franco Berardi “Bifo”, che riconosce all'autore di *Salò o le 120 giornate di Sodoma* perfino «lo sguardo lungo dell'antropologo» (Berardi 2013: 69).

Come Asor Rosa, Berardi non cancella interamente i giudizi negativi del passato. Con la sua critica dell'omologazione delle masse, di matrice francofortese, Pasolini si era davvero fatto teorico dell'integrazione neocapitalista ed era risultato incapace tanto di valorizzare gli esperimenti linguistici delle avanguardie quanto, e soprattutto, di scorgere l'emergenza delle «lotte autonome dei giovani operai»: quella «rude razza pagana senza fede, senza ideali e senza illusioni» in cui Mario Tronti e gli operaisti italiani avevano scorto una soggettivazione del lavoro vivo potenzialmente capace di attaccare alle radici i dispositivi capitalistici dello sfruttamento e della reificazione (ivi: 67-68; Tronti 2006). Insomma, per dirla con le parole di un altro critico non pentito come Paolo Virno, Pasolini si era approcciato agli operai di fabbrica come se fossero contadini affezionati al loro stile di vita e ad un mondo ripetitivo e ciclico, ricercando in loro le virtù e la mentalità del mondo pre-industriale (Virno 2008: 263-279). Un mondo che Pasolini difenderà ancora nelle *Lettere luterane*, dove un «generico sentimento di amore per i poveri si mescolava con la mitologia della genuinità del giovane premoderno napoletano» (Berardi 2013a). Era questa l'autenticità che Pasolini cercava di difendere strenuamente fino a farne un mito, senza ac-

corgersi che i Gennariello emigrati dal sud erano quelli che nel 1973 avevano collaborato ad occupare la Fiat a Mirafiori, e che successivamente avrebbero dato vita all'ondata di insubordinazione del 1977. In quegli eventi, secondo Berardi, «Gennariello era diventato indiano metropolitano e operaio autonomo che rifiuta lo sfruttamento capitalista» (ibidem). Pasolini non poteva né voleva accettare - come invece prima di lui avevano fatto Simmel, Benjamin e Kracauer - che la classe operaia avesse nel proprio Dna caratteristiche alternative a quelle del mondo subalterno del passato: «sradicamento, mobilità, assenza di tradizioni, abitudine a non avere abitudini consolidate, familiarità con l'innovazione», indifferenza a un presunto «interesse generale» (Virno 2008: 274). Erano proprio questi, ritenuti meri difetti dall'apocalittico poeta friulano, i caratteri che avevano permesso alle nuove soggettività di innescare le lotte «per gli aumenti uguali per tutti sganciati dalla produttività»: lotte che erano riuscite ad «inflazionare il prezzo di quella merce orrenda che è la forza-lavoro, fino a mettere in questione la sua stessa esistenza» (ibidem).

Ma proprio in virtù di quella sua cecità sul breve termine - che lo spingeva a concentrarsi di più sul lungo periodo e, contemporaneamente, sul recupero nostalgico della tradizione -, quel «coraggioso, stimolante, affascinante reazionario» che in fin dei conti resta Pasolini risultava maggiormente in grado di cogliere «l'essenziale» (Berardi 2013: 68). Pasolini non aveva reagito al consumismo tentando di «cavalcarlo», o magari di sfidarlo attraverso «l'idea di una riappropriazione felice ed ironica delle merci» come sarebbe accaduto talvolta ai giovani del '77. Piuttosto egli vi aveva scorto «una mutazione più lunga e più profonda di quella che i movimenti avevano saputo vedere» (ivi: 69). Non che i movimenti avessero torto. Avevano semplicemente visto un'altra faccia dello stesso processo, esaltando legittimamente le potenzialità delle culture libertarie. Ma avevano sottovalutato quella forza mediatica e tecnologica del capitale - una forza in fin dei conti *infernale* - di cui Pasolini, «fuori tempo» ma proprio per questo «anzitempo», aveva fin da subito colto la superiore capacità performativa: «Pasolini aveva capito con anticipo - scrive Berardi - che la potenza della mutazione tecnologica era destinata a prevalere sulle culture libertarie ed egua-

litarie che effettivamente costituivano il punto di arrivo dell'intera tradizione umanistica» (ibidem)³.

Certo, come sostiene correttamente Virno, la critica del progresso di Pasolini era di altro tipo rispetto a quella di un Walter Benjamin. Quest'ultimo, infatti, riteneva che le potenzialità di redenzione custodite nelle rivolte e nelle rivoluzioni sconfitte – quelle che gli oppressi avevano combattuto nel passato – avrebbero potuto essere riattivate in ogni istante dagli oppressi del presente: la lotta delle classi subalterne di ogni tempo a venire avrebbe sempre potuto impossessarsi della «tradizione degli oppressi» ed aprire così, in modo potenzialmente rivoluzionario, l'orizzonte dei possibili, sottraendolo alla regola capitalistica e spettrale dello «stato di eccezione» (Benjamin 1997: 33, su cui Pezzella 2009: 311). Pasolini, invece, si limitava a diagnosticare una demartiniana «apocalisse culturale» (Virno 2008: 275). Fin dagli anni giovanili aveva infatti lamentato «l'irrompere dell'imprevisto e del mutamento» nel «mondo morto» dell'autenticità contadina o sottoproletaria (ibidem). E ancora in *Significato del rimpianto*, scritta per *Paese sera* nel 1974 scriveva:

Io mi guardo indietro, e piango i paesi poveri, le nuvole e il frumento; la casa scura, il fumo, le biciclette, gli aeroplani che passano come tuoni: e i bambini li guardano; il modo di ridere che viene dal cuore; gli occhi che guardandosi intorno ardono di curiosità senza vergogna, di rispetto senza paura. Piango un mondo morto. Ma non son morto io che lo piango. Se vogliamo andare avanti, bisogna che piangiamo il tempo che non può più tornare, che diciamo di no a questa realtà che ci ha chiusi nella sua prigione (Pasolini 2002: 236-237)⁴.

³ Di tutt'altro avviso è invece Antonio Negri, per il quale Pasolini non comprese mai davvero la transizione in atto dalla società disciplinare a quella di controllo, fraintendendo così la «mutazione delle forme antropologiche» e quella delle «forme del potere». Affetto da un «populismo estetico» che avrebbe rafforzato la sua «incapacità di capire il neocapitalismo», Pasolini sarebbe così restato aderente ai modelli ideali «dell'innocenza e del francescanesimo come linea etica». Una postura moralistica, questa, che lo avrebbe condotto a derubricare a mera *corruzione* «le novità produttive, umane, etiche della formidabile mutazione degli anni '60», e a *nuovo fascismo* le «anticipazioni di postmoderno» (Negri 2002: 177-191).

⁴ Com'è noto anche Italo Calvino, tra gli altri, criticò duramente i versi pasoliniani, sostenendo di non condividere «il rimpianto di Pasolini»: «quei valori dell'Italietta contadina e paleocapitalistica comportavano aspetti detestabili per noi che la vivevamo in condizioni in qualche modo privilegiate; figuriamoci

Si tratta di un lamento quasi paralizzante, come si vede. Eppure sarà proprio questa disperazione sempre coltivata, e zeppa di sussulti antimoderni, ciò che avrebbe successivamente permesso a Pasolini di *vedere lungo*. Di vedere, cioè, che proprio nel punto in cui veniva collassando l'umanesimo occidentale si stava stratificando un immaginario collettivo capace di ridefinire «il sensorio umano» e di fagocitare così l'immaginazione di ogni futuro alternativo possibile (Berardi 2013: 69). Per questo Pasolini era riuscito a presentire meglio di altri i lineamenti fondamentali di quell'«epoca barbarica che – scrive Berardi –, ora sappiamo, era il futuro» (ibidem).

Non lo aveva fatto con gli scritti, con le parole e con le sue fragili costruzioni ideologiche, nelle quali – sempre per Berardi – si era spesso rivelato reazionario e conformista sia pure travestito da provocatore. Basti pensare alle posizioni prese sul divorzio o sull'aborto, intesi come puri effetti del nuovo fascismo dei consumi. Pasolini scriveva dell'«aborto legalizzato» come di «una legalizzazione dell'omicidio» e di «un'enorme comodità per la maggioranza [...], perché renderebbe ancora più facile il coito – l'accoppiamento eterosessuale – al quale non ci sarebbero più praticamente ostacoli» (Pasolini 1999a: 373). La legalizzazione dell'aborto era per lui funzionale al «nuovo potere falsamente tollerante»: un potere non più interessato a «una coppia creatrice di prole (proletaria), ma [a] una coppia consumatrice (piccolo-borghese)» (ivi: 378). In parole come queste la celebre diagnosi sulla mutazione antropologica rivela, per Berardi, il suo lato reazionario e Pasolini risulta incapace di vedere la soggettivazione conflittuale femminile, rinchiuso com'è in un orizzonte in fin dei conti maschio-centrato nel quale le donne vengono rimpicciolate solo come madri o come strumenti di una modernizzazione che conduce al nuovo fascismo. Non è *questo*, allora, il Pasolini capace di vedere la barbarie che arriva, ma *l'altro*, quel-

cos'erano per milioni di persone che erano contadini davvero e ne portavano tutto il peso. È strano dire queste cose in polemica con Pasolini, che le sa benissimo, ma lui [...] ha finito per idealizzare un'immagine della nostra società che, se possiamo rallegrarci di qualche cosa, è di aver contribuito poco o tanto a farla scomparire» (Calvino 1974). Sul punto cfr. Valentini 2014.

lo che lavora con le immagini: le immagini in movimento, certo, ma anche quelle che talvolta inventa nei romanzi e nei saggi. È lì che Pasolini manifesta la capacità di vedere più lontano di altri e di diagnosticare nitidamente, talvolta in modo visionario, il volto inquietante del tempo a venire. Come accade in *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, la sua opera cinematografica più nera, dove anche per Fortini il regista friulano - pur sempre segnato dalla «lacerazione decadente fra nostalgia e profezia» - ha visto «con occhi asciutti e lucidi quel che sarebbe venuto» (Fortini 1993: 194 e 204). Prendendo a soggetto un'«infernale immanenza assoluta», l'ultimo Pasolini anticiperà infatti distopicamente la venuta barbarica del *suo* futuro e del *nostro* presente (Dotti 2011: 16).

3. Salò, o dell'edonismo come fascismo

La vicenda narrata è fin troppo nota. Il castello di Silling, nel quale il marchese de Sade ambienta *Le 120 giornate di Sodoma*, diventa l'infernale villa di Salò. Qui, durante l'inverno '43-'44, un presidente, un'eccellenza, un duca e un monsignore - che incarnano la componente giudiziaria, politica, economica e religiosa del potere - seviziano le loro vittime predestinate, tentando di varcare tutti i limiti dell'abiezione. Al di sopra di ogni Legge, i quattro carnefici cercano di incarnare il versante più anarchico del potere. Si spingono così alla ricerca di un godimento senza limiti, ricavato dall'implacabile accanimento con cui si appropriano dei corpi di alcuni adolescenti, rapiti e strappati al fiore della loro giovane vita. Lo fanno con violenza estrema e perversione, anche grazie all'aiuto di tre compiacenti narratrici-puttane e di una pianista. Con le loro narrazioni oscene e gli adeguati suoni di accompagnamento, esse incorniciano l'orrore e svolgono il compito cruciale di eccitare i sensi ultra-perversi, ma ormai quasi spenti, dei quattro turpi Signori. Se ne *Le 120 giornate* di Sade è una feroce pulsione desiderante a mobilitare i quattro Signori della morte alle loro turpi gesta - e ciò anche al rischio della vita -, in *Salò* il motore che spinge i mostri fascisti a compiere le loro efferatezze è un'«irredimibile impotenza e frustrazione» (Ferrero 2005: 148). D'altra parte, come nel romanzo

di Sade, essi hanno stretto tra di loro un inossidabile patto d'intesa, stilando un regolamento che prevede punizioni atroci per chiunque violi le loro assurde norme stabilite nell'arbitrio più assoluto. Norme come il divieto totale di manifestare la religione, che i quattro Signori ultra-libertini negano freddamente pur restando ad essa completamente vincolati. Violando a piacere «i corpi delle vittime come cose», si comportano infatti come «dèi in terra», dimostrando così – dice Pasolini sulla scia di Pierre Klossowski – che «il loro modello è sempre Dio» (Pasolini 2015e: 121; Klossowski 1975). In questo inferno dominato dall'anarchia del potere – di cui il fascismo storico non è che il paradigma più congruo – la vicenda si snoda lungo tre gironi di matrice dantesca: quello delle Manie, quello della Merda e quello del Sangue⁵. I gironi si avvicinano come le laide narrazioni delle puttane, e ciò che viene reiterato senza posa è «un rituale tetramente monodico e ripetitivo»: quello che vede il verminoso quartetto votarsi alla più turpe pornografia, oltre che alla più laida coprofagia, e affidarsi in modo compulsivo a «masturbazione, travestimento, voyeurismo» (Ferrero 2005: 148). Tutto finisce in un'orgia di violenza assassina.

Come ha sostenuto René Schérer, tramite una rappresentazione infernale del fascismo storico prima maniera, *Salò* metteva in scena l'inferno «ancora invisibile della società dei consumi»: quell'«inferno dell'edonismo», cioè, in cui si realizza «*il tratto del corpo e dell'eros nel linguaggio della comunicazione e della trasparenza integrale degli affetti*» (Schérer 2011). Si capisce allora perché l'intercessore prescelto per giungere alla migliore descrizione possibile di questo inferno sia proprio il marchese de Sade, del quale Pasolini utilizza il linguaggio prima ancora che i contenuti. Da semiologo Pasolini è infatti principalmente interessato ai *difetti* di questo linguaggio:

⁵ In un'intervista dell'aprile 1975 è lo stesso Pasolini a esplicitare il senso della sua ispirazione dantesca: «il mio principale apporto alla sceneggiatura è consistito nel dare alla sceneggiatura una struttura di carattere dantesco che probabilmente era già nell'idea di De Sade, cioè ho diviso la sceneggiatura in gironi, ho dato alla sceneggiatura questa specie di verticalità e di ordine di carattere dantesco» (Pasolini 1979: 171).

la ragione per la quale Sade non può essere considerato uno dei più grandi scrittori del mondo (pur essendolo potenzialmente) è chiara – scrive il regista friulano -: non solo non utilizza l'espressività, ma sembra ignorarla completamente. La sua pagina non è mai (nel senso specifico che i linguisti attribuiscono al termine) "espressiva", e nemmeno vivente (Pasolini 1999 II: 2002).

Di Sade, Pasolini cattura quindi lo stile totalmente privo di espressività; stile che, proprio perché inespressivo, risulta capace di restituire una *pagina morta* in cui vengono censiti «i corpi e i comportamenti come in un racconto pornografico che si cura solo degli oggetti del godimento immediato» - e vedremo tra breve quale centralità rivesta il tema del godimento nella poetica di *Salò* (Schérer 2011). Per Pasolini, però, non si tratta di trasporre in immagini, *sic et simpliciter*, una scrittura come quella di Sade «diffidente nei confronti di ogni immagine». Si tratta, invece, di ispirarsi alla sua secchezza arida e violenta, al suo stile ossessivamente ripetitivo, «puramente informativo, comunicativo [...] "giornalistico"» (Schérer, Passerone 2006: 107). Lo scopo è quello di distillarne l'immagine di un inferno nel quale il desiderio dei viventi, i loro corpi, le loro vite, la loro sessualità e il loro godimento vengono prodotti e governati senza posa, con l'intento di ridurli ad una funzionale docilità.

È alla descrizione di un simile dispositivo di produzione e governo del desiderio che, in *Salò*, il linguaggio di Sade viene piegato. Non certo per ritrarre, come in un film storico, la mera violenza del fascismo repubblicano. Ma proprio per alludere al nuovo fascismo dei consumi attraverso la sua messa in parabola. Per Pasolini, infatti, nella società dei consumi la sessualità è ormai normalmente diffusa come il desiderio che la esprime, ma è pur sempre «controllata e normata, trasformata in operazione tecnica sui corpi»: licenziosità e godimento diventano infatti il nuovo imperativo categorico «imposto uniformemente dall'ordine neocapitalista» (ivi: 108). *Kant con Sade*, per usare le parole di Lacan (1976: 764-769). Negli stessi anni in cui lo psicoanalista francese individuava nel «dover godere» il perno centrale del nuovo «discorso del capitalista» – «il discorso più astuto che si sia mai tenuto» (Lacan 1974: 47) -, Pasolini sosteneva infatti che il godimento obbligato avrebbe sterilizzato ed asfissiato

il desiderio dei viventi, destinandolo infine ad alimentare la continua valorizzazione del capitale.

È proprio sulla convergenza tra «nuovo fascismo» e «discorso del capitalista» che, come si sa, si sarebbe concentrata l'attenzione ossessiva dell'ultimo Pasolini. In ciò davvero prosimo a Lacan, il regista friulano avrebbe posto «la legge del godimento (come sfruttamento del desiderio)» al centro della sua indagine, oltre che della sua critica più radicale (Voza 2016: 8). In questo senso si è potuto scrivere che bisogna vedere in *Salò*, al di là di ogni banalizzazione psicoanalitica, il tentativo «“alto” di descrivere l'inconscio stesso del discorso del capitalista come radicale distruzione dell'Eros del desiderio» (Recalcatti 2013: 24-25). In altri termini, *Salò* restituisce il migliore affresco di un universo terrificante dove domina incontrastato il godimento perverso. E dove trionfa «il Reale del godimento senza filtri simbolici», una «volontà di godimento» cinicamente sciolta da ogni Limite e da ogni Legge, qui incarnata nella potenza normativa dei libertini assoluti divenuti gerarchi fascisti (Fadini 2015: 70). In questo senso, anticipandola per immagini, *Salò* condensa metaforicamente tutta la forza di quella incitazione al godimento come nuovo comandamento socialmente diffuso che governerà nei decenni successivi i nuovi processi di soggettivazione, confinando gli individui (non più sudditi ma *liberi consumatori*) in un nuovo isolamento monadico. In questo modo, la coazione a godere contribuirà con forza a tenere in forma un'ipermodernità folle. Folle perché interamente pervasa da «una dinamica, quella della auto-valorizzazione del capitale, che non ha altro scopo se non la propria insensata intensificazione» (Ronchi 2012).

Ciononostante, nel film, *Salò* non è certo un puro pre-testo. Anzi «è più che mai nel testo. Come lo è Buchenwald e l'universo del lager», al quale allude palesemente l'ingresso delle vittime alla villa-campo (Ferrero 2005: 150). Qui la macchina da presa ritrae i corpi dominati dei ragazzi schiacciandoli sul prato, dove ascoltano passivamente la lettura del turpe regolamento gridato dai Signori. *Salò* e Buchenwald hanno allora la funzione di suggerire allo spettatore che dietro il nuovo ordine del capitale - quello della merce diffusa, dell'edonismo e della tolleranza repressiva «concessa dall'alto» - bisogna scorgere la

silhouette infernale del campo di concentramento e del suo potere «anarchico» (Pasolini 1999b: 2858). Il regista friulano lo sostiene espressamente:

nel film [tutto questo sesso] assume un significato particolare: è la metafora di ciò che il potere fa del corpo umano. La mercificazione del corpo umano, la riduzione del corpo umano, è tipica del potere, di qualsiasi potere. Quindi il mio film è un film contro qualsiasi forma di potere e precisamente contro quella che io chiamo l'anarchia del potere, ed è questa la ragione per cui ho scelto Salò e la Repubblica fascista di quel periodo, perché mai come in quel momento il potere è stato anarchico, arbitrario e gratuito, potendo fare qualsiasi cosa (Pasolini 2015f: 125).

E ancora:

nulla è più anarchico del potere [...]. Il potere fa ciò che vuole e ciò che vuole è completamente arbitrario o dettato da necessità di carattere economico che sfuggono alla logica comune [...]. Io detesto soprattutto il potere di oggi. Ognuno odia il potere che subisce. Quindi io odio con particolare veemenza il potere di questi giorni, oggi 1975. È un potere che manipola i corpi in un modo orribile che non ha niente da invidiare alle manipolazioni fatte da Himmler o Hitler. Li manipola trasformandone la coscienza, cioè nel modo peggiore, istituendo dei nuovi valori alienanti e falsi [...]. I valori del consumo che compiono quello che Marx chiama un genocidio delle culture viventi, reali, precedenti (ivi: 126-133)⁶.

Per Pasolini, allora, l'ordine rappresentato nel film è solo la verità nascosta del nuovo corso dell'«orrore borghese» (Ferrero 2005:147). Un orrore che imprime la presa del potere sulle vite, sul desiderio e sui corpi in modo più pervasivo, performante e deformante; che si impossessa dei giovani corpi in modo totalitario e degradante, continuando così in forme differenti l'«universo orrendo» di Salò e di Buchenwald (Ferretti 1976). Al punto che «mai più di oggi ha avuto senso l'affermazione di Marx per cui il capitale trasforma la dignità umana in merce di scambio» (Pasolini, 1975: 101). «Film del disgusto del potere borghese», *Salò* allude quindi alla morte del desiderio dei viventi

⁶ Questa intervista con Gideon Bachman compare anche nel bel film di Giuseppe Bertolucci *Pasolini prossimo nostro*, 2006.

– alla «morte della poesia», scrive Paolo Volponi richiamando la celebre sentenza di Adorno su Auschwitz –, restituendo per immagini la «morte del sesso» (Volponi 1994: 27). È in questa «degradazione» generalizzata e in queste morti, entrambe causate dalla cadaverica «fissità dei rapporti di produzione», che il regista friulano scorge una morte *maggiore*: «una morte storica» di fronte alla quale «bisognava prepararsi a rifiutare tutto, anche il proprio corpo» (ivi: 27-28)⁷.

Ma per Pasolini tutto questo orrore non è una semplice parentesi della storia. È piuttosto l'orrore di cui è capace la ragione borghese quando spinge i suoi Lumi fino alle più estreme conseguenze. Ecco ancora l'importanza della scelta di un intercessore come Sade, «questo meraviglioso provocatore che, attraverso la razionalità illuministica, ha dissacrato non solo ciò che l'illuminismo dissacrava, ma l'illuminismo stesso, attraverso l'uso aberrante e mostruoso della sua razionalità» (Pasolini, 1999c: 2004-2005). L'effetto espressivo della scrittura di Sade deriva proprio dalla capacità di spingere fino alla «mostruosità dell'eccesso» la descrizione razionalissima del godimento possessivo dei corpi (Schérer 2011). Sade descrive con freddezza geometrica il «movimento eccessivo di una Ragione spinta fino al suo limite estremo»: nel suo universo orrendo «il mostruoso è prodotto dalla logica stessa dell'Illuminismo» (ibidem). Del resto lo avevano già opportunamente segnalato Theodor Adorno e Max Horkheimer, per i quali Sade ha mostrato nel modo più lucido come la Ragione possa convertirsi nel dominio più efferato, e storicamente in un rovinoso ritorno al mito. Ne *La dialettica dell'illuminismo*, infatti, Sade è analizzato come colui che è stato capace di descrivere puntigliosamente un ordine totalitario che «insedia completamente nei suoi diritti il pensiero calcolante», mostrando altresì fin dove può spingersi «l'intelletto senza la

⁷ Pur riconoscendolo come maestro e amico, anche Volponi individuò i limiti di Pasolini nell'adesione acritica a un «mondo incantatore [...] dove i fatti sociali e produttivi non vengono capiti fino in fondo [...]». Come può avere un progetto il mondo e quali piani? Questo Pasolini non lo capì. Compresse l'omologazione e i danni che la modernizzazione portava con sé [...]. Ma occorreva un di più di capacità, per proseguire oltre il punto in cui lui si fermava» (Volponi 1994: 174). Cfr. anche Volponi (2002: 649 e ss.). Sul rapporto tra i due, cfr. Zinato (2008: 23-36).

guida di un altro”, cioè il soggetto borghese liberato dalla tutela» (Adorno, Horkheimer 1997: 92). Allo stesso modo per Pasolini – che pure esclude i francofortesi dalla bibliografia presente nei titoli di testa del film - *l'orrore* e il *selvaggio* non scaturiscono dalla follia o dall'assenza di ragione, bensì dall'esercizio sistematico ed iperbolico di quest'ultima. Abituata alla desacralizzazione ossessiva di tutto ciò che è sacro, la Ragione giunge così «a desacralizzarsi rovesciandosi contro se stessa» (Schérer 2011).

Insomma, non è il sonno della ragione a generare mostri ma proprio l'esatto opposto: il suo risveglio. Sade, «l'uomo della ragione iperbolica che ha partorito mostri», non è che il cantore di questo stesso risveglio (ibidem). Concatenati al fascismo storico, che nello spettatore richiama quasi spontaneamente il massimo dell'orrore, Sade e il sesso presente nel film incarnano allora la metafora «della mercificazione che il potere fa dei corpi, ovvero della riduzione dei corpi a oggetti» (Pasolini 1999b: 2858). Forse, come osserva ancora Schérer, la metafora si fa «teorema»: dato che Sade può essere assunto a paradigma dell'edonismo gaudente, e che il fascismo porta in sé - virtualmente o attualmente - la distruzione sistematica dei corpi, allora «il genocidio, questo potere distruttore, applicato all'edonismo della nuova concezione mercificante della sessualità, trasformerà questo (l'edonismo appunto) in fascismo» (Schérer 2011). In altri termini, Per Pasolini non è tanto il fascismo a essere edonista quanto l'edonismo a essere fascista.

Quella dei consumi, infatti, è per lui «una macchina la cui energia assorbe senza fine la sua stessa negatività e riassorbe senza interruzione né resti ciò che pretende di opporvisi»: una macchina che non prevede «linee di fuga» (Brossat 2005: 47-48). Perché Salò allora? Perché per Pasolini «la Democrazia [...] termina nel fascismo», l'edonismo nella «devastazione dei corpi» e «la storia della ragione sprofonda nel *maelström* vorticoso di un Inferno» (Schérer 2011). Le immagini possono restituire al meglio l'intera dinamica, perché il cinema altro non è che «la lingua scritta della realtà»: quella che sa produrre affetti e percepts – per dirla con Gilles Deleuze - in grado di portare tutto ciò all'evidenza, «con un allucinato, infantile e pragmatico amore per la [stessa] realtà» (Pasolini 1995: 229).

4. Tra Salò e Petrolio: corpo a corpo con lo spettatore

Indubbiamente *Salò* è stato concepito dal suo autore come una *trappola per spettatori* (Chiesi 2005: 28). Se il film è così intollerabile lo si deve soprattutto al fatto che Pasolini voleva rispondere a ciò che per lui era assolutamente intollerabile: il voyeurismo di una moltitudine spettatoriale che ormai si precipitava a vedere ogni suo film come ci si reca ad acquistare il modello più avanzato della merce all'ultimo grido. Così, per provocare nello spettatore il «cortocircuito tra una serie di elementi in costante movimento» - e condurlo a porsi la questione delle rovine del presente in un rapporto di continuità dialettica con la memoria del dominio -, Pasolini gira *Salò* sovrapponendo in una sola costellazione temporale tre diversi strati di tempo storico: il 1785 (l'anno della prima edizione de *Le 120 giornate di Sodoma*), il 1943-44 (gli anni della Repubblica Sociale Italiana rappresentati nel film), e il 1975 (l'anno di uscita nelle sale di *Salò*) (Manna 2011: 111). Come a voler suggerire allo spettatore una genealogia del potere fascista per la quale la *verità* di ciò che viene spacciato per felicità democratica, liberazione sessuale, libertà dei consumi «sta in fondo nei suoi contrari passati: ovvero nella negazione fascista della felicità e delle libertà individuali, o ancora nella violenza assoluta esercitata dal Divino Marchese sulle sue vittime» (ibidem). Si tratta, per di più, di una genealogia che lo spettatore dovrà apprendere per traumi dall'estrema durezza delle immagini. Immagini che ingaggiano un duro corpo a corpo con lo spettatore.

A supporto della correttezza di questa ipotesi sembrano giocare molte sequenze del film. Ad esempio quella in cui, nel girone della Merda, il Duca prima defeca a terra nella sala delle Orge e poi comanda a una delle giovani ragazze di mangiare proprio la sua merda. Pasolini sembra qui intimare allo spettatore di identificarsi nella ragazza violata. In lei e nel suo mangiar merda, come in un vero e proprio trauma dentro il trauma, lo spettatore è spinto con grande forza a rispecchiarsi. Sottratto al legame senso-motorio caratteristico delle immaginazione, lo spettatore è così forzato a mettere in tensione il modo in cui il vecchio potere torturava i corpi nei regimi totalitari -

dove il potere *poteva* tutto - con il modo in cui il nuovo potere agisce nella società neocapitalista, dove una pluralità di dispositivi di potere-sapere e di seduzione puntano a produrre «il piacere di mangiar merda» insieme alla “felicità” del libero consumatore (ivi: 114). Pasolini è del resto esplicito: «i produttori costringono i consumatori a mangiar merda: il brodo Knorr [...], la robiolina, i formaggini per bambini [...], tutte cose orrende che sono merda» (Pasolini 1979: 164). Siamo dunque noi - noi spettatori e consumatori - la ragazza che mangia merda. Con la differenza che la ragazza non è affatto “libera” e “felice”. È infatti sotto la sferza di un fascismo assai visibile che a noi si è reso ormai invisibile – suggerisce il regista friulano - o che comunque non sappiamo vedere. Non lo vediamo perché possiamo scegliere, in piena (pseudo)autonomia e tra una gran moltitudine di merci, la merda illusoriamente preposta ad aumentare il nostro tasso di felicità individuale. Di più, per Pasolini la nostra “libera” scelta avviene sotto la spinta della voglia di obbedire «a un ordine non pronunciato»; un ordine in base al quale ciascuno «sente l’ansia degradante di essere uguale agli altri nel consumare, nell’essere felice, nell’essere libero: perché questo è l’ordine che ha inconsciamente ricevuto» (Pasolini 1999: 330).

Anche in un’altra sequenza apicale del film lo spettatore è spinto, con le stesse intenzioni, a un violento processo di identificazione traumatica. Assistiamo a uno spaventoso concorso di bellezza, in cui chi ha il culo più attraente riceverà un “premio” ben paradossale: quello di essere ucciso all’istante come vittima sacrificale. Il Monsignore, che si è arrogato il diritto di uccidere il giovane selezionato, gli punta la pistola alla tempia e compie una falsa esecuzione. Poi gli grida: «imbecille! Come potevi pensare che ti avremmo ucciso. Non lo sai che vorremmo ucciderti mille volte, fino ai limiti dell’eternità, se l’eternità potesse avere dei limiti?». Lo spettatore mangia-merda di prima è ora con la pistola alla tempia insieme al ragazzo dal culo più bello. Anzi è proprio lui il ragazzo dal culo più bello. La giovane vittima del film però – che forse proprio per questo sembra «conservare qualcosa della grazia dei corpi» e una sua persistente carica seduttiva - è violentemente obbligata a concorrere per un riconoscimento non ricercato (Passerone,

Schérer 2006: 109)⁸. Lo spettatore invece – sembra suggerirci Pasolini – lo desidera: ricerca “liberamente” il riconoscimento meramente estetico come qualcosa che procura godimento e felicità. E in ciò dimostra di credere ciecamente alla promessa biopolitica del nuovo potere consumista, quella di produrre e riprodurre tante vite felici.

Così, lo spettatore è spinto a mettere in tensione la violenza del sadismo e quella del vecchio potere fascista – che tutto possono fino ai limiti più estremi (perfino godere della reiterazione del gesto del carnefice) – con quella del nuovo dispositivo neocapitalista dominato dal «potere multinazionale» (Pasolini 1999e: 515). Per Pasolini – lo si è detto – questo nuovo fascismo del consumo riproduce la stessa dinamica anarchica di base del vecchio fascismo, ma secondo una variante non repressiva, innovativa, falsamente emancipatoria, in una parola liberale. «Non sai che vorremmo farti mangiare merda e renderti felice mille volte, fino ai limiti dell'eternità, se l'eternità potesse avere dei limiti?» (Manna 2011: 116): ecco la formula rinnovata dell'invettiva con cui il Monsignore apostrofa il giovane vincitore. Una formula che «continua a funzionare alla perfezione, pur rovesciata e trasposta in un contesto del tutto differente» (ibidem). *L'irregimentazione superficiale* e scenografica, con cui il vecchio fascismo si rivolgeva ai giovani, ha infatti ceduto la scena a «una *irregimentazione reale* che ha rubato e cambiato la loro anima» (Pasolini 1975c: 290, corsivo mio). È così che, per Pasolini, «la “società dei consumi” ha realizzato il fascismo» obbligando i giovani ad essere liberi (Pasolini 1999: 520). O, se si vuole, obbligandoli a mettersi agli ordini del potere in piena autonomia, riattivando la logica di quella che agli albori della modernità Etienne de La Boétie aveva già definito «servitù volontaria» (La Boétie 2014 [1576]).

È lo stesso tipo di soggettivazione che – associata di nuovo all'immagine della merda – ritroviamo in *Petrolio*, l'opera in-

⁸ Per Passerone e Schérer qui Pasolini conduce lo spettatore fino al culmine dell'orrore dove, proprio perché «i dannati innocenti conservano fino alla fine la loro invincibile carica seduttiva» (come la conservano i dannati danteschi per la poetica moderna), è ancora comunque possibile «prendere una coscienza sensibile, sensuale, di ciò che sta per essere distrutto» (ivi: 110).

compiuta per la quale Pasolini aveva raccolto appunti fin dal 1971. Tra questi appunti, fondamentali per il nostro percorso, appaiono quelli intitolati *Visione del Merda*. Il Merda è un giovane sottoproletario venticinquenne come tanti altri, che nel testo appare in visione a Carlo, il protagonista dimidiato di *Petrolio*. La narrazione è onirica e fortemente cinematografica. Carlo sta «su un carretto con le ruote di sughero esattamente come un regista sopra un carrello» – scrive Pasolini – e vede due persone che gli vengono lentamente incontro: il Merda, appunto, e la sua fidanzata Cinzia. Una carrellata in stile filmico trasforma le strade che incrociano tra Torpignattara e la Casilina in una serie di gironi danteschi (come non pensare a *Salò?*) tra cui spiccano quelli della bruttezza, del conformismo interclassista, della tolleranza, dell'amore libero, della nuova famiglia piccolo-borghese⁹. In ogni girone c'è un Modello, collocato dentro una tomba. Su ogni tomba sta una statua ricoperta da un drappo che ha lo scopo di limitare la grande potenza conformante del Modello, a cui la statua fa da simbolo. Ogni Modello corrisponde a un determinato stile di vita – un disvalore per Pasolini – che viene sistematicamente imitato da tutti gli abitanti iperconformisti delle strade-girone. È questo l'infernale contesto in cui si svolge la lunghissima passeggiata del Merda.

Grazie al dispositivo cinematografico il lettore assiste con gli occhi di Carlo alla sua stessa visione e attraversa con lui tutti i quindici gironi e le cinque bolge che conducono dentro l'«Inferno della neo-consumistica società del presente (destinata tuttavia a peggiorare e a implodere nel futuro)» (Panella 2009: 80). Il Merda, con i suoi occhi «gialli di sazietà e disprezzo» e «il sorriso che vi ristagna acquoso e forzato», è il paradigma vivente del giovane imbarbarito dalla società dei consumi (Pasolini 1992: 324). Esprime esemplarmente «la degradazione fisica dei giovani sottoproletari romani», il loro divenire-massa (Chiesi 2009: 59). Cinzia, d'altra parte, non è che «una ragazza qualsiasi, coi blue-jeans, un sedere grosso e una camicetta comprata alla Standa» (Pasolini 1992: 325). Insieme, entrambi ripugnanti, i due incarnano l'idealtipo della perfetta coppia consumistica e camminano abbracciati goffamente in una scomoda

⁹ Per una descrizione dettagliata e acuta dei gironi, cfr. Nicoli (2010: 102-107) e Ponzio (2007: 223-227).

postura che - come vedremo - causerà il crollo fisico del Merda. Addirittura peggiori di loro sono, però, i soggetti che i due incontrano lungo il corso della passeggiata. «Sembrano tutti fratelli e cugini carnali del Merda», scrive Pasolini. Ma per quanto brutto sia il Merda - con «quei dentini gialli da sorca, quella faccia unta piena di cigliolini che sembrano cacate di mosche e quell'espressione la cui sufficienza è piena di odio contro tutto e tutti» -, i suoi pari e coetanei risultano ancora più brutti e ripugnanti. Non parlano nemmeno fra loro «piuttosto ripetono parole standardizzate, ma più spesso mugolano, urlano, sghignazzano, grugniscono, emettono suoni gutturali»; allo stesso modo «non si muovono, non sono intenti a nessuna azione: essi sono lì soltanto per mostrare la loro bruttezza e la loro ripugnanza» (ivi: 331). Sono tutti più merda del Merda, egualmente sprofondata in una vera e propria «crisi cosmica» che segnala, per l'umanità, la fine di ogni possibile innocenza dei corpi (Voza 2011: 13-33 e 2016: 104-108).

Sono gli imitatori dei Modelli, i consumatori di ogni merce-merda, gli spettatori abbagliati dalle idiozie televisive, gli elettori democratici, i cittadini liberi e moderni. Sono i servi volontari obbedienti al «Verbo dell'edonismo e del materialismo di carattere americano, o comunque tipico dell'intera nuova civiltà» (Pasolini 1992: 354). Sono i «non morti» che Pasolini descrive nelle *Lettere luterane*: «maschere di una integrazione diligente e incosciente, che non fa pietà» (Pasolini 1999f: 543). Le stesse maschere che nell'infernale visione di *Petrolio* - limpida allegoria del «genocidio» culturale (Pasolini 1999e) - affollano i gironi dove «il Modello raschia le coscienze, le desertifica e le forgia a sua immagine e somiglianza, [veicolando] i valori «progressisti» del nuovo totalitarismo edonista e consumista» (Nicoli 2010: 104). Anche quando trasgrediscono, questi non morti sono ormai completamente identificati a «una sorta di super-Io del potere e del mercato» e «infrangono il codice secondo certe regole che il codice suggerisce per essere infranto» (Carmagnola 2013: 33). Sui loro corpi disciplinati e nelle loro menti deformate sono scolpiti «i segni osceni della mutazione antropologica» (Nicoli 2010: 103). Quei segni mostrano bene la corruzione di una naturalità del «popolo» che, anche nell'ultimo populismo pasoliniano, resterà fino alla fine - e al contempo - «ideale regressivo»

e presupposto della più acuta «critica del presente moderno» (Carmagnola, 2013: 31). Alla fine della passeggiata il Merda crolla rovinosamente, travolto dalla fatica accumulata nel sostenere Cinzia in quello scomodo e sgraziato abbraccio. «Un pallore di morte gli copre la faccia [...] e, sturbandosi, il Merda cade “come corpo morto cade”» (Pasolini 1992: 380). Carlo è terrorizzato dall'intera visione. Ha infatti dovuto contemplare lo spettacolo infernale del presente come se si trovasse davvero nell'oltretomba reale in cui Pasolini ha voluto ricacciare le volgari immagini della mutazione antropologica, «fantasmi di un presente che odia» (Chiesi 2009: 60). Il carretto su cui Carlo ora si trova, prende il volo su una Roma la cui forma riflette inequivocabilmente quella di una gigantesca croce uncinata. A segnalare, una volta di più, la «corrispondenza fra il potere dei nuovi consumi e le atrocità naziste, proprio come in *Salò*» (Lago 2007: 171)¹⁰.

Tra i tanti punti di contatto esistenti tra la visione del Merda di *Petrolio* e le immagini di *Salò* uno spicca evidentissimo: in entrambe le opere le vittime non sono affatto simpatiche. Non possono esserlo. Non solo perché delle vittime umanizzate e troppo positivamente caratterizzate avrebbero reso la visione e il film insopportabili. Ma soprattutto – scrive Pasolini a proposito di *Salò* – perché le vittime «stanno quasi al gioco», come gli spettatori-consumatori che noi siamo (Pasolini 2015d: 136). Certo, quelle vittime sono assolutamente indifese e devastate, sfruttate e offese, torturate e uccise. Quindi la macchina da presa non può non mostrare i moti di tenerezza presenti in alcune di loro verso i compagni di sventura, come quando una delle ragazze costrette all'accoppiamento accarezza dolcemente il partner a cui è stata forzatamente destinata dai gerarchi. Né la stessa macchina da presa può certo sottrarsi a qualche cenno di compassione nei confronti delle vittime, come quando letteralmente sprofondano in un mastello di merda alcune di loro gridano: «Dio, Dio perché ci hai abbandonato?». Al contempo, però, Pasolini ci mostra le vittime auto-umiliarsi nella peggiore delle umiliazioni: l'inevitabile complicità con i Signori e con il “nuovo ordine”» (Ferrero 2015: 152). Ridotte

¹⁰ Sul tema cfr. anche Cappabianca (2000: 27-37) e Id. (2015-2016).

all'assuefazione e all'indifferenza, le vittime diventano conniventi e delatrici. Denunciano i compagni, spinte dalla speranza illusoria di salvarsi. Insomma, dice Pasolini in una conferenza stampa del maggio 1975, «non è che le vittime siano molto meglio dei signori» (Pasolini 2015d: 136). Non devono esserlo, perché in loro possano rispecchiarsi quegli spettatori che il cinema della crudeltà pasoliniano vorrebbe destare. Immersi nel grande sonno capitalistico, gli spettatori vanno sottratti alle immagini di sogno che li imbrigliano nel più ordinario assoggettamento materiale vincolandoli rigidamente proprio a quel sonno.

Al risveglio però Pasolini non crede troppo. Solo un personaggio del film infatti resiste. Ma non è propriamente una vittima: è Ezio, uno dei miliziani repubblicani. Sorpreso a fare l'amore con la serva nera, egli viene crivellato di colpi di pistola dai quattro Signori dopo aver alzato il pugno sinistro chiuso in segno di fiera resistenza. A che cosa aveva resistito il milite? Alla Legge suprema che vietava la possibilità dell'amore e imponeva la coazione al solo godimento (Recalcati 2013: 25-26). Ma, di fatto, quella Legge assoluta ed arbitraria viene immediatamente restaurata. Lo stupore e lo sbigottimento dei Signori, infatti, durano solamente lo spazio di un istante. Poi i quattro gerarchi riaffermano la loro sovranità con l'omicidio, ricordando che non vogliono solamente «la pelle dei sudditi, ma il loro desiderio»; che vogliono innanzitutto «piegare *la resistenza dei sudditi* ai loro fantasmi» (Comolli 2008: 45 e 568)¹¹. Naturalmente è possibile leggere in questa sequenza «lo sguardo orgoglioso e irriducibile di Pasolini» che filma «un istante eterno» nel quale si allude all'eventualità di una sempre possibile ribellione: un istante «che insegna ai Signori fascisti – vecchi e nuovi – la sconfitta [...] del loro sofisticato progetto volto alla distruzione della dignità umana» (Palombi 2008: 192). Ma non si può proprio ignorare che è lo stesso Pasolini a

¹¹ Secondo Comolli, che qui rilancia le tesi contenute nella celebre “*Nota su Salò*” di Serge Daney (1983), questa volontà dei Signori si scontra costantemente «con l'opacità dei “sudditi”, i quali si piegano al loro gioco senza piegarvisi». In definitiva, quindi, pur esercitando ogni vessazione possibile, i Signori non riuscirebbero «a piegare i sudditi ai loro fantasmi» (Comolli 2001: 22).

rivelarci altrove il senso da attribuire all'intera sequenza. Per lui, il gesto del milite repubblicano non allude certo a una linea di fuga capace di guidare le vittime verso la fuoriuscita dalla disperazione e dall'orrore. Quel gesto intende piuttosto mostrare agli spettatori null'altro che un «attimo di coscienza politica»: un attimo solamente, quindi, sia pure capace di «getta[re] luce su tutto il film» (Pasolini 2015d: 136).

Insomma, Pasolini sa di non poter più parlare a tutti gli spettatori. Per dirla con Georges Didi-Huberman, egli ha ormai perso «il gioco dialettico dello sguardo e dell'immaginazione»; non riesce più a vedere alcun bagliore nella notte di un presente accecato dalla «luce feroce» dei suoi stessi riflettori (Didi-Huberman 2011: 55). Lo sfacelo della mutazione antropologica si è ormai consumato e molti - forse i più - gli appaiono piegati alla complicità con la Legge del godimento imposta dal «nuovo fascismo». Solo in pochi potranno intendere le implicazioni presenti nel film, perché - Pasolini lo afferma esplicitamente - «è purtroppo [solo e] sempre un'élite a capirle» (Pasolini 2015d: 136). Un film di questo genere allora, «non [...] didascalico [e] visionario», non potrà certo diventare un'arma per le moltitudini oppresse (ibidem). Pasolini sa che *Salò* non sarà mai un attrezzo con cui i più potranno tentare di sottrarsi al godimento totalitario, seduttivamente imposto dai dispositivi spettacolari e consumistici. Dunque - conclude un po' aristocratico e un po' rassegnato - «chi vuol comprendere, comprenda, e chi ha orecchie per intendere, intenda» (ibidem). Una conclusione che pare assegnare al film una funzione pedagogica certamente importante, anche per i tempi a venire, ma appannaggio solo di una selezionata schiera di spettatori emancipati. In *Salò* gli altri non vedranno nulla. Moltissimi non lo guarderanno nemmeno.

5. *Salò come «teorema della morte»: la fine del “fuori” e il fascismo nel futuro*

Il contributo più importante di *Salò* consiste forse nell'aver colto «la sostanza eterna del fascismo» (Berardi 2015b). Quest'ultimo veniva sì collocato nel tempo del passato, ma il

film mostrava di saper presentire il suo riemergere nel presente. O se si vuole in quella grande trasformazione culturale che, già allora, si poteva scorgere in un orizzonte assai ambivalente. Con immaginazione visionaria, *Salò* ha pre-visto molto di quello che oggi si dispiega sotto i nostri occhi. E se Pasolini riusciva a cogliere quel futuro che oggi è presente lo doveva proprio - come si è detto - a quella sensibilità dai tratti moralistici, passatisti ed antimoderni che tanti ancora oggi (e per molti versi a ragione) gli rimproverano aspramente¹². Del resto, negli *Scritti corsari* egli aveva scritto: «penso che, senza venire meno alla nostra tradizione mentale umanistica e razionalistica, non bisogna aver più paura - come giustamente un tempo - di non screditare abbastanza il sacro o di avere un cuore» (Pasolini 1975: 159). E anche in *Salò*, a ben vedere (sia pure con disperazione acutissima), è in qualche modo ancora a difensore del sacro che Pasolini si erge. Nel film residuano le tracce di questo suo schierarsi intransigentemente a difesa di un «ordine della Verità» che deve restare radicalmente dissociato dall'«ordine del Potere» (Marramao 2010: 123). Quando *questo* infatti sembra fagocitare *quello*, Pasolini tende pur sempre a riaffermare questa dicotomia estremistica nella quale doveva scorgere l'unico modo di opporsi alla distruzione sistematica dell'esperienza. È forse per questo stesso motivo che - da cattolico violentemente ostile alla chiesa ufficiale e ai suoi flirt con la società spettacolare mediatizzata - Pasolini ha sempre tentato di salvare «il nucleo autenticamente soteriologico e messianico della parola cristiana», individuando in esso qualcosa di Vero, di inappropriabile dal Potere (ivi: 122). È allora in virtù di questo suo posizionamento radicalmente ostile alle frontiere nuove della modernità - un posizionamento sempre mantenuto - che Pasolini è riuscito a presagire nitidamente «lo scivolamento nell'orrore post-moderno» (Berardi 2015b). Tuttavia in *Salò* il regista friulano chiudeva definitivamente i conti con l'ipotesi che esistesse una porta stretta attraverso cui potesse insinuarsi il «miracolo del divino e della Trascendenza» (Marramao 2010: 118).

¹² Esemplare in questo senso mi pare il pur interessante Policastro (2009).

Quel “miracolo”, invece, ancora avveniva in *Teorema* (1968), dove il desiderio veniva restituito alla vita e al suo carattere relazionale da un inatteso ospite messianico. In *Teorema* esiste ancora un *fuori*. Ed è proprio una presenza che viene dal *fuori* ad affrontare, in modo quasi geometrico, il problema centrale del film: la spettrale paralisi del desiderio che coinvolge un’intera famiglia borghese, e con questa l’intera civiltà neocapitalista. A partire dalla venuta dell’«inviato del fuori» – così lo definisce Gilles Deleuze – ogni membro della famiglia può «sentire un avvenimento o un affetto decisivi» (Deleuze 1989: 195). Ogni caso che compone il problema potrà così essere affrontato con successo. In questo modo la famiglia tornerà a sentire la vita e a percepire la potenza del possibile. È un grande film *Teorema*, le cui immagini interrogano i concatenamenti formali del pensiero dello spettatore e puntano a sottrarlo ai rigidi vincoli del legame senso-motorio. Sequenza dopo sequenza, lo spettatore è condotto per via deduttiva, e con rigore matematico, a pensare che per il suo desiderio esista ancora una linea di fuga possibile. Ma quella di *Teorema* è un’operazione ormai impossibile in *Salò*, dove – come si è visto – «non esiste più fuori» (ivi: 195). Certo, anche *Salò* è un film dal rigore matematico: l’immagine vi si fa deduttiva e automatica. Ma la deduzione a cui lo spettatore è condotto è ben diversa rispetto a quella verso cui lo guidava *Teorema*. Il pensiero dello spettatore continua a seguire le strade della propria necessità, ma queste ora lo portano a scoprire che «non c’è più fuori»; che non esistono più problemi da risolvere (o che i problemi esistenti non possano in alcun modo essere risolti) perché, appunto, non c’è nessun fuori. In *Salò* non è «il fascismo *in vivo*» ad andare in scena, come ancora in *Teorema*. *Teorema* era «un problema vivo», la deduzione problematica poteva permettere allo spettatore di immettere dell’impensato nel suo pensiero e il pensiero finiva per sentirsi come «trascinato dall’esteriorità di una “credenza”» (ibidem). Ciò che domina in *Salò* è invece il «fascismo degli estremi»: quello che, come la violenza sadiana, chiude geometricamente ogni possibile spiraglio all’ingresso della libertà. Per questo in *Salò* non c’è più alcun problema, ma solamente «un puro teorema morto»; e per questo *Salò* vuole essere solo

un «teorema della morte» (ibidem). E si chiude quindi in un'orgia di violenza assassina.

