

Anno XI, n. 3 – 2019

---

# Storia e Politica

*Rivista quadrimestrale*



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

---

# Storia e Politica

Nuova serie

*Direzione/Editors:* Claudia Giurintano (Direttore responsabile, Università di Palermo), Giorgio Scichilone (Università di Palermo).-

Eugenio Guccione (Direttore emerito, Università di Palermo).

*Comitato Scientifico/ Advisory Board:* Marcella Aglietti (Università di Pisa); Francesco Bonini (Università Lumsa); Gabriele Carletti (Università di Teramo); Paolo Carta (Università di Trento); Manuela Ceretta (Università di Torino); Salvatore Cingari (Università per Stranieri di Perugia); Alberto De Sanctis (Università di Genova); Franco M. Di Sciuolo (Università di Messina); Claudia Giurintano (Università di Palermo); Guido Melis (Università di Roma La Sapienza); Enza Pelleriti (Università di Messina); Francesca Russo (Università Suor Orsola Benincasa); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Giorgio Scichilone (Università di Palermo); Luca Scuccimarra (Università di Roma La Sapienza); Mario Tesini (Università di Parma).-

*Honorary Members:* 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); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Eugenio Guccione (Università di Palermo); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Paolo Pastori (Università di Camerino); Claudio Vasale (Università Lumsa).-

*Comitato Scientifico Internazionale/International Advisory Board:* Francisco Javier Ansuátegui Roig (Universidad Carlo III de Madrid); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); John P. McCormick (University of Chicago); Jean-Yves Frétygné (Université de Rouen – Normandie); Marcel Gauchet (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris); Rachel Hammersley (Newcastle University); François Jankowiak (Université Paris-Sud/Paris-Saclay); Salvatore Rotella (Riverside Community College - California); Quentin Skinner (University of London).-

*Comitato Editoriale/Editorial Board:* Cataldo Nicosia (coordinamento redazionale, Università di Catania); Dario Caroniti (Università di Messina), Walter Crivellin (Università di Torino), Federica Falchi (Università di Cagliari), Paola Russo (Università di Catania), Angela Taraborrelli (Università di Cagliari).

Per le proposte di recensioni e le segnalazioni di nuovi volumi da inserire nella rubrica Dalla Quarta di copertina, scrivere a: [paolarusso83@libero.it](mailto:paolarusso83@libero.it) oppure a [storiaepolitica@unipa.it](mailto:storiaepolitica@unipa.it).

<https://www.editorialescientifica.com/shop/catalogo-riviste/riviste-open-access/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](mailto:storiaepolitica@unipa.it)

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09 Quadrimestrale-.

Editore: Editoriale Scientifica s.r.l

Via San Biagio Dei Librai, 39 – 80138 – Napoli

Tel. 0815800459 – email: [info@editorialescientifica.com](mailto:info@editorialescientifica.com)

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal in open access

EISSN 2037-0520

Dicembre 2019

## **Anno XI n. 3 Settembre - Dicembre 2019**

### **Interventi/Remarks**

- Massimo Bray  
*Mare Nostrum? Geopolitiche del Mediterraneo, giustizia e riconoscimento* 337

### **Ricerche/Articles**

- Alessandra La Rosa  
*Lavoro e libertà. Declinazioni nella Francia della Terza Repubblica* 347

- Marco Leonardi  
*L'analisi politico-economica sull'«Età di Mezzo» in epoca fascista: il caso paradigmatico di Gioacchino Volpe (1922-1943)* 390

- Alessio Panichi  
*Storico, non moralista: alcune osservazioni sui Cattivi pensieri di Luigi Firpo e la sua polemica con Pier Paolo Pasolini* 409

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

- Sandro Ciurlia  
*Utopia, Storia e Politica. A proposito di un recente contributo storiografico* 441

### **Cronache e notizie/Chronicles and news**

- Luana Maria Alagna  
*Summer School 2019 – Schiavitù contemporanee, giustizia, riconoscimento* 452

### **Recensioni/Reviews**

- L. Campos Boralevi (a cura di), *La costruzione dello Stato moderno* (S. Lagi); M. Aglietti (a cura di), *Finis Civitatis. Le frontiere della cittadinanza* (L. M. Alagna); C. Pinto, *La guerra per il Mezzogiorno. Italiani, borbonici e briganti 1860-1870* (S. Sonetti); *Romain Rolland pacifista libertario e pensatore globale* (C. De Pascale); A. Micciché, *La Sicilia e gli anni Cinquanta. Il decennio dell'economia* (A. Blando); S. Maffettone, *Karl Marx nel XXI secolo* (U. Gulli). 457

- Dalla quarta di copertina/ Back cover** 479

- Referees 2019** 482

Il terzo numero del 2019 di *Storia e Politica* si apre con la *Lectio magistralis* di Massimo Bray, Direttore Generale dell'Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, su *Mare Nostrum? Geopolitiche del Mediterraneo, giustizia e riconoscimento*, tenuta in occasione dell'inaugurazione della IV edizione della *Summer School* del Dipartimento di Scienze politiche e delle Relazioni Internazionali dell'Università di Palermo, evento documentato nella sezione *Cronache e Notizie*.

La Direzione e i Comitati Scientifico ed Editoriale sono lieti di ospitare un intervento così prestigioso che invita a una profonda riflessione sulla complessità dei fenomeni geopolitici nel Mediterraneo, sulle "nuove schiavitù" e sulle forme di "paraschiavismo" come gravi espressioni del soggiogamento e della limitazione delle libertà individuali e collettive in tutte le loro declinazioni.

# *Interventi/Remarks*

MASSIMO BRAY

## MARE NOSTRUM? GEOPOLITICHE DEL MEDITERRANEO: SCHIAVITÙ CONTEMPORANEE, GIUSTIZIA, RICONOSCIMENTO

È con grande piacere che inauguriamo oggi la Summer School *Mediterraneo e Futuro*, un progetto rivolto ai giovani studiosi e realizzato qui a Marsala grazie alla collaborazione attivata quest'anno tra l