In una prigione a cielo aperto situata all'interno della villa-lager, le vittime vengono torturate e mutilate in base alle trasgressioni compiute. La Legge totalizzante e arbitraria imposta in precedenza dai loro Signori deve essere restaurata nel trionfo del godimento assoluto dei carnefici. Non solo carnefici però, i quattro Signori si alterneranno nel ruolo dello spettatore gaudente e assisteranno allo spettacolo da un balconcino per mezzo di un cannocchiale. A guidarli nel consumo delle visioni più efferate sarà la ricerca compulsiva del godimento, attraverso la mediazione decisiva dello sguardo. Nella società mediatica del nuovo fascismo – suggerisce Pasolini – il governo dello sguardo acquisisce una dimensione centrale. È per il suo tramite che agirà la coazione a godere. La «funzione del vedere» diventerà così il «veicolo principale dell'esercizio attuale del potere» (Revelli 2012: 74). Anche quando il potere darà la morte, con la guerra o con la tortura ad esempio, lo sguardo contemplativo dello spettatore *voyeur* potrà (illudersi di) goderne liberamente. Pasolini vuole comunicarlo allo spettatore del suo film, tentando di coinvolgerlo «nell'abiezione rappresentata, rendendolo, suo malgrado, partecipe, se non anche ambigualmente attratto da quella oscena cerimonia» (Esposito 2010: 202). Il rapporto con l'odiato spettatore passivo, da cui Pasolini peraltro non si aspetta nulla, è condotto all'insegna dell'«Insostenibile»: mostrando l'Insostenibile in tutta la sua potenza agghiacciante, il regista coinvolge lo spettatore respingendolo «e insieme lo respinge coinvolgendolo» (ibidem).

Due tra le sequenze conclusive illustrano bene la vittoria finale della passività spettatoriale, e in buona sostanza della morte. La prima mostra uno dei libertini fascisti invertire il binocolo con cui si fa spettatore delle torture. Il suo scopo è quello di diluire le immagini dei corpi martoriati nell'intenzione di goderne più a fondo. Un obiettivo che cerca di raggiungere anche intimando di avvicinarsi a uno dei giovani repubblicani che fanno da guardia, per poterlo masturbare. Immediatamente dopo, il boia masturbatore viene ripreso di spalle in posizione spettatoriale. La sua è ora una «coscienza anonima» nella quale siamo spinti a identificarci, rendendoci così complici del godi-

mento più sadico (Subirats 2011: 44). Insieme a lui, ineludibilmente coinvolti nella scena del crimine (come quel vero e proprio «spettatore primario» che è la troupe sul set), anche noi diventiamo conniventi *voyeurs* dell'orrore che tutto avvolge (Cappabianca 2005: 167). Ma c'è di più. Tutti i prigionieri che ora vediamo vengono torturati, arsi col fuoco, violentati ed uccisi. Ad eccezione dei collaborazionisti e dei delatori, ormai integralmente recuperati alla connivenza con il dominio. Sono vittime che collaborano con i carnefici. Come noi, consumatori, che liberamente scegliamo di godere di tutto ciò che opprime e che ci opprime. E che ora in quelle immagini terribili - da spettatori - possiamo scorgere nitidamente il «ruolo giocato dai deboli nella procedura del loro annientamento» (Esposito 2010: 204). Possiamo cioè vedere in quelle immagini la metafora del nostro stesso assoggettamento, lo spettacolo che ci domina e la nostra complicità con il dispositivo di domino nel quale quotidianamente ci aggiriamo alla ricerca di un godimento fasullo. Così le vittime vengono progressivamente corrotte, fino a godere dello stupro collettivo che le devasta: nessuno è innocente mentre l'inferno si impone, tanto meno noi, che ora ci troviamo gioco-forza nella posizione dello «spettatore *voyeur*, affascinato da ciò che pure respinge con orrore» (ibidem). Non c'è resistenza possibile nel film, ma solo «il film come resistenza» (Bourlez 2012). *Salò* ci permette infatti di sperimentare l'assenza di attrito che caratterizza generalmente lo spettatore. E lo fa sviluppando una scrittura filmica di nuovo genere, capace di denunciare la passività nella quale di solito ci relegano le immagini, suscitando reazioni capaci di insinuarsi all'interno dei nostri corpi e della nostra mente. In questo modo Pasolini mira a condurci «al cuore dell'Insostenibile», che non consiste nella semplice visione dell'orrore ma piuttosto nella spettrale «contiguità tra vittime e carnefici» (Esposito 2010: 203).

È di quella stessa spettralità, segnata da uno «stato collettivo di rigidità catatonica», che ci parla anche la sequenza di chiusura del film (Subirats 2011: 44). Mentre vengono compiute le peggiori efferatezze criminali, due guardie repubblicane danzano nella più totale indifferenza. Sono uomini dozzinali e non possono che scambiarsi parole banali: «come si chiama la tua ragazza?» è la domanda, «Margherita» la risposta. Sono parole

ordinarie ma terribili, come sempre lo è la banalità del male. Ordinarie e terribili, perché frutto del congelamento intellettuale e morale che a quella banalità sempre si associa. Si tratta della banalità assassina che, per Pasolini, continua a caratterizzare il nuovo fascismo dei consumi e i suoi dispositivi spettacolari. Dispositivi dei quali, donne e uomini in preda a uno «stato generalizzato di sonnambulismo» non riescono più a «comprendere la realtà»: per questo, secondo Pasolini, quelle donne e quegli uomini sono ormai incapaci di «costruire un senso per la propria esistenza» (Ibidem).

Insomma, sta proprio nell'essere un «teorema della morte» tutta la forza disperata di *Salò*. Come per Sartre la morte «diventa il senso della vita allo stesso modo in cui l'accordo di risoluzione è il senso della melodia», in Pasolini il finale è «il momento in cui il film acquista il suo senso, ma questo senso è poi la fine stessa del film» (Sartre 208: 606; Bernardi 1995: 109). L'operazione è resa possibile dal montaggio, che sul variegato e molteplice materiale del film opera sempre un taglio simile a quello che la morte opera sulla vita: un taglio, cioè, capace di «scegliere i suoi momenti veramente significativi» (Pasolini 1995b: 241)¹³. In altri termini, il montaggio è quel «taglio mortale» che permette al finale banale e disperato del *Salò-Sade* di «esibire la pulsione di morte come una delle sue intenzioni costitutive» e di rimandare così, immediatamente, al «paesaggio desertificato della violenza» (Pezzella 2010: 49)¹⁴. Il montaggio e il finale permettono, quindi, di restituire la pietrificazione integrale dell'umano, la fine del senso e della ricerca stessa del senso: la morte insomma. Ricerca del senso e poetica della morte si saldano così in un abbraccio che le stringe e le identifica. Ed è proprio la squallida fine del film, questa sua deludente «morte», ciò che permette al regista di mostrarne interamente il senso nel tempo presente: *Salò* veniva a dirci che «il fascismo

¹³ Sul tema, cfr. Pezzella (2010: 46-50) e Angelucci (2014: 149-159).

¹⁴ Pezzella ricorda qui che diversamente dal cinema spettacolare, il quale «fa di tutto per occultare il "taglio mortale" del montaggio e favorisce l'illusione che sia possibile afferrare la spontanea immediatezza della vita, il cinema critico-espressivo non teme di esibire la pulsione di morte». In *Salò*, infatti, «quasi ogni immagine esibisce provocatoriamente la sua distanza dalla vita».

non era una cosa del passato, ma apparteneva (e appartiene) al futuro» (Berardi 2015b).

Per Pasolini, nel futuro si sarebbe certamente realizzato il trionfo schiacciante di quel capitalismo che aveva generato le condizioni di possibilità dell'apocalisse antropologica da cui tanto era ossessionato. L'apocalisse non si sarebbe arrestata. La logica stringente ed assiomatica che l'aveva innescata avrebbe sicuramente generato dispositivi di potere e di sapere sempre più sofisticati. Grazie alla tecnica, poi, questi avrebbero garantito ad oltranza la produzione e la riproduzione di soggettività docili, sempre più incapaci di sottrarsi all'ordine del consumo e alla pervasività del potere mediatico. La presa "fascista" del nuovo potere capitalistico si sarebbe quindi inevitabilmente estesa tramite la tolleranza repressiva e la «liberalizzazione del godimento» (Revelli 2012: 79). In questo modo, per Pasolini, il neocapitalismo seguiva «la via che coincide con le aspirazioni delle "masse"», pregiudicando per sempre «l'ultima speranza in un rinnovamento dei valori attraverso la rivoluzione comunista» (Pasolini 1999d: 1448). Tutto ciò spingeva agli estremi quel «processo di sussunzione reale dei corpi alla merce, e del *bios* al valore di scambio», a cui fortemente alludeva l'universo di morte «allegorizzato dalla Villa-lager di Salò» (Revelli 2012: 79). In quella villa orrificica i «corpi vivi» dei ragazzi erano in realtà «già morti», «pietrificati», «posseduti, non più appartenenti a sé» (ibidem)¹⁵.

Per il regista friulano l'allegoria conteneva una prognosi ben fondata. Era ormai chiaro, infatti, che il capitalismo funzionava come un «potere mutageno»; un potere che addomestica l'umano, plasmandone «la capacità lavorativa, la sessualità, la vita corporea [...], i sogni» e naturalmente l'*apparato desiderante*: un potere perfettamente in grado, insomma, di «produrre una forma di vita propria» (Balicco 2015: 5). In Salò Pasolini aveva messo a fuoco alcune (solo alcune) tra le componenti biopolitiche più pervasive del nuovo «potere senza volto». Anche se continuava a scriverne il nome con la P maiuscola, aveva cioè

¹⁵ Al momento di declamare la delirante Legge dell'illegalità che hanno confezionato, i quattro Signori si rivolgono così alle giovani vittime: «siete fuori dai confini di ogni legalità, nessuno sulla terra sa che voi siete qui. Per tutto quanto riguarda il mondo voi siete già morti».

compreso che quel potere non escludeva più le masse, ma le inglobava attraverso un efficace «dispositivo di inclusione escludente» (Esposito 2010: 201). Le disgustose immagini del suo film fornivano un'allegoria del modo in cui quel dispositivo non si opponeva più al desiderio di godimento dei viventi, ma «lo assume[va] stimolandolo», portandolo così a coincidere con un desiderio senza godimento, naturalizzato come l'unico possibile e prescritto «come una sorta di nuovo imperativo categorico» (ibidem). La realtà si era fatta rigida, priva di vie di fuga. E il volto spettrale del nuovo capitalismo non poteva che riflettersi nella livida immagine dell'«inferno» (Pasolini 1999d: 1448).

Bibliografia

- ADORNO THEODOR WIESENGRUND, HORKHEIMER MAX, 1997 [1944], *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi.
- ANGELUCCI DANIELA, 2014, *Filosofia del cinema*, Roma: Carocci.
- BALICCO DANIELE, 2015, «La fine del mondo. Capitalismo e mutazione», *Between*, 10.
- BENJAMIN WALTER, 1997 [1940, pubblicato postumo nel 1950], *Sul concetto di storia*, Torino: Einaudi.
- BERARDI BIFO FRANCO, 2013, *Dopo il futuro*, Roma: Derive Approdi.
- BERARDI BIFO FRANCO, 2013a, «Pasolini in Tottenham», *e-flux Journal*, 3: 43, on line.
- BERARDI BIFO FRANCO, 2015b, «Lo sguardo lungo di Pasolini», in *Zeroviolenza.it*, on line, 4 novembre.
- BERNARDI SANDRO, 1995, *Introduzione alla retorica del cinema*, Firenze: Le Lettere.
- BOURLEZ FABRICE, 2012, «Pier Paolo Pasolini, du corps brut à la brutalité de l'image», in *Entrelacs*, on line, 9.
- BROSSAT ALAIN, 2005, «De l'inconvenient d'être prophète dans un monde cynique et désenchanté», in *Lignes*, 18.
- CALVINO ITALO, 1974, «Quelli che dicono «no»», in *Il Messaggero*, 18 giugno.
- CAPPABIANCA ALESSANDRO, 2000, *Pasolini a Roma. Dal sogno all'incubo*, in SBARDELLA AMERICO (a cura di), *Roma nel Cinema*, Roma: Semar.
- CAPPABIANCA ALESSANDRO, 2015-2016, «Ancora su Pasolini», *Uzak*, on line, 20-21.
- CAPPABIANCA ALESSANDRO, 2005, *L'immagine estrema. Cinema e pratiche della Crudeltà*, Milano: Costa & Nolan.

- CARMAGNOLA FULVIO, 2013, "Allegorie del godimento. Il Pasolini di Petrolio: una lettura", in *Studi di estetica*.
- CHIESI ROBERTO, 2005, "Una strategia di enigmi", in *Segnocinema*, 134.
- CHIESI ROBERTO, 2009, *Il corpo del degrado. Appunti sull'Italia del presente nell'opera di Pasolini (1973-1975)*, in GUIDI ALESSANDRO, SASSETTI PIER LUIGI, *L'eredità di Pier Paolo Pasolini*.
- COMOLLI JEAN-LOUIS, 2001, "Puissances du vide et pleins pouvoirs", *Images*, 40-41.
- COMOLLI JEAN-LOUIS, 2012, *Corps et cadre. Cinéma, éthique, politique*, Paris: Verdier.
- DANEY SERGE, 1983, *Note sur Saló*, in *La Rampe*, Paris: Cahiers du cinéma-Gallimard.
- DE GIUSTI LUCIANO (a cura di), 1979, *Pier Paolo Pasolini. Il cinema in forma di poesia*, Pordenone: Cinemazero
- DE LA BOETIE, 2014 [1576], *Discorso della servitù volontaria*, Milano: Feltrinelli
- DE MARTINO ERNESTO, 1959, "Mito, scienze religiose e civiltà moderna", *Nuovi Argomenti*, 37.
- DE MARTINO ERNESTO, 1964, "Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche", *Nuovi Argomenti*, 69-71.
- DELEUZE GILLES, 1989, *L'immagine tempo. Cinema 2*, Milano: Ubulibri.
- DEMICHELIS LELIO, 2015, "Nel tempo della minorità", in *Alfabeta2*, on line, 19 luglio.
- DIDI-HUBERMAN GEORGE, 2009, *Survivance des lucioles*, Paris: Minuit.
- DOTTI MARCO, 2011, "Un'ostinata vitalità", *Comunitas*, 49.
- ESPOSITO ROBERTO, 2010, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino: Einaudi.
- FADINI GABRIELE, 2015, *Pasolini con Lacan. Per una politica tra mutazione antropologica e discorso del capitalista*, Milano: Mimesis.
- FERRERO ADELIO, 2005 [1977], *Il cinema di Pier Paolo Pasolini*, Venezia: Marsilio.
- FERRETTI GIAN CARLO, 1976, *Pasolini. L'universo orrendo*, Roma: Editori Riuniti.
- FORTINI FRANCO, 1986 [1978], *Dei confini della poesia*, Brescia: Edizioni l'Obliquo.
- FORTINI FRANCO, *Pasolini politico* 1993 [1979], in ID., *Attraverso Pasolini*, Torino: Einaudi.
- FOUCAULT MICHEL, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, 1976 [1975], Torino: Einaudi.
- FOUCAULT MICHEL, *Microfisica del potere: interventi politici*, 1977, Torino: Einaudi.
- FOUCAULT MICHEL, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, 1978 [1976], Milano: Feltrinelli.

- GUIDI ALESSANDRO, SASSETTI PIER LUIGI, 2009, *L'eredità di Pier Paolo Pasolini*, Milano: Mimesis.
- KLOSSOWSKI PIERRE, 1975 [1947], *Sade prossimo mio*, Milano: Garzanti.
- LACAN JACQUES, 1976, *Kant con Sade*, in ID., *Scritti*, Torino: Einaudi, 1976.
- LACAN JACQUES, 1978, *Del discorso psicoanalitico*, in CONTRI GIACOMO B. (a cura di), *Lacan in Italia*, Milano: La Salamandra.
- LAGO PAOLO, 2007, *Petrolio e la società italiana degli anni Sessanta e Settanta*, in ANIA GILLIAN, BUTCHER JOHN J., *Narrativa italiana degli anni Sessanta e Settanta*, Napoli: Dante & Descartes.
- MANNA ALESSANDRO, 2009, *Il re è altrove: dal "fascismo archeologico" al "nuovo fascismo"*, in AA. VV., *L'uniforme e l'anima. Indagine sul vecchio e nuovo fascismo*, Bari: Action30.
- MARRAMAO GIACOMO, 2010, "A partire da «Salò». Corpo, potere e tempo nell'opera di Pasolini", in *Aut aut*, 345.
- MAZZONI GUIDO, 2015, *I destini generali*, Roma-Bari: Laterza.
- NEGRI ANTONIO, 2002 [2000-2001], *Intervista*, in CASADEI FRANCESCA, *La lingua dei desideri: il dialetto secondo Pier Paolo Pasolini*, Manni: Lecce.
- NICOLI MASSIMILIANO, 2010, "L'innocenza del potere. Una riflessione su Petrolio", in *Aut aut*, 345.
- PALOMBI FABRIZIO, 2008, *Salò o le 120 giornate di Sodoma come opera filosofica*, in CANADÉ ALESSANDRO (a cura di), *Corpus Pasolini*.
- PANELLA CESARE, 2009, *La lingua dell'obbedienza. Conformismo delle scelte sociali e distruzione dell'esperienza antropologica*, in GUIDI ALESSANDRO, SASSETTI PIER LUIGI, *L'eredità di Pier Paolo Pasolini*.
- PASOLINI PIER PAOLO, 1974, *Ampliamento del "bozzetto" sulla rivoluzione antropologica in Italia*, in ID., *Saggi sulla politica e la società*.
- _____, 1975a, *Scritti corsari*, Milano: Garzanti.
- _____, 1975b [1973], "Sfida ai dirigenti della televisione", *Corriere della sera*, 9 dicembre, ora *Acculturazione e acculturazione*, in ID., *Scritti corsari*.
- _____, 1975c, *Fascista*, in ID., *Scritti corsari*.
- _____, 1975d, *Le poesie*, Milano: Garzanti.
- _____, 1975e [1974], "Il potere senza volto. Che cos'è la cultura di una nazione?", *Il corriere della sera*, 24 giugno 1974, ora in ID., *Scritti corsari*.
- _____, 1979, *De Sade e l'universo dei consumi*, in ID., L. DE GIUSTI (a cura di), *Pier Paolo Pasolini. Il cinema in forma di poesia*, Cinemazero, Pordenone.
- _____, 1979a, *Il cinema in forma di poesia*, Pordenone: Cinemazero.
- _____, 1983, *Il sogno del centauro*, Roma: Editori Riuniti.
- _____, 1992, *Petrolio*, Torino: Einaudi.

- PASOLINI PIER PAOLO, 1995, *La lingua scritta della realtà*, in ID., *Empirismo eretico*, Milano: Garzanti.
- _____, 1995b, *Empirismo eretico*, Milano: Garzanti.
- _____, 1999, *Saggi sulla politica e sulla società*, Milano: Mondadori.
- _____, 1999a [1975], *Il coito, l'aborto, la falsa tolleranza del potere, il conformismo dei progressisti*, in ID., *Saggi sulla politica e sulla società*.
- _____, 1999b, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, Milano: Mondadori.
- _____, 1999c, Guido Almansi, "L'estetica dell'osceno", in ID., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*.
- _____, 1999d, *Il sogno del centauro*, in ID., *Saggi sulla politica e sulla società*.
- _____, 1999e [1974] *Il genocidio*, in ID., *Saggi sulla politica e la società*.
- _____, 1999f [1976], *I giovani infelici*, in ID., *Saggi sulla politica e sulla società*.
- _____, 1999g, *Siamo tutti in pericolo*, in ID., *Saggi sulla politica e sulla società*, Milano: Mondadori.
- _____, 1999h, *Saggi sulla politica e sulla società*, Milano: Mondadori.
- _____, 1999i [1968], "Anche Marcuse adulatore?", *Nuovi argomenti*, 10., 1968, ora in ID., *Saggi sulla politica e sulla società*.
- _____, 1999i [1974] *Ampliamento del "bozzetto" sulla rivoluzione antropologica in Italia* [1974], in ID., *Saggi sulla politica e la società*.
- _____, 2002, *Significato del rimpianto*, in ID., *La nuova gioventù. Poesie friulane 1941-1974*, Torino: Einaudi.
- _____, 2015a [1975], *Nulla è più anarchico del potere*, in ID., *Polemica, politica, potere*.
- _____, 2015b, *Polemica, politica, potere*, Milano: Chiarelettere.
- _____, 2015d, *Il potere oggi: la manipolazione totale*, in ID., *Polemica politica potere*.
- _____, 2015e, *De Sade e l'universo dei consumi*, in ID., *Polemica politica potere*.
- _____, 2015f [1975], *Nulla è più anarchico del potere*, in ID., *Polemica, politica, potere*.
- PASSERONE GIORGIO, SCHÉRER RENÉ, 2006, *Passages pasolinien*, Ville-neuve d'Asq: Presse Universitaire du Septentrion.
- PEZZELLA MARIO, 2009, *La memoria del possibile*, Milano: Jaca Book.
- PEZZELLA MARIO, 2010, *Estetica del cinema*, Bologna: Il Mulino.

- POLICASTRO GILDA, 2008, *Pasolini anti-moderno: l'utopia negativa di Salò e Petrolio*, *Moderno e modernità: la letteratura italiana*, Atti del XII Congresso dell'Associazione degli Italianisti, Roma, on line.
- PONZI MAURO, 2013, *Pasolini e Fassbinder: la forza del passato*, Roma: Edizioni Nuova Cultura.
- PONZIO AUGUSTO, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Roma: Meltemi.
- RECALCATI MASSIMO, 2013, *Il complesso di Telemaco: genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano: Feltrinelli.
- REVELLI MARCO, 2012, *I demoni del potere*, Roma-Bari: Laterza.
- RONCHI ROCCO, 2012, "Lacan e PPP secondo Massimo Recalcati", *Alias*, 9 dicembre.
- RONCHI ROCCO, 2015a, "Critica del pasolinismo", *Doppiozero*, on line, 2 novembre.
- RONCHI ROCCO, 2015b, *Gilles Deleuze*, Milano: Feltrinelli.
- RONCHI ROCCO, 2015c, "Nel disagio di Guido Mazzoni. Una forma di resistenza all'impotenza della politica", *Il manifesto*, 28 giugno.
- SARTRE JEAN-PAUL, 2008, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Milano: Il Saggiatore.
- SCHÉRER RENÉ, *L'inferno dell'edonismo*. Su "Salò o le 120 giornate di Sodoma", in "Tysm", 15 dicembre 2011, on line.
- SUBINI TOMMASO, 2007, *La necessità di morire. Il cinema di Pier Paolo Pasolini e il sacro*, Roma: Fondazione ente dello spettacolo.
- SUBINI TOMMASO, 2009, *Pier Paolo Pasolini. La ricotta*, Torino: Lindau.
- SUBIRATS EDOARDO, 2011, "Il godimento totalitario. Salò di Pasolini", in *Lettera internazionale*, 107.
- TRONTI MARIO, *Operai e capitale* 2006 [1966], Roma: Derive Approdi.
- VALENTINI VALERIO, 2014, "Pasolini al «Corriere della sera», in *Quattrocentoquattro.com*, on line, 26 febbraio.
- VIRNO PAOLO, 2008, *La scomparsa delle lucciole. Pasolini apocalittico*, in CANADÉ ALESSANDRO (a cura di), *Corpus Pasolini*, Cosenza: Pellegrini.
- VOGLINO BRUNO, IOTTI ROLANDO E FERRERO NINO, 1962, "Incontro con Pier Paolo Pasolini", *Filmcritica*, 116.
- VOLPONI PAOLO, 1994, *Scritti dal margine*, Lecce: Manni.
- VOLPONI PAOLO, 2002, *Pasolini maestro e amico*, in ID., *Romanzi e prose*, vol. II, Torino: Einaudi.
- VOZA PASQUALE, 2011, *La meta-scrittura dell'ultimo Pasolini*, Napoli: Liguori.
- VOZA PASQUALE, 2015, "Metamorfosi antropologica e dittatura del presente", in *Critica marxista*, 4.
- VOZA PASQUALE, 2016, *Pasolini e la dittatura del presente*, Lecce: Manni.
- ZINATO EMANUELE, 2008, "«Maestro e amico»: Volponi attraverso Pasolini", in *Studi pasoliniani*, 2.

Abstract

ESSERE (IN)GIUSTI CON PASOLINI. SALÒ E L'INFERNO DELL'EDONISMO

(BE (UN)FAIR WITH PASOLINI. SALÒ AND THE HELL OF EDONISM)

Keyword: Pasolini, Lacan, *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, anarchy of power, desire.

The paper stems from a critical judgment by Rocco Ronchi about the anti-modern sensitivity of Pasolini's thought and works. It shows then how this sensitivity enabled the Friulian poet to comprehend the impact of contemporary power dispositifs on lives, desires and bodies. The analysis of this impact focuses on the movie *Salò o le 120 giornate di Sodoma*. The hipotesys here is that Salò has been conceived as a "trap for spectators" in which three layers of historical time (1785, 1943-44 and 1975) overlap in a sole constellation of time, allegorically alluding to what the director has constantly denounced as "The fascism of consumption".

ALESSANDRO SIMONCINI
Università per Stranieri di Perugia
asimoncini@omniway.sm

EISSN 2037-0520

Interventi/ Remarks

L'EUROPA TRA PASSATO E PRESENTE

Fenomeni di incalcolabile portata, come la crisi economica mondiale, l'emigrazione intercontinentale, il terrorismo e l'imprevedibile nuovo corso della politica estera americana, investono e mettono in rischio il processo di unificazione europea. «Storia e Politica», in un momento così grave, ospita di seguito tre interessanti interventi di studiosi, che affrontano il problema in piena autonomia di impostazione e di valutazione e arrecano un valido apporto al dibattito attualmente in corso sulla stasi dell'Unione Europea.

I contributi sono a firma di Rodolfo Gargano, esponente nazionale del Movimento Federalista Europeo; di Massimo Viglione, docente di "Pensiero e istituzioni della società cristiana" all'Università Europea di Roma; e di Antonio Cucinotta, docente di "Diritto privato comparato" presso l'Università degli Studi di Messina. I tre studiosi analizzano le cause remote e presenti che, dal loro punto di vista, avrebbero provocato l'attuale pesante situazione e, seppure si muovano da presupposti e campi diversi, rivelano la comune speranza di una ripresa in senso federalista.

Gargano, sulla base di una ricognizione di più secoli di storia, sostiene che gli Stati Europei, malgrado tutto, sarebbero ormai capaci di rifondare politicamente l'Unione superando i gretti nazionalismi e condividendo la sovranità in ambito comunitario. Viglione coglie nella crisi dell'europeismo una serie di anomalie, quali, per esempio, la moneta unica inventata a tavolino, senza alcuna radice nella realtà storica e senza un Governo federale di riferimento. Sicché l'UE ha l'aspetto di un Leviatano imposto da oligarchie finanziarie. Cucinotta, proponendo una riflessione teologico-politica, ammette che, se da un lato non è possibile ignorare le difficoltà del processo di integrazione, ipotecato da una linea massimalista al limite del velleitarismo, dall'altro bisogna riorientare il percorso sulla scia della grande politica che caratterizza la parte migliore della storia continentale.

«Storia e Politica», attenta al processo di integrazione dell'UE, è convinta che indietro non si torna. E ciò nonostante le minacce in tono populista concernenti una possibile uscita di alcuni Paesi sull'esempio della Brexit. Il caso della Gran Bretagna è destinato a rimanere unico e si inserisce nel tradizionale isolazionismo di quel Paese, costretto magari, talvolta, a bussare per necessità alla porta comunitaria. Questo difficile momento, certamente, provocherà un ritardo, ma non una disgregazione

del processo unitario europeo. Esistono, oltre a una serie di motivi economici e giuridici, almeno tre fondamentali ragioni per continuare a sperare sulla sorte del Vecchio Continente. Si tratta di ragioni concrete che dal 9 maggio 1950, sin dalla famosa dichiarazione di Robert Schuman, a oggi, sono nate e si sono sviluppate parallelamente alla struttura politico-istituzionale. E si consolidano giorno dopo giorno.

Una prima sostanziale ragione è quella che nei paesi membri dell'Unione Europea si è giunti alla piena consapevolezza che la guerra – un tempo ritenuta da essi strumento risolutorio delle controversie internazionali – non è altro che un fenomeno irrazionale e, pertanto, da evitare. La seconda ragione consiste nel costante, seppure lento, risveglio di una nazione europea con forti caratterizzazioni genetiche e culturali. L'emigrazione interna verso i paesi più ricchi del Continente, giustamente considerata una piaga sociale, si è trasformata in una provvidenziale linfa che ha dato vita a migliaia di nuclei familiari tra cittadini di diversi Stati membri, la cui prole manifesta una spiccata coscienza e appartenenza europea. La terza ragione riguarda la sempre crescente integrazione sociale, favorita dalla libera circolazione dei lavoratori, dalla stessa «deprecata» moneta unica, dall'adozione di un unico tipo di passaporto e dalla diffusa propensione degli studenti, consapevoli di essere cittadini europei, a trasferirsi dalle proprie sedi universitarie d'origine verso altre dell'Unione.

Questa Europa, per un misterioso destino, appartiene alle cose che crescono e non alle cose che si costruiscono. È l'Europa che fa da sé. L'Europa che sfugge ai tentativi del controllato incanalamento, si ribella a certe superflue direttive burocratiche e bancarie, denuncia i compromessi di un'accomodante istituzionalizzazione. È la patria comune che, seppure con il lento passo della Storia, si pone e si impone al di sopra della patria nazionale senza sopprimerla, tutelandone aspetti e valori locali anche tramite quel basilare principio di sussidiarietà opportunamente sancito dal Trattato di Maastricht, successivamente, ripreso dal Trattato di Amsterdam. Il tutto a provvidenziale correzione del processo funzionalista, garante dei poteri forti e a scapito dell'auspicata nascita degli Stati Uniti d'Europa.

Eu. Gu.

RODOLFO GARGANO

L'EUROPA TUTTORA DIVISA. UN BILANCIO DI SINTESI AL TERMINE DELLA SECONDA GUERRA MONDIALE

1. *Identità e unità di fatto dell'Europa medioevale e moderna*

Con la vista lunga che è privilegio dei contemporanei, non si può negare che gli anni immediatamente seguenti al termine del secondo conflitto mondiale rappresentino davvero un chiaro e netto spartiacque fra due epoche storiche ben distinte, se non per l'umanità intera almeno per ciò che attiene al nostro continente. Non si può tacere infatti la circostanza che l'Europa che viene fuori dalle macerie di una fra le guerre più sanguinose della storia non soltanto non è più l'Europa delle terribili ideologie contrapposte, ma non è più neanche l'Europa delle dinastie che nell'Ottocento e fino allo scoppio della Grande Guerra avevano guidato le Nazioni che si erano fatte Stato. All'epoca, per esempio, non vi era più, quanto meno nelle forme esasperate che erano state assunte, questa contrapposizione di ideologie terribili quali furono il nazionalsocialismo e il bolscevismo: una contrapposizione feroce, che aveva sostanzialmente caratterizzato il trentennio che si chiude nel 1945 con il termine della seconda guerra mondiale, per taluni realizzando, in un certo senso, fra l'altro, una vera nuova guerra civile europea dopo quella che si era svolta nel continente tra il 1618 e il 1648. Ma a noi intanto, oggi più che mai, balza nitida agli occhi in questo quadro la responsabilità storica dello Stato totalitario (Pellicani 2009), del principio della sovranità assoluta degli Stati e perfino del modello dello stesso Stato nazionale che dello Stato totalitario è ad ogni effetto l'antesignano. Sia infatti che si debba o no ascrivere al bolscevismo la primogenitura per aver dato inizio in Europa ad un feroce "sterminio di classe", al quale il nazionalsocialismo avrebbe risposto con uno "sterminio di razza", altrettanto se non più feroce (Nolte 2008 [1987]), resta probabilmente abbastanza rispondente alla realtà la considerazione che lo scontro mortale, che era seguito nell'Europa del secolo scorso

alla nascita di entità statuali fondate su ideologie tanto devastanti e micidiali, sia piuttosto da interpretare come l'ultimo stadio di una convulsa crisi della sovranità illimitata degli Stati (Pistone 1998: 146).

In ogni caso, l'Europa del secondo dopoguerra, l'Europa distrutta materialmente e spiritualmente, è stata anche, per la verità, un'Europa che lungi dal sentirsi smarrita è stata pronta a voltare pagina, allontanando da sé i fantasmi di un passato spesso orribile, pronta a rimboccarsi le maniche per ricostituire ex novo il tessuto sfilacciato della società e la struttura disintegrata dello Stato, riprendendo per intero lo spirito di quella che è stata da secoli l'essenza della sua identità e insieme la caratteristica precipua di una singolare civiltà, che da europea è divenuta civiltà dell'uomo. L'Europa degli anni che seguirono alla seconda guerra mondiale non è semplicemente una delle tante regioni del mondo che dopo un immane conflitto si impegna a ricostruire tutto ciò che in un impeto di follia collettiva ha colpevolmente distrutto; ancora di più, è una società che per la prima volta è stata costretta dalle vicende della storia a riflettere sul suo passato e a cercare di superarlo, quasi per realizzare davvero tutte quelle idealità universali che aveva da tempo proclamato, ma che poi nei fatti più o meno spudoratamente aveva negato, a cominciare dai rapporti con i popoli extraeuropei, che con l'espandersi dell'imperialismo (Pistone 2004: 451-460) cinicamente aveva ricoperto di soprusi e vessazioni; e, per finire con se stessa, con le popolazioni del suo stesso continente, fatte oggetto di un'incalcolabile violenza, in patente e tristissimo contrasto con tutti quei diritti individuali che erano stati posti a base del suo stesso vivere civile (Arendt 1999 [1958]: 372).

In un certo senso, al termine delle guerre mondiali del secolo scorso, l'Europa prova a rinnegare tre secoli di selvaggia libertà degli Stati e a riscoprire, con fatica ma anche con una qualche straordinaria determinazione, le ragioni che l'avevano vista nascere e crescere in una sostanziale unità ormai sempre più vagheggiata. Occorre ricordare a questo punto che la culla dell'Europa era consistita in origine in un complesso di singolari valori universali espressi dal mondo greco-romano, il cui dispiegarsi indisturbato nei secoli era stato sin dall'inizio reso possibile dalla circostanza che quel mondo per lungo tempo era

riuscito a realizzarsi e a conservarsi nelle sue precipue caratteristiche per effetto di un mirabile bilanciamento fra strutture politiche accentrate ed un'elevata autonomia culturale dei vari popoli che i Romani erano riusciti a soggiogare ed assimilare. L'avvento poi del cristianesimo, con il suo forte accento sulla dignità della persona umana, non faceva altro che aggiungere un prezioso tassello alla straordinaria cultura elaborata nell'antichità in questa vasta regione a cavallo di tre continenti che attorniava il Mar Mediterraneo. Se infatti, dopo la caduta dell'impero romano d'occidente, l'Oriente bizantino, e non soltanto col progressivo affermarsi della lingua greca, accentuava il suo sostanziale distacco dalla restante parte della romanità, viceversa nel Medioevo l'Occidente, con l'apporto universalistico della Chiesa di Roma e la rinascita carolingia che nell'800 portava alla nascita del Sacro Romano Impero ad opera di Carlo magno, avrebbe fornito in un certo senso un'ulteriore e sostanziale configurazione a quei tratti identitari che oggi potremmo sinteticamente chiamare come il nocciolo duro dell'identità europea.

In effetti durante il Medioevo la consuetudine generalizzata in tutta la *res publica Christiana* dell'uso del latino al posto del volgare in ogni circostanza di particolare rilievo – come lingua dei dotti e dell'insegnamento, negli atti notarili e nei trattati fra i diversi regni – permetteva ormai una eccezionale circolazione delle persone oltre che delle ide, cosa che spiega ampiamente la nascita delle prime Università in tutta l'Europa occidentale, da Bologna a Montpellier e Parigi. In buona sostanza, l'Europa dell'epoca, con l'ausilio di un'unica lingua veicolare, il latino, e di un'unica religione tendenzialmente universale, il cristianesimo, pur nella sua singolare variabilità di culture che riflettevano le numerose diversità locali, era giunta a realizzare una straordinaria unità in cui al secolare apporto del diritto romano e del pensiero greco si era aggiunto il tipico personalismo cristiano, con la conseguenza della nascita di una società aperta e molteplice, consapevole e orgogliosa della sua capacità di interpretare i valori più significativi della persona umana, e volta per altro a costruire una civiltà non solo per se stessa, ma che valesse per l'intera umanità e che tendesse dunque all'universalismo. Certo, questa Europa del Medioevo era nient'altro che

un'unità di fatto, dato che l'organizzazione politica del territorio europeo restava divisa in svariate comunità, rissose e spesso in perenne conflitto fra di loro, non garantiva né la composizione degli inevitabili dissidi né la cessazione delle guerre, che per svariati e innumerevoli motivi frequentemente scoppiavano per il predominio del continente, e che talora si trascinarono per lunghissimi periodi di tempo, e con effetti terribili e perniciosi per le popolazioni dei territori in cui si svolgevano le battaglie. Ma è anche vero che d'altra parte i regni e le altre aggregazioni politiche dell'era medioevale non avevano raggiunto quel grado di sovranità interna poi raggiunta dagli Stati dei secoli seguenti e alla quale noi oggi siamo abituati, sicché restava abbastanza rilevante quella "permeabilità" territoriale e quell'ampia libertà di movimento che ancora a ridosso della scomparsa dell'impero romano consentiva non soltanto ai *clerici vagantes* di poter viaggiare, studiare, lavorare e trasferirsi agevolmente dall'una all'altra regione del continente.

Peraltro, non si può tralasciare che quello che abbiamo chiamato il nocciolo duro dell'identità europea, forgiato nel Medioevo con il cristianesimo in base all'esperienza storica del mondo greco-romano, trovò un suo significativo completamento anche nell'era moderna, a partire dal Quattrocento e sino ai secoli XVII e XVIII che si chiudono in Europa con la Rivoluzione francese. Così si poté assistere alla circostanza che se durante il Rinascimento Galilei poteva affermare l'importanza della sperimentazione nello studio della scienza, oltre ogni verità accettata supinamente per fede, nel Settecento poi – tra la tendenza all'universalismo da un lato e l'incipiente culto della nazione dall'altro – la speculazione politica e filosofica della *res publica literaria* rilanciava l'aspirazione al conseguimento per via della ragione delle grandi idealità universali, a cominciare dal cosmopolitismo, e sanciva il definitivo inserimento, nel nucleo originario dell'identità europea, di quelle ulteriori caratteristiche identitarie che la ponevano al cuore della civiltà dell'uomo.

È in tale contesto, in definitiva, che va inquadrata la questione dell'identità europea. In realtà, nel momento in cui al nocciolo duro di elementi caratterizzanti l'Europa del mondo antico e medioevale (filosofia greca, diritto romano, personalismo cristiano) si aggiunge il principio del metodo scientifico

inaugurato da Galilei e l'aspirazione verso le grandi idealità universali tipiche dell'Illuminismo, il concetto dell'identità europea si assesta e si traduce in un insieme di idealità che anche se espresse e stratificatesi lungo epoche storiche diverse in una particolare regione del pianeta, non per questo concernono un determinato Paese, ma valgono in buona sostanza per tutti i popoli del mondo. Occorre anche ammettere che, se è pur vero che il significato dell'identità, in generale, è termine tutt'altro che pacifico per l'evidente necessità di contrapporsi alla "alterità" (Remotti 2010), nel caso particolare dell'Europa l'incertezza dell'alterità, derivata da tale preponderante identificazione con l'intero genere umano, potrebbe comportare in teoria l'introduzione di una certa contraddittorietà, se non ambiguità, nella definizione dell'identità europea. Ma a tale assunto soccorre tuttavia la considerazione che ad individuare l'Europa, di là da ogni connotazione meramente geografica, sono tutti fattori che – piuttosto che all'essenza dell'Europa – non si riferiscono ad aspetti particolari, correlati alla lingua o alla letteratura o al costume o a comuni vicende storiche locali – elementi nel nostro caso, per definizione, del tutto molteplici e variabili, sia nel tempo che nello spazio, e che abbastanza scopertamente appaiono riferirsi alle culture "nazionali" e alle identità anch'esse nazionali. Se quindi si assume che gli elementi identitari dell'Europa non concernono aspetti particolari (idiomi, usanze locali, ecc.), allora possiamo ragionevolmente concludere che l'identità europea si identifica in buona sostanza in un complesso di valori universali o "super-nazionali", e la stessa "europeità" in una specialissima "vocazione all'universalismo" (verso l'umanità), anche se resta pur sempre sottoposta ad una continua e forse ineliminabile tensione con il "particolare" (l'Europa stessa nella sua concretezza storica).

Mentre sostanzialmente su questa linea di pensiero è per esempio Guido Montani, il quale afferma che "l'identità europea consiste nell'aspetto universalistico della cultura europea" (Montani 1994: 95), è da notare che per taluno l'identità europea in tal modo intesa può sconfinare poi nel concetto più ampio di Occidente, che forse potrebbe meglio individuare le caratteristiche essenziali della civiltà sviluppatasi tra Europa ed America. Per Philippe Nemo i tratti dell'identità europea sono

raggruppabili in cinque eventi fondamentali: l'invenzione della città da parte del pensiero greco; l'invenzione del diritto e dell'umanesimo dei Romani; la rivoluzione della benevolenza oltre la giustizia contenuta nella Bibbia; la "rivoluzione papale" che dall'XI al XIII secolo sintetizza Atene, Roma e Gerusalemme; la promozione della democrazia liberale attraverso le grandi rivoluzioni democratiche dell'Europa occidentale (Nemo 2005: 7-8). Abbastanza in sintonia con quanto sopra esposto, con speciale riguardo all'apporto del cristianesimo, appare poi l'idea di Europa affermatasi presso la Chiesa Cattolica, e da ultimo nel pensiero di Giovanni Paolo II, il quale anche in occasione della vicenda della cosiddetta "Costituzione europea" ebbe modo di sottolineare la rilevanza insopprimibile delle radici cristiane nel sostrato dell'identità europea (Marsala 2012: 401-404). Infine, vale la pena di osservare che l'europeità vista come vocazione all'universalismo, non vuole assolutamente giustificare il cosiddetto "eurocentrismo" rispetto ai contenuti delle altre civiltà del pianeta (indiana, araba, cinese, ecc.): spiega però come sia particolarmente critico verso l'universalismo europeo Immanuel Wallerstein, ogni volta in cui lo si usa per servire gli interessi politici ed economici degli Stati d'Europa (Wallerstein 2007)¹.

In buona sostanza, nonostante la progressiva mancanza di un adeguato supporto politico quale può essere l'unità di una vasta comunità statuale, non si può disconoscere che l'Europa del Medioevo e dell'Età moderna, dopo la scomparsa dell'impero romano, esprimeva pur sempre talune idealità ed aspetti identitari che facevano sì che questa penisola d'Asia continuasse a rappresentare nel mondo un *unicum* irripetibile. Gli Europei, come i Greci dell'età classica, erano troppo amanti della libertà per assoggettarsi a divenire sudditi di un enorme Stato centralizzato, che quindi difficilmente sarebbe potuto sorgere nel territorio europeo. Ma in compenso le innumerevoli diversità di costumi e idiomi locali riuscivano a convivere egregiamente con i fattori unitari che non erano negati dalla pluralità delle comunità politiche, e i dissidi, gli intrighi e le lotte tra i diversi regni erano più un affare di nobili e di corti, e non coinvolgevano tut-

¹ Più in generale, ad ulteriore riscontro di quanto prima evidenziato, vedasi anche de Giovanni (2003).

to il tessuto dello Stato come purtroppo poi accadde nei secoli che seguirono. Non mancavano certo le ingiustizie sociali, i soprusi e le angherie rispetto alla povera gente, che continuava ad essere sfruttata e arrivava a soffrire la fame in un mondo in cui i mezzi di sostentamento scontavano l'inesistenza di una rivoluzione industriale di là da venire; né i conflitti armati tra i regni erano veramente debellati, e governanti e dinastie potevano fare e disfare a loro piacimento accordi e intese, ogni volta ridisegnando la carta politica dell'Europa secondo i mutevoli interessi del momento, incuranti di qualsiasi divario tra ciò che si insegnava nei prestigiosi centri delle università e ciò che di fatto perseguivano i sovrani.

È un fatto che comunque non si era perso tuttavia il ricordo di Roma, la quale aveva assicurato nella legge, con l'ordine, anche il vario dispiegarsi delle diverse realtà locali: e per gli Europei che venivano dopo la scomparsa dell'impero romano restava pur sempre ferma la convinzione che i regni dovessero comunque sottostare all'impero come alla legittima autorità superiore cui competeva la sicurezza generale di là da ogni variegata autonomia dei singoli territori. Di tale avviso era per esempio il nostro Dante Alighieri, il quale nel *De Monarchia* si dichiarava fautore dell'Impero: al quale era assegnato, quale autorità politica suprema, il compito di preservare la pace per tutto il genere umano ed evitare così che i regni sottostanti ricorressero alla guerra (Padoa Schioppa 2006: 148 ss.). Peraltro nel pensiero di Dante i singoli regni potevano continuare a legiferare con leggi particolari in relazione alle loro specifiche caratteristiche, sicché il sistema istituzionale da lui ipotizzato configurava in un certo senso un doppio livello di governo, quasi in straordinaria anticipazione del sistema federale creato da Hamilton con la nascita della Costituzione degli Stati Uniti. Naturalmente, si trattava di una costruzione politica approssimata, dove il legame tra i regni era visto più che altro come una "unione di principi" (Marsala 2012: 398), ben diverso da quello degli odierni Stati territoriali, caratterizzati dal principio della sovranità che emerge nel '600; ma è significativo che di là dal dissidio, tipico dell'epoca, tra Papato ed Impero, ancora oggi Dante esprima una modernità che su tali punti travalica ampiamente altri suoi contemporanei.

2.L'età della frammentazione dopo la pace di Westfalia: l'Europa tra sovranità degli Stati e politica internazionale

È generalmente noto che la periodizzazione della storia non è altro che uno strumento con il quale si tenta di evidenziare alcuni eventi salienti, senza per questo volere ad essi attribuire una valenza esorbitante, tenuto conto che quegli eventi sono sempre il risultato di processi storici complessi, spesso contraddittori, dove il vecchio e il nuovo, il passato e il futuro si mescolano e si scontrano, alla luce di un continuo intreccio di convinzioni ed opinioni nel tempo variamente dominanti, che rendono talora assai difficoltoso poter indicare un inizio o una fine senza che vi influiscano, anche non volendo, scelte soggettive o ideologiche: con la conseguenza che le categorie di periodizzazione sono state considerate delle mere “costruzioni storiografiche” che non sono di per sé “né oggettive, né false” (Ricupe-rati 2006: 169). E tuttavia, se ci riferiamo poi all'Europa, e alla luce delle sue particolarissime caratteristiche che vi hanno visto nel tempo, accanto al fiorire di una grandissima civiltà, sorgere anche episodi esecrabili d'inaudita violenza e di selvaggia anarchia che sono assunti ad eventi centrali dell'intera storia dell'umanità, non sembrerà strano che agli occhi dell'interprete alcuni di tali accadimenti assumano, più di altri, un significato emblematico, che varrà quindi la pena a questo punto di sottolineare per meglio chiarire l'andamento complessivo della civiltà dell'uomo, quale si è specificatamente sviluppata nei secoli in questa regione del mondo.

Premesso ciò, ed entro i limiti prima descritti, proprio questo appare probabilmente il caso, fra tanti altri, della pace di Westfalia (Valzania 2011: 53-73), che nel 1648 concluse la guerra dei trent'anni, iniziata come una fra le tante guerre di quel periodo, e presto distintasi come uno dei più sanguinosi conflitti della storia europea. Se vogliamo procedere ad una più attenta disamina dei processi che tendono alla progressiva unificazione del continente europeo, dopo la scomparsa dell'impero romano – che è quanto qui ci preme sottolineare – occorre infatti precisare che quella pace modificò tanto in profondità l'ordine

politico europeo dell'epoca, che per certi versi si può legittimamente sostenere che i principi del sistema europeo dei Regni che viene fuori da Westfalia disciplina in gran parte ancor oggi le relazioni fra gli Stati. Non deve ingannare il carattere religioso della guerra che scoppia tra il 1618 e il 1648 nel continente europeo, con le sue diverse differenziazioni della società europea tra il '500 e il '600 (Cardini-Valzania 2006): esso è tipico dei tempi, e si accompagna ad altri analoghi conflitti, e non meno cruenti, che si svolgono nell'Europa del Seicento, come ad esempio nelle Isole britanniche, dalle guerre civili inglesi e la dittatura di Cromwel sino alla "gloriosa rivoluzione" quasi di fine secolo. Ma com'è universalmente noto, si deve ai trattati che conclusero la guerra di trent'anni se oggi si può parlare di Westfalia come dell'evento che ha fondato a livello europeo, e che poi si è automaticamente esteso anche a livello mondiale, un nuovo ordine politico basato esclusivamente su un sistema di Stati sovrani, tutti in posizione paritaria, ma (quel che più conta) proprio perché "sovrani", prescindendo dalla presenza di qualsiasi autorità ad essi superiore, e non soltanto di tipo religioso – come ancora a quei tempi si discuteva, con riferimento al Papato – ma anche di tipo politico come era l'Impero, già giudicato in buona sostanza ingombrante, se non inutile. Lo scioglimento del Sacro Romano Impero (come Sacro Romano Impero della Nazione Germanica) ebbe luogo formalmente nel 1806 per iniziativa di Napoleone, ma è dai trattati che chiusero la guerra dei trent'anni che si crea quel sistema di Stati sovrani, svincolati da qualsiasi soggezione ad una autorità politica superiore, che si afferma in Europa nei suoi tratti basilari sino al 1945, termine della seconda guerra mondiale, e che vede instaurarsi al suo posto un analogo sistema mondiale di Stati fondati sul predominio di due superpotenze, quali erano all'epoca gli Stati Uniti e l'Unione sovietica. E se la situazione muta sensibilmente con il crollo dell'impero sovietico e lo scioglimento dell'URSS nel dicembre del 1991, non per questo si modificano i termini delle relazioni fra gli Stati, che restano ancora oggi ancorati in buona sostanza al sistema di Stati sorto con la pace di Westfalia.

In tale contesto, c'è da precisare ancora che, nell'intendimento di procedere ad un riesame spassionato dell'ordine in-

ternazionale instaurato a Westfalia, non può mancare una speciale attenzione al principio della sovranità statale, a cominciare da come fu disegnata dal suo principale teorico del tempo quale fu Jean Bodin (cfr. Marocco Stuardi 2006), e alla sua adattabilità a quella particolarissima forma di governo a funzioni ripartite che vien fuori dal federalismo, quanto meno nel dibattito che veniva ad esempio a delinearsi con Althusius agli albori dell'età moderna (von Gierke 1974 [1913]: 177; Duso 1999: 182-189), e senza tralasciare evidentemente le connessioni con la democrazia e il principio di rappresentanza dei giorni nostri (Urbinati 2010a: 149-155). Tale argomento è in effetti centrale nella riflessione del federalismo europeo che si rifà ad Altiero Spinelli e Mario Albertini, secondo cui il principio di sovranità resta un elemento ineliminabile nel processo di costruzione di una società a potere condiviso su più livelli di governo (com'è il caso del processo di integrazione europea), e la sovranità specificatamente va intesa come "il potere di garantire in ultima istanza l'efficacia di un ordinamento giuridico" (Rossolillo 2009: 503). Occorre tuttavia anche sottolineare che al giorno d'oggi tale principio - sia che lo si voglia far rientrare nel noto criterio del "monopolio della forza legittima" (Weber 1999 [1922]: 53) ovvero su chi "decide sullo stato di eccezione" (Schmitt 1972 [1934]: 33) - è oggetto di svariati dibattiti e controverse interpretazioni, non riuscendosi del tutto ad eliminare l'impressione per cui oggi si assiste (anche per effetto della nascita di organizzazioni interstatuali *sui generis* come l'Unione europea) ad un supposto declino o ad una vera e propria erosione della sovranità dello Stato (MacCormick 2003; Brown 2010)². Ma rinunciare al principio di sovranità tipico dello Stato moderno, come vorrebbero coloro che - ritenendolo ormai superato, non ultimo a causa della crisi della sovranità nazionale - preferiscono ipotizzare oltre lo Stato nuove forme di governance (anziché di *Gouvernement*), condurrebbe inevitabilmente alla deresponsabilizzazione di chi esercita funzioni di governo in una società complessa. Altrimenti detto, in una situazione internazionale in cui, oltre gli Stati, coesistono altri soggetti di diversa

² Anche per tali motivi si è giunti a considerare tale principio sostanzialmente ridefinito come una "sovranità dei valori" (Silvestri 2005); ma vedi anche Rossolillo (2009: 499-510, 721-764, 805-842).

natura e competenze, non sembra augurabile che si estenda oltre misura e in maniera indistinta una “dispersione” di sovranità fra più enti o soggetti, come avveniva ai tempi del Medioevo. Se si tiene conto in particolare dell’assunto che la sovranità è anche quella che ha garantito entro i confini dello Stato pace e certezza del diritto, si tratta piuttosto di rimodulare il potere sovrano su più livelli di governo sino al livello globale, si da pervenire tendenzialmente ad un governo mondiale parziale costituito da una Federazione di Federazioni delle Regioni del mondo, a loro volta costituite da Federazioni di Stati (Levi 2009:14).

L’evento della pace di Westfalia resta dunque di straordinaria importanza per i rapporti tra i diversi Regni del continente e segna emblematicamente l’inizio della frammentazione dell’Europa. Anche se a quei tempi l’Impero o meglio quello che ne restava come “Sacro Romano Impero”, non si estendeva a tutti gli Stati europei (ne restavano fuori, tra gli altri, la Francia e l’Inghilterra, oltre l’Oriente bizantino), e non era poi un peso così rilevante per gli Stati che a diverso titolo ne facevano parte: eppure, liberarsi dalla sua “tutela”, avere ottenuto per ogni Stato il potere di gestire una propria politica estera e di stringere alleanze a suo piacimento, senza l’intervento dell’Impero, sembrò all’epoca una grande conquista degli Stati, che affermavano il principio della loro sovranità assoluta, come era venuta a poco a poco delineandosi nel Cinquecento, e che comportava fra l’altro a livello interstatale il divieto di ingerenza di ciascuno Stato negli affari di un altro Stato. La pace di Westfalia introduceva fra gli Stati, oltre e in aggiunta alle norme giuridiche che in Europa già dal Medioevo erano state elaborate come diritto europeo degli Stati e costituiscono ancora oggi in sostanza le basi del diritto internazionale (Padoa Schioppa 2003: 567-596; Schiavone 2005), i primi germi di quella che poi negli anni successivi si dispiegherà in concreto nelle molteplici attività della diplomazia europea, e che darà vita a sua volta alle relazioni di politica internazionale. L’attività di politica internazionale che nasce a Westfalia delinea ben presto un quadro di relazioni molteplici e controverse, in cui poco spazio è riservato non solo alle idealità e alla morale, ma anche alle norme giuridiche elaborate dal diritto europeo, che faticosamente tentano di preva-

lere sugli accadimenti e le condotte dei diversi governanti permanentemente in competizione fra di loro.

Anche per questi motivi, occorre precisare comunque che è tutt'altro che univoca l'interpretazione che viene ad aversi sulle "leggi" che regolano tali contrastanti relazioni, che avendo contenuto politico (e cioè in buona sostanza "di potere"), ad eccezione di quelle basate su norme consuetudinarie, non sono né di natura morale né di natura giuridica: ed è per questo che occorre sottolineare alcuni punti chiave, che investono direttamente il campo d'azione di chi (come i federalisti europei) intende operare per la trasformazione di uno scenario in cui valgono, in assoluto più di ogni altro fattore, i rapporti di forza tra entità sovrane in posizione paritaria (gli Stati). In un mondo scarsamente dominato dal diritto, si spiega così, tanto l'insistenza sulla centralità dello Stato nei rapporti internazionali da parte delle dottrine che si ritrovano nell'ampio spettro del cosiddetto "realismo politico" e dei suoi continuatori³, lungo la linea di pensiero che da Machiavelli, Hobbes e i teorici della ragion di stato va sino agli storici e filosofi della dottrina tedesca dello Stato-potenza, tanto quelle che si oppongono a questa centralità, come le teorie idealiste o quelle più composite chiamate del "trans-nazionalismo", e fra le quali si fa anche rientrare il funzionalismo del processo di integrazione europea (Roche 2000: 52-57 e 145). In tale contesto, non si può dunque fare a meno di notare al riguardo che a tutt'oggi – pur ammettendo che nell'epoca della globalizzazione rilevanti flussi internazionali sfuggono ampiamente al controllo degli Stati – restano ancora gli Stati i soggetti privilegiati delle relazioni internazionali (a somiglianza del resto di quanto avviene nel vicino campo del diritto internazionale), e come suggerisce la corrente del realismo politico nelle sue diverse formulazioni. Tuttavia è innegabile che un approccio meramente "adesivo" alla situazione di oggettiva preminenza dello Stato nella scena internazionale equivale poi

³ Tra gli studiosi che in qualche maniera si rifanno alla teoria del realismo politico, vedasi fra gli altri Waltz (1987 [1979]) e Wight (2012 [1991]); a Wight, com'è noto, si deve in particolare la nota tripartizione della teoria delle relazioni internazionali, tra coloro che si rifanno a Machiavelli ("realisti"), a Kant ("rivoluzionisti") e a Grozio ("razionalisti"), fra i quali ultimi in buona parte andrebbe collocato lo stesso Wight (*ivi*: 26).

all'accettazione acritica della sovranità nazionale (Waltz 1987 [1979]: 143), con tutto quel che ne consegue in termini di conflittualità fra gli Stati e di ricorso alla guerra come possibile ultimo rimedio, quando l'interesse dello Stato rischia di essere messo in forse. Addirittura essa può dare una sorta di giustificazione come consegue alla deprecabile teoria dello Stato-potenza, che sulla scia di Weber ha nell'area tedesca i suoi principali sostenitori. La teoria del realismo politico (o anche, se si vuole, della teoria della ragion di Stato, dato che il principio della centralità dello Stato assunta dal realismo politico comporta l'assoluta prevalenza di comportamenti tendenti a rafforzare, anche a scapito di altre motivazioni come quelle etiche, la sicurezza e la potenza dello Stato propri della teoria della ragion di Stato) può però essere corretta da una visione "prescrittiva" delle relazioni internazionali, tesa al superamento dell'anarchia internazionale mediante l'azione positiva della costruzione della pace, secondo l'insegnamento di Kant e di Hamilton, nella considerazione che la natura dell'agire politico, anche a livello internazionale, possa e debba in futuro cambiare in meglio (Pistone 2016: 12-19).

In un certo senso, si può dire così – come già si era avuto con le norme di origine prevalentemente consuetudinaria del diritto europeo – che con il sistema westfaliano l'Europa trovava un primo assetto di una qualche stabilità, e che provava a mettere un freno alle continue guerre intestine, causate vuoi per effetto dei contrasti fra le diverse confessioni religiose vuoi per rivalità dinastiche, in ogni caso molto spesso terribilmente sanguinose e protratte in maniera del tutto abnorme per periodi lunghissimi e quasi indefiniti. Il modello dello Stato assoluto che era cominciato a sorgere in Europa tra il Quattrocento e il Cinquecento, veniva ora a consolidarsi proprio per effetto della pace di Westfalia, e a prescindere da altre valutazioni rispetto ai nuovi rapporti che in tal modo si creavano tra i sovrani e la società ovvero tra lo Stato e la Chiesa, rappresentava senza dubbio un momento di chiarezza e di ordine, un passo avanti a fronte dei precedenti modelli di organizzazione politica del territorio, caratterizzati, in particolare nel sistema feudale e per la commistione allora comune tra proprietà privata ed esercizio territoriale della sovranità, da labilità ed incertezze sia

all'interno di ogni regno che nelle relazioni tra regni: labilità ed incertezze che inevitabilmente portavano anche a violenze e feroci conflitti. E tuttavia, eliminato di fatto l'Impero, e ridotta drasticamente l'influenza che poteva avervi la Chiesa, va da sé che con il sistema instaurato a Westfalia, fatto di Stati a sovranità assoluta svincolati da qualsiasi accettazione di una superiore istanza moderatrice, l'Europa (e il mondo) avevano anche posto le basi per la nascita di un pericoloso stato di anarchia internazionale, fonte inevitabile delle guerre, e non facilmente superabile, al dunque, né con le norme di diritto internazionale né con gli interventi diplomatici della politica internazionale basta sull'egemonia degli Stati più forti e l'equilibrio delle potenze (Dehio 1988).

C'è da dire peraltro che a fronte del decisivo rafforzamento politico ed istituzionale degli Stati europei, e una volta respinto ufficialmente qualsiasi orientamento universalistico che in qualche misura ne limitasse la sovranità, non per questo tramontava a quei tempi il principio che oltre gli Stati territoriali ci dovesse pur sempre essere una organizzazione che superasse l'ambito locale e che desse voce e sostanza a tutte quelle idealità a carattere universale che erano da tempo immemorabile alla base del pensiero europeo. E d'altra parte, l'espandersi dell'economia capitalistica e il rafforzamento della borghesia, a detrimento dell'importanza della nobiltà e del clero, se imponeva il superamento di uno Stato ancora fondato sui ceti, individuava anche nella classe produttiva emergente o più in generale in quello che in Francia si chiamava "terzo stato", il nuovo soggetto politico presto insofferente di un assolutismo che lo escludeva dalle funzioni di governo dello Stato.

È in questo quadro complessivo, in sostanza, che oggi noi possiamo sostenere che, dopo Westfalia, il Settecento europeo completa il quadro dell'identità europea, ribadisce quello che i Greci (europei) dicevano di sé rispetto ai Persiani (asiatici), vale a dire "cittadini" amanti delle idealità universali (libertà, uguaglianza, solidarietà) rispetto a "sudditi", soltanto dei sottoposti al loro signore. Il paragone tra il cittadino greco, che partecipa da uomo libero al governo della sua città, e il suddito persiano, interamente sottomesso al suo re, riportato com'è noto da Erodoto nella sua opera sulle guerre persiane, viene infatti ripreso

nell'età moderna come contrapposizione Europa-Asia ovvero Europa-non Europa. (de Giovanni 2002). È il ritorno ancora più forte, perché più motivato anche da puntuali riferimenti classici, all'universalismo come caratteristica precipua dell'essere europei, è la visione dell'Europa come umanità, una specie di grande repubblica dove convivono vari Stati in un mirabile equilibrio: e la Rivoluzione francese, che pure spazza via con i vecchi ceti tutto l'*Ancien Régime*, non dimentica di far proprie quelle idealità universali quando proclama i diritti dell'uomo e del cittadino, ora membro di una nuova comunità, la "Nazione", che si pone a base di un altro modello di Stato. Così ad esempio si esprime Voltaire nel *Siècle de Louis XIV*:

Da gran tempo si poteva considerare l'Europa cristiana, eccettuata la Russia, come una specie di grande repubblica, divisa in vari Stati, gli uni monarchici, gli altri misti; questi aristocratici, quelli popolari, ma tutti in relazioni scambievoli; tutti con uno stesso fondo di religione, sebbene divisi in varie sette; tutti con gli stessi principi di diritto pubblico, sconosciuti nelle altre parti del mondo (de Giovanni 2004: 171).

Come il 1648 con la pace di Westfalia, anche il 1789 con la Rivoluzione francese rappresenta dunque, e senza riserve alcuna, un altro evento di eccezionale rilevanza nella storia della faticosa ricerca dell'unità del continente, e in prospettiva del mondo intero. La Rivoluzione francese innova ancora una volta il modello dello Stato: non più lo Stato assoluto, dove il popolo rispetto a un sovrano *legibus solutus* resta comunque costituito da sudditi, anche se appartenenti a diverse culture, ma uno "Stato nazionale", composto di cittadini nella pienezza dei diritti politici e tutti della medesima nazionalità. Via dunque gli "stati" rappresentativi di ceti (clero, nobiltà, terzo stato), figli di un'età in cui questo obiettivo era il massimo che si concepisse accanto al sovrano, e al governo della repubblica soltanto i cittadini "nazionali", in quanto membri rappresentativi di una stessa cultura. Il nuovo modello di Stato è quindi quello di uno Stato composto di cittadini aventi le medesime caratteristiche nazionali, sì da costituire quasi un corpo unico, la Nazione appunto: un modello di Stato che si presenta al suo interno e nei rapporti

con gli altri Stati più che mai “sovrano”, e straordinariamente forte rispetto al passato perché enormemente coeso, destinato subito ad un travolgente successo in tutto il mondo, alimentato da una ideologia universale che fa perno ora sulla “Nazione”, quale nuovo elemento di aggregazione dei cittadini e di legittimazione del potere (Albertini 1999: 19-56, 151-176)⁴.

Certo, ognuno può vedere l'enorme balzo in avanti che allora produsse in Francia la Rivoluzione, in particolare sotto il profilo dei diritti politici che in via di principio venivano riconosciuti per la prima volta ad ogni cittadino, e che senza dubbio furono un elemento non marginale che contribuirà poi a condurre l'Europa verso le democrazie dell'odierno Stato contemporaneo. In realtà, occorre peraltro evidenziare anche quanto di ambiguità e di contraddittorietà fosse strettamente connaturato allo spirito rivoluzionario dell'epoca, per il quale mentre si proclamava per il mondo le parole d'ordine della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità – nient'altro che la *summa* delle idealità universali dell'Illuminismo e come abbiamo visto anche dell'identità europea – di fatto le si riservava solo alla Francia e ai Francesi, come Nazione rappresentativa del nuovo modello dello Stato nazionale: e tutto ciò senza tener conto poi del fatto tutt'altro che trascurabile che il livello di violenza fino al terrore che impose la Rivoluzione del 1789 finì per essere un precedente pericoloso da cui presero spunto tutti i successivi moti rivoluzionari, sino alla rivoluzione bolscevica dell'ottobre 1917. In buona sostanza – e anche a non voler considerare l'avventura napoleonica –, vale la pena di riflettere non solo sul fatto che la lotta contro l'assolutismo che era stata una delle molle della Rivoluzione francese fu messa ben presto da parte, anzitutto in Francia e poi con la Restaurazione in tutta l'Europa, ma anche sulla circostanza abbastanza allarmante che da quel modello di Stato-nazione emergerà poi quel preoccupante filone di idee che porterà prima alle politiche esasperatamente nazionalistiche della seconda metà dell'Ottocento e successivamente nel Novecento al nazifascismo e allo Stato totalitario.

⁴ Sui vari aspetti dell'ingresso e dell'affermazione in Europa, dopo la Rivoluzione francese, dell'idea di nazione e dello Stato nazionale vedasi anche Mosse (1975), Albertini (1997), Thiesse (2001), Renan (2004 [1882]).

E tuttavia vale la pena di ricordare che sempre alla fine del Settecento, nello stesso periodo in cui nel continente europeo con la Rivoluzione francese nasceva lo Stato-nazione, nel 1787 in America, a Filadelfia, dall'altra parte dell'Oceano Atlantico, tredici colonie inglesi ad economia prevalentemente agricola, che si erano ribellate alla madrepatria, e si erano costituite in altrettanti Stati, si associavano in una Unione che a differenza delle antiche confederazioni aveva l'ambizione di essere essa stessa uno Stato. L'invenzione della Federazione come Stato composto di Stati, ad opera soprattutto di Alexander Hamilton, risolveva il problema di come fosse possibile unire in maniera efficace Stati sovrani, dava un colpo mortale all'anarchia internazionale e ai giochi dell'equilibrio delle potenze, e inoltre – togliendo le forze armate agli Stati – rendeva per la prima volta concreta l'aspirazione alla pace universale che pressappoco negli stessi anni, nella cittadina di Königsberg, nella Prussia orientale, Immanuel Kant aveva modo di rivendicare in buona sostanza come la suprema finalità del genere umano (Hamilton-Jay-Madison 1997 [1787-1788]; Kant 1985 [1795-1796] e 2004 [1775-1798])⁵.

Nonostante la straordinaria rilevanza dell'invenzione americana, soltanto la Svizzera tuttavia aveva deciso nel 1848 di seguire l'esempio degli Stati Uniti, riformando la struttura della Confederazione in una vera e propria federazione, che premiava l'unità oltre le diversità cantonali. Non che non ci fossero significative questioni ancora da dipanare nel sistema federale nato in America: prova ne è che per parecchi anni dopo la costituzione della Federazione americana proseguirono accesi i dibattiti tra federalisti e antifederalisti (Spoltore 2000: 162-176). Ma per gli Europei delle "nazionalità oppresse" il problema all'ordine del giorno dopo il Congresso di Vienna era la liberazione dal dispotismo delle dinastie che governavano il Continente, e queste ultime a tutto pensavano piuttosto che a far confluire le loro nazioni in una superiore unità europea. L'Europa quindi precipitò in una convulsa lotta delle nazionali-

⁵ Sul problema della guerra e della pace e in particolare sul pensiero di Immanuel Kant in proposito, anche da un punto di vista prevalentemente filosofico, v. Bobbio (1979) e Marini (2007).

tà minoritarie contro vasti imperi territoriali, degli imperi fra di loro per la supremazia del Continente e sulle terre extraeuropee presto assoggettate come colonie, e infine anche dei nuovi Stati nazionali contro i vicini, per affermarsi anch'essi come nuove potenze europee: ognuno ostile all'altro, e insieme tutti pronti per una infinita conflittualità di Stati-nazione sino all'inevitabile selvaggia conclusione del cataclisma delle guerre mondiali nella prima metà del Novecento.

È del tutto chiaro a questo punto che l'aver permesso nel 1648 la nascita di un sistema di Stati a sovranità assoluta, senza la presenza dell'azione moderatrice di un'autorità politica superiore quale era stato l'Impero, e l'aver ideato, in più, nel 1789, il modello dello Stato-nazione, per definizione uno Stato eccezionalmente rafforzato rispetto allo Stato moderno, più che un azzardo, era stata addirittura una idea folle, che si poneva in contrasto con tutta la storia dello spirito europeo, che pur geloso delle sue infinite diversità, non aveva dimenticato le sue aspirazioni all'universalismo. Eppure, eccelse personalità dell'Ottocento, a cominciare da Victor Hugo, avevano avuto modo di ammonire gli Europei che la sola salvezza per l'Europa consisteva nella sua unificazione; e perfino Giuseppe Mazzini, che certo rientrava fra coloro che si dichiaravano anzitutto sostenitori della liberazione delle nazionalità oppresse, ritenevano sulla scia di Montesquieu che l'interesse nazionale dovesse cedere il passo davanti all'interesse generale dell'Europa.

In un celebre passo dei *Cahiers* di Montesquieu si afferma che

Se fossi a conoscenza di qualcosa che mi fosse utile, ma risultasse pregiudizievole per la mia famiglia, lo scaccerei dalla mia mente. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia famiglia, ma non alla mia patria, cercherei di dimenticarlo. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia patria, ma dannoso all'Europa, oppure di utile all'Europa e pregiudizievole per il genere umano, lo considererei un delitto (Felice 2010: 104).

E nella principale opera di Mazzini, "Dei doveri dell'uomo":

Ad ogni opera vostra nel cerchio della patria o della famiglia, chiedete a voi stessi: se questo ch'io fo fosse fatto da tutti e per tutto, gioverebbe o nuocerebbe all'umanità? E se la coscienza vi risponde: nuocerebbe, desistete; desistete, quand'anche vi sembri che dall'azione vo-

stra escirebbe un vantaggio immediato per la patria o per la famiglia (Mazzini 2011 [1860]: 892).

È pur vero poi, a proposito in particolare di Mazzini, che il suo europeismo restò pur sempre abbastanza nel vago, e che l'Apostolo del Risorgimento, pur nel riconoscimento delle superiori finalità universali racchiuse nell'idea di Europa, non affrontò adeguatamente la problematica della necessità di un ordine sovranazionale, fermandosi in buona sostanza al principio della cooperazione nell'ambito delle "nazioni sorelle" (Albertini 1997: 149 ss.; Chiti-Batelli 1999: 57 ss.)⁶. Nel contesto di quella che è stata definita la "religione della nazione", l'europeismo di Mazzini restò infatti caratterizzato da una certa ambiguità, e anche senza richiamare sulla questione l'appropriazione che ne fece il fascismo a cominciare da Giovanni Gentile (Levis Sullam 2010), appare ora più che giustificato il sostanziale scetticismo in proposito di Altiero Spinelli, quando narra che la sua attenzione durante il confino a Ventotene non fu «attratta dal fumoso, contorto e assai poco coerente federalismo ideologico di tipo proudhoniano o mazziniano [...] ma dal pensiero pulito, preciso e antidottrinario dei federalisti inglesi» (Spinelli 1999: 308). In realtà, può anche apparire singolare che il secolo delle nazioni avesse partorito un vero e proprio movimento per la pace, sorto nell'800 in diversi Paesi e specificatamente al Congresso della pace del 1849 a Parigi, dove Victor Hugo, che lo presiedeva, tenne il discorso inaugurale parlando di "Stati uniti d'Europa". Com'è noto, a tale congresso seguirono altri incontri internazionali, fra i quali quello svoltosi a Ginevra nel 1867 e al quale parteciparono numerose personalità di rilievo internazionale come Lemonnier e il nostro Garibaldi, cui fu offerta la presidenza onoraria, anche in relazione al suo "Memorandum alle potenze d'Europa" del 1860, nel quale si auspicava espressamente che l'Europa arrivasse a formare un solo Stato (Malandrino 2012: 41; Gargano 2011: 13-19; Gui 2011: 29-39). L'europeismo infatti, talora perfino coniugato con il federalismo,

⁶ Diversamente Giuseppe Tramarollo, per il quale Mazzini individua per l'Europa una repubblica federativa con una doppia serie di doveri e diritti, per gli Stati e per gli individui, nel solco del principio istituzionale del federalismo di derivazione hamiltoniana (Malandrino 2012: 38).

non aveva mancato di far sentire la sua voce proprio nell'Ottocento, all'epoca della costruzione delle Nazioni, come per esempio in Italia con Carlo Cattaneo, che chiude con queste parole il suo libro sull'insurrezione di Milano del 1848: «Avremo pace vera, quando avremo li Stati Uniti d'Europa» (Bobbio 1971; Urbinati 2010b).

Ma ciò nonostante - complice forse anche la poca conoscenza che se ne aveva in Europa del federalismo americano, visto per lo più come una debole costruzione destinata a scomparire, piuttosto che come una straordinaria ed efficace combinazione di sovranità condivise - gli Europei continuarono a nutrirsi sempre di più del mito dello Stato-nazione e della dottrina del nazionalismo come ad una vera e propria droga, e furono sordi al richiamo di quanti avrebbero preferito seguire una scelta non-nazionale o moderatamente nazionale. Le conseguenze di questa sordità furono terribili, pari soltanto alla tracotanza che gli Europei avevano avuto con gli altri popoli del mondo e con sé stessi. Gli Europei infatti avrebbero duramente pagato tali improvvise scelte, sia con la sistematica eliminazione dei diritti umani operata senza alcun riguardo dai regimi nazifascisti e ripresi in buona sostanza dall'Unione sovietica, sia a livello globale da una incoercibile anarchia internazionale che condusse alla fine a quella immane apocalisse che fu il trentennio segnato dalla prima e seconda guerra mondiale.

3.L'Europa nel trentennio delle guerre mondiali: dalla paura alla speranza

Oggi forse ci si può meravigliare come i primi anni del Novecento potessero apparire ai contemporanei come un tempo straordinariamente felice ed appagante, in cui cioè l'avanzata indubitabile del progresso stesse ormai per schiudere un lungo periodo di serenità e benessere per tutti gli abitanti d'Europa. In effetti, l'indiscusso dominio dell'Occidente sugli altri Paesi dell'Asia e dell'Africa pareva giustificare allora tale sensazione: eppure noi oggi sappiamo invece che tali e tanti erano i contrasti, gli squilibri e i germi della discordia fra le Nazioni, che questa impressione sarebbe stata destinata da lì a poco a svanire

irrimediabilmente e ad essere sostituita da ben opposte considerazioni (Ferguson 2008: 33). In realtà, con lo scoppio della Grande Guerra si può affermare che si passava dalla “modernità trionfante” al “naufregio dell'uomo europeo” (Gentile 2014) e si apriva uno dei periodi più bui della storia europea, destinato a durare sino al termine della seconda guerra mondiale. Con l'avanzare del secolo infatti un clima cupo, fatto di paura e di incertezze per il futuro, cominciò ben presto a serpeggiare in tutti i Paesi europei, quasi sommandosi all'odore di morte che non solo negli anni di guerra guerreggiata, dal 1914 in poi, avrebbe traspirato dalle stesse feroci dottrine che stavano in un certo senso per infettare uomini e donne del Continente. E non erano sufficienti le correnti letterarie e filosofiche che inneggiavano alla velocità e alla giovinezza per modificare in profondità gli aspetti di negatività sino al nichilismo e alla confusa sensazione di decadenza di un'intera civiltà che caratterizzarono l'Europa nel trentennio che parte dall'inizio della Grande Guerra (Berdjaev 2004 [1923]). A voler essere semplicemente franchi, fu questo davvero uno spaventoso periodo di spietate ideologie, sanguinosi conflitti, infiniti orrori sino al genocidio e innarrabili sofferenze per tutta la società europea nel suo complesso: un periodo che concluse trecento lunghi anni di spasmodica frammentazione del Continente, che come una nemesis della storia avevano spinto l'Europa fino alla sua quasi completa distruzione (Mazover 2005: 387). In questo senso, il clima illusivamente positivo del primo Novecento, che ben presto si tramuta anche in una permanente sensazione di declino della civiltà occidentale, fa da prologo ad anni tanto spietati per l'umanità da giustificare i severi giudizi che sul secolo delle guerre mondiali sono stati proposti da più parti.

Proprio per questa evidente ed inusitata violenza e una brutalità illimitata sino al terrore scientificamente organizzato delle due guerre mondiali, caratterizzate da dimensioni mai viste prima⁷, il periodo storico compreso tra lo scoppio della Grande Guerra e il termine della seconda guerra mondiale è stato considerato, e non da recente, come un'unica lunga guerra, una se-

⁷ Sulla prima guerra mondiale, vedasi soprattutto Clark (2013) e Rusconi (2014).

conda guerra “civile” europea dei trent’anni, quasi a richiamare quella che prese origine nel 1618 con la nota defenestrazione di Praga. Occorre infatti sottolineare anzitutto che anche se è vero che nel 1914 la guerra ebbe il suo inizio secondo il classico schema delle guerre limitate tra dinastie – cosa che non avvenne nel 1939 – un certo legame unisce alla prima la seconda guerra mondiale, che ad una prima evidenza nasce per correggere l’umiliazione subita dalla Germania nella prima guerra mondiale ed eliminare i termini punitivi dei relativi trattati di pace, ma che si sostanzia anch’essa, come la Grande Guerra, oltre che per una straordinaria “radicalizzazione” della contrapposizione delle parti in guerra e per un crudo imbarbarimento del conflitto derivato dall’ulteriore aspetto assunto di lotta rivoluzionaria, soprattutto in ragione dell’appartenenza dei combattenti non a un qualche Stato, ma ad opposte ideologie in un confronto mortale fra di loro (dapprima fra liberalismo, nazifascismo e bolscevismo, poi tra nazifascismo e bolscevismo). I trattati di pace stipulati al termine della prima guerra mondiale erano stati redatti in gran parte secondo lo spirito wilsoniano di dare ad ogni nazionalità lo status di Stato sovrano, ma alla fine avevano creato più delusioni che soddisfazioni, tenuto conto che in diversi casi si era poi operato nel senso di assicurare prioritariamente gli aspetti geopolitici dell’equilibrio fra le potenze.

In effetti tali trattati di pace non avevano risolto praticamente nessun vero problema del Continente, ma anzi li avevano moltiplicati dividendo l’Europa secondo linee etnico-linguistiche impossibili da determinare con assoluta certezza, e aumentando sofferenze e disagi con i trasferimenti forzati di massa di popolazioni da uno Stato all’altro, e in più specie per la Germania, per effetto delle “riparazioni” volute puntigliosamente in particolare dalla Francia. La conseguenza, che tutti conosciamo, fu quella di una “guerra totale” contro il nemico, e oltre 55 milioni di vittime tra militari e civili, morti e feriti. Era inevitabile che in questo quadro fosco – complice la crisi economica e sociale del primo dopoguerra destinata ad esplodere nel 1929 nelle convulsioni di un capitalismo cieco e funesto (Keynes 2007) – siano nati nuovi movimenti nazionalistici radicali, a volte derivati da commistioni con l’anarco-sindacalismo, ma sempre in dura

contrapposizione con le frange rivoluzionarie del bolscevismo che dopo la Rivoluzione d'ottobre erano sorte in buona parte del Continente. Ed è in questo senso che l'ha intesa buona parte degli storici che ha accolto la definizione di guerra "civile" per i conflitti esplosi in Europa tra il 1914 e il 1945 (Nolte 2008; Travero 2007), vale a dire come una guerra tra uomini e donne che si ritrovavano uniti in distinti fronti ideologici, secondo una linea di divisione che piuttosto che opporre Stati a Stati, si riproduceva all'interno degli Stati. Sostanzialmente sulla stessa linea di pensiero, per quanto concerne la fondamentale unitarietà delle due guerre mondiali, è anche Eric J. Hobsbawm, re-so-si celebre anche per aver ritenuto come principale caratteristica del Novecento la sua singolare brevità, quanto meno rispetto al "lungo" Ottocento (dal 1914, scoppio della Grande Guerra, al 1991, dissoluzione dell'URSS), e che sull'argomento scrive: «Fu una guerra internazionale, perché erano in gioco le stesse questioni in quasi tutti i paesi occidentali. Fu una guerra civile perché l'opposizione tra forze fasciste e antifasciste era interna a ogni società» (Hobsbawm 1997: 175)⁸.

Da un altro punto di vista, si può anche sostenere che le due guerre mondiali del Novecento assunsero l'aspetto di una guerra civile, e furono da più parti in tal modo considerate, soprattutto perché combattute da fazioni opposte all'interno di un territorio abitato da popolazioni caratterizzate da aspetti di una medesima civiltà e con una stessa lunga storia comune: fazioni in lotta, tutte formate da cittadini di quella comunità di fatto con cui l'Europa si era definita nella sua identità nel corso dei secoli precedenti, già nel Medioevo, con la *res publica Christiana* al tempo di Federico II, e poi consolidata nel secolo dei lumi per essersi sostanzialmente identificata con l'umanità nella sua conclamata vocazione all'universalismo. D'altra parte, se non si

⁸ Occorre anche rammentare che altri storici si sono esercitati in consimili periodizzazioni del Novecento, a cominciare da Niall Ferguson che contrariamente a Hobsbawm considera il XX secolo compreso tra l'attacco giapponese del 1904 e il termine della guerra di Corea del 1953, definendo tale periodo come "guerra del mondo" o "guerra dei cinquant'anni" (Ferguson 2008: 35-37).

può nemmeno tralasciare l'aspetto formale della definizione di guerra civile, che resta strettamente collegata all'esistenza di una cittadinanza comune e di uno Stato entro i cui confini si svolgerebbe il conflitto (Sapienza 2010), resta tuttavia il dubbio sulla validità di una espressione come quella della "guerra civile europea dei trent'anni" che a rigore rischia di apparire soprattutto come suggestiva. Definire comunque i conflitti mondiali del '900 come guerra civile può riuscire utile a sottolineare il periodo triste ed aspro con il quale si chiude in buona sostanza la fase di esasperata frammentazione dell'Europa, in singolare corrispondenza con l'analogo sanguinoso episodio della prima guerra dei trent'anni che tre secoli prima ne aveva segnato l'inizio. Ed è infine in questo senso, che si presenta meritevole di attenzione l'osservazione per cui la causa profonda di tale guerra vada ricercata essenzialmente nel fatto che un nazionalismo virulento ed aggressivo aveva ormai contagiato sino al parossismo ugualmente tutti gli Stati europei e che questa situazione verosimilmente era stata l'inevitabile conseguenza dell'improvvida costruzione del sistema di Stati nazionali che si era instaurato nel continente europeo. (Ranzato 2015: 157-165; Rusconi 2015: 167-176).

In realtà, dovrebbe piuttosto farci riflettere la circostanza che proprio nel periodo in cui l'Europa degli Stati nazionali celebrava l'affermazione quasi dionisiaca della sovranità assoluta degli Stati-nazione e tuttavia già si avviava a rovinare nel cataclisma della guerra totale, più che mai sorgeva negli Europei il bisogno di un'altra e diversa organizzazione politica oltre le Nazioni, e si riaffacciava prepotentemente, addirittura presso gli stessi governi nazionali, l'esigenza della creazione di una struttura comune che in qualche maniera sovrastasse agli Stati, recuperando in tal modo i diversi progetti settecenteschi che al tempo delle riflessioni sulla pace perpetua di Immanuel Kant avevano mirato all'unificazione dell'Europa sotto il segno della pace fra i popoli, a cominciare dal "Prospetto di una Pace perpetua" dell'Abbé de Saint-Pierre (1713-1717), e la "Riorganizzazione della società europea" (1814) di Saint-Simon ed August Thierry (Archibugi-Voltaggio 1991). All'epoca questa pareva in buona sostanza quasi una via obbligata, se si voleva ripristinare una funzione che era in ultima analisi la ragion d'essere dell'Impero

dei tempi antichi, ma anche che potesse porre le basi, anziché per una competizione feroce, per una cooperazione fattiva fra gli Stati d'Europa. In tale direzione era nata nel Continente già ai primi del Novecento una nuova sensibilità culturale per i problemi della pace e dell'unità europea, destinata a proiettarsi anche durante gli anni terribili delle due guerre mondiali: e non era la semplice nascita del pacifismo e dell'europeismo come nuovi movimenti di pensiero oltre l'imperialismo e l'internazionalismo, ma presto anche una vera e propria svolta nella politica internazionale, con una inattesa maggiore consapevolezza della gravità dell'anarchia che si era creata a livello mondiale e del bisogno di operare concretamente per garantire, finalmente, nella sicurezza, la pace fra le Nazioni europee (Pistone 1975: 171; Castelli 2015; Levi 1975).

In Europa l'anelito ad una nuova stagione di pace, insieme con la richiesta di un miglioramento degli scambi economici e commerciali, si verificò in realtà sin dall'indomani dei trattati di pace che seguirono alla Grande Guerra, quando su impulso del presidente Wilson si pervenne all'istituzione della Società delle Nazioni, e proseguì non del tutto inspiegabilmente durante l'intervallo tra le due guerre mondiali. Lo stesso comunismo vittorioso nell'ex Russia zarista non aveva potuto fare a meno di interrogarsi con Lenin e con Trotskij, oltre che sul principio dell'autodeterminazione dei popoli, sul problema dei rapporti fra gli Stati in una prospettiva dell'unità del Continente (Montani 1988: 171 ss.). Già la novità dell'istituzione di una organizzazione internazionale quale la Società delle Nazioni, destinata negli intendimenti dei promotori a porre le basi per evitare nuovi disastrosi conflitti come quello appena concluso, risultava qualcosa di assolutamente inedito nel panorama delle relazioni fra Stati sovrani. Si trattava in effetti di un primo serio tentativo di fornire veste istituzionale a quelle esigenze di dar corpo alle idealità supernazionali che erano state compresse, ma non eliminate, con l'avvento delle Nazioni.

Ed è in questo nuovo spirito che nacque il cosiddetto "Progetto di Unione federale europea" presentato ufficialmente con il Memorandum del 17 maggio 1930 dal primo ministro francese Aristide Briand all'Assemblea della Società delle Nazioni, su impulso del conte Coudenhove-Kalergi, che in quegli anni aveva

fondato un'associazione per l'unità europea col nome di "Pa-neuropa" (Coudenhove-Kalergi 2006 [1923]; cfr. Castelli 2015: 137, 145-146), fra i cui numerosi estimatori vale la pena di ricordare anche José Ortega y Gasset, che si schierò senza riserve per l'unità europea. «L'evidente decadenza delle nazioni europee non sarebbe a priori necessaria, se un giorno dovessero essere possibili gli Stati Uniti d'Europa, la pluralità europea sostituita dalla sua formale unità?» (Ortega y Gasset 1984 [1930]: 162-163); così si domandava infatti lo scrittore spagnolo ne "La ribellione delle masse". Mentre è significativo che il cancelliere dell'allora Repubblica di Weimar Gustav Streseman si fosse schierato senza esitazioni con Briand, intuendo le positive finalità del progetto volto a creare le basi per una futura unione europea, non ci si può meravigliare del fatto che il progetto venne accolto tiepidamente dalle altre diplomazie europee, a cominciare dal Regno Unito, e addirittura deliberatamente sabotato dall'Italia fascista (Mascherpa 2011: 31 ss.). Così, e indipendentemente dai gravi limiti del Piano, preannunciato il 5 settembre 1929 a Ginevra alla decima Assemblea della Società delle Nazioni, l'improvvisa scomparsa il successivo 3 ottobre del cancelliere Streseman minò sul nascere ogni possibile avanzamento del processo di unificazione europea innescato pur debolmente da Briand sulla scia delle proposte di Coudenhove-Kalergi. Nessuna meraviglia quindi se la Società delle Nazioni non fu allora istituzionalmente in grado di dar corso positivamente alla proposta del governo francese, pur straordinariamente innovativa e coraggiosa⁹, così come poco tempo dopo, di fronte in particolare alle politiche deliberatamente aggressive dei Paesi dell'Asse, non seppe impedire la seconda guerra mondiale, sancendo inevitabilmente con un vero e proprio fallimento il suo definitivo suicidio politico.

In realtà, come aveva avuto modo di precisare del resto anni prima Luigi Einaudi, in due famosi articoli del 1918 sul *Corriere della Sera*, in concordanza con analoghe osservazioni del fondatore della Fiat Giovanni Agnelli e di Attilio Cabiati, il problema

⁹Come indice significativo della profonda aspirazione di quel tempo ad una pace duratura, ricordiamo che a seguito degli Accordi di Locarno del 1925, Briand e Streseman nel 1926 avevano ricevuto il Premio Nobel per la Pace, unitamente all'inglese Austen Chamberlain.

della guerra e l'instaurazione di una condizione di pace duratura fra gli Stati non poteva essere risolto se non nell'ambito di un sistema federale, tanto meno con una organizzazione meramente internazionale quale era la Società delle Nazioni (Agnelli-Cabiati s.i.d. [1918]; Einaudi 1986 [1918]: 19 e 29; cfr. Pistone 1975: 128-133). È evidente che tutta questa buona volontà, tutti questi fervori, erano votati all'insuccesso, dal momento che restava fermo in ogni caso – e anche nel Progetto Briand, che quando parlava di unione federale, intendeva però riferirsi ad una confederazione – il principio dell'assoluta sovranità degli Stati membri. Ma che gli Stati nazionali fossero con tutta evidenza la prima causa dell'anarchia internazionale e dei protezionismi che stavano avvelenando l'economia liberale, se ne accorsero in tanti nel primo dopoguerra, e specialmente lo intesero gli eminenti politici e studiosi di linea liberale che in Inghilterra si ritrovavano nell'associazione denominata *Federal Union*, nata a Londra nel 1938, e che erano arrivati alla conclusione di proporre il federalismo quale unico reale modo di opporsi a nazionalismi, guerre e protezionismi¹⁰. E come abbiamo visto fu proprio dai federalisti inglesi di *Federal Union* che trasse ispirazione Altiero Spinelli a Ventotene, quando deluso dal comunismo cominciò ad immaginare il percorso che l'avrebbe condotto ad elaborare con Ernesto Rossi ed Eugenio Colorni il celebre *Manifesto di Ventotene* e con esso il pensiero e l'azione del federalismo europeo che a Milano nell'agosto del 1943 avrebbe trovato poi il momento della sua fondazione¹¹. Proprio nelle ore in cui il nazifascismo sembrava sospinto a gonfie vele dal vento della storia e si apprestava a conquistare l'intero continente, sia da parte di governi che da parte della pubblica opinione si cominciava dunque a dubitare della eccellenza dello Stato nazionale e si rilanciavano nuove forme di aggregazione internazionale degli Stati, nello spirito di quelle idealità universali che erano state il sale della speculazione politica e filosofica del Settecento.

¹⁰ Sul federalismo inglese tra le due guerre mondiali, v. Pinder (1990), Lord Lothian (1986 [1941]), Robbins (1985 [1937-1939]).

¹¹ Per questa parte, vedasi Spinelli (1993, 1996a, 1996b, 2006 [1941]) e Graglia (2008).

La seconda guerra mondiale non fece altro che rafforzare queste tendenze, che furono al centro degli obiettivi di parte non marginale della Resistenza italiana ed europea, tant'è che infatti numerosi furono tra le sue fila coloro che espressamente affermarono la necessità e l'urgenza di una Federazione europea. La storia della Resistenza al nazifascismo, italiana ed europea, non esclude infatti l'esame talora severo delle cause della seconda guerra mondiale, rinvenute spesso nella struttura stessa dello Stato-nazione, e la prospettiva del federalismo europeo come condizione necessaria per la rifondazione della società europea su nuove basi di libertà, democrazia e giustizia sociale. In realtà, nel periodo che va dall'intervallo fra le due guerre e la conclusione del secondo conflitto mondiale, un forte spirito tra il rivoluzionario e il rinnovatore pervase l'Europa, e in questo ambito si affacciò prepotentemente il richiamo all'unità europea. Si è già detto di "Paneuropa" e di *Federal Union*, ma occorre quanto meno richiamare anche *Europa Union* in Svizzera ad opera di Adolf Gasser, e in Francia il movimento *La Fédération* di Jean Bareth di matrice cattolica, sulla scia del personalismo di Jacques Maritain, Emmanuel Mounier e degli intellettuali di *Ordre Nouveau*, a cui seguirono le *Nouvelles Equipes Internationales*. (Salzano 2001; Deleuream 2006). Anche in Italia, dopo l'opera di Luigi Sturzo (Guccione 1994: 67-75, e 2004; Giunipero 2009), non mancarono le iniziative in tal senso, e fu realmente tutto un intenso fiorire di straordinarie personalità che ponevano la questione dell'assetto democratico che l'Europa avrebbe dovuto rivestire negli anni che sarebbero seguiti al nazifascismo. Particolarmente attivi nella penisola furono all'epoca – oltre i federalisti europei di Spinelli, fra cui Umberto Campagnolo che gli era succeduto alla segreteria – coloro che si rifacevano al filone dell'autonomismo e del federalismo infranazionale, come il gruppo attorno a "Giustizia e Libertà", con Carlo Rosselli e Silvio Trentin, e i federalisti toscani dell'Associazione Federalisti Europei (A.F.E.) poi confluita nel M.F.E., come Piero Calamandrei, che a differenza di Spinelli si richiamavano alla tradizione dell'europeismo di matrice mazziniana¹².

¹² Sul punto, v. Graglia (1993). La bibliografia su europeismo e federalismo nel periodo che va dagli ultimi anni del trentennio delle guerre mondiali e della

Ma non meno numerose e significative furono le personalità del mondo della politica degli Stati risorti dall'apocalisse della seconda guerra mondiale che ne fecero uno dei punti qualificanti del loro programma di governo, a cominciare da Alcide De Gasperi (Preda 2004). Al termine della seconda guerra mondiale, l'Europa era economicamente in ginocchio, ma anche pronta a voltar pagina sui problemi della permanenza al suo interno di Stati a sovranità assoluta e su una effettiva ricerca di unità del Continente. L'occasione, che segnò un nuovo orizzonte per la politica europea, oltre la sovranità assoluta e la ricorrente risosità degli Stati nazionali, fu il Congresso che ai primi di maggio del 1948, tre secoli dopo la pace di Westfalia, vide convocati a l'Aja ottocento circa tra ex primi ministri, rappresentanti dei governi, politici e giornalisti, finalmente riuniti per discutere di un solo punto all'ordine del giorno, la costruzione dell'Europa unita.

4. L'età della difficile integrazione e il futuro del progetto europeo

La conclusione della seconda guerra mondiale aveva veramente aperto una nuova era, per l'Europa e per il mondo, e non solo in termini negativi, di rifiuto dei nazionalismi esasperati che avevano condotto il continente alla catastrofe, ma anche in termini positivi, di costruzione di una nuova Europa fondata sui valori universali che erano propri dell'identità europea e che erano stati in qualche modo oscurati dai governi negli anni che avevano fatto seguito alla nascita del sistema europeo di Stati nazionali. Il momento nodale in cui questa nuova predisposizione d'animo dei nuovi governanti fu quello del Congresso d'Europa, che all'Aja aprì in buona sostanza un nuovo capitolo del moto per l'unità europea, quello di un'Europa alla cui costruzione per la prima volta partecipavano governi europei in

resistenza sino ai primi anni del secondo dopoguerra si presenta significativamente vasta, indice eloquente della volontà di riscatto degli Europei dal baratro di abiezione e di negazione dei diritti umani nel quale era precipitata la civiltà europea. Ad ulteriore integrazione di quanto prima segnalato, vedasi anche: Graglia (1996), Preda-Rognoni Vercelli (2005), Rognoni Vercelli-Fontana-Preda (2012).

carica, mentre non sarebbero state assenti poi nemmeno le nuove superpotenze extraeuropee, e cioè l'Unione sovietica, peraltro per opporvisi strenuamente, e gli Stati Uniti, viceversa, per favorirne gli sforzi di integrazione. Il Congresso faceva seguito com'è noto all'istituzione di un sistema di sicurezza collettiva dell'Europa occidentale (Patto di Bruxelles del marzo del 1948) con il quale Regno Unito, Francia e Paesi del Benelux istituivano l'Unione Europea Occidentale, e alla nascita della Organizzazione Europea di Cooperazione Economica (O.E.C.E.), nell'aprile dello stesso anno, che rappresentò fra l'altro l'istituzione che permise di gestire adeguatamente gli aiuti americani del Piano Marshall. (Melchionni 2001: 152 ss.; Gouzy 2004: 12 ss.). Ma il convegno dell'Aja voleva anche esplicitare per gli Europei la volontà di passare dalle idee sull'Europa e dai progetti più disparati per pervenire alla sua unità, frutto degli studi e della passione di personalità diverse, alla creazione effettiva di nuove istituzioni comuni da parte dei governi, e alla individuazione di un percorso e di un punto di arrivo degli Stati che vi avrebbero partecipato, con quel tanto di determinazione e di entusiasmo necessari per superare le inevitabili difficoltà di un progetto tanto grandioso quanto impegnativo. Anche se all'Aja le risoluzioni finali del Congresso non riuscirono a risolvere il contrasto tra gli unionisti, cioè tra coloro che difendevano a spada tratta le sovranità nazionali, e i federalisti, che invece puntavano su un'Europa federale simile al modello americano, il Congresso arrivò a fornire indicazioni assai interessanti sui passi da compiere per il processo di integrazione fra i popoli europei, proponendo espressamente un mercato comune, un'assemblea parlamentare, un catalogo dei diritti e una corte di giustizia, tutti obiettivi che poi saranno in un qualche modo effettivamente inseriti fra le realizzazioni concrete della Comunità europea.

È dall'Aja infatti che inizia la sua storia il progetto di integrazione europea, un progetto discusso, analizzato e sminuzzato migliaia di volte, da interpreti di diverso orientamento, e anche da critici e detrattori: e che tuttavia, soprattutto attraverso la creazione nel 1951 della Comunità Europea del carbone e dell'Acciaio ad opera del francese Jean Monnet, tra coraggiose avanzate e deprecabili fallimenti (Guccione 2007), ci ha condot-

to intanto fino all'Unione Europea, non più una mera entità internazionale, ma decisamente qualcosa di più: un'organizzazione sui generis, "sovrnazionale" come fu definita al suo apparire, certo ancora una confederazione, ma tanto sofisticata che è stata anche considerata – per i suoi aspetti dinamici in continua evoluzione – una "federazione incompiuta". Decisamente più grande e con un numero di Paesi membri assai più numeroso rispetto alla Piccola Europa dei Sei Paesi fondatori della CEE (allora i Paesi del Patto di Bruxelles senza il Regno Unito e con l'aggiunta di Germania ed Italia), l'Unione Europea, anche se non ugualmente coesa, ora si estende fino ai confini con la Russia e si caratterizza ormai per essersi costruita non soltanto accanto ad un mercato comune divenuto a poco a poco un vero mercato interno, ma anche per essersi dotata di un Parlamento eletto direttamente dai cittadini europei e fornito di importanti poteri legislativi, di una cittadinanza europea, di una carta dei diritti fatta valere da una Corte di Giustizia europea anche contro le inadempienze dello Stato di appartenenza, e infine di una Banca Centrale che emette un'unica moneta, l'euro, per quei Paesi dell'Unione che hanno deciso di adottarlo come valuta comune¹³. Rispetto alla precedente era della frammentazione dell'Europa in una molteplicità di Stati nazionali in perenne conflittualità fra di loro, e anche se ancora non abbiamo né l'Europa federata proposta nel 1941 da Altiero Spinelli dal confino di Ventotene né l'estensione delle competenze dell'Unione al settore della politica estera e della difesa, non è chi non vede che tali traguardi costituiscono comunque un grandioso passo avanti lungo la strada di un'integrazione sempre più stretta fra i Paesi europei.

Ma è altrettanto chiaro tuttavia che questo percorso è irto di non lievi ostacoli e disseminato di opposizioni ed intralci a mai finire: cosa che ha evidentemente portato (e non solo i federalisti europei) ad interrogarsi con un certo intimo malessere su quale Europa si stia costruendo, posto che non si debba co-

¹³ Per le tappe principali della storia dell'integrazione europea vedasi Mammarella-Cacace (2004), Perissich (2008) e per uno sguardo al futuro dichiaratamente problematico dopo il fallimento della Costituzione europea, Draetta-Santini (2008).

munque tornare indietro ai nazionalismi del secolo scorso e chiudere la porta alle memorie del passato, ma piuttosto operare insieme con gli altri cittadini delle democrazie di questo pianeta per far nascere un nuovo moderno modello di vita, nella libertà e nella giustizia sociale, che non voglia escludere gli altri abitanti della Terra. Intanto, non si può tacere anzitutto che il quadro mondiale di fondo, negli anni che vanno dal crollo del Muro di Berlino a quelli attuali del terzo millennio, potrebbe essersi avviato verso il superamento dell'ordine internazionale nato a Westfalia, come suggerisce la profonda rideterminazione del sistema degli Stati per effetto dell'implosione dell'Unione sovietica e della conseguente nascita di nuove entità statuali derivate dall'abbandono del cosiddetto socialismo reale, sia nell'Est europeo che nella parte asiatica del blocco comunista. Il mondo post-westfaliano si presenta peraltro caratterizzato da incertezze e perturbazioni di natura non sempre politica, che mentre giustificano l'ipotesi di nuovi scenari più o meno contrapposti, dalla "fine della storia" (Fukuyama 2003 [1992]) allo "scontro di civiltà" (Huntington 2001 [1996]), registra presto un complesso di turbolenze ed instabilità assai severo, derivate probabilmente dalla difficile convivenza tra i classici soggetti della comunità internazionale (gli Stati) e i nuovi attori transnazionali sorti nell'era della globalizzazione (dai movimenti no-global alle imprese criminali e del terrorismo internazionale), tutti comunque intenzionati a contestare l'autorità degli Stati e più in generale delle istituzioni detentrici a qualsiasi livello di un qualche potere (Roche 2000: 129). Se dunque appare purtuttavia ancora reggere il principio della centralità dello Stato quale unico ente tuttora in grado di assicurare ai suoi cittadini un ragionevole grado di tutela nella libertà e nella giustizia – ovviamente nelle forme del sistema federale e con criteri di sovranità condivisa fra i diversi livelli di governo – è un fatto che la costruzione di nuovi ordini politici volti a unificare vaste aree del pianeta (come è il caso ancora in fieri del processo di unità dell'Europa) sconta visibilmente ai giorni nostri un quadro prevalente di disgregazione piuttosto che di integrazione.

Per quanto concerne ora specificatamente la costruzione dell'unità politica europea, occorre ammettere anche che uno dei motivi è senz'altro quello della complessa, se non complica-

ta, struttura comunitaria dovuta alla pur necessaria armonizzazione fra il livello centrale europeo e il livello nazionale, oltre che fra i diversi Paesi aderenti: se non fosse che essa stessa trova poi la sua origine, se non la sua giustificazione, nella soverchiante presenza presso le diverse istituzioni europee dei governi degli Stati, con i loro vari interessi nazionali, che certo fin a quando non sono temperati da una comune visione d'insieme non aiutano ad individuare il vero interesse comune europeo. In questo senso, la storia dell'integrazione europea dal Congresso dell'Aja in poi, fino ai nostri giorni, è la storia di una continua tensione tra i governi nazionali e - si potrebbe dire - i cittadini europei, che non si manifesta soltanto nella normale dialettica tra il Consiglio dei ministri dell'Unione, dove siedono con ampi poteri decisori i rappresentanti dei governi nazionali, e il Parlamento europeo, che rappresenta appunto i cittadini europei, ma con un significativo minore bagaglio di poteri. In un mondo globalizzato in cui sono di fatto evaporate le antiche sovranità nazionali, questa continua tensione deriva patentemente dalla mancanza di una nuova sovranità comune paneuropea ed è indice emblematico della obiettiva difficoltà di costruirla. Tutto ciò spiega bene la sorda lotta che gli Stati nazionali, per il tramite dei loro governi, portatori per definizione di interessi particolari spesso in antitesi con l'interesse generale europeo, continuano ad alimentare con l'Unione europea nel suo complesso: un'Unione, che non avendo ancora raggiunto il livello istituzionale tale da riuscire ad esprimere un governo centrale autonomo rispetto ai Paesi membri, qual è quello che si riscontra nelle Federazioni, difficilmente riesce a far prevalere l'interesse generale dell'Europa, e quindi dei suoi cittadini, rispetto a quelli spesso divergenti degli Stati¹⁴.

¹⁴ Sul punto vedi Melica (2015: 579-580), in cui partendo dalla ventilata "Grexit" introdotta grosso modo come espediente negoziale nel caso della crisi economica greca, si mette in luce come la vicenda riveli in ultima analisi la profonda inadeguatezza del quadro istituzionale comunitario alla composizione tra interessi nazionali e interesse generale europeo: sotto tale profilo, apparrebbe quindi auspicabile che gli Stati membri prendano atto del fatto che i fini per cui è stata creata l'Unione europea sono di difficile se non di impossibile realizzazione con l'attuale modello organizzativo di *governance* europea, occorrendo dunque uscire prontamente da una situazione ambigua e

Nonostante i risultati raggiunti, a settant'anni dal termine della seconda guerra mondiale, il bilancio è dunque ancora quello di un'Europa divisa, e la gravità della divisione si vede anch'essa senza particolare difficoltà sol che si pensi ai problemi sorti con la crisi economica e sociale del 2008, ovvero alle migrazioni di massa verso l'Europa comunitaria dell'ordine di centinaia di migliaia di persone provenienti da diverse parti dell'Asia e dell'Africa. In tale contesto, il progetto di unificazione europea ritrova anzitutto nella consapevolezza del passato le ragioni del superamento della divisione dell'Europa, ma è evidente l'incertezza del suo futuro. Mentre è abbastanza facile circoscrivere le soluzioni ai problemi della costruzione dell'unità – che in ultima analisi si sostanziano nell'obiettivo della creazione di un governo centrale europeo, democratico, ma autonomo dai governi nazionali e responsabile solo davanti al Parlamento europeo – non è lo stesso per quanto concerne la previsione di quanto potrà accadere in proposito, e in particolare in un quadro internazionale in cui attorno all'Unione europea, dall'Ucraina e la Russia di Putin al mondo arabo dell'Africa e del Medio Oriente, sorgono pericolosi focolai di conflitti armati e in aggiunta gli orrori del terrorismo internazionale che fa sue le minacce barbariche del sedicente Stato islamico. Basti qui soltanto sottolineare quanto è a tutti evidente, vale a dire che ben diversa sarebbe probabilmente la situazione degli Europei, e la stessa sicurezza sia del Continente che del mondo, se una Federazione Europea coesa e autorevole, in grado di parlare con una voce sola nella scena internazionale, fosse al posto di questa Europa smarrita e disunita, da ultimo preda perfino di derive secessionistiche (vedi Regno Unito) e nuovi nazionalismi populistici, che di questi tempi nella società europea continuano irresponsabilmente ad alimentare xenofobia ed euroscetticismo. È dalla capacità degli Europei di rifondare l'Unione in termini politici di condivisione della sovranità a livello comunitario, che potranno aversi nel continente nuovi ordini politici in grado di

a tratti contraddittoria, e procedere senza indugi alla scelta o di una sovranità condivisa con il modello di un più compiuto Stato federale, o del ritorno alla sovranità nazionale nella classica forma della confederazione di Stati. Sulla stessa linea in buona sostanza Barbera (2015: 783-785).

realizzare realmente le idealità poste a base del secolare moto per l'unità europea.

Bibliografia

- AGNELLI GIOVANNI - CABIATI ATTILIO, s.i.d. [1918], *Federazione europea o Lega delle Nazioni*, Torino: Edizioni E.T.L.
- ALBERTINI MARIO, 1997, *Lo Stato nazionale*, Bologna: il Mulino.
- ID., 1999, *Nazionalismo e federalismo*, Bologna: il Mulino.
- ARCHIBUGI DANIELE - VOLTAGGIO FRANCESCO (a cura di), 1991, *Filosofi per la pace*, Roma: Editori Riuniti.
- ARENDT HANNA, 1999 [1958], *Le origini del totalitarismo*, Torino: Comunità.
- BARBERA AUGUSTO, 2015, "L'Europa di fronte alle tragedie del Mediterraneo", *Quaderni costituzionali*, anno XXXV, n. 3.
- BERDJAËV NIKOLAJ, 2004 [1923], *Nuovo medioevo*, Roma: Fazi.
- BOBBIO NORBERTO, 1971, *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Torino: Einaudi.
- ID., 1979, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna: il Mulino.
- BROWN WENDY, 2010, *Stati murati, sovranità in declino*, Roma-Bari: Laterza.
- CARDINI FRANCO - VALZANIA SERGIO, 2006, *Le radici perdute dell'Europa*, Milano: Mondadori.
- CASTELLI ALBERTO, 2015, *Il discorso della pace in Europa 1900-1945*, Milano: Franco Angeli.
- CHITI-BATELLI ANDREA, 1999, "Giuseppe Mazzini", *Il Federalista*, anno XVI, n. 1.
- CLARK CRISTOPHER, 2013, *I sonnambuli. Come l'Europa arrivò alla prima guerra mondiale*, Roma-Bari: Laterza.
- COUDENHOVE-KALERGI RICHARD, 2006 [1923], *Pan-Europa. Un grande progetto per l'Europa unita*, Rimini: Il Cerchio.
- DEHIO LUDWIG, 1988, *Equilibrio o egemonia. Considerazioni sopra un problema fondamentale della storia politica moderna*, Bologna: il Mulino.
- DELUREAM STEFAN, 2006, *Le Nouvelles Equipes Internationales. Per una rifondazione dell'Europa 1947-1965*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- DRAETTA UGO - SANTINI ANDREA, 2008, *L'Unione europea in cerca di identità. Problemi e prospettive dopo il fallimento della "Costituzione"*, Milano: Giuffrè.
- DUSO GIUSEPPE, 1999, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari: Laterza.

- EINAUDI LUIGI, 1986 [1918], *La guerra e l'unità europea*, Bologna: il Mulino.
- FELICE DOMENICO, 2010, *Montesquieu. Scritti filosofici giovanili 1716-1725*, Bologna: CLUEB.
- FERGUSON NIAL, 2008, *XX secolo, l'età della violenza. Una nuova interpretazione del Novecento*, Milano: Mondadori.
- FUKUYAMA FRANCIS, 2003 [1992], *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, Milano: Rizzoli.
- GARGANO RODOLFO, 2011, "Altiero Spinelli come Garibaldi: un eroe per un mondo nuovo", *Studi garibaldini*, n. 9.
- GENTILE EMILIO, 2014, *L'apocalisse della modernità. La Grande Guerra per l'uomo nuovo*, Milano: Mondadori.
- VON GIERKE OTTO, 1974 [1913], *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Torino: Einaudi.
- DE GIOVANNI BIAGIO, 2002, *L'ambigua potenza dell'Europa*, Napoli: Guida editore.
- ID., 2003, *Identità dell'Europa*, in CONSARELLI BRUNA (a cura di), *Pensiero moderno e identità europea*, Padova: CEDAM.
- ID., 2004, *La filosofia e l'Europa moderna*, Bologna: il Mulino.
- GIUNIPERO CARLO AUGUSTO, 2009, *Luigi Sturzo e la pace. Tra universalismo cattolico e internazionalismo liberale*, Milano: Guerini Studio.
- GRAGLIA PIERO, 1993, "L'Associazione Federalisti Europei di Firenze (A.F.E.) ed il I Congresso federalista di Venezia (gennaio 1945-ottobre 1946)", *Storia contemporanea*, anno XXIV, agosto.
- ID., 1996, *Unità europea e federalismo. Da "Giustizia e Libertà" ad Altiero Spinelli*, Bologna: il Mulino.
- ID., 2008, *Altiero Spinelli*, Bologna: il Mulino.
- GUCCIONE EUGENIO, 1994, *Municipalismo e federalismo in Luigi Sturzo*, Torino: SEI.
- ID., 2007, *Il fallimento della CED e l'idea di federalizzazione in Carl Joachim Friedrich*, Torino: Giappichelli.
- ID., (a cura di), 2004, *Luigi Sturzo nella prospettiva del terzo millennio. Atti del Seminario internazionale (Erice 7-11 ottobre 2000)*, Firenze: Olshki.
- GUI FRANCESCO, 2011, "Da Ventotene al Parlamento Europeo. Altiero Spinelli e l'Europa Federale", *Studi garibaldini*, n. 9.
- GOUZY JEAN-PIERRE, 2004, "La saga dei federalisti europei durante e dopo la seconda guerra mondiale", *Il Federalista*, anno XLVI, n. 1.
- HAMILTON ALEXANDER, JAY JOHN, MADISON JAMES, 1997 [1787-1788], *Il Federalista*, Bologna: il Mulino.
- HOBBSAWM ERIC J, 1997, *Il secolo breve*, Milano: Rizzoli.
- HUNTINGTON SAMUEL P., 2001 [1996], *Lo Scontro delle Civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano: Garzanti.

- KANT IMMANUEL, 1985 [1795-1796], *La pace, la ragione e la storia*, Bologna: il Mulino.
- ID., 2004 [1775-1798], *Guerra e pace: politica, religiosa, filosofica. Scritti editi e inediti*, Reggio Emilia: Diabasis.
- KEYNES JOHN MAYNARD, 2007, *Le conseguenze economiche della pace*, Milano: Adelphi.
- LEVI LUCIO, 1975, "La crisi dello Stato nazionale e il problema dell'unificazione europea nell'epoca delle guerre mondiali", *Il Federalista*, anno XVII, n. 1.
- ID., 2009, "Globalizzazione, crisi della democrazia e ruolo dell'Europa nel mondo", *Il Federalista*, anno LI, n. 1.
- LEVIS SULLAM SIMON, 2010, *L'apostolo a brandelli. L'eredità di Mazzini tra Risorgimento e fascismo*, Roma-Bari: Laterza.
- LORD LOTHIAN (KERR PHILIPP HENRY), 1986 [1937-1939], *Il pacifismo non basta*, Bologna: il Mulino.
- MACCORMICK NEIL, 2003, *La sovranità in discussione. Diritto, stato e nazione nel "commonwealth" europeo*, Bologna: il Mulino.
- MALANDRINO CORRADO, 2012, *Democrazia e federalismo nell'Italia unita*, Torino: Claudiana.
- MAMMARELLA GIUSEPPE – CACACE PAOLO, 2004, *Storia e politica dell'Unione europea (1926-2003)*, Roma-Bari: Laterza.
- MARINI GIULIANO, 2007, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Roma-Bari: Laterza.
- MAROCCO STUARDI DONATELLA, 2006, *La République di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, Milano: Franco Angeli.
- MARSALA ROSANNA, 2012, "Europeismo e universalismo tra riflessioni storiche e aspirazioni politiche", *Storia e politica*, anno IV, n. 2.
- MASCHERPA GABRIELE FELICE, 2011, "Il Piano Briand di Unione federale europea", *Il Federalista*, anno LIII, n. 1.
- MAZOWER MARC, 2005, *Le ombre dell'Europa. Democrazie e totalitarismi nel XX secolo*, Milano: Garzanti.
- MAZZINI GIUSEPPE, 2011 [1860], *Scritti politici*, Torino: UTET.
- MELCHIONNI MARIA GRAZIA, 2001, *Europa unita sogno dei saggi*, Venezia: Marsilio.
- MELICA LUIGI, 2015, "Grexit: l'espediente negoziale di un'Europa incompiuta", *Diritto pubblico comparato ed europeo*, volume XVII, n. 3.
- MONTANI GUIDO, 1988, "La Rivoluzione bolscevica e il federalismo", *Il Federalista*, anno XXX, n. 3.
- ID., 1994, "Cittadinanza europea e identità europea", *Il Federalista*, anno XXXVI, n. 2.
- MOSSE GEORGE L., 1975, *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna: il Mulino.

- NEMO PHILIPPE, 2005, *Che cos'è l'Occidente*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- NOLTE ERNST, 2008 [1987], *La guerra civile europea 1917-1945*, Milano: Mondadori.
- ORTEGA Y GASSET JOSÉ, 1984 [1930], *La rivoluzione delle masse*, Bologna: il Mulino.
- PADOA SCHIOPPA ANTONIO, 1996, "Dante Alighieri", *Il Federalista*, anno XXXVIII, n. 2.
- ID., 2003, *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Bologna: il Mulino.
- PELLICANI LUCIANO, 2009, *Lenin e Hitler. I due volti del totalitarismo*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- PERISSICH RICCARDO, 2008, *L'Unione europea. Una storia non ufficiale*, Milano: Longanesi.
- PINDER JOHN, 1990, "L'idea federale e la tradizione liberale inglese", *Il Federalista*, anno XXXII, n. 1.
- PISTONE SERGIO (a cura di), 1975a, *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*, Torino: Fondazione Luigi Einaudi.
- ID., 1998, "L'interpretazione del Novecento di Ernst Nolte", *Il Federalista*, anno XL, n. 3.
- ID., 2004, *Imperialismo*, in BOBBIO N.-MATTEUCCI N.-PASQUINO G., *Il Dizionario di Politica*, Torino: UTET.
- ID., 2016, "Realismo politico, federalismo e crisi dell'ordine mondiale", *Il Federalista*, anno LVIII, n. 1.
- PREDA DANIELA, 2004, *Alcide De Gasperi federalista europeo*, Bologna: il Mulino.
- PREDA DANIELA – ROGNONI VERCELLI CINZIA (a cura di), 2005, *Storia e percorsi del federalismo. L'eredità di Carlo Cattaneo*, Bologna: il Mulino.
- RANZATO GABRIELE, 2015, "La guerra dei trent'anni come ascesa e crollo dei nazionalismi aggressivi", *Ricerche di storia politica*, anno XVIII, n. 2.
- REMOTTI FRANCESCO, 2010, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari: Laterza.
- RENAN ERNEST, 2004 [1882], *Che cos'è una nazione?* Roma: Donzelli.
- RICUPERATI GIUSEPPE, 2006, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, Albairate: UTET.
- ROBBINS LIONEL, 1985, *Il federalismo e l'ordine economico internazionale*, Bologna: il Mulino.
- ROCHE JEAN-JACQUES, 2000, *Le relazioni internazionali. Teorie a confronto*, Bologna: il Mulino.
- ROGNONI VERCELLI CINZIA – FONTANA PAOLO G. – PREDA DANIELA (a cura di), 2012, *Altiero Spinelli, il federalismo europeo e la resistenza*, Bologna: il Mulino.
- ROSSOLILLO FRANCESCO, 2009, *Senso della storia e azione politica*, vol. I, *Il senso della storia*, Bologna: il Mulino.
- RUSCONI GIAN ENRICO, 2014, *1914. Attacco a Occidente*, Bologna: il Mulino.

- ID., 2015, "Le guerre che ridefiniscono l'Occidente", *Ricerche di storia politica*, anno XVIII, n. 2.
- SALZANO GENNARO, 2001, *I cattolici democratici nell'unificazione europea 1942-1957*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- SCHIAVONE ALDO, 2005, *Jus. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino: Einaudi.
- SCHMITT CARL, 1972 [1934], *Le categorie del "politico"*, Bologna: il Mulino.
- SILVESTRI GAETANO, 2005, *Lo Stato senza principe. La sovranità dei valori nelle democrazie pluraliste*, Torino: Giappichelli.
- SPINELLI ALTIERO, 1993, *Machiavelli nel secolo XX. Scritti del confino e della clandestinità. Scritti 1941-1944*, Bologna: il Mulino.
- ID., 1996a, *La rivoluzione federalista. Scritti 1944-1947*, Bologna: il Mulino.
- ID., 1996b, *Altiero Spinelli. Dalla lotta antifascista alla battaglia per la federazione europea 1920-1948*, Bologna: il Mulino.
- ID., 1999, *Come ho tentato di diventare saggio*, Bologna: il Mulino.
- ID., 2006 [1941], *Il Manifesto di Ventotene*, Milano: Mondadori.
- SPOLTORE FRANCO, 2000, "Il dibattito tra federalisti e antifederalisti americani dal 1787 al 1800 e la sua attualità", *Il Federalista*, anno XLII, n. 3.
- THESSE ANNE-MARIE, 2001, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, Bologna: il Mulino.
- TRAVERSO ENZO, 2007, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, Bologna: il Mulino.
- URBINATI NADIA, 2010a, *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Roma: Donzelli.
- ID., 2010b, *Stati uniti d'Italia. Carlo Cattaneo e Norberto Bobbio*, Roma: Donzelli.
- VALZANIA SERGIO, 2011, *Fare la pace. Vincitori e vinti in Europa*, Roma: Salerno editrice.
- WALLERSTEIN IMMANUEL, 2007, *La retorica del potere. Critica dell'universalismo europeo*, Roma: Fazi.
- WALTZ KENNETH N., 1987 [1979], *Teoria della politica internazionale*, Bologna: il Mulino.
- WEBER MAX, 1999 [1922], *Economia e società. Teoria delle categorie sociologiche*, Torino: Comunità.
- WIGHT MARTIN, 2012 [1991], *Teoria internazionale. Le tre tradizioni*, Milano: il Ponte.

Abstract

L'EUROPA TUTTORA DIVISA. UN BILANCIO DI SINTESI AL TERMINE DELLA SECONDA GUERRA MONDIALE

(EUROPE IS STILL DIVIDED. A SUMMARY REPORT AT THE END OF THE SECOND WORLD WAR)

Keywords: European unity, European identity, Member States' sovereignty, International politics, European federalism.

The Westphalian sovereignty which divided Europe for three centuries is partially called into question with the birth of the project aimed at unifying Europe at the end of the Second World War. The Author points out that in the past, in the medieval and modern times Europe had already enjoyed a substantial unity that helped to forge its own identity, based on universal values instead of National aspects. The European unification project, particularly in its most completed form of European Federalism by Altiero Spinelli, finds in the knowledge of the past the reasons for overcoming the division of Europe and the same anarchy which is a result of International politics; but thanks to the ability of Europeans to refound the European Union in terms of sharing political sovereignty at Community Level, there will be new political orders to really realize the ideals for European Unity.

RODOLFO GARGANO

Movimento Federalista Europeo

Istituto siciliano di studi europei e federalisti "Mario Albertini"

Istituto.albertini@fedeuropa.org

EISSN 2037-0520

MASSIMO VIGLIONE

EUROPA ED EUROPEISMO TRA RADICI
STORICHE E PROGETTUALITÀ IDEOLOGICA
A SEDICI ANNI DALLA SVOLTA DEI TRATTATI DI NIZZA

Ottone di Bismarck nel 1863, dinanzi all'ambasciatore inglese che, per confortarlo dell'appoggio britannico alla sua politica egemonica, gli garantiva che l'Europa non si sarebbe offesa se la Prussia avesse invaso la Polonia, rispose: «Chi è l'Europa?» (Mikkeli 2002:83). Lo statista prussiano voleva così rimarcare, ai fini dei suoi interessi nazionalistici, quanto astratto fosse per lui il concetto di Europa, niente più di un'espressione geografica, per dirla alla Metternich.

In un contesto radicalmente mutato, ove gli scenari europei offrono ben altri spunti di scontro politico, economico ed etnico, l'allora cardinale Joseph Ratzinger questo affermava nel 2004: «Europa solo in maniera del tutto secondaria è un concetto geografico; l'Europa non è un continente nettamente afferrabile in termini geografici, è invece un concetto culturale e storico» (Ratzinger 2004:9).

Si tratta evidentemente di due concezioni opposte della idea stessa di Europa. “Negazionista” la prima (se così ci si consente definirla per mera semplicità), almeno strumentalmente, ovvero subordinata all'interesse della realizzazione della supremazia politica ed economica della Germania; “identitaria” la seconda, o se si preferisce “comunitaria” e culturale, e potremmo dire senz'altro spirituale – avendo anche presente naturalmente chi è il secondo autore da noi citato – che vede nell'Europa, ancora oggi, un insieme di radici storiche, religiose e culturali, che formano una comunità di popoli con una propria memoria e cultura. E questo, come sosteneva l'allora cardinale, indipendentemente da una precisa individuazione di confini geografici di questa comunità¹.

¹ Per una visione delle differenti idee di Europa nel corso dei secoli: (Curcio 1958); (de Rougemont 1961); (Duroselle 1965); (Chabod 1989 [1959]); (Annoni 1996); (Mikkeli 2002).

Sulla questione geografica molto è stato detto (a partire da Erodoto e Strabone in poi), molti sono gli studi² e, come noto, mai si è raggiunto un accordo pienamente condiviso. Essendo l'Europa dal punto di vista meramente geografico una penisola del continente asiatico (Mainardi 2000), il problema dei suoi confini naturali si pone solamente a oriente, in quanto nelle altre tre direzioni essa è perfettamente delimitata dal mare. Senza ora voler entrare nella polemica “uralica”³, il vero dato importante di questo aspetto rimane il fatto che questa delimitazione della realtà Europa non può restringersi al mero aspetto geografico. Al di là dell'Atlantico a Ovest e dei Mari del Nord e Artico a Settentrione, ciò che delimita l'Europa a Sud (oltre al Mediterraneo ovviamente) distinguendola radicalmente dall'Africa e a Est, distinguendola radicalmente dai popoli medio-orientali e asiatici, è proprio il dato anzitutto linguistico, quindi culturale, religioso e civile. Questo può essere facilmente dimostrato da un fatto incontrovertibile: a Sud esiste comunque un limite geografico chiaro quale è il Mediterraneo, a oriente questo limite materiale non esiste; eppure, in entrambi i casi, è innegabile che il fattore divisivo umanamente, e quindi delimitante il concetto di Europa, è proprio quello linguistico, spirituale e culturale.

L'Europa è un mondo, l'Africa è un mondo, l'Asia è un mondo. Costituiscono una sorta di “triteismo” immanente della storia umana: il cosiddetto “vecchio mondo”, che, pur unito dalle interrelazioni millenarie, da sempre però è diviso nelle tre macroaree, che sono rimaste tre realtà differenti l'una dall'altra. E, anzi, di queste tre macroaree, quella più differente dalle altre due è senza dubbio l'europea, da ogni punto di vista.

L'aspetto linguistico e quello etnico sono i più complessi nella realtà europea, sono ovvero ciò che identifica: in Europa esistono più di sessanta lingue “statutarie” – ovvero riconosciute dalle costituzioni dei singoli Stati nazionali – cui occorre aggiungere più di cento lingue non statutarie⁴. La gran parte di queste lingue appartengono alla famiglia indoeuropea e poi vi sono lingue non indoeuropee: l'ugro-finnico, il vasto gruppo del-

² (Erodoto, I:4:45); (Strabone 1963:I-II); (Sordi 1986); (Canfora 1997).

³ (Mikkeli 2002:149-156).

⁴ (Banfi – Grandi 2004:16-17:149).

le lingue slave, l'estone e il lappone (lingue uraliche), il basco, il maltese (l'unica di origine semitica), il turco e il calmuco (lingue mongole). Basti pensare che nel solo anello baltico si parla una lingua indoeuropea in Lituania, una ugro-finnica in Estonia e una slava in Lettonia⁵.

Appare evidente che ciò che fa sentire europei gli europei, e quindi portatori di un'identità comune che li differenzia dal resto del mondo come comunità continentale⁶, può essere ricondotto a motivazioni linguistiche ed etniche solo in maniera secondaria, così come abbiamo già detto per l'aspetto meramente geografico, specie per la parte orientale del continente. Occorre allora cercare di capire quali siano gli elementi primari di questa identità comune continentale. A riguardo è opinione condivisa che esistano due concezioni fondamentali opposte e "nemiche": quella che possiamo considerare realista, ovvero storico-politica, e quella illuministica, che possiamo definire ideal-utopica, almeno nel significato di progetto intellettualistico. A riguardo, Heinz Gollwitzer ha proposto la nota divisione tra *Europabild*, rappresentazione dell'Europa, ed *Europagedanke*, identità concettuale di essa⁷.

1. L'Europa nella sua realtà storica: la Cristianità

La prima è ovviamente l'Europa storica, nel senso concreto del concetto. È l'Europa figlia dell'eredità politica, civile e culturale classica, segnata dall'affermazione del *logos* greco e dall'idea politica universale dell'Impero Romano, universalità che poi, con la caduta dell'Impero, l'affermazione della Chiesa e di una *Katholikè* religiosa sempre guidata da Roma, e quindi con la rinascita di un nuovo Impero con Carlo Magno, questa volta cristiano – che nei secoli successivi sarà appellato come "sacro" e "romano" – diviene non solo politica ma religiosa al

⁵ (Banfi 2001). Si veda anche: (de Reynold 1941); (Halecki 1962:23).

⁶ «La storia europea è la storia di tutte le nazioni europee considerate come un complesso organico, come una comunità chiaramente distinta da qualsiasi altra». (Halecki 1962:23).

⁷ (Gollwitzer 1964 [1951]).

contempo e trova la propria realizzazione nelle due grandi entità universaliste del Medioevo cristiano, la Chiesa e l'Impero. A formare questa coscienza di un mondo unitario cristiano ed europeo contribuì anche la costante minaccia islamica, il grande nemico che veniva da Sud e da Est: Pirenne⁸ nella sua celebre opera chiarisce questo aspetto quando parla del grande bivio religioso e politico che si pose dinanzi agli europei⁹ all'inizio della loro stessa storia comune, bivio simbolizzato dalla scelta tra Maometto e Carlo Magno. Anche perché la minaccia islamica non verrà mai meno, ma sarà al contrario il vero motivo portante di tutta la storia medievale – e anche moderna – dei secoli futuri.

Non si dice ovviamente nulla di nuovo affermando che in tal senso l'evento fondatore – sul piano certo simbolico ma non solo – di una *Christianitas* europea, di un'Europa – ancora geograficamente limitata ma spiritualmente e politicamente unita e soprattutto potenzialmente espansiva – cristiana e universale al contempo, è l'incoronazione imperiale di Carlo Magno. Questa Europa è la *Christianitas*, universalista nel suo dna religioso e politico: universale in sé è infatti la Chiesa Cattolica, universale è in sé il concetto di Impero, che, ancor prima che una realtà politica, era un ideale supremo: con l'espressione medievale *Renovatio Imperii* infatti non si intendeva solo la restaurazione dell'Impero Romano – tanto che si continuò a utilizzarla anche

⁸ (Pirenne 1997 [1937]). Oggi la comunità scientifica ritiene superata l'impostazione di Pirenne, e non a torto, sebbene occorra tener presente che è impossibile negare del tutto il fatto che anche l'islam involontariamente abbia contribuito all'affermazione dell'identità europea medievale.

⁹ Molti intellettuali non accettano l'idea che si possa parlare di "europei" coscienti di esserlo nel Medioevo, tanto meno nell'alto Medioevo e ancor meno in rapporto a una presunta opposizione all'islam aggressore in quei secoli. In realtà, è facile dimostrare quanto il loro giudizio sia condizionato da pregiudizi ideologici. Vi sono molte prove che si potrebbero portare in tal senso, ma non è possibile in tale sede. Basti una per tutte, inequivocabile, anzitutto proprio dal punto di vista cronologico: la prima apparizione del termine "europei" si deve a Isidoro il Giovane, nel suo *Chronicon*, scritto una ventina d'anni dopo la famosa Battaglia di Poitiers (732). Se nell'VIII secolo, ancor prima della rinascita carolingia, un intellettuale del tempo utilizza il termine "europei" proprio in contrasto con gli islamici invasori, è evidente come già in tutto il Medioevo si ha coscienza generale di essere "europei", sebbene tale termine sia poco usato in quanto sempre subordinato all'utilizzo di un concetto di ordine superiore come quello di *Christianitas*. (Curcio 1958:112-113).

nei secoli in cui ormai il Sacro Romano Impero esisteva – ma un continuo rinnovamento dello stesso principio imperiale, i cui confini ideali erano – come per la Chiesa – quelli dell’ecumene abitato e il cui presupposto era l’ordinamento unico dell’umanità in funzione della felicità terrena a sua volta subordinata alla conquista di quella eterna. Naturalmente, tutti sapevano che nella realtà il Sacro Romano Impero occupava solo una limitata parte dell’Europa stessa, ma era indubbio il ruolo superiore che l’imperatore ricopriva dinanzi a tutte le potenze europee, eccetto il papa, ed era indubbio il fatto che il sogno di un intero mondo era quello della realizzazione di una monarchia universale sotto un solo Imperatore cristiano (Carlo V d’Asburgo sarà l’ultimo esponente a imporsi come programma almeno ideale del suo regno la realizzazione concreta di tale sogno)¹⁰.

L’universalismo cristiano europeo medievale col tempo iniziò a declinare, soprattutto a causa dell’affermazione degli Stati nazionali agli albori della modernità (e per la Francia anche precedentemente) e della progressiva laicizzazione del pensiero filosofico e politico. Ma l’Europa moderna, quella appunto del concerto europeo degli Stati, dei Regni piccoli e grandi, che comunque vede ancora in vita il Sacro Romano Impero, è ancora un’Europa cristiana, una *Christianitas*. Anche la scoperta del Nuovo Mondo non cambia questa verità: gli spagnoli, i portoghesi, che conquistano immensi territori, li evangelizzano an-

¹⁰ Il solo impero di Carlo V d’Asburgo (1500-1558, Re di Spagna dal 1516 e Imperatore dal 1519; nel 1556 abdica da tutte le sue funzioni sovrane) è di per sé testimonianza palese e incontrovertibile dell’esistenza di una comune civiltà europea. Un solo uomo, a ragione della sua eredità familiare, è Re d’Aragona e quindi di Sicilia, Napoli e Sardegna, Re di Castiglia e in quanto tale Re di tutte le conquiste spagnole del Nuovo Mondo, Imperatore del Sacro Romano Impero, Duca di Borgogna, e poi per diritto di conquista Duca di Milano (più una lista immensa di altri titoli minori). Carlo ha sangue spagnolo, fiammingo, borgognone, tedesco, italiano, anche francese, e parla 6 lingue. È il massimo esponente di quella aristocrazia europea che per secoli è stata, per l’appunto, “europea” nel senso sovranazionale del concetto, non legata cioè a un solo Stato, per sangue, cultura, lingua, disposizione d’animo, modo di vivere. Niente come l’aristocrazia europea dell’età moderna, ai suoi vari livelli, esprime l’esistenza di un’identità europea spirituale (perfino superiore in certi casi alle divisioni religiose), culturale, linguistica, civile.

che. Inoltre, ancora nei secoli moderni (XV-XVIII) l'Europa vive nell'incubo dell'assalto islamico (questa volta ottomano), che ancora la costringe a sentirsi *Christianitas* (spesso suo malgrado...).

Non appare azzardato quindi affermare che la prima auto-rappresentazione dell'Europa è dunque la Cristianità: questo affermano per esempio autori come Novalis¹¹ e Schlegel¹² e, in maniera differente ma non alternativa, il magistero di Leone XIII.

Questa – spontanea o forzata che sia – unità spirituale e ideale degli europei venne, come appena detto, a spezzarsi con la progressiva affermazione della rivoluzione religiosa protestante e la più o meno contemporanea divulgazione poi, dal punto di vista culturale, degli ideali laici di umanesimo, naturalismo, razionalismo, empirismo, e infine illuminismo, che crearono i presupposti per l'affermazione definitiva, nel XVIII secolo, dell'altra visione dell'Europa, quella dell'*Europagendanke*, della comunità intellettuale che “costruisce” una nuova identità europea non più attinente alla realtà storica e all'eredità del passato, ma secondo criteri ideologici di un cambiamento radicale dell'intero processo storico umano, di cui il motore primo non poteva che essere, come sempre, l'Europa stessa e i cui ideatori e promotori erano appunto gli esponenti elitari di una repubblica delle lettere¹³: i philosophes, i quali, appoggiati concretamente dagli stessi sovrani cristiani, dovevano sostituire la ormai superata e “superstiziosa” *Res Publica Christiana* con una società europea intellettualmente e politicamente laica e progressista, illuminista e rispondente ai dettami di una progettualità utopista e a volte di ispirazione massonica.

2. L'Europa degli intellettuali

Tra la fine della Guerra dei Trent'Anni (1618-48) e quella di Successione Spagnola (1700-13) si gioca la “crisi della coscienza”.

¹¹ (Novalis 1995 [1799]).

¹² (Schlegel 1975 [1812-1813]).

¹³ «stabilita insensibilmente nell'Europa, malgrado la guerra e le religioni diverse». (Voltaire 1957:1021 sgg. [1739]).

za europea” – per rifarci al titolo della celebre opera di Paul Hazard (2007 [1935]) – anche dal punto di vista specificamente politico, oltre che filosofico. Se nei Trattati di Westfalia (1648) escono umiliati tanto l’Impero quanto la Chiesa e si afferma il principio del concerto delle nazioni che affossa per sempre l’universalismo medievale, in quelli di Utrecht e Rastadt (1713-14) scompare il termine stesso di *Respublica Christiana*, sostituito da “Europa”, entità ormai intesa in chiave laica, ovvero come organizzazione di Stati sovrani indipendenti dall’*auctoritas* della Chiesa e del *Sacrum Imperium*¹⁴. Al contempo, la filosofia razionalista secentesca e quella empirista, preparano il terreno culturale e mentale dell’illuminismo europeo, il vero momento di rottura definitiva con la visione filosofica e politica della Cristianità dei secoli passati. Ormai la nuova Europa laica illuminista si pone come antitesi del futuro all’Europa cristiana del passato, e sviluppa un cambiamento epocale e radicale del pensiero umano occidentale (Rouvillois 1996) al fine di preparare le condizioni politiche e sociali di una rivoluzione generale destinata a “*écraser l’infâme*” e a costruire la nuova era, la nuova società, il nuovo uomo (Saitta 1948).

La Rivoluzione Francese, le conquiste di Napoleone¹⁵, le invenzioni della Prima e Seconda Rivoluzione industriale con l’affermazione a livello mondiale del positivismo, la diffusione delle ideologie del liberalismo e del socialismo e quindi dell’anarchismo, le rivoluzioni liberali e socialiste in Francia, Italia, Germania, Spagna, il Risorgimento italiano e lo stesso processo di unificazione tedesca con il Kulturkampf bismarckiano, la filosofia idealista, il marxismo, il pensiero di uno Schopenhauer, di un Nietzsche, di un Comte, di un Freud, lo spiritismo rinnovato, ecc.: sono tutti fenomeni – politici, ideologici, sociali, filosofico-culturali – uniti dalla presenza di una comune volontà distruttiva nei confronti del Cristianesimo in genere (in alcuni casi di ogni forma di religione), quindi dalla

¹⁴ (Barié – de Leonardis – de Robertis – Rossi 2004).

¹⁵ Gollwitzer parla di una contrapposizione delle due concezioni ai tempi di Napoleone: da un lato il principe Karl Theodor von Dalberg, che propose al Bonaparte di creare un “Impero d’Occidente” dalle radici illuministiche e dall’altra la proposta di Adam Müller nel 1809 di creare una società cristiana delle nazioni europee contro lo stesso Bonaparte. (Gollwitzer 1961:134 sgg.).

volontà di una sovversione generale non solo e non più di quella che un tempo fu la *Christianitas*, ma della stessa Europa come si era venuta formando nel corso dei secoli (Mongiano:168-189).

Questa trasformazione intellettuale, culturale, scientifica, ma soprattutto ideologica, dell'Europa, è proseguita con l'aiuto di tali mezzi per tutto il XX secolo fino ad oggi, in maniera sempre più decisiva grazie al progressivo appoggio ottenuto dai governi politici occidentali e, dietro loro, della finanza mondiale, che oggi dirige e controlla quasi tutto il divenire dei grandi eventi mondiali, a partire dal sistema mediatico, ovviamente.

In tal senso occorre inquadrare gli sviluppi degli ultimi decenni non solo dell'idea di Europa, specie dopo la Seconda Guerra Mondiale, e soprattutto dopo il crollo della Cortina di Ferro, ma dell'intero progetto europeista nei suoi vari e successivi passi.

3. *L'ideologia europeista*

Abbiamo constatato l'esistenza di due visioni alternative dell'Europa: una storico-comunitaria, realista, cristiana, l'altra intellettualistica e utopistico-programmatica, prettamente laica.

Alla fine della Seconda Guerra Mondiale, il problema europeo divenne un sentire comune, almeno nelle tre grandi nazioni continentali. In un mondo ormai diviso in due, era chiaro che per la prima volta l'Europa aveva perduto la centralità storico-politica ed economica e si poneva la necessità di un nuovo progetto volto a dare senso alla comunità dei popoli europei. Ovviamente non ripercorreremo in questa sede il decennale cammino che ha portato alla costituzione dell'Unione Europea e all'invenzione dell'euro, ma ci limiteremo a evidenziare alcuni passaggi e mutamenti essenziali dell'evolversi dell'ideologia europeista nei decenni passati per poter concludere con alcune riflessioni sulla presente situazione.

3.1 Da un'idea di Europa a un'altra

L'Europa dei sei, quella di Adenauer, Schuman e De Gasperi, trovò il suo punto culminante nei Trattati di Roma del 25 marzo 1957¹⁶. La Comunità Economica Europea aveva, almeno come fini politici immediati, la garanzia della pace continentale con il superamento della secolare rivalità franco-tedesca e l'inizio di un'unione delle forze in caso di un possibile pericolo proveniente dall'Europa comunista, con l'appoggio militare della Nato. Ciò spiega ovviamente perché in questa prima fase i partiti comunisti europei osteggiassero la CEE, definendola «un'invenzione democristiana» o addirittura un'«Europa vaticana»¹⁷. Un deputato del PCI definì i trattati «uno strumento politico antidemocratico grave e pericoloso», al servizio degli interessi della Germania e dell'imperialismo statunitense¹⁸.

Ma proprio in quegli anni iniziava a farsi strada una proposta nuova (non solo ovviamente rispetto all'Europa democristiana, ma anche all'ostilità ideologica dei comunisti classici legati all'URSS) della sinistra internazionalista, sostenitrice di un europeismo radicale, sebbene divisa al suo interno in due grandi progetti alternativi: la via federalista di Altiero Spinelli e quella funzionalista di Jean Monnet.

La prima si ispirava al celebre Manifesto di Ventotene¹⁹ redatto da Spinelli ed Ernesto Rossi nel 1941, e propugnava il trasferimento della sovranità politica dagli Stati nazionali a un vero e proprio Stato europeo secondo il modello federalista statunitense o svizzero. La seconda, prevedeva una graduale integrazione delle strutture economiche e la creazione di strumenti istituzionali di decisioni comunitarie²⁰. Lo stesso Spinelli spiega perfettamente il pensiero di Monnet: «il pensiero segreto del grande amministratore Monnet era che alla lunga la burocrazia sarebbe stata più forte della politica, e dall'amministrazione

¹⁶ (Lentini 2004); (Di Maio 2004).

¹⁷ (Chenau 1990).

¹⁸ (Berti 1957). Si veda anche (Galante 1988).

¹⁹ Il *Manifesto di un'Europa libera e unita* fu redatto da Spinelli ed Ernesto Rossi nel 1941, durante il loro confino a Ventotene. (Spinelli – Rossi 2004).

²⁰ Cfr. (Monnet 1978); (Id. 1988). Si veda anche l'articolo-manifesto di Monnet 3 febbraio 1957. Su Monnet: (Roussel 1996).

europea di determinati interessi concreti sarebbe emersa un giorno, in qualche modo, la sovrastruttura politica europea»²¹.

Ciò che li univa pienamente (e univa la sinistra in genere), era la condanna ferma dell'europeismo moderato di statisti come Churchill, de Gaulle e dello stesso Adenauer, ovvero il progetto di una confederazione degli Stati nazionali (l'Europa delle patrie di de Gaulle), che mettevano in comune ideali e interessi rimanendo però pienamente indipendenti e sovrani. È questa una fase in cui il potere politico non è ancora subordinato ai progetti dei burocrati e così si giunse al "Compromesso di Lussemburgo", del gennaio 1966, che riconosceva a ogni Stato membro il diritto di veto nel caso in cui ritenesse che i suoi interessi vitali fossero minacciati dalla normativa comunitaria²².

Ma le speranze di Spinelli e Monnet iniziarono a trovare realizzazione a partire dagli anni Ottanta, prima con l'Atto Unico europeo, del dicembre 1985, con il quale l'Europa dei Dodici (con Spagna e Portogallo) di fatto aderiva ai progetti di Monnet e Spinelli, sebbene, alla lunga, specie con il Rapporto Delors²³, a prevalere fu la linea funzionalista di Monnet. Da questo momento il processo europeista prende una strada radicalmente differente dal passato e a una velocità sempre più travolgente verso gli odierni esiti (il tutto favorito anche dalla caduta del comunismo, che permise l'allargamento progressivo del progetto europeo ai paesi dell'ex Cortina di Ferro).

Il Rapporto Delors era chiaro: il processo di realizzazione dell'unione economica e monetaria avrebbe dovuto essere suddiviso in tappe definite, ciascuna delle quali «avrebbe dovuto implicare un mutamento significativo rispetto alla precedente». L'obiettivo finale non era il mercato unico né la moneta unica, ma quello di «trasformare la Commissione europea in un em-

²¹ (Spinelli 1989:86). Si veda a riguardo: (Perissich 1970); (Dastoli 1989:16-19). Scriveva inoltre Spinelli nel 1955: «Monnet ed io stiamo tirando la carretta, come due somari cocciuti (...) entrambi convinti che, per una sorta di simpatia reciproca che va al di là del giudizio politico, dobbiamo aiutarci. Eppure vinceremo noi». (Spinelli 1989:260).

²² (Telò 2004:116-117).

²³ Il "Rapporto Delors" è un documento, elaborato da un Comitato per lo Studio dell'Unione economica e monetaria presieduto appunto dall'ex ministro socialista francese Jacques Delors, intitolato *Rapporto sull'unione economica e monetaria della Comunità Europea*, del 1989.

brione di governo sovranazionale sulle ceneri degli Stati nazionali, di cui si annunciava l'inevitabile scomparsa»²⁴.

Tutto quindi stava mutando: non più solo comunità economica, non più confederazioni di Stati sovrani, ma processo unitario politico e anche monetario da realizzarsi per tappe forzate e prevedente la morte dello Stato nazionale a favore di un'entità sovranazionale da costruire. Di lì a poco si iniziò a progettare la moneta unica (Unione Economica Monetaria).

3.2 L'Unione Europea, la BCE e l'euro

Maastricht, 9-11 dicembre 1991: i capi di Stato si accordarono sulla futura "Europa senza frontiere" e l'accordo, che fu firmato il 7 febbraio 1992, creava di fatto una nuova entità sovranazionale, denominata Unione Europea, ne istituiva la cittadinanza e il passaporto e preparava la futura moneta unica²⁵. Nell'esuberanza generale, unica voce – a livello politico internazionale – di dissenso fu quella di Margaret Thatcher, la quale, pur sottoscrivendo il Trattato, fece rimanere fuori la Gran Bretagna dalla moneta unica ed espresse a più riprese serie perplessità per un progetto che mirava chiaramente al superamento dello Stato nazionale a favore di entità burocratiche, non elette da nessuno, che non rispondono a nessuno²⁶. Attraverso tappe programmate e forzate, il trattato – al quale fece seguito quello di Amsterdam del 2 ottobre 1997 – prevedeva che in pochi anni occorresse raggiungere obiettivi precisi verso la direzione dell'unificazione politica ed economica dell'Europa. Uno degli obiettivi primari era l'allargamento dell'Unione e alla fine degli anni Novanta inizia il processo della graduale adesione dei Paesi ex comunisti (e altri, come Cipro). Ma la meta principale

²⁴ (Castronovo 2004:64-65).

²⁵ (Tizzano 1995).

²⁶ «O noi esercitiamo un potere democratico dell'Europa attraverso la cooperazione di governi nazionali e legittimi parlamenti che abbiano l'esperienza e la conoscenza dei popoli, oppure deleghiamo tutte le decisioni a un parlamento remoto e multilingue che non deve dar conto ad alcuna opinione pubblica europea ed è sempre più subordinato a una potente burocrazia». (Thatcher 1993).

rimaneva l'obiettivo della moneta unica con la creazione della Banca Centrale Europea.

L'euro fu varato il 2 maggio 1998 a Bruxelles ed entrò in vigore in molti Paesi il 1° gennaio 1999, sebbene di fatto iniziò a circolare solo il 1° gennaio 2002. Ma, ancor più della moneta unica – nonostante si tratti di un *unicum* nella storia umana: una moneta inventata a tavolino, senza alcuna radice nella realtà storica, politica ed economica con i Paesi e i popoli cui viene imposta e che cancella di colpo valute dalla storia quasi sempre plurisecolare e comunque ben radicate nella coscienza dei popoli europei, per di più coniata da una banca a sua volta appena creata e non vincolata ad alcun governo nazionale – ciò che risultò essere la svolta veramente decisiva e gravida di enormi conseguenze fu la creazione *ex nihilo* della Banca Centrale Europea (BCE), insediatasi il 1° giugno 1998, vero motore della storia – non solo economica e nemmeno solo politica – dell'Unione Europea negli ultimi quindici anni²⁷.

La creazione dell'euro creò le condizioni per il superamento di fatto della linea funzionalista e fece tornare in auge quella federale, nel senso che era ormai chiaro che una moneta unica non poteva non presupporre una politica unica e, col tempo, anche forze armate uniche. Insomma, era giunto il tempo della creazione politica dell'Europa Unita. Diveniva ora necessario dotare questa nascente entità di valori che non fossero solo quelli specificamente economici. Nel dicembre del 2000, al Consiglio europeo di Nizza, sotto la presidenza di Jacques Chirac²⁸, venne solennemente proclamata una Carta dei Diritti Fondamentali redatta da una Convenzione di rappresentanti dei singoli

²⁷ Edward Luttwak ebbe a definire il “centralismo bancario” come una religione che «genera un dio trascendente (la politica della moneta forte) e teme il diavolo (l'inflazione)». E aggiunse lucidamente che nessun'altra istituzione come la BCE «ha mai preteso prerogative così esorbitanti dai tempi dei Papi più risoluti della Chiesa medievale». (Luttwak 1997:21-30).

²⁸ Valerio Castronovo afferma che a «Nizza avevano tenuto banco i mercanti di voti, di posti, di privilegi». (Castronovo 2004:197. Lo stesso Giuliano Amato, uno dei protagonisti del vertice, ricorda il “cinismo” dell'ultima notte dei negoziati: «Noi eravamo passati dall'Europa del mercato all'Europa dei mercanti – noi stessi – sempre intenti a mercanteggiare, ciascuno pro domo sua, brandelli di fondi, di voti, di posti». (Amato 2003).

Stati²⁹, che di fatto dava inizio al processo di costituzionalizzazione dell'Europa. Fu creata una nuova Convenzione, la Convenzione sul futuro dell'Europa, presieduta dall'ex Presidente della Francia Valéry Giscard d'Estaing, il quale, nel suo discorso introduttivo, non nascose «la difficoltà di coniugare un forte sentimento di appartenenza all'Unione Europea e il mantenimento di un'identità nazionale», difficoltà accentuata anche dall'allargamento ai numerosi nuovi Stati membri³⁰.

L'evento 11 settembre e la politica militare di G.W. Bush facilitarono in Europa il desiderio di distinguersi dagli USA e il diffondersi della volontà di essere i realizzatori di una nuova concezione statuale, mai prima esistita nella storia umana, «la prima istituzione postmoderna»³¹, un nuovo tipo di «polis sui generis»³², «una nuova forma di governo al di là dello Stato nazionale che potrebbe fare scuola nella costellazione postnazionale»³³, un inedito modello costituzionale caratterizzato dalla dispersione di ogni sovranità. Un *Commonwealth* ibrido nel quale «coesistono due ordini di entità»: gli Stati non più interamente sovrani e l'Unione non ancora sovrana³⁴.

Autori come Edgar Morin (1988), Jacques Derrida (1991), Massimo Cacciari (1994), Antonio Negri³⁵ sono alcuni dei principali teorici di questo progetto postmoderno che prevede, come

²⁹ Scrisse Elena Paciotti, una degli artefici del documento: «Non soltanto [la Carta] diverrà la prima parte di una “costituzione europea”, ma cambierà il significato stesso dei Trattati, provocando un'ulteriore novità istituzionale». (Paciotti 2001:32).

³⁰ (Giscard d'Estaing 2002).

³¹ (Rifkin 2004:203).

³² (Loretoni 2001:13 sgg.).

³³ (Derrida – Habermas 2003).

³⁴ (MacCormick 1997:339). Commenta Roberto de Mattei: «La prima fase dell'integrazione europea, negli anni Cinquanta, era stata segnata dall'ottimismo della ricostruzione post-bellica. La seconda fase, negli anni Ottanta e Novanta, aveva visto prevalere l'utopia di una convergenza planetaria. Nella terza fase, un nuovo “sogno europeo” si profilava all'orizzonte, prendendo forma e figura di “Costituzione”». (De Mattei 2006:17). D'altro canto, così invece commentava il tutto Rifkin: «Il sogno europeo è un fascio di luce in un paesaggio sconvolto: ci indica la via verso una nuova era di inclusività, diversità, qualità della vita, “gioco profondo”, sostenibilità, diritti umani universali, diritti della natura e pace sulla terra». (Rifkin 2004:391).

³⁵ (Frieze – Negri – Wagner 2002).

linea generalmente comune, l'idea di un'Europa polimorfa, terra di differenze la cui identità è il conflitto, che supera la rigidità burocratica degli Stati verso una multifunzionalità che fa propria la "politica dell'im-potenza" teorizzata da Etienne Balibar (2003) come perno dell'"antistrategia" europea nei confronti degli Stati Uniti. Chiarissime e decisive le parole di Antonio Negri: «La rottura e la disarticolazione della sovranità nazionale, fino alla sua estinzione, stanno alla base di un qualsiasi progetto democratico all'interno della globalizzazione» (Negri 2003: 159). Philippe Schmitter (2000) parla a riguardo di «ordine post-hobbesiano», con chiaro riferimento al superamento di ogni sovranità nazionale e politica, mentre Giuliano Amato (2000: 81-91), più tecnicamente, di *multilivel constitutionalism*, con il quale immagina una nuova Europa come integrazione tra diversi livelli di governi e tra una molteplicità di istituzioni configgenti tra loro, secondo una struttura decentrata del potere decisionale³⁶.

In pratica ciò che si delinea come meta di questi progetti è un "meta-stato policentrico" (Pedrieri 1998), «caratterizzato da un vuoto di sovranità che apre la strada alla conflittualità e all'instabilità politica e sociale» (De Mattei 2006: 88) e infatti «Nell'Unione non esiste oggi un "governo" nel senso tradizionale del termine, e neppure un'autorità sovrana direttamente o indirettamente espressa dal popolo» (ibidem). Di fondamentale importanza appare questa affermazione: «L'UE è tuttora sprovvista della maggior parte dei principi tipici della democrazia rappresentativa e, in particolare, dei meccanismi di controllo e di garanzia della responsabilità politica di fronte ai cittadini» (Morata 2005: 5). Qualcuno la paragona – in versione laica ovviamente – alla struttura geopolitica dell'Europa medievale (Bull 2005); ma è ovvio che si tratta di un banale errore di prospettiva, in quanto l'Europa del Sacro Romano Impero o delle città e signorie era sì pluralistica e decentrata, ma non policentrica, nel senso che aveva non solo regni e Repubbliche, ma anche le due grandi realtà politiche sovranazionali e universaliste della Chiesa e dell'Impero, cui tutto in ultima istanza veniva ricondotto.

³⁶ Si veda anche l'intervista di (Spinelli ad Amato, 2000).

4. L'“Europa di Nizza”, ovvero progettualità e cesura

L'8 dicembre 2000 viene approvata a Nizza la Carta dei Diritti fondamentali dell'Unione Europea³⁷ – preparata da una Commissione di esperti guidata dall'ex Presidente tedesco Roman Herzog – costituita di 50 articoli, preceduti da un preambolo, che ruotano attorno a sei valori fondamentali: la dignità, la libertà, l'uguaglianza, la solidarietà, la cittadinanza e la giustizia, più quattro articoli di disposizioni generali. La Carta, sebbene priva di valore giuridico vincolante, venne imposta ai singoli governi come un blocco unico da accettare o rifiutare in toto (in pratica, un vero e proprio ricatto nei confronti di ogni singolo Paese) e infatti alla fine fu da tutti accettata. Va da sé che il fatto che non avesse valore giuridico non costituì mai un problema per i suoi assertori, in quanto il suo significato era pienamente ideologico, morale, politico nel proporsi come un modello ispiratore di tutta la concreta politica dell'UE negli anni a venire. Era chiaro a tutti che il suo ruolo, insomma, era quello di essere ispiratrice delle linee-guida della politica effettiva da seguire in questa epocale svolta del processo europeista, e quindi non necessitava di dibattiti – sempre imprevedibili – e pericolose “messe ai voti”, ma solo di essere accettata come ideologia fondante della Nuova Europa. Peraltro, essa costituiva un enorme cambio di passo: il presupposto degli accordi di Maastricht era stato quello di essere accordi specificamente di natura economica e monetaria. A Nizza, invece, venne dichiarato esplicitamente che l'obiettivo della costruzione europea non era costituito dall'unione economica, ma da quella politica. E la Carta doveva costituire il “vangelo” della nuova svolta europeista. Cosa prevedeva, detto in breve e schematicamente, questo vangelo? Quale Europa si immaginava e su quali valori ideali si sarebbe dovuta fondare?³⁸

³⁷ Per una presentazione del testo si veda fra gli altri: (Comba 2002); (Manzella – Melograni – Paciotti – Rodotà 2001); (Ferrari 2001). In chiave critica, si veda (Berthu 2001).

³⁸ Dichiarò allora Stefano Rodotà, uno dei membri della Commissione della Carta, che a Nizza «non si è conclusa ma si è concretamente aperta la partita

Lamberto Dini, allora Ministro degli Esteri del governo italiano, ebbe a dire che la Carta segna un contributo al «processo di costituzionalizzazione» dell'Unione, perché «fornisce una rete di diritti intorno ai quali costruire gradualmente un patriottismo costituzionale europeo» (Dini 2000). Il termine «patriottismo costituzionale» è stato introdotto nel linguaggio politico da Jürgen Habermas³⁹ (sebbene non ne abbia egli la paternità) in contrapposizione al patriottismo tipico, ovvero legato all'identità etnica, storica e culturale di un popolo e come ulteriore sviluppo della concezione illuministica del patriottismo, fondato sui diritti umani e sui principi universalistici della libertà e della democrazia, incarnati appunto in una Costituzione a cui ogni cittadino deve aderire con piena convinzione. Gli artefici della Carta di Nizza, non potendo ovviamente ancorarsi al patriottismo naturale dinanzi a decine di Stati e di popoli, scelsero la via appunto di quello costituzionale, fondato su un nucleo di nuovi diritti (Ridola 2002).

Quali diritti? L'Europa si deve fondare su un itinerario che, a sua volta fondato sulla «moneta senza Stato», conduca a una «Costituzione senza Stato». In tale prospettiva, la cittadinanza europea diviene uno «spazio giuridico» che si sostituisce a quello territoriale e a tutta la concezione westfaliana della statualità. Scriveva Rodotà a questo riguardo: «Un *demos*, un popolo europeo non esiste ancora, ma non si può aspettare che esso nasca per fare passi decisivi verso una vera costituzione europea [...] Attraverso i diritti si pongono le premesse per la Costituzione di uno spazio pubblico europeo e si creano, quindi, le condizioni per la nascita di quel *demos*» (Rodotà 2001: 67). In maniera lapidaria e paradigmatica Antonio Cantaro vede nel minimalismo politico e nel massimalismo giuridico «i gemelli siamesi dell'ideologia europea» (Cantaro 2003: 20-21).

Non può però rimanere nascosto il fatto che tale impostazione esclude aprioristicamente ogni richiamo all'eredità del passato, tanto classico quanto ancor più cristiano del nostro continente. È come se per ventisette secoli, o almeno fino al XVIII secolo, l'Europa fosse stata landa desolata. Non ci si può na-

che potrà fare dell'Europa un nuovo ed originale spazio dei diritti». (Rodotà 2001:57).

³⁹ (Habermas 1991:123-146 e 1992:105-139); (Id. 1999); (Id. 2002:145-65).

scondere dietro a un dito: così è e tale atteggiamento va ben oltre la stessa già ricordata progettualità illuministica, sebbene ne sia chiara conseguenza. E infatti non fu accettata né la richiesta dei democristiani tedeschi di inserire un riferimento all'identità cristiana dell'Europa, né la formula minimalista al massimo di "retaggio spirituale, umanistico e religioso" per l'opposizione ferma di Chirac. Ciò è avvenuto non solo per fanatica avversione anticristiana o antireligiosa di alcuni laicisti incalliti mangiapreti, ma come necessità per la realizzazione di un piano politico ben preciso di scristianizzazione dell'intero continente (stando ai dettami della Carta, solo per fare un esempio, non sarebbe più possibile fare concordati tra Stato e Chiese, come avviene da secoli).

Anche sul piano morale la Carta di Nizza si presenta fortemente innovativa. Esempio illuminante, specialmente con gli occhi degli eventi di questi ultimissimi anni: l'art. 9 afferma il «diritto di sposarsi e di costituire una famiglia»; sembrerebbe in linea con la tradizione europea cristiana e anche classica, ma in realtà l'articolo separa, per la prima volta, il diritto di sposarsi e quello di avere una famiglia, aprendo chiaramente al riconoscimento delle coppie di fatto; e siccome nella Carta non esiste alcuna nozione oggettiva di famiglia, appare evidente come si renda possibile ogni interpretazione di famiglia, dalla poligamia alle più disparate possibilità, come oggi poi di fatto sta avvenendo nella realtà politica e sociale. Anzi, se c'è una certezza valoriale nella Carta è quella dell'antidiscriminazione, compresa naturalmente quella sessuale.

Stesso discorso sulla vita umana: se da un lato si proibisce la clonazione, dall'altro nessun riferimento esiste sulla difesa della vita embrionale né alcuna condanna esiste del principio eutanasi. Del resto, è il principio stesso dell'antidiscriminazione a richiedere la coerenza fino alle estreme conseguenze.

Insomma, a Nizza si compie il rifiuto dell'eredità spirituale, morale e civile dell'Europa classica e cristiana. Ovvero, il rifiuto – piaccia o non piaccia – di quasi tutta la sua storia come comunità di popoli, finalizzato alla instaurazione di una nuova e rivoluzionaria visione dell'intero sistema della convivenza civile. Una rivoluzione talmente profonda da costituire una vera e

propria scommessa storico-politica di portata epocale, di cui oggi, sedici anni dopo, possiamo iniziare a dare dei primissimi cenni di valutazione sui suoi effettivi risultati e sviluppi.

5. Con la nuova Europa, arrivano i nuovi europei

Un aspetto che non apparve immediatamente, in quegli anni, nella sua drammaticità ma che era anch'esso insito nella Carta dei diritti dei "nuovi europei" era quello specificamente etnico. In una "Nuova Europa costituzionale", antidiscriminatoria e ugualitaria, non può che essere inammissibile il principio di discriminazione razziale, o anche solo di differenziazione etnica, verso coloro che nascono in Europa ma sono di razze ed etnie non europee dal punto di vista storico: costoro hanno diritto allo *Jus Soli*, e, col tempo, non solo coloro che vi nascono nel continente, ma anche coloro che vi arrivano, sia che abbiano lavoro e famiglia o meno. Altrimenti si ricade nella discriminazione razziale e, in ogni caso, in una concezione ormai obsoleta della stessa Europa.

Del resto, quanto appena detto lo dichiara apertamente Stefano Rodotà: «Perché non valorizzare il fatto che, salvo limitate eccezioni, i diritti della Carta prescindono dalla cittadinanza nazionale, e parificano così europei e stranieri, immigrati legali e clandestini?» (Rodotà 2001:76). Rileggiamo ancora le parole di Rodotà in precedenza riportate: «Un *demos*, un popolo europeo non esiste ancora, ma non si può aspettare che esso nasca per fare passi decisivi verso una vera costituzione europea [...] Attraverso i diritti si pongono le premesse per la Costituzione di uno spazio pubblico europeo e si creano, quindi, le condizioni per la nascita di quel *demos*». Rodotà non afferma che il *demos* debba essere quello della somma degli europei "storici", delle razze ed etnie da secoli e millenni stanziate nel continente, magari nel frattempo mischiatesi tutte e solutesi in un "melting pot" continentale. Rodotà afferma chiaramente che il *demos* della Nuova Europa va creato. Pertanto, nulla osta a far entrare milioni di immigrati, specialmente africani e medio-orientali nella vecchia Europa: anzi, è necessario.

Nella Nuova Europa costituzionale, ogni uomo può essere europeo, anche se non appartiene alle usuali stirpi che da millenni hanno abitato il continente, anche se vi arriva da adulto, purché appunto aderisca pienamente non all'identità, cultura, civiltà dell'Europa millenaria, ma al patriottismo costituzionale europeo, il nuovo DNA dell'essere europei scaturito, come abbiamo visto, dai Trattati di Nizza. Anzi, un extraeuropeo che aderisca a questo spirito democratico, ugualitarista e antidiscriminatorio, sarebbe certamente molto più "nuovo europeo" di un italiano, di un tedesco, di uno spagnolo, ecc., che invece rimanesse ancorato a una ormai superata visione di un'Europa che deve al contrario essere progressivamente perfino cancellata dalla memoria collettiva.

Ed ecco, soprattutto negli ultimi dieci anni, incrementarsi in maniera esponenziale l'immigrazione nel nostro continente, in modo particolare dall'Africa settentrionale e dal Medio Oriente, terre di immense estensioni con milioni di individui in difficoltà a causa sia di guerre civili che di guerre con quei governi occidentali che hanno fatto cadere quei regimi che almeno in parte garantivano una certa protezione dall'arrivo di milioni di persone disperate (e anche non disperate). Ma è necessario sottolineare una particolare problematica che gli intellettuali di Nizza e di questi ultimi anni non hanno tenuto o voluto tenere in dovuto conto: ovvero, che queste persone sono, nella grande maggioranza dei casi, islamici e, in quanto tali, aderenti a una mentalità e cultura drammaticamente più ostica e refrattaria ai principi di Nizza di quanto lo potrebbe mai essere una comunità ancora legata alla Cristianità del passato, qualora ancora esistesse.

Ha scritto giustamente nel suo celeberrimo libro Samuel Huntington (1997:14): «In questo mondo, le bandiere sono importanti al pari degli altri simboli di identità culturale: croci, mezzelune e persino copricapo; perché la cultura è importante e l'identità culturale è per la gran parte degli uomini il valore primario». La veridicità di questa affermazione la possiamo constatare ogni giorno e oggi non è più smentibile da alcuno. Di questi uomini ancora legati al copricapo e ai simboli culturali e identitari, e quindi meno disponibili all'adattamento a culture e identità differenti, anche quando vanno a vivere a casa altrui, la

grande maggioranza sono islamici, ovvero proprio coloro che maggiormente la Nuova Europa sta facendo entrare come “nuovi europei”. Eppure, i governi attuali, mentre fanno entrare milioni di persone di religione differente da quella storica degli europei, prendono decisioni legali contro l'esposizione di simboli religiosi (vedi il caso inglese, dove si licenzia chi porta il crocifisso al petto nei posti di lavoro o quello francese contro l'uso di coprirsi il viso). È un controsenso che getta polvere sul fuoco dello scontro etnico e sociale, come abbiamo visto nelle periferie francesi, che favorisce e certo non ostacola l'adesione delle giovani generazioni al terrorismo organizzato.

E ora, dinanzi a questa critica situazione, si vorrebbero prendere provvedimenti per limitare l'immigrazione: pretesa questa che per poter essere attuata dovrebbe prevedere l'utilizzo di mezzi antitetici a tutta l'impostazione ideologica di Nizza e quindi la caduta in flagrante ideologica contraddizione, come del resto molti avvertono. E come del resto sta avvenendo chiaramente in Paesi come l'Ungheria, l'Austria e la Polonia, e meno chiaramente eppur concretamente in altri Paesi, a partire proprio dalla Germania.

6. La svolta epocale della storia d'Europa

Non possiamo non chiederci, giunti a questo punto, se la pretesa che si crei un *demos* “affezionato” alle progettualità ideologiche degli artefici di Nizza non sia semplicemente utopica. Non solo gli islamici, o anche gli immigrati di altre religioni, ma nemmeno gli europei stessi – ben più plasmati ad accettare da due secoli e oltre le rivoluzioni ideologiche e gli sconvolgimenti politici – si sono affezionati in questi dieci anni ad alcunché, ma anzi, è oggi evidente a tutti l'abisso che si è creato – e ogni giorno si radicalizza – tra le gerarchie burocratiche europeiste e la finanza internazionale da un lato e una grandissima parte degli europei dall'altro, che nulla fanno di tutto questo e se lo sapessero diverrebbero probabilmente, almeno in parte consistente, ancor più disaffezionati se non ribelli. Quando i governi hanno avuto il coraggio di imporre un referendum democratico di consultazione popolare sulla UE, quasi sempre i

popoli hanno chiaramente espresso il loro rifiuto per una istituzione che di democratico ha molto poco e che sta mutando fin dalle fondamenta l'intera organizzazione civile continentale. Non possiamo nasconderci che la sensazione diffusa oggi tra milioni di europei – e all'estero molto più che in Italia – è che la UE sia un Leviatano imposto da oligarchie finanziarie, odiato – o almeno certamente non amato o sentito come proprio – da una parte non certo secondaria degli europei stessi. E molti politici, pur appartenenti a forze ideologiche o partitiche favorevoli alla UE e ai principi di Nizza, da tempo se ne sono accorti e hanno iniziato ad avanzare riserve (strumentali o meno che siano), soprattutto dinanzi alla progressiva affermazione di partiti antieuropeisti in varie nazioni del continente. Lo possiamo constatare ogni giorno dalle dichiarazioni di tanti politici italiani e non solo, anche ai più alti livelli appartenenti a partiti chiaramente europeisti.

E, in questo quadro drammatico, aggravato dalla crisi economica che stiamo subendo da anni⁴⁰ e oggi da serie minacce di venti di guerra ed effettivo riarmo in pieno stile Guerra Fredda, è arrivata la tegola della Brexit. Fuori dell'Inghilterra la si può criticare quanto si vuole, ma la realtà è che la decisione popolare è in piena linea con la politica britannica di questo secondo dopoguerra (e di tutti i tempi, in fondo), di cui la Thatcher fu la più pregnante incarnazione: ora bisognerà vedere quali ne saranno le conseguenze a lungo termine, e solo gli in-

⁴⁰ Non mi addentro in questo lavoro – in quanto ciò richiederebbe un articolo nell'articolo – nell'immensa questione della scelta compiuta sulla moneta unica e sulle direttive di politica economica in generale della UE, osannate da tutti o quasi venti anni or sono e contestate da tutti o quasi oggi (e già dal qualche anno, a dire il vero), ritenute ormai destinate al fallimento da una parte non certo secondaria degli esperti internazionali. Ma è evidente che anche questo fondamentale aspetto costituisce oggi per l'europeismo "progettualista" una delicata ferita che suscita pericolose e sempre più evidenti divisioni, tanto a livello popolare quanto anche di governi nazionali. Non per niente, proprio mentre chiudiamo questo articolo per consegnarlo all'editore, veniamo a sapere che Romano Prodi, in un'intervista rilasciata il 21 gennaio a "la Repubblica", ha ammesso che le voci che da tempo girano sul rischio che la Germania esca dall'euro sono fondate. Superfluo rimarcare le possibili disastrose conseguenze che graverebbero su tutto il progetto europeista nell'eventualità che tale ipotesi divenisse realtà. A maggior ragione dopo la Brexit.

genui possono pensare che ci si fermerà al piano economico. Qualcosa si è rotto nel giocattolo e l'isterismo politico, finanziario e mediatico che ha accompagnato e accompagna l'evento è chiaro sintomo di una percezione generale della sua "epocalità". Soprattutto se lo si considera parallelamente alla continua affermazione dei movimenti antieuropeisti, in particolare fuori d'Italia.

Forse, come del resto vari politici e intellettuali oggi dicono apertamente, potrebbe essere cosa utile valutare con differenti occhi, dinanzi ai drammatici sviluppi sociali e politici degli ultimissimi anni, l'imposizione acritica sia del burocratismo politico e finanziario di Maastricht che soprattutto l'imposizione ideologica di Nizza: il rischio al contrario è quello di aumentare ogni giorno la crepa esistente e sempre più evidente tra la burocrazia europeista e le popolazioni europee, che sembrano ormai sempre meno condizionabili anche dai costanti sforzi educativi all'europeismo dei pur potentissimi mezzi di comunicazione e formazione. Oggi non v'è quasi politico o intellettuale, di qualsiasi tendenza, che non parli di un'Europa "senz'anima", sebbene poi ben poco si faccia per darle un'anima.

Giunti alla attuale drammatica situazione, sembra legittimo chiedersi se – seppur sempre rimanendo nel sano realismo del presente – non sarebbe utile trovare il coraggio di ammettere che l'Europa non è nata negli anni Ottanta del secolo scorso e nemmeno nel XVIII secolo e pertanto non è possibile costruire una progettualità totalmente priva della linfa vitale che ha creato questo continente per almeno venticinque secoli. E questa forse è la più grande delle sfide, perché non è economica o sociale, ma tutta ideologica. Ovvero, se non sarebbe utile ammettere la più evidente delle realtà, cioè che l'Europa è il frutto di quasi tre millenni di storia: storia politica, sociale, filosofica, spirituale e artistica e, in qualche modo, di integrazione razziale e culturale, e che l'anima stessa dell'Europa – di cui tanto si sente la mancanza – non può essere trovata privandola in maniera completa del suo passato, quel passato che gli europei vedono ogni giorno nelle loro piazze e vie, nei loro libri di storia e filosofia, nell'architettura, nella letteratura, nell'arte, ecc, e ritrovano nella memoria incancellabile della loro identità civile, a partire dalla lingua. E quindi che solo radicati su questa anima

profonda sarà poi possibile costruire un'Europa adatta ad affrontare i reali pericoli e a superare gli ostacoli del mondo globale dei nostri giorni, a partire dalla crisi economica, passando per il problema chiave di cosa fare degli Stati nazionali⁴¹ e di come superare il burocratismo elitario da tutti esecrato ma mai realmente affrontato; per finire poi con il trovare una soluzione all'immigrazione incontrollata soprattutto al fine di garantire una pacifica coesistenza fra culture, tradizioni e religioni differenti e per secoli nemiche che ora dovranno convivere per generazioni. Anzitutto perché, come già detto, molto difficilmente, come i fatti testardi dimostrano ampiamente, europei storici ed europei nuovi potranno coesistere in base all'utopica accettazione del *demos* prospettato a Nizza, più difficile da far digerire ai nuovi europei prima ancora che agli antichi.

E ora anche un'ulteriore incognita si pone nel cammino storico dell'europeismo, con l'elezione alla presidenza della Repubblica statunitense di un uomo che – almeno in base al suo progetto politico e agli intenti sempre dichiarati, come già alla squadra di governo scelta e ai primissimi atti politici che possiamo finora vedere – presenta una prospettiva politica in consistente parte del tutto opposta in rapporto a quella europeista qui esposta: ritorno all'atlantismo puro con predilezione ai rapporti con la Gran Bretagna della Brexit; rifiuto dell'europeismo stesso a vantaggio della statualità nazionale; amicizia con la Russia di Putin; guerra alla politica immigrazionista e difesa delle identità etniche e nazionali; difesa dei valori morali naturali e cristiani; interruzione della politica bellica statunitense nel mondo, perseguita, si badi, non solo dall'amministrazione democratica di Obama e Clinton, ma anche da Bush. In pratica, il contrario di tutte le prospettive dell'europeismo degli ultimi trent'anni, e in particolare di Nizza. Inutile negare che sarà di estremo interesse, oltre che di vitale importanza, vedere co-

⁴¹ Problema già posto da Giscard d'Estaing a Nizza: lo Stato nazionale sembra essere il primo degli ostacoli agli occhi dei centri burocratici europeisti. Conosciamo bene quante quote di sovranità ormai lo Stato abbia perduto, soprattutto dal punto di vista della politica economica, e quanto i governi nazionali vengano influenzati e a volte umiliati, ma quanto al contempo lo Stato rimanga ancora oggi vivo, anzi, vivissimo, nel comune sentire delle popolazioni continentali. Altra contraddizione finora insolubile.

me si evolverà il futuro mondiale – e particolarmente europeo – dinanzi a questa novità dirompente. Non per niente, nell'intervista prima citata in nota a Romano Prodi, il giorno dopo il giuramento di Trump il politico italiano ribadisce l'estrema importanza di un rilancio in grande stile dell'europeismo. Ma è proprio questo il problema, però. Di quale europeismo si parla? Con quali progettualità e ideali? Con quale attinenza alle reali peculiarità spirituali, civili e culturali degli europei, in modo da garantire realmente il loro sentito appoggio e sventare di contro la loro reazione sempre più crescente?

Forse, l'attuale crisi dell'europeismo, da tutti riconosciuta, è il frutto anche di queste contraddizioni – spesso apertamente volute e ricercate, occorre dirlo –, conseguenza della frattura tra il realismo storico e il progettualismo ideologico utopista in un mondo che si trova a vivere una delle più drammatiche crisi della sua storia.

Bibliografia

AMATO GIULIANO, 2 novembre 2003, "Come a Nizza, vincono i mercanti di voti, di posti", *Il Sole/24 ore*.

AMATO GIULIANO, 2000, *L'originalità istituzionale dell'Unione europea*, in Geminello Preterossi (a cura di), *Un passato che passa? Germania e Italia tra memoria e prospettiva*, Atti del Seminario internazionale organizzato dal Comune di Roma in collaborazione con il Goethe Institut e la Fondazione Basso, Roma, novembre 1996, Roma: Fahrenheit, pp. 81-91.

ANNONI ADA, 1996, *Europa. Problemi e miti dell'età moderna*, Napoli: ESI.

BALIBAR ÉTIENNE, 2003, *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexion sur la médiation européenne*, Paris: La Découverte.

BANFI EMANUELE (a cura di), 2001, *La formazione dell'Europa linguistica*, Milano: La Nuova Italia.

BANFI EMANUELE – GRANDI NICOLA, 2004, *Lingue d'Europa. Elementi di storia e di tipologia linguistica*, Roma: Carocci.

BARIÉ OTTAVIO – DE LEONARDIS MASSIMO – DE ROBERTIS ANTON GIULIO – ROSI GIANLUIGI (a cura di), 2004, *Storia delle relazioni internazionali. Testi e documenti (1815-2003)*, Bologna: Monduzzi.

BERTHU GEORGES, 2001, *Traité de Nice. Texte comparé et commenté*, Paris: F.X. de Guibert.

BERTI GIUSEPPE, in *Atti Parlamentari. Camera dei Deputati*, seduta del 30 luglio 1957, p. 34741.

- BULL HEDLEY, 2005, *La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale*, Milano: Vita e Pensiero.
- CACCIARI MASSIMO, 1994, *Geo-fisiologia dell'Europa*, Milano: Adelphi.
- CANFORA Luciano (a cura di), 1997, *Idee di Europa*, Bari: Dedalo.
- CANTARO ANTONIO, 2003, *Europa sovrana. La costituzione dell'Unione tra guerre e diritti*, Bari: Dedalo.
- CASTRONOVO VALERIO, 2004, *L'avventura dell'unità europea. Una sfida con la storia e il futuro*, Torino: Einaudi.
- CHABOD FEDERICO, 1989 [1959], *Storia dell'idea di Europa*, Roma-Bari: Laterza.
- CHENAUX PHILIPPE, 1990, *Une Europe Vaticane? Entre le Plane Marshall et les Traités de Rome*, Louvain-la-Neuve: Ciaco.
- COMBA Mario E. (a cura di), 2002, *Diritti e confini. Dalle costituzioni nazionali alla Carta di Nizza*, Torino: Edizioni di Comunità.
- CURCIO CARLO, 1958, *Europa. Storia di un'idea*, Firenze: Vallecchi.
- DASTOLI PIER VIRGILIO, 1989, 1992: *Europa senza frontiere?*, Bologna: Il Mulino.
- DE MATTEI ROBERTO, 2006, *De Europa. Tra radici cristiane e sogni post-moderni*, Firenze: Le Lettere.
- DE REYNOLD GONZAGUE, 1941, *Qu'est-ce que l'Europe?*, Fribourg: Egloff.
- DE ROUGEMONT DENIS, 1961, *Vint-huit siècles d'Europe. La conscience européenne à travers les textes*, Paris: Payot.
- DERRIDA JACQUES – HABERMAS JÜRGEN, 4 giugno 2003, "Europa, l'identità perduta", *la Repubblica*.
- DERRIDA JACQUES, 1991, *Oggi l'Europa*, Milano: Garzanti.
- DI MAIO TIZIANA, 2004, *Alcide De Gasperi e Konrad Adenauer. Tra superamento del passato e processo di integrazione europea (1945-1954)*, Torino: Giappichelli.
- DINI LAMBERTO, 16 ottobre 2000, "I diritti d'Europa", *la Repubblica*.
- DUROSELLE JEAN BAPTISTE, 1965, *L'idée de Europe dans l'Histoire*, prefazione di Jean Monnet, Paris: Denoël.
- ERODOTO, *Le storie*.
- FERRARI GIUSEPPE FRANCO (a cura di), 2001, *I diritti fondamentali dopo la Carta di Nizza. Il Costituzionalismo dei diritti*, Milano: Giuffè.
- FRIESE HEIDRUN – NEGRI ANTONIO – WAGNER WAGNER (a cura di), 2002, *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Roma: Il Manifesto libri.
- HABERMAS JÜRGEN, 1991, "Cittadinanza, politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa", tr. it. *Micromega*, 5 (1991), pp. 123-146, ora raccolto nel volume 1992, *Morale, Diritto, Politica*, Torino: Einaudi, pp. 105-139.
- HABERMAS JÜRGEN, 1999, *La costellazione post-nazionale*, Milano: Feltrinelli.

- HABERMAS JÜRGEN, 2002, *Perché l'Europa ha bisogno di una Costituzione senza Stato*, Bologna: Il Mulino.
- HALECKI OSKAR, 1962, *Limiti e divisioni della storia europea*, Roma: Edizioni Paoline.
- HAZARD PAUL, 2007 [1935], *La crisi della coscienza europea*, Torino: UTET.
- HUNTINGTON SAMUEL P., 1997, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, tr. it. Milano: Rizzoli.
- GALANTE SEVERINO, 1988, *Il Partito comunista e l'integrazione europea. Il decennio del rifiuto 1947-1957*, Padova: Liviana.
- GISCARD D'ESTAING VALÉRY, 28 febbraio 2002, *Discorso alla Convenzione sul futuro dell'Europa*.
- GOLLWITZER HELMUT, 1964 [1951], *Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Und 19. Jahrhunderts*, München: Beck.
- LENTINI GERLANDO, 2004, *Alle radici cristiane dell'Unione europea. Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi*, Roma: Città Nuova.
- LORETONI ANNA, 2001, *L'Unione europea: una polis sui generis*, (a cura di), *Intervista sull'Europa. Integrazione e identità nella globalizzazione*, Roma: Carocci.
- LUTTWAK EDWARD, maggio-giugno 1997, "Contro l'integralismo monetario", *Politica internazionale*, 3, pp. 21-30.
- MACCORMICK NEIL, 1997, *Democracy, Subsidiarity and Citizenship in the «European Commonwealth»*, (a cura di), *Constructing Legal System: «European Union» in Legal Theory*, Dordrecht: Kluwer.
- MAINARDI ROBERTO, 2000, *La penisola occidentale dell'Asia*, Roma: Carocci.
- MANZELLA ANDREA – MELOGRANI PIERO – PACIOTTI ELENA – RODOTÀ STEFANO, 2001, *Riscrivere i diritti in Europa. La Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, Bologna: Il Mulino.
- MIKKELI HEIKKI, 2002, *Europa. Storia di un'idea e di un'identità*, tr. It. Bologna: Il Mulino.
- MONGIANO ELISA, 1996, *Il disegno dell'Europa dalla pace di Westfalia al Congresso di Vienna*, in Isabella Massabò Ricci – Marco Carassi – Chiara Cusanno (a cura di), *Securitas et tranquillitatis Europae*, Archivio di Stato di Torino, Torino: Ministero dei Beni Culturali e Ambientali, pp. 168-189.
- MONNET JEAN, 1988, *Clés pour l'action*, Paris: Association des amis de Jean Monnet.
- MONNET JEAN, 1978, *Cittadino d'Europa*, Milano: Rusconi.
- MONNET JEAN, 3 febbraio 1957, "The 'Silent Revolution' in Europe", *The New York Times Magazine*.

- MORATA FRANCESC, 2002, *"Governance" europea e politiche pubbliche*, in Sergio Fabbrini –Francesc Morata (a cura di), *L'Unione Europea. Le politiche pubbliche*, Roma-Bari: Laterza.
- MORIN EDGAR, 1988, *Pensare l'Europa*, Milano: Feltrinelli.
- NEGRI ANTONIO, 2003, *L'Europa e l'impero. Riflessioni su un progetto costituyente*, Roma: il Manifesto Libri.
- NOVALIS, 1995 [1799], *Cristianità o Europa*, a cura di Alberto Reale, Milano: Rusconi.
- PACIOTTI ELENA, 2001, "La Carta dei Diritti fondamentali dell'Unione Europea: una novità istituzionale", *Teoria politica*, XVII, 1, pp. 27-34.
- PEDRIERI ALBERTO, 1998, *Euro, poliarchie democratiche e mercati monetari*, Torino: Giappichelli.
- PERISSICH RICCARDO (a cura di), 1970, *Gli eurocrati tra realtà e mitologia. Rapporto sulla Commissione Rey*, Bologna: Il Mulino.
- PIRENNE HENRI, 1997 [1937], *Maometto e Carlo Magno*, Bari-Roma: Laterza.
- RATZINGER JOSEPH, 2004, *Europa – I suoi fondamenti oggi e domani*, Alba: Edizioni San Paolo.
- RIDOLA PAOLO, 2002, *La Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea e lo sviluppo storico del costituzionalismo europeo*, in Pasquale Costanzo (a cura di), *La Carta europea. Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova*, Genova: De Ferrari.
- RIFKIN JEREMY, 2004, *Il sogno europeo. Come l'Europa ha creato una nuova visione del futuro che sta lentamente eclissando il sogno americano*, Milano: Mondadori.
- RODOTÀ STEFANO, 2001, *La Carta come atto politico e documento giuridico*, in MANZELLA ANDREA – MELOGRANI PIERO – PACIOTTI ELENA – RODOTÀ STEFANO, *Riscrivere i diritti in Europa. La Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, Bologna: Il Mulino, pp. 57-90.
- ROUSSEL ÉRIC, 1996, *Jean Monnet (1888-1979)*, Paris: Fayard.
- ROUVILLOIS FREDERIC, 1996, *L'invention du progrès. Aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Paris: Kimé.
- SAITTA ARMANDO, 1948, *Dalla Res Publica Christiana agli Stati Uniti d'Europa*, Roma: Storia e Letteratura.
- SAULLE MARIA RITA (a cura di), 1995, *Il Trattato di Maastricht*, Napoli: ESI.
- SCHLEGEL AUGUST WILHELM, 1975, "Über das Mittelalter", *Deutsches Museum*, [Wien: 1812-1813], rist. anast., Darmsstat, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHMITTER PHILIPPE, 2000, *Come democratizzare l'Unione Europea e perché*, Bologna: Il Mulino.
- SORDI MARTA (a cura di), 1986, *L'Europa nel mondo antico*, Milano: Vita e Pensiero.

- SPINELLI ALTIERO, 1989, *Diario europeo 1948/1969*, Bologna: Il Mulino.
- SPINELLI ALTIERO, 1989, *PCI, che fare? Riflessioni su strategie e direttive delle sinistre*, Torino: Einaudi.
- SPINELLI ALTIERO – ROSSI ERNESTO, 2004, *Il Manifesto di Ventotene*, Torino: CELID, rist. anast.
- SPINELLI BARBARA, 13 luglio 2000, “All’Europa non serve un sovrano, intervista a Giuliano Amato”, *La Stampa*.
- STRABONE, 1963, *Strabonis Geographica*, a cura di Francesco Sbordone, Roma: Istituto Poligrafico della Stato.
- THATCHER MARGARETH, *Europe’s present Political Architecture*, in S. Hill (a cura di), *Visions of Europe*, London: Duckworth, 1993
- TELÒ MARIO, 2004, *Dallo Stato all’Europa. Idee politiche e istituzioni*, Roma: Carocci.
- TIZZANO ANTONIO, 1995, *L’Unione europea. Il Trattato di Maastricht, il Trattato C.E. e i testi collegati*, Padova: CEDAM.
- VOLTAIRE, 1957 [1739], *Le siècle de Louis XIV*, in Id., *Œuvres historiques*, Paris: Gallimard.

Abstract

EUROPA ED EUROPEISMO TRA RADICI STORICHE E PROGETTUALITÀ IDEOLOGICA. A SEDICI ANNI DALLA SVOLTA DEI TRATTATI DI NIZZA EUROPA

(EUROPE AND EUROPEANISM BETWEEN HISTORICAL ROOTS AND IDEOLOGIC PLANNING. SIXTEEN YEARS AFTER THE TREATY OF NICE ENDORSEMENT)

Keywords: *Christianitas*, Pro-European project work, Federalism-Functionalism, Charter of Nice Constitutional patriotism, Jus soli.

A historical reconstruction of the fundamental changes occurred during the European Unitarian process, from the nineties onward, with specific attentiveness to the underlying ideological debate that brought it through radical transmutations compared with the time of its foundation, after World War II, placing all us Europeans before the acceptance of choices and changes of radical historical importance, not always understood to their full extent.

The intention is – considering the continuous claims of anti-European movements, the present economic and bureaucratic severe crisis and the ever-growing intensification of the immigration phenomenon - to highlight deep ideologies, inconsistencies and risks, in order to provide a framework that, perhaps, it is too often easily taken for granted.

MASSIMO VIGLIONE

CNR (ISEM)/Università europea di Roma
viglionemassimo@yahoo.it

EISSN 2037-0520

ANTONIO CUCINOTTA

SOVRANITÀ E CRISI DELLO STATO:
ATTUALITÀ DELLA «TEOLOGIA POLITICA»

1. *Tempi di crisi*

La domanda che tutti si pongono sul futuro delle istituzioni europee è purtroppo divenuta, nei nostri tempi, terribilmente difficile e complessa: nell'arena politica, come pure tra gli osservatori, quasi tutti reclamano una profonda trasformazione delle istituzioni continentali; stentano però a progredire progetti di riforma condivisi e realistici che consentano all'Europa di percorrere una «strada – come hanno osservato Amato e Galli della Loggia (Amato, Galli Della Loggia: 2014) – diversa da quella del passato, con molta più attenzione al radicamento storico dei popoli, alle loro identità culturali e alle loro esperienze nazionali; ma soprattutto con più democrazia, più poteri ad organi responsabili davanti agli elettori, e più politica». Se dunque non è possibile ignorare le difficoltà del processo d'integrazione, sulla scia di un europeismo massimalista che rischia oggi di apparire velleitario, non per questo è possibile rinunciare alle visioni di una grande politica al momento sì rarefatta, di cui però è indiscutibilmente intessuta la parte migliore della storia continentale. Negli scenari politici contemporanei, tuttavia, classi dirigenti che appaiono sempre meno in grado di «pensare in grande» si trovano a dover assumere decisioni importanti in situazioni di «emergenza» che si succedono l'una dopo l'altra – dalla crisi finanziaria greca agli attacchi terroristici, dal tragico esodo dei migranti nel Mediterraneo sino all'esito del referendum sulla fuoriuscita della Gran Bretagna dall'Unione europea – e nelle quali scelte e decisioni importanti sembrano spesso prese in un allarmante stato di inconsapevolezza delle possibili conseguenze di lungo periodo sugli Stati e sulla casa comune europea.

Facile far rilevare come un disordine analogo caratterizzi da tempo la situazione politica italiana: basti pensare alle circostanze in cui ha preso avvio l'attuale XVIIa legislatura: in una situazione di grave crisi economica, il responso delle urne del 2013 ha infatti acceso un confronto tra le forze politiche assai incerto nei possibili sbocchi, con la conseguenza che demagogia, approssimazione intellettuale e vocazione al basso intrigo hanno imperversato in uno scenario da tipico «stato di eccezione», sebbene quasi nessuno abbia invocato questa categoria di rango delle scienze giuridiche e della politologia del novecento per spiegare la situazione venutasi a creare all'indomani del voto. Forse vale la pena far notare che le riflessioni del 1922 di Carl Schmitt sulla sovranità maturarono nel contesto del disordine della crisi di Weimar che portò all'avvento del nazismo (il riferimento può non apparire incongruo se si pensa ai venti di destra che spirano sull'Europa, e su gran parte dell'Occidente, eccitati dalla crisi economica, dalla crescita delle diseguaglianze e dal depauperamento delle classi medie e meno abbienti che si riconoscono sempre meno nelle forze riformiste di sinistra e centro che le hanno sin qui tradizionalmente rappresentate).

Certuni, però, non hanno esitato a richiamare lo «stato di eccezione» per commentare la situazione venutasi a creare nella Chiesa cattolica dopo le dimissioni di Benedetto XVI (ammesso che si possa – o addirittura si debba – interpretare quell'atto come una sorta di abdicazione di fronte alle difficoltà di governo della Chiesa) e risolta dal Conclave con una scelta oggi quasi universalmente giudicata «forte»: l'elezione di Papa Bergoglio, un pontefice che, nello stile personale e nelle argomentazioni, attiva un potenziale di critica sociale della pastorale cristiana che pare riempire un vuoto lasciato libero da altre forze storiche. Un filosofo italiano, Giorgio Agamben, ha commentato le dimissioni di Ratzinger utilizzando il soggetto teologico-politico del «tempo della fine» per descrivere la pericolosa deriva di decadenza che accomunerebbe istituzioni politiche ed ecclesiastiche dell'Occidente; «il tentativo della modernità – ha scritto Agamben – di far coincidere legalità e legittimità, cercando di assicurare attraverso il diritto positivo la legittimità di un potere, è, come risulta dall'inarrestabile processo di decadenza in cui sono entrate le nostre istituzioni democratiche, del tutto in-

sufficiente» (Agamben 2013: 7). Affine radicalità di temi e di diagnosi nelle complesse analisi di un altro filosofo italiano, Massimo Cacciari, sul «potere che frena», categoria che da due millenni, sulla base della seconda lettera ai Tessalonicesi, impegna esegeti e teologi nel tentativo di interpretare il ruolo nella storia delle potenze dell'anomia, dell'iniquità, e la sempre più problematica funzione di argine o «contenimento» («*to katechon*») di Chiesa e Stato rispetto ad esse. Al *katechon*, come si sa, si è riferito Carl Schmitt nel «*Nomos della Terra*» nel tentativo di coordinare teologia e scienza profana della storia.

Questo riferimento alle vicende d'oltretevere ed ai problemi della evangelizzazione nelle società ultra-secolarizzate contemporanee può forse contribuire a spiegare come mai la categoria dello «stato di eccezione», con le sue ricchissime derivazioni, non sia tra quelle più facilmente spendibili nel dibattito pubblico e perché in Italia siano state discusse forse più dai filosofi che dagli stessi giuristi le tesi di Carl Schmitt sulla sovranità (che hanno riproposto all'intera cultura occidentale del '900, in una forma che merita di essere ancora interrogata, il tema di fondo: «cristianità o Europa»). Della cultura italiana si è spesso detto che, pur distinguendosi nelle *humanities*, è afflitta da un pesante analfabetismo biblico e teologico, cui generalmente riescono a sottrarsi i filosofi ma più raramente altri studiosi. Eppure, è stato un giuspubblicista tedesco, cattolico nel paese della Riforma, a rielaborare il tema della sovranità alla luce della moderna dottrina dello Stato mettendolo in relazione proprio con quelle situazioni acute di crisi nelle quali viene in rilievo la questione della titolarità e dell'esercizio dei poteri supremi dello Stato.

Oggi, però, è possibile evidenziare l'efficacia della formula schmittiana («sovrano è chi decide sullo stato di eccezione») anche per l'interpretazione dei fatti della cronaca politica più recente: come, appunto, in Italia, le condizioni che hanno caratterizzato l'attuale legislatura repubblicana. Nel 2013, a seguito di una crisi finanziaria socialmente devastante che aveva portato alla formazione di un governo «tecnico» di emergenza, il («sovrano») popolo italiano per una manciata di voti non ha assegnato un abnorme premio di maggioranza per la Camera dei deputati ad una nuova forza politica, che ha veicolato una pro-

testa radicale nei confronti della classe politica e che, fedele alla sua vocazione, si è pervicacemente rifiutata di formare un governo con altre forze parlamentari. Nonostante il menzionato premio, le elezioni non hanno perciò generato una maggioranza certa di governo, né consentito l'elezione di un nuovo Presidente della Repubblica. In tali condizioni – chiaramente «eccezionali» – è stato chiesto, per la prima volta nella storia repubblicana, al Presidente uscente di accettare un secondo mandato. Una volta rieletto, il Presidente è riuscito a favorire la formazione di un'anomala maggioranza di governo che ha obbligato a convivere forze già antagoniste nella campagna elettorale di poche settimane prima. Poco più tardi, la Corte costituzionale, integrata dal Capo dello Stato del membro mancante ed eletto il suo nuovo Presidente, ha deciso dell'illegittimità di quella stessa legge elettorale che aveva generato la menzionata maggioranza, anomala e pur tuttavia decisiva per il rinnovo degli organi costituzionali, Presidenza della Repubblica e Corte costituzionale comprese.

Posta la necessità di una riforma della legge elettorale (*vexata questio* di questa fase della storia repubblicana, con oscillazioni continue delle forze politiche divise sulle possibili soluzioni), si è formato un nuovo governo (a seguito della disgregazione di una delle due forze politiche maggiori) che ha messo in calendario non soltanto una riforma elettorale ma anche un ambizioso progetto di revisione costituzionale. Chiamato ad esprimersi su questo progetto, il corpo elettorale lo ha clamorosamente respinto, esprimendo un voto che, in massima parte, anche al di là delle questioni di merito sottoposte a quesito referendario, è diventato voto politico contro il governo in carica (con una convergenza compatta di tutte le forze di opposizione, compresa quella interna al partito di maggioranza relativa). La crisi generata da questo voto decanta le sorti della legislatura, con la prospettiva di nuove elezioni sulle quali però incombe ancora l'incognita delle regole elettorali che disciplineranno le conseguenze degli orientamenti del corpo elettorale (alle quali anche all'estero si guarda con apprensione per i possibili effetti sull'Unione di una grave instabilità e di un possibile mutamento radicale di indirizzi politici in un paese dell'eurozona).

Questo contesto, ben noto e qui succintamente descritto, rende evidente come il problema della decisione sovrana resti al centro della dottrina dello Stato anche nelle democrazie moderne, laddove questa decisione è affidata all'interazione delle potestà supreme di più soggetti costituzionali: dal Presidente della Repubblica alla Corte costituzionale, a Parlamento, Governo e corpo elettorale. E' la crisi che rivela il carattere ultimativo della decisione sovrana: e sono le decisioni che definiscono le crisi acute che imprimono una direzione (anche imprevedibile) al corso degli eventi storici. Ma il contributo di Schmitt sulla questione della sovranità non si esaurisce nella spiegazione della funzione, come vedremo, in un certo senso «residuale» (e pur tuttavia decisiva) che ha il concetto nella moderna dottrina dello Stato, ma ambisce ad abbozzare il piano metodologico più adeguato per una sistematica interpretazione delle idee che strutturano politica e costituzionalismo moderni.

2. *Decisioni supreme*

La formula, infatti, secondo la quale è nelle situazioni eccezionali di crisi che si pone ed è dato comprendere il problema *giuridico* della decisione suprema, è lo sbocco di una autorevolissima tradizione di studi che innerva nel profondo il pensiero occidentale moderno dai tempi almeno di Jean Bodin. Con essa, il «realista» Carl Schmitt, da qualcuno definito l'Hobbes del XX secolo, si è contrapposto alle tendenze di studio formalistiche che eludevano il problema politico costituzionale della sovranità nel suo profilo interno. L'espressione più celebre di questa tendenza è in Hans Kelsen il quale, a completamento del suo sistema normativistico, aveva chiesto a gran voce: «il concetto di sovranità deve essere radicalmente rimosso: è questa la rivoluzione della coscienza culturale di cui abbiamo per prima cosa bisogno» (Kelsen 1989: 469).

Come però, sin dalle prime righe del saggio «Teologia politica» del '22, Schmitt puntualizzava, il concetto di sovranità è un «concetto limite» che viene in rilievo nelle situazioni «estreme», per cui la decisione «intorno alla eccezione è decisione in senso eminente, poiché una norma generale non può mai comprende-

re una eccezione assoluta»: dunque, una decisione sull'eccezione non può essere «pacificamente derivata dal contenuto di una norma». E', insomma, "sovrana" la decisione che «crea» nuovo ordine, imprimendo una direzione all'evoluzione dei sistemi politico costituzionali che non può essere riportata al contenuto di una decisione positiva pregressa.

Nonostante la chiarezza di questa premessa, anche di recente è stato sostenuto: «la sovranità è assenza di limiti e regole, cioè il contrario di ciò di cui il diritto consiste», tale antinomia tra due termini logicamente incompatibili e storicamente in lotta tra loro «si è risolta a livello di diritto interno con la nascita dello Stato costituzionale di diritto, in forza del quale il diritto regola se stesso», imponendo limiti alla sua produzione non più soltanto formali ma anche sostanziali, per cui «nello Stato di diritto non esiste alcun sovrano... non è un caso che l'ultimo grande assertore della sovranità sia stato Carl Schmitt che la fondò, in polemica con Kelsen, su di una categoria incompatibile con la logica dello Stato di diritto quale è quella dello stato di eccezione» (Ferrajoli 1997: 43-44). Giudizi come questo, o come quello di Massimo Severo Giannini, per il quale la sovranità «non» è assenza di limiti o regole, giacché, se essa consiste di «una somma di potestà supreme, ogni potestà ha i propri limiti, così come avviene per qualsiasi specie di potestà: non esistono infatti potestà giuridicamente illimitate» (Giannini 1990: 224), possono far presumere che i giuristi, almeno, diano tendenzialmente ragione a Kelsen.

In effetti, però, le posizioni di Kelsen e di Schmitt potrebbero anche essere rappresentate come sostanzialmente complementari, giacché entrambi sottolineano come la struttura logica profonda delle categorie del diritto pubblico moderno sia concepita per neutralizzare l'arbitrio nell'esercizio dei poteri supremi: solo che Schmitt si preoccupa di sottolineare come questo obiettivo non sia, di fatto, sempre conseguibile, mentre l'approccio normativistico obbliga Kelsen ad auspicare, in prospettiva, questa neutralizzazione. Anche esempi tratti dalla cronaca recente, come quelli riportati, mostrano come la questione della decisione sovrana persista nel tempo del costituzionalismo senza che le formule del diritto positivo siano in grado di sopprimerla: peculiare caratteristica della decisione ul-

timativa è, infatti, di venire in rilievo nelle situazioni eccezionali di crisi nelle quali tipicamente si genera nuovo ordine. Se le ragioni che spingevano Kelsen a chiedere la rimozione del concetto stesso di sovranità sono chiare, giacché nei conflitti politici acuti l'arbitrio e le ragioni della forza possono prevalere sulla mediazione pacificatrice che fonda le «pure» ragioni del diritto, ciò non di meno la questione del possibile carattere anomico del potere (supremo) che decide sulla eccezione concreta viene non già risolta dalle formule positive, quanto piuttosto tendenzialmente elusa: e ciò anche nello Stato costituzionale di diritto, i cui «argini» legalistici possono non essere in grado di «trattenere» le forze storiche che si propongano di rovesciarli, come dimostrano le crisi tragiche del secolo breve. Perciò Schmitt rilevava: «non è un problema giuridico stabilire se il caso estremo di eccezione possa essere oppure no eliminato dal mondo. La fiducia e la speranza che possa essere di fatto eliminato dipendono da convinzioni filosofiche, e particolarmente storico filosofiche, o metafisiche».

La disputa sulla sovranità non è disputa «intorno ad un concetto» quanto piuttosto sul suo «concreto impiego»: giacché riguarda il soggetto che decide sia «sul fatto che sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo». Se perciò, anche per Schmitt, è chiaro che «tutte le tendenze del moderno sviluppo dello Stato di diritto concorrono ad escludere un sovrano in questo senso» (da qui infatti derivano le idee di sistemi come quello kelseniano), sin dai tempi della fondazione dello Stato moderno appare altrettanto chiaro che la sovranità, e dunque lo Stato stesso, consistano nella decisione che dirime il conflitto (e che garantisce la fuoriuscita dallo «stato di natura», il cui paradigma estremo è la guerra civile): tutti gli autori giusnaturalistici (*in primis* Pufendorf), infatti, «sono d'accordo sul fatto che, se all'interno di uno Stato sorgono conflitti, ogni partito vuole naturalmente solo il bene di tutti – in ciò consiste il fondamento del *bellum omnium contra omnes*» (Schmitt 1972: 33-36).

Gli ordinamenti giuridici contemporanei, dunque, possono disciplinare ma non certo eliminare il conflitto che, nello scontro per il potere e tra poteri, può produrre forme più o meno latenti di guerra civile in cui ciascuna parte pretende di rappre-

sentare il tutto, cioè l'interesse generale. La decisione che dirime il conflitto è comunque decisione sovrana, espressione di una potestà suprema che non può sempre trarre il contenuto della soluzione da norme positive preesistenti. Il conflitto può però anche trascinarsi a lungo insoluto, paralizzando le capacità decisionali del sistema (come sta avvenendo in Europa per tanti aspetti delle politiche comuni). Del resto, gli scenari di crisi prima richiamati fanno risaltare questa caratterizzazione della decisione sovrana per cui la soluzione dell'emergenza, dello stato di eccezione, mette in luce «chi» detiene il potere reale.

3. Metafisica e politica

Carl Schmitt era acutissimo creatore di formule. Il problema da lui posto al pensiero contemporaneo interpella, tra l'altro, il concetto di sovranità popolare e di potere costituente nelle democrazie costituzionali. Ora, però, la formula sullo «stato di eccezione» è solo uno dei «capitoli» della riflessione di Schmitt sulla sovranità; un altro si apre con una secca ricapitolazione: «tutti i più importanti concetti della (moderna) dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati». Il rapporto tra le due formule è tema del pensiero tutt'ora aperto, posto che la massima sulla secolarizzazione dei concetti teologici nella moderna dottrina dello Stato mette in relazione tra loro, su base analogica, idee e concetti della sfera politico-giuridica e concetti e idee della sfera biblico-teologica (dove la denominazione di questo campo di ricerca: «teologia politica»).

Le due formule si integrano a vicenda, giacché hanno in comune il problema della genesi della decisione politica da cui prende forma l'ordine mondano: mentre la prima mette in evidenza le condizioni che richiedono la decisione sovrana, la seconda s'interroga sulla struttura teoretica di ordinamenti costituzionali in massima parte concepiti per ridurre al minimo gli spazi per decisioni che sovvertono l'ordine vigente. Così, ad esempio, se la monarchia assoluta rinvia ad un paradigma teista, lo stato costituzionale di diritto mostra affinità di strutture concettuali con una metafisica deistica, che elimina dall'ordine del mondo l'idea del «miracolo» – quale violazione o sospensione

delle leggi vigenti, – e perciò non riesce a cogliere la necessità di fatto di decisioni che, come il miracolo appunto, contraddicono l'ordine vigente, generando un assetto giuridico politico non riconducibile ad una normatività preesistente.

La fertilità ermeneutica dell'analogia strutturale tra concetti giuridici e teologici (o meglio metafisici: deismo, teismo, panteismo, ateismo costituiscono strutture teoretiche di fondo della genealogia dei concetti della moderna dottrina dello Stato) è riconosciuta da autori anche distanti dalla prospettiva di Schmitt, come Hans Blumenberg o come lo stesso Kelsen. Un esempio concreto di questi isomorfismi tra teologia (metafisica) e diritto? La legittimazione «carismatica» del potere (e del diritto): un punto sul quale le riflessioni di Schmitt convergono con quelle del suo principale critico sul versante teologico, Erik Peterson (Schmitt, 1992: 41, 51). Ancor più rilevante, poi, su questo tema, la sintonia tra Carl Schmitt e Max Weber, il quale, mutuando il concetto dal giurista Rudolf Sohm, distingue il carisma (le doti personali «eccezionali» frutto di una particolare «grazia» di cui appaiono dotati eroi e profeti, ma anche agitatori, demagoghi e dittatori) dalla «tradizione» e dalla «razionalità formale» quali fonti di legittimazione del potere e del diritto. Weber era perfettamente consapevole delle radici teologiche di questi suoi «tipi ideali» di legittimazione. L'apostolo delle genti, Paolo, non era uno dei dodici. Egli tuttavia fondò la cattolicità in senso etimologico (e teologico) del cristianesimo, cioè il suo universalismo, proprio grazie alla fonte carismatica della propria autorità di «inviato» (*apostolos*) «per vocazione» che lo distingueva dallo stesso Pietro. Da allora, i pagani, nell'ambito di un travagliato percorso che il Nuovo Testamento descrive senza omettere gli elementi polemici e sinanco sanguinosi (Saulo partecipò al linciaggio di Stefano, primo testimone della nuova fede) entrano nell'*Ekklesia* senza bisogno di circoncisione (benchè vi restino in forza della fede in un Messia circonciso).

Facile far notare, nella crisi delle società contemporanee, la legittimazione esasperatamente carismatica (di una «grazia» quasi sempre degradata) della gran parte dei leaders politici. Fenomeno particolarmente accentuato nel caso italiano, dove da anni nelle principali formazioni politiche domina un accentuato personalismo che segna l'era dello «Stato spettacolo», in

cui i leaders politici nulla possono senza coltivare un'«immagine» alimentata dalle tecniche di comunicazione di massa, di cui televisioni e giornali (oggi anche internet) sono non i «mediatori» (*media*) ma i principali artefici. Caratteristica della legittimazione carismatica del potere è il tendenziale difetto di critica interna del principe sovraesposto che, tra i suoi, spesso si ritrova pericolosamente solo a decidere (e dunque anche più esposto all'errore).

Il richiamo a Weber fa capire quanta profondità e quanta storia stiano dietro le formule e i concetti qui sommariamente richiamati. Essi delucidano movimenti che hanno impresso una svolta alla storia delle civiltà: la prospettiva della teologia politica ambisce a spiegare quei vettori europei della modernizzazione che hanno fatto della storia giuridica occidentale un paradigma di riferimento anche per il resto del mondo. Come ha ben visto Jacob Taubes, infatti, per comprendere il sotterraneo dialogo Weber – Schmitt occorre leggere la «Premessa» del primo alla «Sociologia della religione»: «chi sia figlio del mondo culturale europeo moderno tratterà i problemi di storia universale inevitabilmente e a ragion veduta a partire dalla domanda: quale concatenazione di circostanze ha fatto sì che proprio sul suolo dell'Occidente, e soltanto qui, siano apparsi fenomeni culturali che pure – almeno come amiamo immaginare – si trovavano in una linea di sviluppo di significato e validità universale?» (Taubes 1996: 24).

Quali fenomeni di significato e validità universali sono nati nel vecchio continente cristianizzato? La fisica matematica e il metodo sperimentale, poi esteso a tutte le scienze naturali; il capitalismo; i linguaggi della grande arte moderna; la tecnica e la tecno-scienza resa massimamente remunerativa dalla forma capitalistica di produzione. Ed, ovviamente, quel particolarissimo prodotto della storia europea che è lo Stato moderno. Tutti fenomeni in qualche modo in relazione con quello che Herman Northrop Frye definiva il «grande codice» della civiltà occidentale, vale a dire: la Bibbia. Libro dei libri che, come tutti i codici (dalle codificazioni borghesi alle partiture musicali fino al codice genetico) genera conoscenza e perciò richiede l'alfabetizzazione in chi s'ingegni di leggerlo. Solo leggerlo (come nelle funzioni liturgiche): giacché interpretarlo e comprenderlo è materia di

scienza, nonché di grande arte. Sovviene qui l'incisività del motto di Goethe: «chi ha arte e scienza ha anche religione, chi non ha arte né scienza abbia almeno religione».

4. Tradizione ed evoluzione

Vetero eurocentrismo? Tutte le civiltà elaborano mitologicamente le proprie origini: la «disincantata» cultura europea moderna non fa eccezione. Né le scienze sociali possono mai neutralizzare del tutto il vizio della lettura ideologica dei fatti mondani, che la medievale *scientia iuris* ha favorito passando alle scienze successive l'idea di fondo che la realtà fenomenica (azione umana compresa) possa essere ricondotta a «leggi» e così meglio spiegata.

In teologia, l'analogia investe il capitale problema della conoscibilità del Dio con categorie dell'esperienza e del linguaggio umani: ma essa non annulla le differenze tra ambiti distinti, orientata com'è ad esplorarne piuttosto le affinità. Difatti, per giustificare l'investigazione delle similarità tra teologia e scienza giuridica, Schmitt chiamò in causa Leibniz: il quale, respinto il paragone tra giurisprudenza e matematica o medicina, enfatizzava la «parentela sistematica» della scienza del diritto con la teologia: «a buon diritto abbiamo trasferito il modello della nostra ripartizione dalla teologia al diritto poiché è straordinaria l'analogia delle due discipline», entrambe infatti condividono un «*duplex principium*» la «*ratio*» (e perciò vi è una teologia naturale ed un diritto naturale) e la «*scriptura*», cioè un libro contenente rivelazioni e comandamenti positivi» (Schmitt, 1972: 62).

Le indagini della «teologia politica» chiamano in causa, perciò, l'anima della cultura occidentale che, a partire dall'epoca della Riforma protestante (e delle grandi scoperte geografiche grazie alle quali la civiltà europea si è estesa verso ovest) fino ai giorni nostri, ha portato a compimento il tormentato processo della «grande separazione» tra religione e politica, da cui ha preso forma lo Stato detto «moderno». La remota origine di questo travagliato tragitto, che tuttora percorriamo, è generalmente fatta risiedere nella lotta delle investiture, che radicò un'epocale separazione tra *imperium* e *sacerdotium*, e nella ri-

forma gregoriana, che sancì il primato papale e l'unità politica e giuridica della Chiesa di Roma (così, tra gli altri: Böckenförde 2007).

Harold Berman, storico che condivide questa tesi e che ha contribuito a consolidare l'idea che l'insieme dei sistemi giuridici occidentali (di *Common Law* o romano germanici) appartengono ad una medesima «tradizione», individua in una «interazione dialettica tra rivoluzione ed evoluzione, durevole nei secoli», la caratteristica principale della tradizione giuridica dell'Occidente (cfr.: Berman 1998: 575). Una civiltà nella quale un diritto razional formale (per intima vocazione) ha costantemente riassorbito le grandi cesure (gli «stati di eccezione») che hanno spezzato la continuità della sua storia. Dalla riforma gregoriana allo *jus reformandi* del XVI secolo e alle guerre civili di religione, dalla gloriosa rivoluzione inglese alle rivoluzioni americana e francese, sino all'ottobre bolscevico e alle tensioni del secolo dei totalitarismi il cui riverbero è ancora tra noi.

Tuttavia, il concetto di tradizione giuridica occidentale si accompagna, in Berman, alla constatazione della grave crisi odierna del diritto occidentale: «oggi il mondo è diffidente, più che mai diffidente, nei confronti della «legalità» occidentale; i popoli orientali e meridionali propongono delle alternative e l'Occidente stesso mette in dubbio la validità universale della propria tradizionale visione del diritto, soprattutto nei confronti delle culture non occidentali. Il diritto, che finora appariva «naturale», appare oggi «occidentale» e molti sostengono che esso sia obsoleto anche per l'Occidente». (Berman, 1998: 63).

L'americano Berman, nel tentativo di definire un approccio storico e sociale al diritto, ha dialogato soprattutto con Weber e con Marx, proponendo il superamento di una visione del diritto incentrata sulle dinamiche del potere (in Weber) o della «struttura» economica (in Marx). Manca il confronto con quella poderosa tradizione del pensiero continentale alla quale Schmitt appartiene; tuttavia, lo stesso Berman ha posto a suggello della propria opera una citazione quanto mai eloquente (di Octavio Paz): «ogni volta che una società si trova in crisi, istintivamente volge lo sguardo verso le proprie origini, nelle quali cerca un segno».

5. *L'origine di fronte a noi*

Martin Heidegger diceva: «l'origine è davanti a noi», arguzia di una filosofia tedesca «nelle cui vene» (Nietzsche) scorre ancora «sangue teologico». Inizio e fine, *alpha* ed *omega* sono, infatti, il *proprium* della connotazione messianica (giudeo-cristiana) del tempo storico, che ha un'origine e tende verso una fine che è anche un fine (*eschaton*). Per cui, come ha efficacemente mostrato Karl Löwith anche per i «rivoluzionari» deliri prometeici dell'età moderna, l'idea che la storia abbia un senso, che s'indirizzi verso un compimento, è figlia della teologia biblica. L'uomo, a causa del peccato immemore della propria origine divina, ignora per questo anche la meta del suo esodo.

Viviamo tempi rivoluzionari? Certo, nelle trame oscure della realtà contemporanea è difficile cogliere l'eco, per i più forse spenta, delle celebri parole del «cristianesimo laico» (come l'ha chiamato Augusto Del Noce) di Benedetto Croce: «il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: tutte le altre non sostengono il suo confronto» quelle di Atene per la poesia, l'arte, la filosofia, la libertà politica, Roma per il diritto, Oriente e Egitto per le scoperte più remote, e poi le rivoluzioni dei tempi moderni, che «non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana, in relazione di dipendenza da lei, a cui spetta il primato perchè l'impulso originario fu e perdura il suo. La ragione di ciò è che la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale» (Croce 1993: 38-39).

Questa «dipendenza» delle rivoluzioni moderne dalla cristiana è, però, materia di polemica. Ma se, come abbiamo visto, nell'interpretazione della teologia politica il termine «secolarizzazione» designa una metamorfosi di concetti ed idee che, in ragione della loro affinità, sembrano essersi trapiantati dall'ambito sacro al profano, lo studio delle similarità tra questi concetti non presuppone necessariamente un primato degli uni sugli altri o una derivazione storica degli uni dagli altri (come ha riconosciuto Hans Blumenberg, in serrato dialogo con Schmitt sulla «*Legittimità dell'età moderna*»). Quindi, se si mantiene la distinzione degli ambiti, la «teologia politica» non mette in di-

scussione la separazione tra religione e politica, acquisizione anche questa della storia europea di significato e validità universali, come tale apprezzata, col ricononoscimento della libertà di coscienza, anche dal magistero cattolico, almeno dal Concilio Vaticano II in poi.

Perciò, per fare l'esempio più semplice, se l'uguaglianza degli uomini dinnanzi alla legge è concetto affine all'uguaglianza di tutti gli uomini dinnanzi a Dio, e il «Dio onnipotente» trova il suo corrispettivo nella «onnipotenza» del legislatore, così come il primo si è autolimitato vincolandosi ad un «patto» (*berit*), nel quale la fedeltà del popolo è in relazione di reciprocità con le Promesse bibliche, in modo analogo il legislatore statale è limitato dal patto (*cum statuere*, donde: costituzione) che fonda la distinzione tra legalità e legittimità e rinvia alla reciprocità del riconoscimento dei diritti che stanno a fondamento del patto (analogia riconosciuta anche da Kelsen in *Dio e Stato*, cfr.: Kelsen 1988).

Com'è stato scritto, però, i diritti fondamentali sono diritti storici che «si configurano tutti come leggi del più debole in alternativa alla legge del più forte, e sono sempre stati sanciti, nelle diverse carte costituzionali, a seguito di lotte o rivoluzioni che di volta in volta hanno lacerato il velo di normalità e naturalità che occultava una precedente oppressione o discriminazione: dai diritti di libertà ai diritti dei lavoratori, dai diritti delle donne ai diritti sociali. Essi hanno corrisposto, ogni volta, ad un «mai più» stipulato contro la violenza e la prepotenza generate dall'assenza di limiti e regole» (Ferrajoli 2007: 59).

Nell'odierna crisi europea, in cui sembrano imperare le leggi dei più forti, qual è il «mai più» contro le manifeste iniquità del nostro tempo che i popoli europei possono rinegoziare? S'innesta qui la riflessione sui temi dell'escatologia biblica che impegna filosofi e teologi e che può rendere visibili le implicazioni propriamente teologiche del parallelismo tra concetti giuridici e metafisici. Cos'è il *katechon*, «il potere che tiene a freno» l'iniquità e che, in *2 Tess 2, 1-11*, l'autore (che probabilmente non è Paolo) indica come tema fondamentale del «tempo della fine»? Se riscontriamo affinità di forma e contenuti tra la predicazione apostolica, fondata sul *Nomos* del Messia (che in gran parte – ma non del tutto – coincide con l'universalità della «re-

gola d'oro» o etica della reciprocità) e la linfa che ha alimentato di un simile *ethos* la tradizione giuridica occidentale moderna, ecco che allora appare chiaro come la crisi contemporanea delle nostre istituzioni giuridiche e politiche sia non soltanto una crisi di legalità (specie in Italia), ma soprattutto una crisi di legittimità. I popoli europei, infatti, credono sempre meno che libertà, eguaglianza e solidarietà possano realizzarsi attraverso la politica e il diritto; così come l'etica predicata dalle Chiese cristiane, pur se condivisa, appare ai più un'arma in gran parte spuntata contro le forze e gli interessi che, in concreto, governano il mondo. Allorché *imperium e sacerdotium* (oggi: Stati nazionali e Chiese locali) non appaiono più in grado di «trattenerla» efficacemente, l'iniquità dilaga.

Conclusione, questa, che induce il più cupo dei pessimismi in un mondo sempre meno governabile? Stato e Chiesa, in Occidente, hanno un comune fondamento nell'*ethos* (in quanto contrapposto al *kratos*) che li legittima dinnanzi ai popoli. Tuttavia, la nostra storia è visibilmente ad una svolta, in quella che appare, se non di diritto almeno di fatto, una fase «costituente» della politica e del diritto occidentali come li abbiamo sin qui conosciuti, in Italia e in Europa. Possiamo noi confidare, nell'era della tecnica, potenza dominante che non si lascia domare, in quell'*ethos* europeo in cui s'incarna la speranza (che ispirava Heidegger) resa celebre dai versi di Friedrich Hölderlin: «dov'è pericolo cresce anche ciò che salva»?

6. Una convergenza costituente

«Noi ci chiediamo che cosa è il diritto con lo stesso stato d'animo di Pilato che si chiedeva – e nella domanda era già la triste risposta – che cosa è la verità» (Satta 1994: 113). Salvatore Satta meditava sulla relativa «inconoscibilità del diritto, che è un valore in sé perché è ragione». Non diversamente, in California, a conclusione della sua carriera, Hans Kelsen dichiarava che, se interrogato, alla domanda su che cos'è la giustizia non avrebbe saputo rispondere. Diritto e giustizia, per la tradizione sgorgante dal ceppo abramitico delle religioni universali, sono

ambedue in profonda relazione con la verità: la verità delle vittime, però, di cui i carnefici nulla sanno.

Gli stati di eccezione poc'anzi richiamati sono tutti collegati ad una emergenza europea di risonanza mondiale. La serietà di questa crisi rende necessario l'avvio di un processo costituente nel quale i popoli europei possano tornare a pronunziare la parola decisiva, generando un nuovo assetto dei rapporti continentali. Come qualcuno ha suggerito, i passi che occorrerebbe oggi intraprendere nella direzione di una più profonda legittimazione democratica delle istituzioni europee sono «la miglior prova della validità del «metodo Monnet» sulla unificazione, dacché Jean Monnet, uno dei padri fondatori, aveva previsto un processo graduale verso l'unificazione politica, le cui opportunità sarebbero derivate da grandi crisi».

«Metodo Monnet» e, vogliamo aggiungere, «spirito di Messina» per il potere costituente dei popoli europei nella prospettiva, di cui la moneta unica può essere premessa e promessa, della piena sovranità delle istituzioni federali di un'altra Europa, diversa dal mostro burocratico di Bruxelles e pienamente legittimata dal punto di vista democratico. Se così fosse, che dire dei venti o delle quasi tempeste anti-europeiste? La politica si nutre di antagonismi amico – nemico: il confronto con forze interne che premono per la disgregazione europea (una prospettiva che dovrebbero avere piuttosto interesse a coltivare le potenze interessate a fare del vecchio continente, nel lungo periodo, il terreno di un rovesciato colonialismo) può ridare senso alle parole – «popolo» e «socialismo» – che definiscono l'identità delle due maggiori forze politiche storiche in Europa: populismo cristiano e socialismo democratico, investiti da crisi speculari acutissime, hanno tuttavia un comune interesse a contenere i venti di destra che minacciano di travolgerli. Di qui una tendenza a breve termine (paesi in crisi di stabilità governati da grandi coalizioni tra queste due forze) che può diventare il presupposto di una più ampia convergenza in un progetto «costituente» a lungo termine, nell'ambito del quale rivisitare i presupposti ispiratori ed i contenuti dell'azione politica di forze storiche che restano, oggettivamente, eredi dello spirito migliore della tradizione europea anche novecentesca.

«Popolo» e «socialismo» sono, infatti, parole in relazione con le matrici giudaico cristiane della storia europea, poiché incarnano in forma «secolarizzata» la proposta di armonizzare, nelle scelte politiche, libertà e giustizia sociale. Le forze che ad esse si ispirano possono tenere a battesimo, in una logica costituente che dia consistenza economica oltre che regole ai diritti, una rinnovata cittadinanza europea in un percorso riformista nelle forme, ma rivoluzionario nella sostanza, specie se proiettato negli scenari della geopolitica mondiale.

Infatti, il cuore della crisi di legittimità degli Stati è nel rapporto con i mercati (lo stesso comunismo oggi ci appare essere stato storicamente l'agente della modernizzazione in senso capitalistico di aree euro asiatiche un tempo svantaggiate). Lo Stato, invero, è istituzione «tendenzialmente» designata a salvaguardare il bene comune e produrre beni pubblici: ma esso può letteralmente «fallire» nei suoi scopi, generando una perversa spirale di privatizzazione dei benefici della spesa pubblica che si combina con la socializzazione delle perdite (com'è avvenuto nelle aree più deboli d'Europa afflitte da un pesante, anomico statalismo). La seconda, il mercato, è istituzione che «tendenzialmente» dovrebbe assicurare la socializzazione dei benefici dello scambio per il tramite della privatizzazione delle perdite: ma i mercati oggi, cresciuti a dismisura nell'epoca globale, possono tenere in scacco gli Stati stessi e minacciare la fonte della loro legittimità (*auctoritas*) dinanzi ai popoli, formalmente costituiti, almeno in Occidente, da cittadini e non più da sudditi. Per cui, nell'economia globale, appare iniqua la concorrenza di potenze emergenti che non riconoscono ai loro popoli l'intero catalogo dei diritti contemplati dalle costituzioni europee: giacché, come economisti e giuristi sanno e forse dovrebbero meglio spiegare, i diritti «costano» e non poco.

I cristiani hanno udito che, come il Messia partecipa della sovranità del Padre, così il vero discepolo partecipa della sovranità del Messia (su questa doppia, transitiva appartenza si fonda il concetto cristiano di Chiesa ed il dualismo occidentale di Chiesa e Stato). Analogamente, i cittadini sanno di esser parte del «corpo» di uno Stato (l'hegeliano «cammino di Dio nella storia») che, come il corpo della Chiesa, è fatto di bene e di male, giacché grano e zizzania crescono assieme, fino al tempo della

mietitura, nelle età dell'uomo. Così, è stato detto di recente, «la «teologia politica» non è né un concetto né un evento, ma il perno attorno al quale ruota, da più di duemila anni, la macchina della civiltà occidentale» (Esposito 2013). Se per i tempi «non ordinari» in cui abitiamo è appropriata la parola «crisi» (a condizione di non smarrire il senso del suo etimo, da *krino*: costrizione a scegliere, separare, e dunque discernere, decidere, nel senso di giudicare), l'osservatore attento ai segni dei tempi capisce che si annunciano oggi scelte decisive.

Sessant'anni fa, Salvatore Satta (Satta 1994: 126-127) osservava: «il giurista non può chiudere gli occhi di fronte alla realtà, e non può non considerare come realtà l'erosione del concetto di diritto sul piano teorico, e sul piano pratico la complessità della vita sociale, con l'affiorare di potenti e prepotenti interessi per i quali il diritto sembra un ostacolo nel cammino; e il conseguente formarsi di nuovissime strutture statali o il deformarsi delle antiche. La sua osservazione lo porta a riconoscere che esiste una vera e propria vocazione del nostro tempo a vivere senza il diritto».

Esiste, esiste da sempre: è la più antica vocazione dell'uomo, lo accompagna dall'inizio dei tempi. «Sarete come Dio, conoscendo il bene e il male»: è la promessa del principe di questo mondo, avversario dei tempi finali. Nel suo capolavoro letterario *«Il giorno del giudizio»*, Satta scriveva: «il senso dell'utile e dell'inutile è estraneo a Dio e ai bambini: esso è l'elemento diabolico della vita». Farsi come bambini, riconoscere la propria dipendenza creaturale, è condizione per entrare nel Regno. Stiamo assistendo all'erosione, al lento sgretolamento di un'intera civiltà? Forse qui può ispirarci Benedetto da Norcia, patrono di Europa, che visse oltre il crollo di un impero: *non nisi in obscura sidera nocte micant*, le stelle brillano di più quanto più fonda è la notte.

«Sentinella, sentinella, a che punto è la notte?». «Viene la mattina, e viene anche la notte. Se volete interrogare, interrogate pure; tornate un'altra volta». (*Is., 21, 11-12*)

Bibliografia

- AGAMBEN GIORGIO, 2013, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Roma Bari. Laterza.
- AMATO GIULIANO, GALLI DELLA LOGGIA ERNESTO, 2014, *Europa perduta?*, Bologna. il Mulino.
- BERMAN HAROLD, 1998, *“Diritto e rivoluzione”*, Bologna, il Mulino.
- BLUMENBERG HANS, 1992, *La legittimità dell'età moderna*, Genova: Marietti.
- BÖCKENFÖRDE ERNST-WOLFGANG, 2007, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione*, in: *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Roma Bari: Laterza.
- CACCIARI MASSIMO, 2013, *Il potere che frena*, Milano: Adelphi.
- CROCE BENEDETTO, 1993, *Perché non possiamo non dirci ‘cristiani’*, in: *La mia filosofia*, Milano: Adelphi.
- ESPOSITO ROBERTO, 2013, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino: Einaudi.
- FERRAIOLI LUIGI, 1997, *La sovranità nel mondo moderno*, Roma Bari: Laterza.
- FERRAJOLI LUIGI, 2007, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol II, Bari, Laterza.
- GIANNINI MASSIMO SEVERO, 1990, *Sovranità: diritto vigente*, in *Enciclopedia del diritto*, XLIII, Milano: Giuffrè.
- KELSEN HANS, 1988, *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
- KELSEN HANS, 1989, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, Milano: Giuffrè.
- SATTA SALVATORE, 1994, *Il diritto, questo sconosciuto*, in: *Il mistero del processo*, Milano: Adelphi.
- SCHMITT CARL, 1972, *Teologia politica*, in: *Le categorie del ‘politico’*, Bologna: il Mulino.
- SCHMITT CARL, 1991, *Il Nomos della terra*, Milano: Adelphi.
- _____, 1992, *Teologia politica II*, Milano: Giuffrè.
- TAUBES JACOB, 1996, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata: Quodlibet.

Abstract

SOVRANITÀ E CRISI DELLO STATO: ATTUALITÀ DELLA TEOLOGIA POLITICA

(SOVEREIGNTY AND STATE CRYISIS: ACTUALITY OF POLITICAL THEOLOGY)

Keywords: sovereignty, state of exception, political theology, modern State, western legal tradition.

The contemporary European and Italian political crisis show how the category of 'state of exception' may help the observer to understand the operation of western modern democracies, even if in these systems the problem of 'supreme power' is declined in a peculiar way. However, the contribution of Carl Schmitt to constitutional doctrine is not limited to the question of identifying the supreme power in the modern State: his main purpose in the development of 'political theology' was to show the deep roots of political and legal concept of the 'secular' age. Since western legal tradition id nowadays hardly questioned, updating Schmitt's legacy can suggest very appealing paths to explore political and legal problems of our time.

ANTONIO CUCINOTTA

Università degli Studi di Messina

Dipartimento di Scienze giuridiche e politiche

antonio.cucinotta@unime.it

EISSN 2037-0520

Studi e Interpretazioni *Studies and Interpretations*

GIUSEPPE PALMERI

REGIONE SICILIANA. A PROPOSITO DEL COMPIMENTO DEI SETTANTA ANNI DI VITA DELLA SUA AUTONOMIA

Il 15 maggio del 2016 è ricorso il settantesimo anniversario dello Statuto della Regione Siciliana; data che corrisponde a quella del regio decreto legislativo n. 455 del 1946 con cui la carta fondativa dell'Autonomia fu approvata dallo Stato italiano, con la previsione di un possibile coordinamento con la Costituzione della Repubblica italiana, allora ancora in discussione presso l'Assemblea costituente. Il coordinamento avvenne formalmente con legge costituzionale 26 febbraio 1948, n. 2, la quale si è limitata a disporre che

(Primo comma) “Lo Statuto della Regione siciliana, approvato col D.lg. 15 maggio 1946, n. 455, fa parte delle leggi costituzionali della Repubblica ai sensi e per gli effetti dell'art. 116 della Costituzione”.

(Secondo comma) “Ferma restando la procedura di revisione prevista dalla Costituzione, le modifiche ritenute necessarie dallo Stato o dalla Regione saranno, non oltre due anni dall'entrata in vigore della presente legge, approvate dal Parlamento nazionale con legge ordinaria”.

È noto che questo comma, per la ragione che avrebbe consentito modifiche ad un testo di rango costituzionale mediante legge ordinaria, in contrasto con lo stesso sistema costituzionale della Repubblica appena fondato, venne subito dichiarato illegittimo con decisione dell'Alta Corte per la Regione siciliana 19 luglio/10 settembre 1948.

In una ricostruzione storica del divenire della normativa fondamentale dell'assetto costituzionale della Regione Sicilia, basti allora dire che di fatto non vi fu alcun coordinamento del-

lo Statuto Siciliano con la Costituzione della Repubblica né, di fatto, in sede di approvazione in Assemblea costituente né, normativamente, mediante interventi successivi in sede legislativa. Il problema comunque rimase aperto, dando luogo a vari episodici coordinamenti (che meglio sarebbe chiamare “adattamenti”) o in sede di interpretazioni dirette delle norme che apparvero contrastare in maniera evidente con la Costituzione ovvero mediante episodiche sentenze della Corte Costituzionale che cassò nei decenni successivi molte norme dello Statuto.

Al cospetto d'una tale situazione, in cui pare che, nel complesso, lo Statuto siciliano formale ed il sistema che ne deriva sia ancora quello del 1946, merita una qualche riflessione il quesito se, quando si parla delle modifiche apportate dal Parlamento nazionale all'assetto delle regioni ordinarie ma non a quelle a statuto speciale, esse effettivamente non siano riferibili alle regioni a statuto speciale come la Sicilia: come è stato prospettato durante l'iter approvativo delle riforme alla Costituzione approvate dal Parlamento della Repubblica nel 2016, fino al referendum confermativo (che non ha confermato) del 4 dicembre 2016. In una tale prospettiva normativa c'è da chiedersi, in sostanza, se per la Sicilia si possa parlare dello Statuto quale risultò, per forza e potenzialità, nel 1946 o se tale carta fondamentale abbia subito in settanta anni della sua vita modifiche di rilevante contenuto al suo sistema normativo, tali che essa non rappresenti più quel sistema di norme e prerogative che avrebbero dovuto fare della Sicilia un ente dotato di forti poteri legislativi ed amministrativi, mediante il cui esercizio questa Istituzione potesse essere “responsabile del proprio futuro” (secondo una delle espressioni usate nelle definizioni dell'Autonomia, che, se anche di tono retorico, rispondevano bene all'intento dello svolgimento storico dell'assetto politico della Sicilia). Che questa fosse la prospettiva si coglie nei discorsi introduttivi ai lavori della Consulta del 26 febbraio 1945, tra cui quello del Sindaco di Palermo Rocco Gullo in cui si dice che con lo Statuto in elaborazione «la Sicilia [...] intende servirsi delle proprie forze, delle proprie energie, della propria secolare esperienza per risorgere dalle rovine e far risorgere il paese grande prospero e laborioso» (Gullo 1945).

Ad introdurre ad una verifica su ciò che è rimasto dell'Autonomia siciliana dopo settanta anni di sua esistenza (dato che il relativo discorso è suscitato dalla celebrazione d'un anniversario) va subito detto che tra le più emblematiche attenuazioni dei poteri regionali, che non si è mancato di rilevare celebrandosi la solennità dei settanta anni di Autonomia, c'è ne è proprio una che segna l'avvenuta attenuazione di quel valore prospettico su cui l'Autonomia regionale sembrò basarsi alle sue origini. In sede di commemorazione fatta nel 2016, infatti, non si è potuto fare a meno di ricordare che proprio la data del 15 maggio, voluta agli inizi come festa civile solenne, fu presto l'occasione perché si eccepisse, da parte dello Stato, uno dei limiti dei poteri normativi della Regione. Sebbene infatti, con decreto del Presidente della Regione 29 aprile 1948, n. 8, il 15 maggio fosse stato qualificato come festa a tutti gli effetti civili in Sicilia, la Corte costituzionale, con sentenza n. 76 del 1972, ebbe a sancire che lo Statuto regionale non conferisce alla Regione alcuna competenza in ordine alla disciplina delle festività; per cui quella data poteva rimanere idonea ad indicare soltanto una solennità civile ma non ad incidere su un omogeneo sistema dei diritti civili dei lavoratori in tutto lo Stato italiano. E cioè, praticamente, non poteva alterare il sistema di regole statali relative alle vacanze dei lavoratori, agli orari di esercizio del commercio ed ai calendari scolastici. E così non resta che considerare che, in effetti, il 15 maggio del 1946 è certamente una data molto importante per i siciliani, tra quelle significative della sua Storia, da connettersi moralmente agli antichi ideali indipendentisti ed alle occasioni in cui i siciliani espressero in tal senso qualche loro volontà nel fluire della Storia (forse da accostarsi al 12 gennaio del 1848 o al 27 maggio del 1860); ma non è da annoverare tra le festività civili e religiose del popolo siciliano.

Se questo è un dato d'ordine giuridico ma di refluenza emblematica, va detto, d'altra parte, per quanto riguarda gli effettivi contenuti di autonomia normativa e di autogoverno che lo Statuto aveva inteso attribuire alla Sicilia nel 1946, che non può non rilevarsi che quella che, quale che ne sia il valore istituzionale, si è appena celebrata il 15 maggio (in verità, in maniera imbarazzata, dati probabilmente i non esaltanti risultati

conseguiti in settanta anni) non è l'Autonomia regionale progettata né addirittura quella che risulta ancora scritta. La qualcosa è rilevabile sia nella realtà giuridica degli istituti che concretamente oggi presiedono alle attività politiche delle istituzioni regionali, che nello spirito che anima i rapporti Stato - Regione, ormai inevitabilmente collegabili al comune sistema piramidale degli enti locali in cui lo Stato si articola ed esercita i suoi controlli; secondo quello che dispone l'art. 114 della Costituzione Italiana: *La Repubblica si riparte in Regioni, Province e Comuni*.

In questo spirito del sistema costituzionale posto alla base dello svolgersi quotidiano dei rapporti politici tra lo Stato e la Regione, la prospettiva d'una azione regionale tale da realizzare migliori risultati di quanto avrebbe potuto fare lo Stato per la Sicilia manca ormai da molto tempo. E lo "spirito" d'una legge, risultante dalla lettera delle norme che essa reca, non è, d'altra parte, da considerarsi come una elegante e vana divagazione storica sul tema "Regionalismo siciliano" se, nella interpretazione e comprensione degli istituti giuridici, svolge un ruolo importante la *ratio*, la quale si basa a sua volta sulle premesse storiche e sui fini perseguiti da ogni norma: nell'ulteriore proseguire del processo storico.

A dimostrazione che l'istituzione Regione siciliana sia stata considerata nei primi anni della sua esistenza, il naturale e possibile sbocco dell'aspirazione indipendentista dei siciliani, almeno in coloro che la fondarono, si potrebbe citare un discorso di Giuseppe Alessi, primo Presidente della Regione (dal 30 marzo 1947 all'8 marzo 1948, quindi dal 9 marzo 1948 all'11 gennaio 1949 ed infine dal 26 luglio 1955 al 28 novembre 1956). Alessi, morto nel 2010, ebbe la ventura di vivere 105 anni e di conservare quindi la memoria diretta e lo spirito dei tempi di fondazione e di avvio dell'Autonomia regionale. L'8 febbraio del 1997, quando si avviava verso un secolo di vita, infatti, nel corso della cerimonia per la collocazione nel palazzo Comitini di Palermo della lapide commemorativa dei lavori della Consulta che li elaborò lo Statuto di autonomia, Alessi citava (2011: 116 e ss.) quel momento come sbocco dei fermenti del 1812 che porteranno alla Costituzione "data dai siciliani a sé stessi" e non "concessa"; costituzione in cui si disponeva la separazione del Regno di Sicilia dal Regno di Napoli e l'istituzione

di un parlamento esclusivamente siciliano. Quindi, al fine di provare la continuità dell'Assemblea regionale dal Parlamento del 1848, Alessi citava il parlamento uscito da quella rivoluzione, presieduto da Ruggero Settimo, ed il voto da esso espresso perché il Parlamento di Palermo prendesse contatti con i movimenti federalisti di Roma e di Firenze affinché la Sicilia potesse eventualmente aderire ad una confederazione di Stati italiani autonomamente. La via tracciata era, in sostanza, quella che fosse la Sicilia autonoma, insieme ad altre istituzioni similari a comporre l'unità d'Italia: mediante la scelta federativa. Il primo Presidente della Regione, come altri politici del tempo, parlava inoltre del fraudolento plebiscito voluto da Cavour nel 1861 e della sospensione (poi trasformata in soppressione) delle elezioni di un parlamento siciliano. Di questa storia, Alessi, (pensiamo correttamente) riteneva essere figlia la Regione siciliana. Ma... erano altri tempi.

C'è poi da considerare la parentesi della guerriglia indipendentista di Finocchiaro Aprile, Antonio Canepa, Attilio Castrogiovanni, il Duca Guglielmo Paternò di Carcaci ecc. che certamente influì a ravvivare il pensiero indipendentista siciliano e comunque a tenere vivo il filo storico per cui la Sicilia non dovesse essere completamente integrata nello Stato italiano.¹ Tutte queste premesse possono indurre a considerare se almeno, nello sviluppo del segmento storico apertosi nel 1946, la Sicilia fruisca oggi delle prerogative e garanzie scritte, riconosciute nel suo Statuto a conclusione delle dette premesse storiche. Ci si chiede, in sostanza, anche a voler tralasciare una ricerca di continuità del pensiero che ha determinato nello Stato italiano la necessità che la Sicilia avesse un'autonomia speciale (come, ad ognuna per differenti e peculiari ragioni, è accaduto per Sardegna, Trentino Alto Adige, Friuli Venezia Giulia e Valle d'Aosta), se quello che fu allora lo sbocco della Storia cui abbiamo accennato, trasferito nell'ampio sistema di regole di una Nazione (ed ora del molto pervasivo sistema giuridico-istituzionale dell'Unione Europea) esista ancora nella sua portata sostanziale "riparatoria" e nei suoi intenti d'una totale sostituzione della Regione allo Stato nella generalità delle attività amministrative e nella maggior parte di

¹ Renda (2003, vol. III: 1267 e ss.); Di Matteo (2006: 589 e ss.).

quelle legislative di contenuto economico. Questa domanda non vuole indurre ad una analisi circa le virtù espresse, o no, dalla classe politica siciliana nell'esercizio, in settanta anni, della propria autonomia ma ad una questione più semplice: se lo Statuto esista ancora nei suoi termini, ovvero se, sin dalla sua entrata in vigore e nella sua vita di settant'anni, il diritto statutario scritto (in termini di competenze a legiferare in determinate materie e di prerogative amministrative per gli organi siciliani, concepite in certe materie come preminenti su quelle statali) corrisponda al diritto realmente vigente. Facile è notare il venir meno nel tempo di interi istituti e constatare che una lettura diretta del testo statutario non è più utile a far comprendere in che cosa effettivamente consista l'Autonomia siciliana. Va appena ricordata, infatti, la regola elementare secondo cui, al fine di individuare quale sia il diritto che disciplina una determinata situazione (una fattispecie concreta), non basti richiamare soltanto la norma che esplicitamente ne parla. Come è avvertito dal brocardo secondo cui *incivile est nisi tota lege perspecta iudicare vel respondere*, nel diritto che qualifica la *Regione* occorre ricostruire tutto il sistema entro cui essa possa collocarsi e da cui direttamente o indirettamente trae la propria forza. E' a questo punto che, considerando tutto un sistema di preminenti regole dell'Unione Europea, di decisioni della Corte Costituzionale italiana che hanno stravolto interi istituti, di assunzione tra gli interessi dello Stato di materie non considerate negli anni Quaranta, ci si debba chiedere se la Regione Sicilia fruisca oggi dell'autonomia di rango costituzionale che si dovrebbe celebrare il 15 maggio di ogni anno.

Per quanto riguarda l'operazione di attribuzione alla Regione d'una autonomia "speciale", non si può poi tralasciare di considerare che tutto il sistema dei mezzi attribuiti alla Sicilia perché potesse adottare una sua legislazione, confacente alle esigenze locali storicamente rilevate e potere così incidere "autonomamente" su una propria organizzazione e sul suo sviluppo, poggiava sulla attribuzione di alcune competenze esclusive in materia legislativa e ciò, soprattutto nelle principali materie qualificanti l'economia: agricoltura, industria, commercio, miniere, cave, torbiere, pesca, turismo e - segno dei tempi - caccia e saline.

In relazione ai tempi in cui fu elaborato lo Statuto, l'Autonomia, infatti, non fu concepita come una semplice operazione di razionalizzazione giuridico-formale e di neutrale spostamento di competenze entro uno Stato unitario al fine di realizzare una ordinata redistribuzione delle competenze di uno Stato (così come è per i comuni e le province), ma fu ideata come strumento istituzionale che consentisse, nella visione riparatoria di quanto la Sicilia reclamava a rivendicazione di subite vessazioni ricevute dall'Unità d'Italia in poi, la cura diretta dei propri interessi. Con lo svolgimento d'una propria attività legislativa adatta agli scopi d'un accelerato progresso, la Sicilia avrebbe potuto avviare, nel contesto dei sistemi produttivi, sia italiani che esteri, agli squilibri ereditati da uno Stato accentrato e fin lì disarmonicamente più attento agli interessi della parte più sviluppata della Nazione: anche in concorrenza con lo Stato stesso. Nel primo (e forse più significativo anche dal punto di vista storico) testo in cui fu sistemato ed interpretato il sistema autonomistico della Sicilia, ossia nel manuale di Gaspare La Barbera prodotto nei primi anni dell'Autonomia,² è detto che "l'emanazione dello Statuto siciliano costituì un fatto rivoluzionario nella struttura dello Stato"; ed in effetti settanta anni di autonomia speciale hanno dimostrato che è assai difficile che in uno stato non federale possa funzionare regolarmente la sottrazione permanente ad esso -e attribuzione ad una parte esponenziale del suo territorio - di grandi ambiti di materie, senza che lo Stato stesso perda efficienza nell'esecuzione delle sue attività fondamentali. E perciò, come succede di fronte alle rivoluzioni: o le si domano o si stipulano accordi che ne svuotino di valore le pretese innovatrici. In Sicilia si è verificata questa seconda ipotesi; mentre tutta la problematica relativa alla coesistenza di normazioni dello stesso livello tra Stato e Regioni, proprio perché fenomeno nuovo, dette luogo in Italia a studi molto approfonditi a partire dagli anni Settanta, quando furono realizzate le regioni di diritto comune. Ciò avvenne con la diffusa convinzione in sede politica e culturale dell'aprirsi, col regionalismo, di un importante momento di rinnovamento del Paese. A questi studi si è particolarmente dedicata sin dal 1977 la Rivista *Le Regioni* della Casa editrice *Il Mulino*, Bologna³; rivi-

² La Barbera (1975: 10); Virga (1949).

³ Meny (1984, n.6, 1137); Wrigt (1984: 1167).

sta che va citata perché allora, per nomi di autori ed argomenti trattati, ha caratterizzato il momento storico in cui sul regionalismo italiano si rivolsero le maggiori attenzioni.

D'altra parte, in Sicilia l'attribuzione della competenza legislativa esclusiva nelle dette materie (agricoltura, industria, commercio, trasporti, pesca ecc.) non avvenne senza limiti. Nel nostro Statuto tali limiti erano costituiti solo dalle norme costituzionali dello Stato (non ancora Repubblica), dagli obblighi internazionali e dalle "grandi riforme agrarie e industriali deliberate dalla Costituente del popolo italiano": in quanto si pensava che, superatosi lo Statuto Albertino e finito il Regime fascista (tutto sommato, dal carattere economico mercantilistico, sebbene accentratore nelle scelte politiche) non si sapeva se la nuova Costituzione, in un momento in cui era realistico pensare a scelte di fondo tra il modello occidentale e quello sovietico, avrebbe introdotto principi di statalismo socialista o di interventismo economico o, viceversa, di accentuato liberismo: solo questa prospettiva, nella caratterizzazione dello Stato italiano che si andava a ricostituire, era l'opzione che lo Stato si riservava, sia pure in una dichiarazione teorica e, probabilmente, nella completezza logica di un testo giuridico che volesse prefigurare il nuovo "Stato regionale", di cui non si conoscevano esperienze pregresse. Parve, in sostanza, che alla Sicilia erano passati grandi poteri e che, conseguentemente, ad essa era attribuita la responsabilità dell'andamento economico e produttivo nei settori più importanti della sua area geografica (con le inevitabilmente derivanti conseguenze sociali). E questo perché i limiti apparivano, come si è detto, veramente esigui. Circa il limite degli obblighi internazionali, quelli che allora potevano prefigurarsi erano obblighi nascenti da trattati internazionali, secondo la più antica concezione che tali tipi di atti avevano; che comunque non potevano interessare la Sicilia, non conferendosi ad essa una personalità di diritto internazionale; mentre era allora difficile immaginare che attraverso trattati con altri paesi europei si creasse una istituzione (quale fu, prima, la Comunità economica europea e quindi l'Unione europea) che avesse il potere di creare a sua volta degli ordinamenti che prevalessero sulle prerogative interne degli Stati membri ed addirittura su quelle delle istituzioni substatali, quale

era la nascente Regione siciliana, cui lo Stato aveva conferito parte dei suoi poteri.

Si pensi che in questo quadro, già nei primi tempi di funzionamento dell'Autonomia siciliana, la Regione introdusse una riforma di notevoli proporzioni e principi. E ciò accadde in una scelta veramente di grande autonomia. Nel maggio del 1949, infatti, il Presidente del Consiglio dei Ministri, Alcide De Gasperi, di fronte all'accentuarsi di scioperi ed occupazioni di terre, soprattutto nel Meridione, aveva escluso, come prospettiva della prossima legislazione dello Stato, l'espropriazione generalizzata dei latifondi, parlando genericamente di rendere possibile che coltivatori diretti acquistassero terre a condizioni agevolate ed insistendo sul potenziamento della politica di bonifica, prevedente in sostanza la continuazione di quella che era stata la politica agricola del fascismo. Lo stesso Presidente della Regione siciliana Giuseppe Alessi, nel novembre del 1949, facendosi portavoce d'un tale pensiero, aveva ancora escluso un attacco generalizzato al diritto di proprietà della terra⁴ ma immediatamente dopo, con la legge regionale 27 dicembre 1950, n. 104, intitolata *Riforma agraria in Sicilia*, veniva introdotta proprio una profonda modifica di principio al regime della proprietà privata, recitando il relativo articolo 1: «La proprietà terriera compresa nel territorio della Regione siciliana è sottoposta agli obblighi ed ai limiti stabiliti dalla presente legge».

Successivamente accadde che un lungo travaglio nel controllo di costituzionalità delle leggi votate dall'Assemblea regionale da parte dello Stato ha trasformato, sentenza dopo sentenza, il limite delle “grandi riforme deliberate dalla Costituente del Popolo italiano” in quello delle “leggi di grande riforma” e quindi di... qualsiasi riforma; fino a realizzarsi, nei decenni trascorsi, l'annullamento di leggi regionali semplicemente perché in contrasto con quelle statali d'una certa importanza.

Dai rilevanti effetti riduttivi dei poteri normativi regionali è risultato il progressivo affermarsi dell'Ordinamento comunitario. Successivamente al 1957 (sottoscrizione del Trattato di Roma, fondativo della C.E.E.) le competenze nelle materie economiche, e soprattutto in quelle dell'agricoltura, della pesca e relativo

⁴ Giuseppe Alessi, discorso all'Assemblea regionale siciliana del 23 novembre 1949, in Alessi (2011).

commercio, hanno dovuto fare i conti con la politica della Comunità Europea, nel cui versante le competenze regionali, sia pure di livello legislativo esclusivo, non costituiscono alcun condizionamento. Al fine di considerare la sottrazione alla competenza della Regione di competenze esclusive, basta considerare i continui controlli comunitari in materia di aiuti di Stato, recati da leggi regionali, ed il potere espansivo della Comunità per cui vale la regola secondo cui, quando debba essere raggiunto uno degli scopi della Comunità, senza che il Trattato abbia previsto espressamente i relativi poteri, il Consiglio prende i relativi provvedimenti.

In una tale logica gerarchica delle competenze regionali rispetto a quelle comunitarie, la politica regionale in tema di agricoltura fu fortemente ridotta a causa dello svilupparsi della "Politica agricola comune" elaborata in sede di Comunità Economica Europea, le cui regole o si applicano direttamente in Sicilia, se si tratta di regolamenti, prevalendo su quelle regionali (come del resto su quelle statali), ovvero, se si tratta di direttive, obbligando lo Stato membro, e quindi la regione titolare del relativo potere normativo, ad adeguare ad esse la propria normativa.

Nelle altre competenze di finalità economica (industria, commercio, pesca, trasporti di merci ecc.) vale la regola degli articoli 87 e 88 del Trattato comunitario (ex artt. 92 e 93) per cui ogni proposta di aiuto di Stato, e quindi anche di quelli regionali, debba essere sottoposta all'esame della Commissione europea perché questa valuti la sua compatibilità con il sistema di libera concorrenza (Palmeri 1992). Evidente è, attraverso questo esempio, capire come la competenza legislativa esclusiva della Sicilia in materia di agricoltura, di pesca e di produzioni industriali abbia subito, proprio sul piano giuridico, una forte attenuazione.

Se questo è un esempio di fondo che ci fa constatare come, in materia economica (la più importante), le effettive capacità di scelta e di intervento del legislatore regionale siano venute a mancare, tutta un'altra serie di norme scritte nello Statuto e legate in sistema a fondamento del senso d'un particolare disegno autonomistico sono scomparse, con lo stravolgimento di tutto il senso che si voleva dare al sistema autonomistico: o perché risultate incompatibili con i poteri d'uno Stato, malgrado tutto, unitario o perché omogeneizzate col sistema nazionale comples-

sivo in sede interpretativa, ovvero infine perché superate dal mutare dell'intero contesto sociale ed economico del Paese.

Con una serie progressiva di sentenze costituzionali e di norme statali sono venute meno le disposizioni degli artt. 28 e 29 dello Statuto che garantivano rapidissimi tempi per il controllo statale delle leggi votate dall'Assemblea regionale; come è venuto meno il principio che un commissario dello Stato agisse nello spartiacque tra Stato e Regione, col potere di vigilare non solo che le leggi siciliane non invadessero la competenza statale ma anche che non fossero le norme statali ad invadere la competenza regionale.

Nel 1957 venne dichiarata costituzionalmente illegittima⁵ la norma dell'art. 24 dello Statuto che disponeva: "E' istituita in Roma un'alta Corte con sei membri e due supplenti, oltre il presidente ed il procuratore generale, nominati in pari numero dalle assemblee legislative dello Stato e della Regione, e scelti tra persone di speciale competenza in materia giuridica". La sostituzione all'Alta corte della Corte costituzionale nel controllo delle leggi regionali determinò così l'abbandono della garanzia della paritarietà nella composizione dell'organo di controllo delle leggi regionali, che era uno dei principi di rispetto delle ragioni regionali, al pari di quelle dello Stato.

Anche la figura degli stessi esponenti del Governo regionale fu presto di molto attenuata. L'art. 26 dello Statuto recitava che "l'Alta Corte [che poi sarebbe stata la Corte costituzionale] giudica dei reati compiuti dal Presidente e dagli assessori regionali nell'esercizio delle funzioni di cui al presente Statuto, ed accusati dall'Assemblea regionale". Con sentenza della Corte costituzionale n. 38 del 1957, l'assimilazione dei membri del Governo regionale a quelli di uno Stato è stata espunta dall'ordinamento.

Altra ipotesi che fa comprendere come certe norme scritte sono state abrogate o modificate senza che il legislatore costituzionale lo abbia fatto esplicitamente, ma semplicemente in contesti di coordinamenti, interpretazioni, superamenti logici ecc. è quella che si registra nella lunga vicenda dei Liberi Consorzi di Comuni, la cui norma statutaria (art.15), sebbene mai completamente compresa, contiene una disposizione tassativa: "le circo-

⁵ Cfr. sentenza della Corte costituzionale n.38 del 1957.

scrizioni provinciali e gli organi ed enti pubblici che ne derivano sono soppressi in Sicilia”. Nota è, del resto, l’intenzione finale degli statuenti che formularono la norma. Disse al riguardo Giovanni Salemi, il giurista che più di tutti lavorò nella formulazione dello Statuto, che “le innovazioni più profonde alla disciplina delle materie furono quelle recate agli enti locali dalla Consulta regionale”, spiegando che “soppressione delle circoscrizioni provinciali e degli organi che ne derivano” significava proprio che venissero aboliti gli enti provincia e le prefetture. D’altra parte che lo Statuto intendesse creare un ente territoriale libero dalle prefetture (ossia dall’ingerenza di Roma) è elemento facilmente avvertibile nello Statuto stesso, anche senza dover far ricorso ai lavori preparatori. È sotto gli occhi di tutti, invece, come le province, nei settanta anni di vita della Regione, hanno continuato a vivere in Sicilia, ed in certi momenti anche abbastanza floridaamente; malgrado sia stato prodotto qualche adeguamento legislativo del termine identificativo “provincia”, in una di quelle trasformazioni formali che si servono d’una legge non per mutarne la portata giuridica esistente ma come di un’occasione di manifestazione d’un orientamento. Si tratta di quei testi che nella tecnica legislativa si chiamano, per rilevarsene l’inutilità giuridica, “leggi manifesto”. Ciò è accaduto con la legge regionale 6 marzo 1986, n. 9 recante “Istituzione della provincia regionale” che, già nel titolo, dimostra il non abbandono dell’ente provincia soppresso dallo Statuto, limitandosi a chiamarlo diversamente. Il risultato è stato che, se ora si vuole veramente trasformare l’ente provincia in qualche modo è alla scelta normativa statale che occorrerà adeguarsi, così come sta accadendo sotto gli occhi di tutti⁶. In quanto all’istituto prefettizio, ritenuto pleonastico dagli statuenti in un sistema in cui la Regione avrebbe dovuto sostituirsi allo Stato nell’assetto complessivo di un soggetto autonomo, distinto proprio dallo Stato, va detto che esso non avrebbe costituito un elemento indifferente nel disegno costruttivo del nuovo ente, essendo tra i principali destinatari della grande e “rivoluzionaria” riforma regionalista. E ciò, in armonia con un sistema che prevedeva che in Sicilia è il presidente della Regione a rappresentare lo Stato. La mancata applicazione di una

⁶ Salemi (1975: 132); Palmeri (1999: 112).

tale norma risulta perciò di grande evidenza e forte esempio di quelle tacite “correzioni” che hanno fatto sì che lo “Statuto scritto” non corrisponda a quello effettivamente vigente.

L’art. 21, dopo avere qualificato la figura e le prerogative del Presidente della Regione, dice appunto che questa autorità “rappresenta nella Regione il Governo dello Stato”. Anche questa norma non è stata mai applicata mentre, sul piano della concretezza, nessuno si è mai accorto che a rappresentare lo Stato in Sicilia non sono il Presidente del Consiglio ed i Ministri (i quali, in effetti, nei loro interventi in Sicilia intervengono proprio come massimi rappresentanti dello Stato) ma il Presidente della Regione.

L’art. 31 dello Statuto dispone, poi:

(Primo comma) “Al mantenimento dell’ordine pubblico provvede il Presidente della Regione a mezzo della polizia dello Stato, la quale nella Regione dipende disciplinarmente, per l’impiego e l’utilizzazione, dal Governo regionale. Il Presidente della Regione può chiedere l’impiego delle Forze armate dello Stato”.

(Secondo comma) “Tuttavia il Governo dello Stato potrà assumere la direzione dei servizi di pubblica sicurezza, a richiesta del Governo regionale congiuntamente al Presidente dell’Assemblea e, in casi eccezionali, di propria iniziativa, quando siano compromessi l’interesse generale dello Stato e la sua sicurezza”.

(Terzo comma) “Il Presidente ha anche il diritto di proporre, con richiesta motivata al Governo centrale, la rimozione o il trasferimento fuori dall’Isola dei funzionari di polizia”.

Questo farraginoso sistema di incroci tra competenze regionali e competenze statali, di cui il Salemi disse nel 1971 che “la potestà regionale di polizia è una specie particolare della potestà amministrativa e, come tale, è stata inclusa in un titolo a parte dello Statuto, [dopo essere] passata attraverso una elaborazione faticosa e con risultati di dubbia chiarezza”, sebbene faccia parte delle norme scritte, non ha lasciato tracce nel diritto effettivamente vigente e nella pratica amministrativa (Salemi 1975: 151). Nella possibile interpretazione delle relative norme (prima ancora che nella pratica), emerge comunque la difficoltà a conciliare i delicati poteri di pubblica sicurezza dello Stato con quelli regionali, concludendosi che, comunque, quando il Presidente della Regione opera nella materia, agisce (agirebbe) non nei poteri di

vertice della Regione ma come rappresentante dello Stato italiano.

Questa norma comunque, come accennato, non è stata mai applicata⁷. Sul piano storico, ci sarebbe da ricordare anche che sul finire degli anni Novanta, quando fu ministro dell'Interno un esponente del partito Lega Nord, allora sostenuta da un pensiero addirittura secessionista, e questi promise alla Sicilia la piena applicazione del suo Statuto, come via ad un rafforzamento generale dell'idea federalista, la questione dei poteri di polizia fu studiata in incontri tra Stato e Sicilia: come se potesse essere possibile che la polizia dello Stato (con i suoi delicatissimi mezzi di *intelligence* e gli inevitabili segreti di Stato) potesse avere in uno stato sovrano più di un unico vertice.

Occorrerebbe poi parlare di un sistema che prevedeva (almeno secondo le prime applicazioni dell'art. 36) che la Regione dovesse ricevere tutti i tributi d'un ordinario sistema fiscale, tranne le imposte di produzione e le entrate per tabacchi, lotto e lotterie e che, inoltre vige ancora la seguente normativa dell'art. 38:

(Primo comma) "Lo Stato verserà annualmente alla Regione, a titolo di solidarietà nazionale, una somma da impiegarsi, in base ad un piano economico, nell'esecuzione di lavori pubblici".

(Secondo comma) "Questa somma tenderà a bilanciare il minore ammontare dei redditi di lavoro nella Regione in confronto alla media nazionale".

(Terzo comma) "Si procederà ad una revisione quinquennale della detta assegnazione con riferimento alle variazioni dei dati assunti nel precedente computo".

Il fondamento, di valore morale e riparatorio, d'una tale "assegnazione" avrebbe richiesto continue indagini statistiche al fine di fare dell'intervento equilibratore una vera operazione di riequilibrio. Ma operazioni del genere, dopo i primi decenni

⁷ Chi scrive queste note ricorda bene che a Palermo, al limite del marciapiedi antistante il Palazzo d'Orleans, sede del Governo regionale, resistette arrugginando, fino agli inizi degli anni Ottanta, una targa stradale di divieto di sosta con l'avvertimento: "Riservato a n. 12 mezzi di Polizia": perché il Presidente della Regione avesse pronti al comando i mezzi necessari per reprimere eventuali turbative all'ordine pubblico.

in cui si operò forfettariamente secondo trattative politiche, non sono state compiute e soprattutto troppi e complessi sono stati i mutamenti nei rapporti finanziari Stato-Regione (spesa sanitaria, interventi per la soluzione di problemi di precariato eccezionale, opere pubbliche cofinanziate ecc.) perché si possa parlare ancora di articolo 38. Il Fondo di solidarietà nazionale, in sostanza, resta ormai nello Statuto tra quelle norme scritte non corrispondenti al diritto vigente. E forse di impossibile ripristino.

Altre “norme scritte” sono cadute come in una sorta di “disuso” perché incongruenti con una condizione diversa da quella preindustriale, ante riforma agraria, scarsamente turistica, come si presentava la Sicilia del tempo post bellico e, soprattutto, non ancora condizionata dal diritto dell’Unione europea. A tale categoria appartengono l’art. 22: “La Regione ha diritto di partecipare con un suo rappresentante alla formazione delle tariffe ferroviarie della Stato ed all’istituzione e regolamentazione dei servizi nazionali di comunicazione e trasporti terrestri, marittimi ed aerei che possano interessare la Sicilia”; nonché l’art. 39: “Le tariffe doganali, per quanto interessa la Regione, saranno stabilite previa consultazione del Governo regionale”. Nonché l’art.40 che dispone che “È istituita presso il Banco di Sicilia⁸, finché permane il regime vincolistico sulle valute, una camera di compensazione allo scopo di destinare ai bisogni della Regione le valute estere provenienti dalle esportazioni siciliane..”; ed infine anche l’art. 41: “Il Governo della Regione ha facoltà di emettere prestiti interni”.

L’articolo 23 dello Statuto dispone che «gli organi giurisdizionali centrali avranno in Sicilia le rispettive sezioni e gli affari concernenti la regione». Si sarebbe trattato dell’istituzione a Palermo di sezioni della Corte di Cassazione, col pericolo di una lesione dell’unicità di interpretazione del diritto del nostro Paese. Questa norma, ovviamente, non ha mai avuto attuazione.

⁸ Questa assunzione del nome del Banco di Sicilia, come destinatario diretto d’una norma di valore costituzionale, riporta a quella derivazione da una storia ormai lontana, di cui s’è detto essere pure prodotto lo Statuto siciliano; richiamandosi con questa banca l’antico istituto di emissione del Regno di Sicilia.

Le esemplificazioni che abbiamo fatto mostrano, parzialmente, come nel modificarsi del diritto statutario scritto per effetto di quello effettivamente vigente, a causa del condizionamento sul primo della vigenza di norme di grado superiore, di sentenze della Corte costituzionale, di mutamento della realtà istituzionale e sociale su cui di fatto dover operare, risulti evidente che lo Statuto della Regione non è più quello promulgato il 15 maggio del 1946 né quello che potrebbe risultare applicando ad esso soltanto le, puntualmente avvenute, modifiche formali. E ciò, non solo per dati letterali ma soprattutto per la logica di dipendenze giuridico-gerarchiche da normative anche extra nazionali che condizionano ogni giorno anche le norme apparentemente rimaste in vita.

Tutto ciò fa sorgere allora spontanea la domanda se si possa pensare ad un adeguamento dello Statuto ai tempi attuali, chiedendosi soprattutto se la Sicilia possa ancora rivendicare una condizione di specialità nell'ambito del complessivo sistema costituzionale regionale che contraddistingue l'Italia. Troppa Storia è passata e purtroppo troppa interruzione si è prodotta nella continuità dai tempi in cui la Sicilia, umanamente e con fatti rivoluzionari, aspirò alla propria indipendenza. Si pensi che la data del 15 maggio del 1946 ricade in un tempo in cui l'Italia era ancora un regno e che l'approvazione dello Statuto fu sottoscritta da Umberto II di Savoia; e si pensi che negli anni '40 e '50, era ancora vivo nella memoria dei siciliani l'indipendentismo di Finocchiaro Aprile, e coesisteva anche un sentimento popolare autonomistico, forse per l'ultima volta ravvivato intorno al 1958 dai tentativi del Presidente della Regione, Silvio Milazzo⁹, di svolgere in Sicilia una politica del tutto differente da quella dello Stato; e ciò non solo per l'utilizzazione di istituti propri dello Statuto regionale ma anche per il distacco dai centri partitici nazionali, una volta che anche l'agire politico-partitico siciliano non aveva ragione di rispondere alla logica d'una politica nazionale. Non resta allora, come s'è accennato, che celebrare il 15 maggio come data importante nella Storia della Sicilia sul piano morale ed emotivo, ponendosi anche la domanda se quella data possa essere attualizzata e se, in que-

⁹ Grammatico (1996); Portalone (2013).

sta ipotesi, sussistano ancora ragioni e condizioni per una “specialità” della Regione siciliana.

Se è vero che, come sostenne il La Barbera, l’attribuzione alla Sicilia di uno speciale regime di autonomia ha rappresentato un momento “rivoluzionario” nell’assetto complessivo del nascente Stato italiano, non può non considerarsi che certe forti trasformazioni istituzionali negli ordinamenti nazionali non possono non avere alla base spinte di carattere rivoluzionario o fermenti sociali e culturali di dimensioni tali da costituire vere “forze contrattuali”.

Quando, nell’adempimento d’un dovere di cortesia, il Presidente dell’Assemblea regionale siciliana, Giovanni Ardizzone, in occasione della celebrazione del settantennale dell’Autonomia siciliana, ha fatto visita al Presidente della Repubblica, sottolineandogli l’esigenza d’una revisione dello Statuto siciliano, un immediato senso logico ha portato a porre la domanda su quali ragioni, appartenenti al contesto geopolitico di oggi, avrebbe da avanzare oggi la Sicilia ai fini d’un restauro della condizione autonomistica “speciale”, essendo ormai non più attuali quelle di settanta anni fa, e di quale specialità si dovrebbe oggi parlare.

Troppo remote e inadattabili alle esigenze d’uno Stato di oggi risultano infatti ormai le ragioni storiche ottocentesche derivanti dalle memorie dell’antico Regno di Sicilia e non raccolte da concreti riconoscimenti della Storia quelle cui faceva riferimento Giuseppe Alessi ancora nel 1997; mentre, come si è cercato di dimostrare, il sistema giuridico autonomistico conquistato negli anni Quaranta del Novecento non è stato mai interamente sperimentato ovvero si è andato via via perdendo, senza suscitare grandi problematiche comprensibili al livello dei cittadini; per cui inconducente sarebbe basarsi ora su valori di una esperienza settantennale sviluppatasi come abbiamo visto. Non potendosi allora eludere la domanda che ci siamo posti, a base d’una ideale rifondazione dell’Autonomia Siciliana, non resterebbe che dimostrare realisticamente a quali risultati apprezzabili la Sicilia autonoma potrebbe aspirare di pervenire; altrimenti si tratterebbe d’una semplice razionalizzazione dell’ordinamento dello Stato, da potersi adattare a diverse re-

gioni versanti nelle stesse condizioni economiche e sociali della Sicilia.

Bibliografia

ALESSI GIUSEPPE, 2011, *La Consulta regionale e l'Autonomia* (discorso) in *Il pensiero politico cattolico e le origini dell'Autonomia siciliana*, Palermo: Novecento.

BUTERA SALVATORE, 2017, *La Sicilia che non c'è*, Palermo: Edizioni Torre del Vento.

DI FRESCO ANTONIO MARIA, 1976, *Sicilia – Trent'anni di Regione*, Palermo: Vittorietti.

GRAMMATICO DINO, 2013, *La rivolta siciliana del 1958*, Palermo: Sellerio.

GULLO ROCCO, 1945, in *Giornale di Sicilia*, 26 febbraio.

LA BARBERA GASPARE, 1975, *Lineamenti di diritto pubblico della Regione Siciliana*, Palermo: S. F. Flaccovio.

MENY YVES, 1984, *La posizione delle regioni nello sviluppo e nella trasformazione dello Stato: analisi comparata delle politiche di regionalizzazione in Francia, Italia e Spagna*, in *Le Regioni*: Bologna: Il Mulino.

PALMERI GIUSEPPE, 1992, *Gli aiuti di Stato ed il loro regime comunitario*: Rimini: Maggioli.

PALMERI GIUSEPPE, 1999, "La provincia in Sicilia in mezzo secolo di travaglio normativo", in *Rassegna Siciliana di Storia e Cultura*, n.3, Palermo: ISSPE.

PORTALONE GABRIELLA, 1996, *Sturzo e l'Operazione Milazzo*, Firenze: L.S. Olschki.

REDA FRANCESCO, 2003, *Storia della Sicilia*, Palermo: Sellerio.

SALEMI GIOVANNI, 1975, in *Atti della Consulta regionale siciliana*, Palermo: Edizioni della Regione Siciliana.

VIRGA PIETRO, 1949, *La Regione*, Milano: Giuffrè.

WRIGHT VINCENT, 1984, *Regioni e regionalizzazione in Francia, Italia e Spagna*, in *Le Regioni*, Bologna: Il Mulino.

Abstract

REGIONE SICILIANA: A PROPOSITO DEL COMPIMENTO DI SETTANTA ANNI DI VITA DELLA SUA AUTONOMIA

(THE SICILIAN REGION: ABOUT THE COMPLETION OF THE SEVENTIETH YEAR OF ITS AUTONOMY)

Keywords: Autonomy, Regional Statute, Independence, Sicilia, Legal Competences.

Unlike most Italian regions, Sicily is under a special statute. In 2016 its statute celebrated its seventieth year of age, and, on this occasion, it was ascertained how, on the juridical plane, its “speciality” has greatly diminished because of the supremacy of the constitutional regulations issued by both the Italian Republic and the European Union. As a consequence, the Sicilian Statute is no longer the same as it was in 1946 and needs reviewing.

In the above text, it has been questioned whether Sicily is still in a position, for the power of History in its course, to be able to claim a “special” statute, compared to the other Italian Regions.

The historical moment which determined, in 1946, a special statute for Sicily was still connected to the nineteenth century when Sicily was considered as a separate kingdom. Moreover, in the 1940s it was the scene of independence movements: these are very distant episodes of history. Today’s Sicily has had 70 years’ homogenization with the Italian Republic, in whose formation Sicily itself took an active part.

GIUSEPPE PALMERI
giuspalmeri@libero.it

EISSN 2037-0520

Note e discussioni

Notes and Discussions

GIUSEPPE BUTTÀ

LA PROVA DEL NO. IL SISTEMA POLITICO ITALIANO DOPO IL REFERENDUM COSTITUZIONALE

L'editore Rubbettino e l'Istituto Carlo Cattaneo hanno pubblicato un 'instant book'¹ che, con saggi di vari autori, spiega il risultato referendario indagando sulle fasi politiche e sui contenuti della riforma costituzionale respinta dal popolo a larga maggioranza il 4 dicembre 2016. Si tratta di una riflessione approfondita non solo sul risultato del referendum ma sull'intera vicenda di quest'ultimo ennesimo tentativo di riforma costituzionale, promosso e condotto avventurosamente, rovinosamente, nientedimeno che da un governo 'rottamatore'. Una riforma che avrebbe dovuto fare della nostra democrazia una '*democrazia decidente*', formula 'onirica' e 'fumogena' inventata forse per contrapporla all'altra, pentastellata e altrettanto fumosa, di '*democrazia dal basso*', la democrazia del 'web'.

Una delle domande che si pongono gli autori di questo libro, e che dobbiamo porre a noi stessi, è se, con questo risultato referendario, non si sia perduta veramente l'ultima occasione per portare a termine riforme risolutive per il nostro sistema istituzionale.

I promotori della riforma hanno tentato di convincere gli elettori a ratificarla nel referendum affermando che, se non la si fosse approvata, si sarebbe causata l'instabilità del sistema e, soprattutto, non si sarebbe potuto più porre mano alla ri-

¹ *La prova del NO. Il sistema politico italiano dopo il referendum costituzionale*, a cura di A. PITRONI, M. VALBRUZZI, R. VIGNATI, Rubbettino: Soveria Mannelli 2017.

forma della Costituzione se non dopo molti decenni così come per trent'anni non era mai stata fatta una riforma costituzionale.

Salvatore Vassallo, nel suo saggio *Gli effetti del NO. La logica dei veti, lo scettro ai giudici e il gioco dell'oca*, spezza una lancia in favore dell'impianto della riforma renziana e dice di temere, dalla mancata ratifica popolare, effetti assai negativi sia sulla funzionalità del sistema costituzionale esistente, data la sua sostanziale irreformabilità («la vittoria del NO impedirà per un lungo periodo a venire qualsiasi altro tentativo di intervenire sui 'rami alti' dell'assetto istituzionale»), sia sulla «attrattività del Paese agli occhi degli operatori economici e degli investitori internazionali» (p. 150). Vassallo quindi si chiede se l'esito del referendum, che ha confermato il bicameralismo paritario, non renda «irragionevole qualsiasi legge elettorale che pretenda di assicurare la formazione di una maggioranza politicamente omogenea il giorno del voto» in entrambe le Camere e conclude che l'unica speranza per evitare uno stallo politico permanente sarebbe il ritorno alla legge elettorale del 1993, cosiddetta *mattarellum* (p. 158).

Certo, della 'grande riforma' si parla dai tempi di Craxi e, spesso, non si è riusciti ad andare oltre qualche balbettio delle apposite 'commissioni'. Ma – a prescindere dal fatto che, nel 2001 era stato riformato, sia pure malamente, l'intero Titolo V; che, da ultimo, un altro referendum aveva respinto la riforma promossa dal Centro-destra nel 2005; e che solo dopo qualche anno se ne era fatta un'altra introducendo in Costituzione l'obbligo di pareggio di bilancio – un tale argomento non avrebbe dovuto essere mai avanzato. Devo dire anzi che esso è stato controproducente perché è sembrato un invito a chiudere gli occhi, ad accettare la riforma a scatola chiusa e anche se cattiva. Però è pure vero che il contestuale fallimento della legge elettorale 'Italicum' e il quasi ineluttabile ritorno al proporzionalismo, figlio soprattutto di una *conventio ad excludendum* nei confronti del 'Movimento 5 stelle', non promettono una facile ripresa di una riflessione e, tanto meno, di una decisione, sulla riforma costituzionale (Baldini, p. 26).

Ma bisogna dire chiaramente che anche quella legge elettorale è stata figlia dei difetti del calcolo e degli errori politici

compiuti da coloro che si sono incoronati 'riformatori': celebrato come perfetta dai renziani, approvato a tamburo battente e a forza di voti di fiducia, l'*italicum*, a parte i vizi di costituzionalità – di cui la Corte Costituzionale, non so se per *carità di patria* o per non dare un colpo troppo forte alle virtù politiche del legislatore, ha rilevato solo alcuni – mancava completamente di regolare anche l'elezione del Senato e ciò perché Renzi e i suoi ritenevano che si dovesse dare per acquisita l'abolizione di questa Camera. Se un tale pasticcio fosse stato fatto da qualche loro predecessore al governo – segnatamente da Berlusconi – come minimo questi sarebbe stato accusato di attentato alla Costituzione.

F. Marangoni e L. Verzichelli, (*L'iter del disegno di revisione costituzionale: schieramenti, adattamenti e strategie legislative*, pp. 30-31) evidenziano la fretta con cui il ddl costituzionale è approdato alla Prima commissione legislativa del Senato appena un mese dopo l'insediamento del Governo Renzi, il 31 marzo 2014, senza che fosse preceduto da un serio lavoro preparatorio: «il governo era determinato a raggiungere una piattaforma organica di proposte, in combinazione con la discussione appena ripartita sulla legge elettorale... Il ministro Maria Elena Boschi aveva già denunciato l'atteggiamento conservatore di quei 'professoroni' che si erano permessi di avanzare critiche sui contenuti del ddl e sui metodi adottati.

In effetti, il Parlamento ha poi votato la riforma di ben 47 articoli della Costituzione quasi a scatola chiusa: negli Atti parlamentari non v'è traccia di un dibattito alto, come dovrebbe essere quello su una riforma che tocca la struttura stessa delle istituzioni, dal bicameralismo al rapporto stato-regioni. Non v'è traccia di una riflessione sulle ragioni che, un tempo, venivano avanzate per giustificare la seconda Camera, necessaria, nella composizione del potere legislativo, come momento della divisione dei poteri e che John Adams rappresentò con l'esempio della torta: fatte le porzioni da una mano è necessario che sia un'altra a scegliere. Dagli albori del costituzionalismo, il bicameralismo è stato sempre pensato infatti come parte essenziale del meccanismo di separazione dei poteri, come freno temporaneo alle decisioni della maggioranza di una delle due Camere (e Dio solo sa quanto sia necessario

frenare le 'orde' che possono impossessarsi del potere legislativo). Separazione dei poteri non significa che il potere sociale, superiore a ogni altro, non debba essere sempre allocato in qualche 'luogo': in democrazia è sempre la maggioranza ad esserne la depositaria e la separazione dei poteri serve solo a dare a questa il tempo per moderare i propri interessi e la propria veemenza. Insomma, la decisione legislativa deve essere frutto non di una sola maggioranza ma di più maggioranze che si frenino reciprocamente.

Il potere di fare la legge, di stabilire le norme della convivenza civile, è il più delicato e centrale in un sistema di governo repubblicano: in esso si risolve, insieme con il potere originario del popolo, anche la libertà del popolo che non è un tutt'uno ma un universo articolato e plurale.

E vi è un'altra più forte ragione: quella di una articolazione della base della rappresentanza che renda possibile l'espressione del pluralismo degli interessi nel processo legislativo. La difficoltà maggiore nella costituzione di un'assemblea rappresentativa è quella di farne, in miniatura, un esatto ritratto del popolo in generale; essa dovrebbe pensare, sentire, ragionare e agire allo stesso modo del popolo. La questione della rappresentanza è dunque essenziale nel processo politico, costituisce il nodo principale da sciogliere. Senza entrare qui nel merito della questione delle basi della rappresentanza (età, territori, tassazione, proprietà, limitazione del suffragio) – possiamo dire però che è necessario disegnare un modello di rappresentanza adeguato ad una realtà sociale fortemente differenziata. L'articolazione della rappresentanza in due Camere diverse e con poteri uguali è la soluzione migliore che sia stata fino ad ora trovata: negli Stati Uniti, il bicameralismo 'perfetto' funziona senza troppi intoppi.

La dichiarazione del ministro per le riforme istituzionali prima ricordata non sorprende: oltre a quello risibile della riduzione delle poltrone e della spesa, tra gli argomenti usati per giustificare e spiegare la riforma del bicameralismo paritario e la trasformazione del Senato della Repubblica in Senato delle autonomie v'era quello della lentezza del processo legislativo bicamerale. Possiamo anche ammettere che il bicameralismo lo rallenti, complichì e renda più soggetto alle incur-

sioni delle lobby ed è vero pure che, essendo diversa la base di rappresentanza delle due Camere, si possano determinare maggioranze diverse che rendono difficile la decisione legislativa e instabile l'esecutivo, ma è proprio questa una delle ragioni che militano in favore del bicameralismo. Siamo convinti del resto che la causa principale della lentezza attuale del processo legislativo e della sua permeabilità agli interessi particolari stia soprattutto nei regolamenti interni delle due Camere e, quindi, piuttosto che abolire il 'bicameralismo', bisognerebbe incidere su di essi impedendo le degenerazioni del 'filibustering', dell'ostruzionismo ma anche degli emendamenti 'canguro' e dei voti di fiducia.

Gianfranco Pasquino, che esamina tutti gli aspetti della riforma (*Le ragioni del No e il futuro della transizione italiana*), afferma che la trasformazione del Senato era sostanzialmente inaccettabile per la sua «composizione pasticciata e le sue funzioni confuse.. [con] il paradosso plateale che si veniva costruendo una Camera delle regioni (che neppure sarebbe stata chiamata così) proprio mentre si toglievano poteri alle regioni... l'elenco dei compiti attribuiti al Senato è tale da far rabbrivire nella loro confusione». In sostanza, dice Pasquino, si lasciava in vita un Senato – dalla rappresentatività incerta – che non avrebbe avuto alcun potere di controllo sull'esecutivo ma avrebbe comunque mantenuto un peso determinante, e 'rallentante', nel processo legislativo. E ancora, aggiunge Pasquino, anche la 'controriforma' del Titolo V non solo appariva pasticciata in molti punti ma denunciava il fatto che «nessuno dei riformatori ha un'idea di che Stato sia opportuno costruire in Italia»: a cominciare da Franco Bassanini – autore di quella riforma che, nel 2001, intendeva introdurre elementi di federalismo – il quale, con raro senso di coerenza (forse incentivato dal suo arruolamento tra i consiglieri di Renzi), si è schierato a favore della riforma renziana con il suo tentativo di 'ri-centralizzazione' nel rapporto stato-regioni (p. 165).

Per non parlare dell'enorme confusione nelle competenze legislative attribuite alle due Camere. In effetti, nella proposta di riforma, il combinato disposto dell'art. 55² con l'art. 70³ è

² Art. 55: «Il Senato della Repubblica rappresenta le istituzioni territoriali ed esercita funzioni di raccordo tra lo Stato e gli altri enti costitutivi della Republi-

devastante nel duplice senso che avrebbe aperto contenziosi

ca. Concorre all'esercizio della funzione legislativa nei casi e secondo le modalità stabiliti dalla Costituzione, nonché all'esercizio delle funzioni di raccordo tra lo Stato, gli altri enti costitutivi della Repubblica e l'Unione europea. Partecipa alle decisioni dirette alla formazione e all'attuazione degli atti normativi e delle politiche dell'Unione europea. Valuta le politiche pubbliche e l'attività delle pubbliche amministrazioni e verifica l'impatto delle politiche dell'Unione europea sui territori. Concorre ad esprimere pareri sulle nomine di competenza del Governo nei casi previsti dalla legge e a verificare l'attuazione delle leggi dello Stato».

³ – Art. 70: «La funzione legislativa è esercitata collettivamente dalle due Camere per le leggi di revisione della Costituzione e le altre leggi costituzionali, e soltanto per le leggi di attuazione delle disposizioni costituzionali concernenti la tutela delle minoranze linguistiche, i referendum popolari, le altre forme di consultazione di cui all'articolo 71, per le leggi che determinano l'ordinamento, la legislazione elettorale, gli organi di governo, le funzioni fondamentali dei Comuni e delle Città metropolitane e le disposizioni di principio sulle forme associative dei Comuni, per la legge che stabilisce le norme generali, le forme e i termini della partecipazione dell'Italia alla formazione e all'attuazione della normativa e delle politiche dell'Unione europea, per quella che determina i casi di ineleggibilità e di incompatibilità con l'ufficio di senatore di cui all'articolo 65, primo comma, e per le leggi di cui agli articoli 57, sesto comma, 80, secondo periodo, 114, terzo comma, 116, terzo comma, 117, quinto e nono comma, 119, sesto comma, 120, secondo comma, 122, primo comma, e 132, secondo comma. Le stesse leggi, ciascuna con oggetto proprio, possono essere abrogate, modificate o derogate solo in forma espressa e da leggi approvate a norma del presente comma. Le altre leggi sono approvate dalla Camera dei deputati. Ogni disegno di legge approvato dalla Camera dei deputati è immediatamente trasmesso al Senato della Repubblica che, entro dieci giorni, su richiesta di un terzo dei suoi componenti, può disporre di esaminarlo. Nei trenta giorni successivi il Senato della Repubblica può deliberare proposte di modificazione del testo, sulle quali la Camera dei deputati si pronuncia in via definitiva. Qualora il Senato della Repubblica non disponga di procedere all'esame o sia inutilmente decorso il termine per deliberare, ovvero quando la Camera dei deputati si sia pronunciata in via definitiva, la legge può essere promulgata.

L'esame del Senato della Repubblica per le leggi che danno attuazione all'articolo 117, quarto comma, è disposto nel termine di dieci giorni dalla data di trasmissione. Per i medesimi disegni di legge, la Camera dei deputati può non conformarsi alle modificazioni proposte dal Senato della Repubblica a maggioranza assoluta dei suoi componenti, solo pronunciandosi nella votazione finale a maggioranza assoluta dei propri componenti.

I disegni di legge di cui all'articolo 81, quarto comma, approvati dalla Camera dei deputati, sono esaminati dal Senato della Repubblica, che può deliberare proposte di modificazione entro quindici giorni dalla data della trasmissione. I Presidenti delle Camere decidono, d'intesa tra loro, le eventuali questioni di competenza, sollevate secondo le norme dei rispettivi regolamenti.

Il Senato della Repubblica può... svolgere attività conoscitive, nonché formulare osservazioni su atti o documenti all'esame della Camera dei deputati».

infiniti sulla interpretazione di tali confuse attribuzioni e, a maggior ragione, perché avrebbe dichiarato la ‘morte apparente’ della seconda camera, il Senato, di fatto mantenendola in un costoso stato di ‘ibernazione’ e smentendo quella ragione ‘anti-casta’ propagandisticamente avanzata dai promotori della riforma per giustificarla.

L'ampia e approfondita analisi del voto proposta nel saggio *L'Italia del Sì e l'Italia del No, Evoluzione e profilo del voto referendario*, di Filippo Bordignon, Luigi Ceccarini e Ilvo Diamanti, evidenzia come, al di là della valutazione di merito sulla riforma costituzionale, il «profilo socio-demografico del voto finisce per riflettere gl'identikit dei diversi elettorati» che, dal 2013 in poi, si sono manifestati in un quadro tripolare: «se due poli riescono a coalizzarsi nel voto, difficilmente il terzo polo può avere chance di successo» (p. 148). Non v'è dubbio che, sull'esito del voto, abbia pesato notevolmente l'errore strategico del Presidente del Consiglio, Renzi, che pretendeva di cercare una propria affermazione elettorale nel referendum sulla riforma costituzionale: un errore fatale che ha mobilitato non soltanto coloro che non ne condividevano l'impianto ma soprattutto i suoi avversari politici, esterni o interni al suo stesso partito, che, con varie motivazioni, ne volevano la caduta (A. Pitroni, M. Valbruzzi, R. Vignati, *Conclusioni*. p. 181).

I fattori politici e sociali nella distribuzione territoriale del voto sono stati analizzati da Marta Regalia e Filippo Tronconi i quali spiegano il voto negativo, risultato maggioritario in tutte le regioni fatta eccezione della Toscana e dell'Emilia-Romagna, anzitutto con ragioni politiche: infatti, la sommatoria dei voti ai partiti che, da sinistra a destra, si sono confrontati con il PD nelle elezioni politiche del 2013 e nelle elezioni europee del 2014, corrisponde con qualche variante al numero di voti contro la riforma costituzionale nel 2016. In secondo luogo, a parere di questi autori, forti ragioni sociali hanno operato a favore del NO, prevalso in aree periferiche e disagiate, dove più gravi sono stati gli effetti della crisi economica e si è avuto un incremento notevole della disoccupazione, mentre il SI è prevalso in aree di maggiore benessere economico e con percentuali di disoccupazione minori. Da questo punto di

vista, questa analisi dei flussi elettorali rileva una correlazione tra voto al NO e ragioni politiche (fedeltà partitiche) più forte nelle regioni del Nord, mentre nelle regioni del Sud e specialmente in Sicilia e Sardegna, è più forte la correlazione tra tasso di disoccupazione e voto al NO: «ancora una volta un Paese spaccato in due» (p. 111).

Certamente, alla fine, il risultato della consultazione referendaria ha sottolineato una grave divisione nel Paese, che si è riflessa nello stesso Partito Democratico portandolo a una scissione, sia pur contenuta numericamente ma assai significativa politicamente. Basti ricordare i commenti alla sconfitta subita dai sostenitori della proposta di riforma, che due importanti personalità del PD, ora uscite da quel partito, hanno fatto all'indomani del voto: «nessun governo adesso oserà più impugnare la Costituzione per affermarsi, dividendo il Paese» (Bersani); «la Costituzione non è alla mercé della maggioranza del momento» (D'Alema) (A. Pitroni, M. Valbruzzi, *Il PD (di Renzi): un partito in 'congresso permanente'*, p. 43). Sebbene raramente questi personaggi si siano fatti portatori di posizioni condivisibili, non si vede come si potrebbe non concordare su queste.

Dunque, *La prova del NO* l'abbiamo fatta ed è riuscita non solo perché si è evitata la riforma cattiva proposta dall'ineffabile duo Renzi-Boschi, non solo per i suoi effetti politici immediati (dimissioni del governo Renzi; crisi del Partito Democratico) ma è riuscita anche perché è stata un indice della reattività della 'constituency' contro il 'plebiscitarismo' e la «deriva confusionaria» più che autoritaria (G. Pasquino, p. 169); essa è riuscita soprattutto perché il risultato del referendum ha provato che l'elettorato ha una coscienza costituzionale ben superiore a quella che ci si sarebbe potuto aspettare e, sicuramente, maggiore di quella dimostrata dal governo Renzi che, proponendo in quel modo e in quei termini la riforma della costituzione, ha mostrato di ignorare un principio antico, un principio che Thomas Paine scolpi con queste parole: «la costituzione non è l'atto di un governo; è l'atto di un popolo che istituisce un governo».

Se le riforme costituzionali sono necessarie e, certamente, alcune lo sono – una più precisa definizione e separazione

delle competenze dello Stato e di quelle delle Regioni e dei Comuni; la ripartizione delle risorse e la conseguente attribuzione di un potere fiscale separato a Stato, Regioni e Comuni in ragione della ripartizione delle competenze; l'introduzione del principio della separazione, più che della divisione, dei poteri dello stato – bisogna che esse siano pensate in vista dell'obiettivo del miglioramento della funzionalità dello stato e non per l'obiettivo limitato – e di per sé incompatibile con l'essenza stessa del costituzionalismo – del conseguimento di un più forte controllo politico esercitato dai governanti sulle 'nostre' istituzioni; né le riforme possono essere pannicelli caldi che si raffreddano istantaneamente aggiungendo rigidità al torpore che già pervade il corpo istituzionale della repubblica. Quale che sia il tema di ogni possibile riforma, ciò che più conta è che le proposte di riforma si coprano di quel *velo d'ignoranza* di cui parla John Rawls a proposito del momento costituente e si spoglino di quel velo d'arroganza e di supponenza (Pasquino, p. 174) che ha rivestito i proponenti delle riforme da cui ci siamo salvati con *la prova del NO*: perché forse è vero che proprio la vittoria del NO segnala più che un Paese diviso, un Paese assai geloso delle regole costituzionali che ne regolano la vita politica.

Abstract

LA PROVA DEL NO. IL SISTEMA POLITICO ITALIANO DOPO IL REFERENDUM COSTITUZIONALE

(THE NO TEST. THE ITALIAN POLITICAL SYSTEM AFTER THE CONSTITUTIONAL REFERENDUM)

Keywords: Italy, constitutional reform, referendum result 2016, Thomas Paine.

La prova del NO. Il sistema politico italiano dopo il referendum costituzionale enlightens the referendum result investigating the political phases and the contents of the constitutional reform rejected by a large majority on 4 December 2016. The referendum result has proved that the electorate has a very high constitutional conscience and an attachment to an ancient principle, which Thomas Paine carved with the words: «the constitution of a Country is not the act of its government but of the people constituting a government».

GIUSEPPE BUTTÀ
Università degli Studi di Messina
gbutta@unime.it

EISSN 2037-0520

Recensioni/Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

DAVID HUME, *Contro Rousseau*, a cura di Spartaco Pupo, Milano: Bietti, 2017, pp. 147.

«Tutto il bene che mi è stato fatto lo avrei ricevuto anche senza di lui, quasi allo stesso modo e forse in misura maggiore; e non mi sarebbe stato fatto del male». Tali drammatiche parole sono contenute nell'ultima lettera indirizzata nel luglio 1766 da Jean-Jacques Rousseau a David Hume – nominato in terza persona – per imputargli di aver cospirato ai suoi danni. Il filosofo scozzese, per anticipare le mosse dell'ex amico e smontarne l'impianto accusatorio, al termine di quell'anno si era deciso a dare alle stampe il carteggio (assieme alle lettere di Jean d'Alembert e di Horace Walpole che suffragavano la sua versione dei fatti) che torna ora in edizione italiana – l'unica precedente datava al 1767 – a cura di Spartaco Pupo per i tipi delle edizioni Bietti.

La controversia tra i due filosofi, di cui subito si seppe in Europa, iniziò quando Rousseau, già in viso alle autorità francesi e ginevrine per l'*Emilio* e il *Contratto sociale*, fu costretto ad abbandonare il rifugio di Môtiers e a riparare in Inghilterra nel gennaio 1766. Ad accompagnarlo era appunto Hume, che da qualche anno, su richiesta della contessa di Boufflers e conoscendo le disavventure e le ristrettezze economiche in cui versava il ginevrino (che già un anno prima gli aveva chiesto di correggergli il *Dizionario di musica*, in vista della pubblicazione), gli aveva palesato fattivamente la disponibilità a venirgli in soccorso. Aveva, anzi, colmato di premure l'altro, accolto con molto interesse dalla buona società londinese, aiutandolo nel reperimento di una dimora di campagna che ne soddisfacesse il desiderio di solitudine e muovendosi, con il consenso dello stesso Rousseau, per ottenere l'approvazione di Giorgio III a elargirgli una pensione. Ben presto, però, in Rousseau era sorto il dubbio che l'attenzione riservatagli da Hume fosse «oltraggiosa» emascherassela volontà di nuocergli e alienargli le simpatie del pubblico. In marzo un piccolo malinteso su una carrozza che lo attendeva per riportarlo nella casa in cui era ospitato spinse il primo a scrivere al secondo, dopo avergli testimoniato la sincerità della propria gratitudine, alludendo a una

«vanità compiacente» e a «piccole maliziosità» che credeva inducessero il suo «caro protettore» a ordire «trame e intrighi contro la semplicità».

Pochi giorni dopo, comparve su un giornale londinese una lettera firmata da Federico il Grande, il quale offriva aiuto a «Jean-Jacques» purché cessasse di «amare e glorificare la [propria] persecuzione». Il responsabile della missiva beffarda era Walpole, che l'aveva redatta e fatta circolare a Parigi già nell'inverno precedente. Rousseau si convinse allorché lo stesso invito a trasferirsi in Inghilterra rientrasse in una gigantesca «cospirazione eseguita a Londra», ma «pianificata a Parigi». Benché fosse risaputa la paternità della satira, egli avrebbe in seguito comunicato all'autore del *Trattato sulla natura umana* di aver avuto la «certezza assoluta, come se gliel'avessi vista scrivere», che fosse tutta opera di d'Alembert. Questi, «da tempo [suo] nemico», supposeva Rousseau, «fino a quel momento non aveva fatto altro che esplorare tutte le possibilità per nuocer[gli] senza esporsi» e aveva poi coinvolto Hume nella macchinazione, in cui doveva avere avuto un qualche ruolo pure Voltaire. Il fine sarebbe stato quello di stimolare l'«irruenza dell'impulsività» del ginevrino, che ammetteva di non potersi controllare, affinché si screditasse palesando «angoscia» e «indignazione» nelle «varie lettere disordinate» che aveva inevitabilmente spedito.

Anche agli indizi che avrebbero dovuto smentire questa prospettiva Rousseau aveva trovato una funzione nell'articolazione del complotto: se Hume, invece di indignarsi, aveva reiterato la «sorprendente generosità», sollecitandolo a sciogliere le riserve sulla pensione offertagli, era stato percostringerlo a scegliere tra due alternative altrettanto disdicevoli. Accettando il favore del re, sarebbe stato smascherato quale «infame» dallo scozzese; rifiutandolo, avrebbe dovuto addurre la motivazione. Tanti altri ancora erano i segni che per Rousseau suffragavano l'ipotesi del raggiro: Hume non aveva forse urlato più volte nel sonno «*Je tiens Jean-Jacques Rousseau*» sulla nave che conduceva entrambi a Dover? Una volta non lo aveva fissato ostinatamente davanti al camino? Le lettere non gli venivano recapitate gualcite, come se fossero state manomesse e ispezionate? «Da qualsiasi lato guardi a questa vicenda», commentava, «vedo solo un abisso senza fondo!».

Hume aveva ribattuto pacatamente, confessando infine il proprio dispiacere per l'ingratitude e le insinuazioni: «avete gettato via, ingiustamente e deliberatamente, tutti questi benefici, per diventare il nemico dichiarato della vostra stessa quiete, della vostra fortuna e del vostro onore». Successivamente aveva commentato che «il signor Rousseau» era meritevole «di compassione più che di sdegno», avendo dato prova di un ondeggiamento «tra ragione e pazzia» che era pecu-

liare delle «menti malvagie»: «Egli crede di essere l'unico fondamentale principio dell'universo e pensa ingenuamente che tutta l'umanità ce l'abbia con lui. Essendo il suo maggior benefattore colui che più dà fastidio alla sua superbia, non può che diventare il principale oggetto della sua animosità».

Come rileva Pupo, curatore anche della raccolta completa degli scritti politici humeani (*Libertà e moderazione. Scritti politici*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016), quella tra Hume e Rousseau fu una disputa tra due uomini «agli antipodi». «*Le bon David*» era stato frequentatore abituale ed entusiasta, allorché era stato impiegato come capo di gabinetto dal primo ambasciatore britannico, di quei salotti parigini e di quei *philosophes* – di cui pure non condivideva tante convinzioni – che Rousseau disprezzava, ricambiato. L'uno adorava l'arte della conversazione quanto l'altro il silenzio e la solitudine (Rousseau in una lettera a Hume vantava persino l'ostinazione ad adoperare il francese nella dimora inglese di Wootton affinché i vicini rinunciassero a rivolgergli la parola).

Al di là delle inclinazioni caratteriali che ne produssero la rottura sul piano personale, ma certo non completamente slegate da esse, a dividerli però erano soprattutto le prospettive filosofiche e politiche. Il curatore analizza dettagliatamente tali contrapposizioni, a partire da quella sul concetto di «ragione» verso la quale i due non mostravano affatto di nutrire la fede che sarebbe stata canonicamente attribuita ai teorici dell'illuminismo. Ma se Hume nel *Trattato* la riconosceva e la apprezzava quale «schiava delle passioni» e dell'«abitudine», Pupo sottolinea che Rousseau intendeva sottometterla al sentimento e all'istinto. Ancora più marcata era la divergenza nella concezione della libertà. Con essa Hume indicava il possesso da parte dell'individuo della facoltà di agire senza impedimenti; per Rousseau, invece, si sostanzialmente nell'adesione alla volontà generale incarnata dallo Stato, che avrebbe trasceso le confliggenti volontà particolari dei singoli, ridotti a membra di quel corpo al quale avevano dato vita tramite un «patto sociale». In quest'ottica, non l'assenza di interferenze da parte dello Stato, ma la completa sottomissione alla volontà generale sarebbe corrisposta alla piena libertà: «chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale», recitava un celebre passo del *Contratto sociale*, «vi sarà costretto da tutto il corpo; ciò non significa altro se non che lo si obbligherà a essere libero».

L'assunto derivava da un'impostazione contrattualistica che per Hume era una mera finzione, alla quale replicava, con un approccio che Pupo definisce condivisibilmente «realista», sostenendo che la storia indicasse piuttosto nella conquista l'origine dell'autorità e ne affidasse la legittimazione all'abitudine. L'attenzione humeana verso la continuità, del resto, era ribadita nella convinzione che le istitu-

zioni si fossero modellate progressivamente in risposta alle esigenze e all'«utilità sociale». Pertanto esse avrebbero sempre avuto bisogno di continui aggiustamenti che le rendessero corrispondenti alla loro funzione, ma si escludeva l'opportunità di accondiscendere allo «spirito d'innovazione»: «ogni ora c'è un uomo che se ne va dal mondo e un altro che entra a farne parte», ragionava Hume nel saggio sul *Contratto originario* (contenuto nella citata raccolta *Libertà e moderazione*), «per mantenere la stabilità del governo è necessario che la nuova generazione si conformi alle istituzioni vigenti senza scostarsi troppo dal sentiero che i suoi padri, sulle orme dei propri, hanno tracciato».

Su questo aspetto si innesta la divergenza sulle idee di nazione, che Pupo affronta a partire dall'elogio rousseauviano alle qualità del «buon selvaggio» e dalla congiunta disistima per il «ben governato», nelle quali vede le matrici dell'odiernorifiuto occidentaledella propria cultura – speculare all'acritica esaltazione della «superiorità» di essa –, a cui faceva da contraltare l'ammonimento humeano a custodire e tramandare tra le generazioni il retaggio ricevuto. Agli occhi di Rousseau la nazione assumeva comunque le fattezze di un'entità eminentemente politica che coincideva essenzialmente con lo Stato, con le implicazioni delle quali si è detto. Per Hume, viceversa, essa era unita da una «simpatia» – «la comunicazione affettiva» che giunge a produrre «identificazione reciproca», scrive Pupo – che, allontanandosi dalle teorie deterministiche sul suolo e sul clima, scaturiva dalla condivisione di un carattere collettivo (figlio principalmente della lingua comune) che informava le differenze nel modo di pensare, e conseguentemente nelle forme di governo, tra le diverse nazioni; nazioni che, a ogni modo, Hume auspicava sempre intente in contatti e in liberi scambi commerciali, avversati invece da Rousseau, ispiratore di molti successivi esperimenti di pianificazione economica.

La diatriba amplificata da una lettera apocrifia del re di Prussia celava, in effetti, temi nodali sui quali avrebbero continuato a confrontarsi dialetticamente e a scontrarsi, nei secoli seguenti, la tradizione liberale e conservatrice e quella democratica e socialista.

Alessandro Della Casa

SANDRINE BERGÈS and ALAN M. S. J. COFFEE (edited by), *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 272.

The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft è una raccolta di dodici saggi che, ponendosi in contrasto con il processo, messo in atto tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo, di omissione dei testi scritti dalle filosofe durante il corso dei secoli, si propone di contribuire al loro reinserimento all'interno della storia della filoso-

fia e alla conseguente rivalutazione e comprensione storica del loro apporto alla disciplina. In particolare, qualificandosi come prima raccolta di saggi di natura filosofica sul tema, il volume intende mettere in evidenza e riaffermare il lascito intellettuale di Mary Wollstonecraft all'interno della storia delle idee che, secondo i curatori, va al di là della sua opera più nota, *A Vindication of the Rights of Woman*, e del suo impegno femminista, senza dubbio rilevante, per abbracciare temi innovativi di più ampia portata.

Il libro si mostra come un corpus unitario, organico e ben strutturato che bilancia abilmente le linee metodologiche di interpretazione proprie della filosofia politica, da un lato, e della storia del pensiero politico, dall'altro, proponendosi come punto di sintesi tra le due discipline. Mentre i primi tre saggi analizzano il pensiero della Wollstonecraft in relazione alle influenze classiche, platoniche, aristoteliche e stoiche, che ella ricevette attraverso i suoi studi e i rapporti con gli intellettuali del suo tempo, i successivi tre articoli si focalizzano sulle sue idee politiche in merito ad argomenti spesso trascurati, come il concetto di indipendenza all'interno dello Stato, l'elaborazione relativa ai diritti degli animali e dei minori e le sue posizioni all'interno del dibattito antischiavista ed abolizionista del tempo. Ulteriori cinque contributi si propongono di analizzare un particolare aspetto del pensiero politico dell'autrice, ovvero il suo contributo alle teorie repubblicane, ponendo l'accento sul suo uso della categoria di "libertà" in termini di assenza di dominio, mentre l'ultimo saggio ricorda l'importanza di evitare categorizzazioni troppo rigide nello studio di qualsiasi pensatore politico. Nell'introduzione al volume, inoltre, i curatori tengono a precisare che con il termine *republican* non intendono menzionare un insieme di pratiche e valori culturali, ma «a structure of political argument based around a distinctive notion of what it means to be free» (p. 11). Se molti autori femministi si sono mostrati reticenti sulla compatibilità tra le proprie posizioni e il repubblicanesimo, a causa della tradizionale esclusione delle donne dalla sfera pubblica che quest'ultimo aveva portato avanti nel corso dei secoli, e dello stato di dipendenza e marginalizzazione del genere femminile all'interno di questa corrente di pensiero, i saggi all'interno del volume sembrano invece ottimisti sul possibile utilizzo delle categorie repubblicane per analizzare, in parte, le idee politiche dell'autrice.

Lungi dal classificare il contributo della Wollstonecraft all'interno di qualsivoglia scuola di pensiero o corrente filosofica, tuttavia, i dodici saggi analizzano da diverse prospettive, in aperto dialogo tra di loro attraverso reciproci riferimenti, il pensiero dell'autrice mettendo in luce aspetti che, a causa dell'eccessiva enfasi posta sul suo apporto alla teoria femminista, erano stati per lungo tempo trascurati.

All'interno del primo saggio, intitolato *Reflections on Inequality, Respect and Love in the Political Writings of Mary Wollstonecraft*, Sylvana Tomaselli analizza i concetti di "amore" e "rispetto" nel pensiero politico della Wollstonecraft. Consapevole dell'importanza dell'analisi del contesto storico-intellettuale per la comprensione delle relazioni tra i pensatori politici e l'epoca storica in cui essi vissero e agirono, Tomaselli inserisce Mary Wollstonecraft all'interno del più ampio dibattito filosofico del suo tempo e pone l'accento sul suo rapporto intellettuale con altri pensatori, come Price e Burke, per sottolineare la familiarità dell'autrice con la filosofia platonica e dimostrare, così, che il concetto di amore ideale, in questo senso platonico, è un paradigma giustificatamente utilizzabile per spiegare la sua concezione sull'istituto matrimoniale e la sua opposizione a modelli sociali basati sul servilismo.

Il contributo di Nancy Kendrick, *Mary Wollstonecraft on Marriage as Virtue Friendship*, offre invece un'interpretazione aristotelica del concetto di virtù espresso dalla Wollstonecraft. In particolare, l'autrice sostiene che sia possibile, e opportuno, utilizzare il paradigma aristotelico dell'amicizia per comprendere l'analisi della pensatrice inglese sul concetto di matrimonio. Secondo Kendrick, in altre parole, la Wollstonecraft aveva rivendicato l'eguaglianza di genere all'interno della famiglia e aveva criticato l'istituto del matrimonio utilizzando paradigmi aristotelici. La pensatrice, infatti, aveva rifiutato il concetto aristotelico di matrimonio inteso come *friendship of utility*, nato dal bisogno o dalla mancanza di qualcosa all'interno dei partner, i cui unici obiettivi erano la procreazione e la vita familiare, e aveva rivendicato ciò che il filosofo greco aveva definito *virtue friendship*, cioè un rapporto che non *completasse* la donna, in quanto essere ontologicamente parziale alla ricerca dell'altra metà, ma che la *perfezionasse*.

Martina Reuter, nel suo *The Role of Passions in Mary Wollstonecraft's Concept of Virtue*, insiste sul rapporto tra ragione e virtù e sul ruolo delle emozioni nel pensiero della filosofa inglese. Mettendo in evidenza il contributo della Wollstonecraft all'interno della discussione settecentesca intorno allo Stoicismo, e ripercorrendo le modalità attraverso le quali precedenti studiosi femministi hanno analizzato la sua concezione relativa alle passioni e alla ragione, Reuter mostra che, secondo la pensatrice inglese, esiste tra di esse un rapporto di reciproca dipendenza. Le passioni, in particolare, non sono contrarie all'esercizio delle facoltà intellettuali ma, al contrario, sono essenziali per l'esercizio della virtù, poichè da un lato stimolano la nostra abitudine al ragionamento e, dall'altro, ci rendono più compassionevoli verso gli altri individui.

Nel quarto saggio, *Mary Wollstonecraft: an Early Relational Autonomy Theorist?*, Catriona Mackenzie mostra come la pensatrice inglese possa essere considerata un'anticipatrice dell'attuale nuovo filone di ricerca accademica intorno al concetto di *relational autonomy*, cioè il tentativo femminista, di cui Marina Oshana, Diana Meyers e John Christman appaiono illustri proponenti, di rivalutazione dell'autonomia come valore e di analisi delle sue relazioni con l'individualismo atomistico e il concetto di indipendenza. Concependo la libertà in termini di indipendenza, e mettendo in luce lo stato di soggezione femminile come dipendenza dal dominio maschile, il pensiero della Wollstonecraft si rivela antesignano delle teorie di Oshana, nella misura in cui ella, come la pensatrice inglese, sostiene che «persons who stand in relations of subordination, subservience, deference, or economic or psychological dependence cannot be self-governing because they do not enjoy practical control over their lives» (p. 81).

Il quinto capitolo è dedicato al lavoro di Eileen Hunt Botting, *Mary Wollstonecraft, Children's Human Rights, and Animal Ethics*, e al suo approfondimento di due aspetti spesso trascurati all'interno del pensiero della Wollstonecraft: i diritti degli animali e dei bambini. La pensatrice inglese, secondo Botting, sviluppò il primo tentativo filosofico di difesa dei diritti dei minori in quanto diritti umani, tra cui il diritto all'integrità del corpo, alle cure dei genitori e all'educazione, e di teorizzazione del dovere degli esseri umani ad un benevolo trattamento nei confronti degli animali. Contestualizzando l'elaborazione teorica della pensatrice inglese sui diritti e doveri e la sua concezione dell'indivisibilità dei diritti umani all'interno del dibattito filosofico del tempo, ed evidenziando come sia possibile inserirle nel campo dell'odierno filone dell'*international human rights laws*, il cui esito più importante appare essere la Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti dell'infanzia del 1989, Botting mostra come alcuni temi analizzati dai filosofi nel passato possano trascendere il contesto storico-intellettuale di origine e avere importanti implicazioni all'interno dei dibattiti politici odierni.

Laura Brace, nel suo saggio *Mary Wollstonecraft and the Properties of (Anti) Slavery*, inserisce Mary Wollstonecraft all'interno del dibattito abolizionista del tempo, evidenziando il suo utilizzo del paradigma repubblicano della libertà in assenza di dominio come strumento di opposizione ideologica alla schiavitù. Rifiutando il concetto lockiano di proprietà come diritto naturale, e definendo l'istituto come espressione del potere arbitrario, oppressivo e de-umanizzante, e come potenziale strumento di corruzione morale non soltanto per le vittime della dominazione ma per la società borghese nel suo complesso, Brace mostra come Mary Wollstonecraft descrisse, sul filone di Mary

Astell, le donne del suo tempo come mero oggetto di proprietà e, quindi, soggette a schiavitù. Il saggio di Brace, infine, si dimostra consapevole della necessità dell'analisi storica per la comprensione del pieno significato delle idee politiche e della loro formazione.

Il primo dei cinque contributi sull'apporto del pensiero politico della Wollstonecraft al repubblicanesimo è presente all'interno del settimo capitolo, scritto dall'illustre e ben noto teorico Philip Pettit e intitolato *Republican Elements in the Thought of Mary Wollstonecraft*. All'interno del saggio, distinguendo tra la nozione di libertà intesa come assenza di dominio, in senso repubblicano, e la libertà liberale, qualificata come assenza di interferenza intenzionale, l'autore inserisce la Wollstonecraft all'interno del dibattito filosofico-politico del suo tempo e fornisce una prefazione metodologica ai successivi quattro saggi del volume, che mostrano come la pensatrice si servi di categorie repubblicane al fine di formulare le proprie elaborazioni.

L'ottavo capitolo è dedicato al lavoro di Susan James, *Mary Wollstonecraft's Conception of Rights*. Analizzando le idee politiche della Wollstonecraft in merito ai diritti degli individui come *powers to act*, da un lato, e come *natural rights*, dall'altro, James dimostra l'influenza che il repubblicanesimo olandese, oltre a quello inglese, ebbe nella formazione del suo pensiero. Le idee della Wollstonecraft secondo James sono, infatti, ascrivibili ad una particolare fase storica del dibattito sui diritti, durante la quale un certo numero di teorici repubblicani cercarono di conciliare la propria distintiva concezione di libertà con la tradizione giusnaturalista dei diritti naturali. In accordo con questa linea di pensiero, le teorie della Wollstonecraft sui diritti individuali mostrano connessioni sia con l'elaborazione repubblicana che con quella giusnaturalista, poiché spesso la pensatrice individua il loro fondamento nella divinità.

Lena Halldenius, nel suo *Constitutional and Political Representation in Mary Wollstonecraft's Philosophy*, illustra, analizzando lo studio della Wollstonecraft sulla Rivoluzione francese all'interno della sua opera *An Historical and Moral View of the French Revolution* (1794), l'approccio inclusivo ed egitario della pensatrice nei confronti del concetto di rappresentanza, inserendolo all'interno del più ampio dibattito filosofico del tempo, comparandolo in maniera magistrale con quello di Locke, Rousseau e Kant e delineandone sapientemente le continuità e le discontinuità. Lo studio di Halldenius evidenzia come, secondo la filosofa, la rappresentanza non consista nell'unità di interessi della popolazione ma, al contrario, nell'apporto che tutti i cittadini, inclusi le donne e le classi lavoratrici, dovrebbero avere alla deliberazione, in senso repubblicano, del governo.

Il decimo contributo, ad opera di Alan Coffee e intitolato *Mary Wollstonecraft, Public Reason and the Virtuous Republic*, si propone di

analizzare il ruolo che, secondo la Wollstonecraft, la *public reason* ha in qualità di garante della libertà collettiva e individuale in termini repubblicani. Coffee mostra come la Wollstonecraft, facendo propri i paradigmi repubblicani di derivazione neo-romana, abbia arricchito la teoria, proponendo la considerazione di nuove fonti di potere arbitrario di derivazione sociale e culturale e, allontanandosi in parte dalla teoria repubblicana classica, abbia elaborato una concezione della libertà non soltanto in termini negativi, ma anche positivi, cioè in termini del riconoscimento dei diritti di partecipazione alla deliberazione pubblica. In particolare, la trattazione verte sulle modalità attraverso le quali il dibattito pubblico può garantire, secondo la pensatrice, la considerazione degli interessi, dei valori e delle idee di tutti i gruppi, anche minoritari, all'interno della società: «this deliberation can only function within a suitably accommodating and representative social and cultural background. If freedom is the supreme political value, then ensuring that the conditions necessary for this second level of virtue must be the first goal of the republic» (p. 195). Coffee mette in luce che, secondo la Wollstonecraft, infatti, l'equità nell'accesso alla rappresentanza politica e la virtù non sono soltanto strumenti utili per il corretto funzionamento dello stato, ma condizioni necessarie per l'esistenza stessa della repubblica.

Sandrine Bergès, autrice dell'undicesimo saggio *Wet-nurses and Political Participation: the Republican Approaches to Motherhood of Mary Wollstonecraft and Sophie de Grouchy*, si sofferma sul recente dibattito intorno alla presunta incompatibilità tra i paradigmi repubblicani e le istanze femministe. Proponendo una comparazione tra il pensiero politico della Wollstonecraft e quello della repubblicana francese Sophie de Grouchy, moglie del noto Condorcet e a lei contemporanea, e distinguendo i compiti della donna all'interno della repubblica in termini di cura di figli e allattamento, la trattazione di Bergès si rivela essere un tentativo ben riuscito di conciliazione degli ideali repubblicani di maternità con la partecipazione politica femminile in termini di cittadinanza.

Il volume si conclude con la trattazione di Barbara Taylor, intitolata *Mary Wollstonecraft and Modern Philosophy*. Pur apprezzando i precedenti cinque saggi sull'interpretazione del pensiero politico di Mary Wollstonecraft in termini repubblicani, Taylor ammonisce il lettore riguardo alla tentazione di categorizzare le idee di qualsiasi filosofo all'interno di filoni di pensiero troppo rigidi ed escludenti, definendo la Wollstonecraft *a modern philosopher* (p. 219) e ricordando due ulteriori influenze che contribuirono a modellare la formazione delle idee politiche della scrittrice: la sua condizione di donna e l'impegno religioso. Al fine di comprendere pienamente il pensiero dell'autrice inglese, infatti, è necessario analizzare in maniera pun-

tuale, oltre alle influenze repubblicane, anche quelle femministe e religiose, risultato del contesto storico-intellettuale in cui la Wollstonecraft visse, e che possono stimolare, secondo l'autrice, nuove e importanti riflessioni sulle problematiche che affliggono le società contemporanee.

Nel suo complesso il volume, scritto in un linguaggio semplice e scorrevole, fornisce un'analisi alternativa e ben articolata del pensiero politico di Mary Wollstonecraft e, senza dubbio, riesce a raggiungere l'obiettivo, proposto dai curatori, di riportare in luce le idee politiche della pensatrice su questioni di ampia portata, che dimostrano la presenza della filosofa all'interno dei dibattiti intellettuali e la sua consapevolezza riguardo alle problematiche del tempo, da un lato, e la possibilità di applicare le sue elaborazioni teoriche a questioni contemporanee, dall'altro. Ponendo l'accento sui temi politici trattati dall'autrice che oltrepassano la mera difesa dei diritti delle donne, il volume è riuscito, indirettamente, a raggiungere anche un altro obiettivo, cioè quello di abbattere il pregiudizio sul contributo delle donne alla storia delle idee, mostrando la vastità del loro apporto che, senza alcun dubbio, va al di là dei confini della rivendicazione femminista.

Serena Mocci

MASSIMO CAMPANINI (a cura di), *Storia del pensiero politico islamico. Dal profeta Muhammad ad oggi*, Firenze, Le Monnier Università, 2017, pp. 263.

La conoscenza della civiltà islamica e del peculiare ruolo ricoperto al suo interno dalla religione, la profonda commistione tra teologia, religione e politica, la lettura delle attuali dinamiche e l'analisi delle più recenti questioni connesse alla sfera dell'Islam rendono indispensabile il ricorso allo studio del pensiero politico islamico. La manualistica e la saggistica scientifica occidentale relativa a tale disciplina è, tuttavia, decisamente scarsa, sia in merito alla quantità dei volumi pubblicati che relativamente alla completezza sia in senso cronologico che contenutistico. Le crescenti frammentarietà e instabilità dello scenario islamico impongono l'urgente necessità di colmare tali lacune. Alla luce di tali considerazioni, *Storia del pensiero politico islamico. Dal profeta Muhammad ad oggi*, come indicato nella parte introduttiva dal curatore Massimo Campanini, autorevole voce tra i massimi esperti internazionali del pensiero islamico, «si prefigge di fornire al lettore le chiavi di interpretazione essenziali e necessarie per comprendere la realtà contemporanea dell'Islam alla luce dell'evoluzione storica delle sue dottrine politiche nel più ampio contesto di tutto il

mondo islamico, arabo e non arabo» (p. 1). Un'opera collettanea, prima nel suo genere in Italia, composta da quindici contributi di affermati studiosi e giovani ricercatori che, oltre ad includere i classici temi del pensiero politico islamico, la questione sunniti/sciiti, la modernità e il califfato, si spinge ad analizzare temi ben più di rado presi in considerazione, dal rapporto tra donne e politica al rapporto tra mistica e politica fino all'evoluzione del pensiero politico nelle aree asiatiche in cui si pratica l'Islam.

Il primo contributo (*Il pensiero politico dell'Islam nascente, dal profeta Muhammad alle scuole giuridiche*, pp. 5-20) ripercorre le origini dell'Islam e gli eventi che costituiranno la basi fondanti delle concezioni giuridiche che verranno sviluppate a partire dall'XI secolo. L'autore, Roberto Tottoli, pone particolare attenzione sulla costruzione del pensiero politico a partire dalla nascita della *umma* musulmana e, a seguire, nei primi tre secoli dopo la morte di Muhammad, periodo in cui la questione politica emerge con forza in relazione alle dinamiche di successione al Profeta e alla legittimità dell'autorità. Tematiche che saranno trattate, sebbene non come autonoma categoria, bensì all'interno di altri temi, dalla letteratura religiosa sunnita delle diverse scuole giuridiche, insieme a quelle di giustizia, comunità ed esercizio del potere.

Al tema del *jihad* è, invece, dedicato il saggio di Asma Afsaruddin (*La promozione del jihad militare come ideologia di Stato sotto gli Umayyadi*, pp. 21-30), e in particolare alla trasformazione della concezione del *jihad*, dalla sua connotazione difensiva a quella offensiva e militare, secondo un'elaborazione che trae origine nel periodo umayyade (661-750). Tale percorso, che giunge fino all'inizio dell'epoca abbaside (750-1258), viene tracciato attraverso l'analisi di due rilevanti fonti del periodo, il *Kitab al-Musannaf* (Libro della composizione) di 'Abd al-Razzaq al-San'ani e il *Kitab al-Jihad* (Libro del jihad) di 'Abd Allah Ibn al-Mubarak.

Il capitolo successivo (*Il pensiero politico dello sciismo nel Medioevo*, pp. 31-46) ripercorre la nascita e l'evoluzione dello sciismo lungo tutto il periodo classico. Di rilievo, nella costituzione di tale area minoritaria dell'Islam, è la questione dell'imamato e della legittimità del leader della comunità islamica, ulteriore tassello non trascurabile nello studio della storia del pensiero politico islamico e persino nella comprensione delle evoluzioni attuali delle principali questioni in fermento all'interno dell'Islam. L'autore, Leonardo Capezzone, passando per il tema eroico della ribellione sviluppato all'indomani del massacro di Kerbela e per la creazione dei diversi fronti del dissenso, giunge ad analizzare gli elementi politici della deriva eterodossa, dello zaydismo, dello sciismo imamita, dell'affermazione dell'isma'ilismo nel

X secolo, dell'anticaliffato dei Fatimidi e delle correnti scissioniste che ne derivarono.

Tracciando una linea parallela sul versante del cosmo sunnita, Caterina Bori (*Il pensiero politico sunnita nel Medioevo. La questione del califfato: al-Mawardi (m. 1058) e Ibn Taymiyya (m. 1328)*, pp. 47-67) approfondisce la questione del califfato all'interno del pensiero sunnita nel periodo compreso tra la metà del X secolo e l'inizio del XVI secolo, il cosiddetto Medioevo islamico, attraverso la disamina di due autori: Abu'l-Hasan al-Mawardi e Ibn Taymiyya. Il primo sottolinea con forza la necessità, e quindi l'obbligatorietà dell'imamato, considerato unico "istituto" in grado di custodire la religione e la gestione delle cose terrene e, segnando un passaggio fondamentale nella codificazione del califfato, ne elenca dettagliatamente i criteri di selezione, gli obblighi della comunità, i doveri dell'imam, la destituzione dell'imam. Il secondo non si occupa di descrivere minuziosamente le mansioni governative, ma propone una visione più ampia di pratica politica forte e virtuosa vincolata dalla normatività rivelata, oltrepassando la forma delle singole istituzioni e ponendo l'attenzione sul fine verso il quale la pratica politica è rivolta.

Il curatore dell'opera, Massimo Campanini, dedica il quinto capitolo (*Al-Farabi*, pp. 68-79) al modello utopistico proposto dal "master architect" (p. 68) della filosofia islamica, Abu Nasr Ibn Tarkhan al-Farabi, di una città ideale guidata da un imam filosofo, profeta e re e dunque una figura che è al tempo stesso intelletto, intelligenza e intelligibile. Giustizia ed equilibrio, valori dei quali il filosofo discorre nelle sue opere, inducono l'autore a discutere dell'influsso di Platone e a tracciare analogie e differenze tra i due pensatori e, in secondo luogo, tra al-Farabi e Sant'Agostino in particolare in merito all'idea di "guerra giusta". In conclusione, il contributo presenta il complesso rapporto tra religione, filosofia e politica nel pensiero di al-Farabi.

L'analisi del pensiero politico islamico nella penisola iberica durante il periodo della dominazione araba, tra il 711 e 1238, è il fulcro del successivo saggio (*Il pensiero politico in al-Andalus*, pp. 80-96). Josep Puig Montada focalizza la propria attenzione attorno a quattro figure: Ibn Hazm, Avempace, Ibn Tufayl e Averroè. Il primo tratta a lungo della legittimità del potere e dei requisiti dell'imam mostrando le conseguenze fatali della mancata ribellione a un potere ingiusto; il secondo propone un modello di città virtuosa come garanzia per la felicità perfetta e delinea tre tipi di azioni umane; il terzo evidenzia come la gran parte degli uomini non sia in grado di pensare e conoscere la verità e che per tale ragione si ponga la necessità di un principe che controlli la corretta applicazione della Legge rivelata. L'autore, nella parte dedicata ad Averroè, mette in rilievo le analisi sulle questioni relative al diritto islamico, alla purificazione rituale e

ai requisiti che devono avere i giudici, pur dedicando una breve trattazione alle norme per la coesione sociale, la guerra santa e lo Stato ideale.

Ibn Khaldun, figura di primo piano nella critica dell'approccio storiografico tradizionale e nell'introduzione di un approccio flessibile delle nozioni tale da consentire «un continuo adattamento delle categorie concettuali alle circostanze reali» (p. 99), è analizzata nel saggio di Francesca Forte (*Ibn Khaldun*, pp. 97-113). La sua opera fondamentale, la *Muqaddima*, avente come oggetto di studio la civiltà, il potere politico, il governo, le attività economiche e le attività speculative, esprime per la prima volta una visione "laica" secondo la quale all'interno di una società il potere sarebbe necessario per regolare la naturale aggressività tra gli individui, dunque una legittimità non di carattere divino ma naturale. Un'organizzazione sociale che necessita di un fondamento morale e che individua nella politica che si basa sulla religione la miglior forma di convivenza tra gli uomini.

Proseguendo il percorso geografico attraverso le aree periferiche avviato con l'analisi della penisola iberica, il successivo intervento (*Il pensiero politico nell'Asia musulmana: Mongoli, Timuridi e Ottomani*, pp. 114-137) prende in considerazione l'area musulmana asiatica nei periodi delle dominazioni mongola, timuride e ottomana. L'autore, Michele Bernardini, intraprende la propria disamina dalla prima invasione mongola dell'Iran e del Caucaso del 1220, richiama l'introduzione del sufismo come soggetto politico e i movimenti estremisti, passando per l'epoca della disgregazione (1335-1370) e giungendo alla nascita e all'evoluzione dell'impero ottomano, fino alla morte di Mehmed II nel 1481, data convenzionale con la quale viene indicata la fine dell'età pre-moderna dell'Islam orientale.

Il nono capitolo (*Sufismo e politica, dal Medioevo ai nostri giorni*, pp. 138-154), offre una cornice storica della nascita del sufismo e della stabilizzazione della sua forma organizzativa in confraternite tra il XII e il XIII secolo, del rilevante ruolo ricoperto da queste ultime nelle ondate di islamizzazione dei territori dell'Africa subsahariana e del Sud-est asiatico. Come delineato dall'autore, Francesco Antonio Leccese, nel corso della trattazione, il rapporto tra sufismo e potere politico ha assunto nell'evolversi della storia poliedriche sfaccettature: uno tra i primi trattati *sufi*, opera di Muhyi al-Din Ibn 'Arabi (*Al-Tadbirat al-ilahiyya fi islah al-mamlakat al-insaniyya*), fa riferimento all'arte del governo come metafora che simboleggia «la più elevata politica interiore del Sé» (p. 141). Non viene delineata una specifica concezione politica del *sufi*, tuttavia il sistema di governo al quale deve aspirare non deve essere il basso mondo ma una tensione verso un'elevata politica dell'intelletto e dello spirito. La trattazione passa

per il Medioevo islamico, per il confronto con il potere coloniale del XIX secolo fino a giungere all'orizzonte contemporaneo.

All'interno del successivo capitolo (*Le origini del pensiero filosofico e politico moderno dell'Islam: il percorso della riforma islamica - islah*), Paolo Nicelli si occupa di fornire una visione sul panorama del riformismo islamico che a partire dal 1700 e fino alla prima parte del 1900 in Egitto, Libano e Siria ha avviato un processo di modernizzazione islamica (*islah*) attraverso il movimento culturale "al-nahda" (il risveglio) in risposta al processo di modernizzazione occidentale. L'autore si occupa inoltre della modernizzazione dell'Impero turco ottomano e della conseguente nascita, tra il 1860 e il 1880, dell'ideologia panislamica e delle correnti moderniste e fondamentaliste. Dopo tale excursus vengono presentati quattro modelli per una riforma religiosa, politica e sociale dell'Islam proposti da altrettante figure intellettuali nel dibattito tra Islam e modernità *in auge* tra il 1800 e il 1900 (Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad 'Abduh e Rashid Rida).

Il percorso sul pensiero politico sciita, già intrapreso in uno dei precedenti saggi, viene completato dal contributo fornito da Pejman Abdolmohammadi in riferimento all'era contemporanea (*Il pensiero politico sciita contemporaneo*, pp. 175-188). L'autore, prendendo in esame la corrente maggioritaria, quella imamita, concentra la propria analisi sulla storia iraniana a partire dal periodo tra fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, momento nel quale si avvia il dibattito tra la teoria della *mashrute-ye mashruhe* (monarchia costituzionale nel pieno rispetto della legge islamica) e la teoria della *mashruhe* (governo fondato esclusivamente sui principi della *shari'a*). Ulteriore passaggio è costituito dall'avvento del fondatore della Repubblica islamica dell'Iran, l'ayatollah Khomeini, e dal ritorno sulla scena del dibattito tra le due linee di pensiero, fino all'analisi del pensiero politico dell'ayatollah Sadr, degli intellettuali 'Ali Shari'ati e Mehdi Bazargan e del "protestantesimo" islamico sciita dell'ayatollah Mehdi Kadivar e dell'*hojjat-ol-eslam* Mohsen Kadivar.

Il capitolo successivo (*Il pensiero politico di Sayyid Qutb*, pp.189-194), redatto da Massimo Campanini, affronta l'analisi del pensiero politico di Sayyid Qutb, figura centrale all'interno del panorama delle correnti che si svilupparono con l'obiettivo di recuperare quella centralità dell'Islam indebolita dalle spinte favorevoli a convergenze di secolarizzazione e occidentalizzazione. Tra i temi affrontati dall'autore, la giustizia, intesa come liberazione dalla dimensione inferiore, perfetta uguaglianza umana e ferma solidarietà, costituisce un caposaldo del pensiero politico di Qutb e trova realizzazione in quell'Islam unitario di atti sociali e atti del culto e nella realizzazione dello Stato islamico. Unitamente alla giustizia sociale, la teorizzazio-

ne di Qutb attribuisce profonda importanza al *jihad*, anche armato se necessario, per difendere l'Islam dalle minacce occidentali e per condurre alla realizzazione di uno Stato islamico fondato sulla sovranità di Dio, unico legislatore. Uno Stato all'interno del quale i governati hanno, tuttavia, il diritto di disubbidire e di ribellarsi al governo nel caso in cui il governante non applichi la legge di Dio.

Tra le tematiche di rilievo nell'odierno panorama dell'Islam, il rapporto tra Salafismo e islamismo costituisce un cardine dell'analisi politologica e Marco Di Donato (*Il pensiero politico sunnita contemporaneo in conflitto: Salafismo e islamismo*, pp. 195-210) ne delinea una panoramica che trova le proprie fondamenta nelle reazioni del mondo musulmano, e nello specifico nell'universo sunnita, all'espansione economica, politica e militare dell'Europa. Il mondo sunnita sviluppò in quel periodo una serie di risposte per fronteggiare tali sfide ricorrendo al Corano alla *Sunna*, tra le quali i movimenti e i partiti islamisti in contrasto con i partiti e i movimenti salafiti. L'analisi del mondo islamista contemporaneo prima e di quello salafita subito dopo, si conclude con una comparazione tra le due correnti con l'obiettivo di individuare convergenze e divergenze al fine di tracciare un quadro più completo.

La prospettiva del pensiero politico islamico contemporaneo dell'area geografica indonesiana e di quella malese è la tematica affrontata da Azyumardi Azra (*Pensiero politico islamico e prassi nel Sud-est asiatico: i casi indonesiani e malese*, pp. 211-226). L'autore presenta la natura egemonica del sunnismo, la creazione delle scuole religiose *pesantren* e *pondok*, le riforme islamiche, le organizzazioni sunnite ufficiali (il Nahdatul Ulama, la *Muhammadiyah* in Indonesia, la ABIM e il PERKIM in Malesia), il rapporto tra Islam, Stato e politica e, infine, il pluralismo indonesiano.

Le rappresentazioni del genere all'interno del pensiero islamico costituiscono il nucleo centrale dell'ultimo contributo (*Il privato è politico: relazioni di genere e diritti delle donne nel pensiero islamico*, pp. 227-246) del presente volume. Margherita Picci ripercorre la genesi del ruolo delle donne nel primo Islam (attraverso il corpus degli *hadith* e le narrazioni della vita del Profeta), nel Corano e nei decenni successivi alla morte di Muhammad, momento iniziale della progressiva esclusione delle donne dalla vita intellettuale e dall'attività interpretativa, tendenza che si sarebbe ancor più affermata con la prevalenza delle interpretazioni androcentriche del Corano in epoca medievale e con l'approccio interpretativo fondato sul *taqlid*. Anche la concezione contrattualistica del matrimonio come atto di vendita attraverso il quale l'uomo acquisisce l'autorità, *qiwwama*, sulla donna in cambio del mantenimento economico è un ulteriore argomento

preso in analisi nel dibattito sulla diseguaglianza tra sessi. Il contributo si conclude con una disamina sul femminismo islamico.

Le conclusioni del volume, affidate alla penna del curatore Massimo Campanini (*Il pensiero politico islamico nel futuro come problema aperto*, pp. 245-251), mettono in luce la «totale e grave crisi di identità» (p. 248) dell'odierno mondo musulmano, all'interno del quale le strutture istituzionali delle realtà statali hanno subito un forte indebolimento a fronte di una sempre più ampia e forte diffusione delle forze destabilizzatrici (l'ISIS in Iraq e in Siria, la rivalità tra Arabia Saudita e Iran, etc.). Secondo Campanini «appare come non mai urgente la (ri?)fondazione di un pensiero politico e di un sistema politico musulmani che si basi e faccia riferimento a endogeni paradigmi islamici» (p. 248). Propedeutici a tal fine saranno due importanti nodi ancora saldamente intrecciati: il superamento dell'utopia retrospettiva e della dicotomia tra comunità dei credenti e Stato moderno, il quale implica la necessità di individuare un *trait d'union* tra il rispetto dei principi etici della *shari'a* e le esigenze della civiltà contemporanea.

Il volume *Storia del pensiero politico islamico. Dal profeta Muhammad ad oggi* costituisce una trattazione completa e, al tempo stesso, attuale in grado di fornire al lettore nozioni e strumenti interpretativi indispensabili per l'analisi del pensiero politico islamico e, al contempo, di stimolare il dibattito su questioni ancora aperte e orizzonti futuri, alla ricerca di paradigmi interpretativi in grado di scongiurare ulteriori antagonismi e derive estremiste.

Lucia Martines

Dalla quarta di copertina

Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura di Rosanna Marsala

BISIGNANI ADELINA (a cura di), *Le culture politiche nell'Italia della "Prima Repubblica"*, Bari, Cacucci, 2016, pp. 196, prezzo: euro 20,00.

I saggi contenuti nel volume «attestano lo sforzo che gli storici delle dottrine politiche compiono quotidianamente per contribuire alla formazione e alla diffusione di una cultura politica». I saggi, analizzando i principali filoni della cultura politica della «Prima Repubblica», illuminano la ricchezza teorica e politica di quel periodo, mettono a fuoco l'intreccio tra le elaborazioni teoriche più raffinate e la pratica politica e cercano di decifrare le linee storiche che portano al nostro presente. Essi, seguendo una linea del «fare storia», che ha avuto in Norberto Bobbio, in Luigi Firpo, in Salvo Mastellone e in Nicola Matteucci i principali punti di riferimento, contribuiscono ad ampliare l'orizzonte della storia delle dottrine politiche «senza il timore di sconfinare nell'attualità». Con saggi di N. Antonetti, P. Bagnoli, G. Bedeschi, A. Bisignani, R. Cavalluzzi, F. Chiarotto, G. Conti Odorisio, A. d'Orsi, R. Ghiringhelli, E. Guccione, A. M. Lazzarino Del Grosso, G. Liguori, S. Maselli, F. Russo, A. Uricchio, C. Vincelli, P. Voza.

CINGARI SALVATORE - SIMONCINI ALESSANDRO (a cura di), *Lessico postdemocratico*, Perugia, Stranieri University press, 2016, pp. 240, prezzo: s.p.

In questo libro si è tentato di mettere a fuoco le cause e i caratteri distintivi della crisi sociale, economico e culturale all'interno della quale oggi tutti ci si aggira. In particolare si è cercato di co-costruire la comprensione di alcuni processi in corso legati alla globalizzazione e alla crisi dello stato sociale o al passaggio di un'economia fordista ad un'altra post-fordista. Si è cercato di rimarcare le tensioni gerarchiche persistenti all'interno di società nelle quali si intreccia una molteplicità di forme culturali, società che vivono una transizione non comprensibile con il ricorso a ideologie e a paradigmi unificanti. I lemmi raccolti nel volume- crisi, precarietà, governance, meritocrazia, beni comuni, diritti sociali, sicurezza, populismo, spettacolo, populismo/spettacolo- sono opera dei diversi autori che li hanno composti, ma sono in un certo senso anche il frutto dello sforzo di artico-

lare una ricerca comune che ha per obiettivo una comprensione adeguata del nostro tempo di crisi, un tempo che, pur conservando alcune centrali invarianti, muta con ritmi frenetici. Motivo per cui il volume è stato concepito non certamente come un lessico ambiziosamente compiuto, ma come un'opera aperta, passibile di aggiornamenti e capace di integrare importanti contributi futuri.

COCCHIARA M. ANTONELLA, *Donne, politica, istituzioni e società. Temi e questioni di genere*, Roma, Aracne, 2016, pp. 584, prezzo: euro 28,00. In occasione del 70° anniversario del diritto di voto alle donne italiane, il libro raccoglie alcuni saggi inediti e altri già pubblicati in volumi collettanei o in riviste di non facile reperimento, che risalgono all'ultimo decennio di attività dell'autrice quando, accanto ai consueti studi di storia delle istituzioni giuridiche e politiche, si occupa anche di cittadinanza politica femminile, di storia delle donne e di pari opportunità. Alcuni nuclei tematici sono talmente ricorrenti da giustificare l'articolazione del volume in tre parti: la prima intitolata *Storia delle donne, politica, istituzioni e società*; la seconda dedicata alla nascita e all'evoluzione del principio di pari opportunità e la terza al drammatico fenomeno della violenza di genere.

DI MATTEO SALVO, *Storia della Sicilia dalla preistoria ai nostri giorni*, 2 voll. Caltanissetta-Roma, Sciascia editore, 2016, pp. 954, prezzo: euro 50,00.

Una lunga sequenza storica, una vicenda della durata di tre millenni riepilogata in ben 950 pagine. Uno scenario - quello della Sicilia - tante volte mutevole, percorso da personaggi di ogni etnia e condizione, illustri e ignoti, potenti e miseri, e tutti a costituire le tessere di una realtà composita e in costante dinamica, che la rigorosa strutturazione dell'opera interconnette in una scrupolosa esposizione. Nel grande e instabile quadro di una storia complessa e articolata la narrazione segue il succedersi delle infinite dominazioni e con esso lo svolgimento dei mutamenti istituzionali e delle alterne condizioni esistenziali delle popolazioni. Così, concepita con una visione globale del passato, conforme alla lezione delle *Annales* francesi, in questa *Storia*, scientificamente rigorosa e dotta, gradevole alla lettura, insieme con le classi egemoni protagonista è la gente; e - con la sua "presenza"- modi di vivere, tensioni spirituali, sussulti sociali, fatti economici, condizioni della cultura, leggi e istituti costituiscono una prospettiva esemplare e nuova del racconto storico.

LOMBINO VINCENZO – ROTONDO ARIANNA (a cura di), *I cristiani e la città*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2017, pp. 259, prezzo: euro 24,00.

Lo studio della città antica si accompagna a una sterminata storiografia e a innumerevoli indagini che, con svariati interessi, hanno affrontato questo tema, sia per il periodo precristiano sia per quello posteriore al diffondersi del cristianesimo. Gli studi che compongono questo volume contribuiscono a tracciare una *storia del pensiero sulla città*, in alcuni suoi aspetti peculiari. Organizzata secondo uno sviluppo cronologico e assiologico, questa silloge di saggi si apre con un'indagine nell'ambito dei testi neotestamentari e si chiude con una riflessione sul pensiero di Agostino. I singoli studi, ognuno per la sua parte, si raccordano alle grandi tematiche che la storiografia recente continua a indagare da prospettive diverse.

MATTEUCCI NICOLA, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno*, (nuova edizione), Bologna, Il Mulino, 2016, pp.312.

Intellettuale e studioso di altissimo profilo, Nicola Matteucci è stato uno dei maggiori esponenti del pensiero liberale italiano. Riproporne oggi uno dei libri più importanti significa offrire spunti tuttora fondamentali alla riflessione sulla vicenda costituzionale contemporanea. In queste pagine Matteucci traccia l'evoluzione dell'idea costituzionalista, dei modi di intenderla e di attuarla, dalle lontane origini medievali al costituzionalismo moderno, avviato in particolare dalla rivoluzione americana, mostrando come esso sia tratto portante della democrazia rappresentativa in quanto "tecnica della libertà", ossia mezzo per difendere i diritti contro il potere arbitrario.

NARO MASSIMO (a cura di), *Ero forestiero e mi avete ospitato. Umanesimo e migrazioni nel mediterraneo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016, pp. 137, prezzo: euro 12,00.

Attraversare il Mediterraneo per cercare la salvezza: questo è un fatto, un dato, un macrofenomeno che merita ermeneutiche all'altezza dell'umanità che vi è implicata. In quelle navigazioni, in quelle speranze, in quegli approdi difficili, sofferti e spesso tragici, vengono messe in questione le identità sia di chi sta da un lato delle coste mediterranee, e fugge, sia di chi sta dall'altro, e diventa meta e fine della migrazione. Vi sono, ovviamente, problemi di ordine pubblico, di ordine sanitario, di ordine logistico, ma tutto questo, di per sé importante, rischia di occupare ideologicamente tutto il campo del nostro sguardo e di renderci ciechi. Leggere il "dato" addirittura come "invasione" invece che come "trasmigrazione" è già, per principio, applicare un'ermeneutica di comodo, anaffettiva, cinica, disumana. In queste pagine si tenta di motivare una lettura diversa capace di in-

interpretare le migrazioni attraverso il Mediterraneo come frontiera di una nuova convivenza umana.

PENNISI MICHELE, LAVANCO GIOACCHINO (a cura di), *La politica buona*, Milano, FrancoAngeli, 2016, pp.160 prezzo: euro 18,00.

"Il primo pilastro - o punto cardinale - di una buona politica è la sua ispirazione etica o tensione ideale. Oggi - spiega Papa Francesco - è forte la preoccupazione e la tendenza a conquistare spazi sempre maggiori di potere, per ottenere in tempi brevi risultati immediati, data l'urgenza dei bisogni impellenti; si introduce, così, una dicotomia assoluta con l'altra urgenza di un programma coraggioso di riforme, la cui attuazione richiede invece tempi medio-lunghi. La difficoltà a comporre tra loro queste due urgenze è resa maggiore dalla presente crisi di valori, che induce chi ha il potere a posporre i valori all'efficacia, la qualità alla quantità, e ciò aggrava la crisi della politica. Pertanto, per la realizzazione di una "buona politica", bisogna cambiare mentalità". Dal saggio introduttivo di Padre Bartolomeo Sorge.

PEZZIMENTI ROCCO, *Storia e politica nei cattolici inglesi dell'Ottocento*, Roma, Città Nuova, 2016, pp.182, prezzo: euro 13,60.

Il pensiero politico inglese del diciannovesimo secolo funge da caleidoscopio delle sfide storiche, delle dottrine politiche, delle idee filosofiche che contrassegnano la modernità. Negli autori rivisitati nel volume si riconoscono le trame principali dell'evoluzione del concetto di libertà nell'ordine politico. Affiorano con nitidezza i suoi pilastri teorici e storici: il senso del limite, la critica al costruttivismo politico, l'indipendenza e l'autonomia in relazione alla statolatria e al dispotismo. Il libro svela la singolarità del caso inglese nella complessa relazione esistente fra l'appartenenza ecclesiale e la visione politica. Le tensioni che attraversano le figure citate, da Edmund Burke a Daniel O'Connell, da John Henry Newman a Lord Acton, indicano la necessità di attivare quel meccanismo di comprensione profonda dei processi politici che non eludano la questione religiosa.

SCUCCIMARRA LUCA, *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani nell'epoca globale*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp.267, prezzo: euro 21,25.

Approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 2005, la dottrina della «responsabilità di proteggere» è una delle componenti più rilevanti e discusse del nuovo ordine giuridico e politico chiamato a governare le tumultuose dinamiche della nostra epoca. Rendere l'intera comunità internazionale garante della protezione dei diritti fondamentali dell'uomo all'interno dei singoli stati: è questa la più avanzata espressione normativa della svolta umani-

taria che ha caratterizzato le relazioni internazionali negli ultimi venticinque anni. L'autore ricostruisce le radici storiche e lo sviluppo di tale dibattito, illustrando i principali paradigmi teorici utilizzati per affrontare i dilemmi della società globale, come pure le prospettive più innovative emerse nella riflessione sulla tradizionale opposizione sovranità/diritti.

Storia e Politica

Nuova serie

DIRETTORE/EDITOR: Eugenio Guccione

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD: Ettore A. Albertoni (Università dell'Insubria); Nicola Antonetti (Università di Parma); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Paolo Bagnoli (Università di Siena); 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); Claudia Giurintano (Università di Palermo); Eugenio Guccione (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).

REDATTORE CAPO/EXECUTIVE EDITOR: Claudia Giurintano

COMITATO DI REDAZIONE/EDITORIAL BOARD: Dario Caroniti, Walter Crivellin, Federica Falchi, Rosanna Marsala, Cataldo Nicosia, Paola Russo, Giorgio Scichilone.

Per le proposte di recensioni e le segnalazioni di nuovi volumi da inserire nella rubrica *Dalla Quarta di copertina*, scrivere a: paolaruso83@libero.it oppure direttamente ai curatori delle rispettive sezioni.

<http://www.editorialescientifica.com/shop/riviste-online/storia-e-politica.html>

Sede redazionale: Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali, ex Collegio San Rocco, via Maqueda 324 – 90134 Palermo.

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Alessandro Bellavista

Tel. +39-09123892505/515/715 storiaepolitica@unipa.it

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09 Quadrimestrale-Direttore responsabile: Eugenio Guccione

Editore: Editoriale Scientifica s.r.l
Via San Biagio Dei Librai, 39 – 80138 – Napoli
Tel. 0815800459 – email: info@editorialescientifica.com

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal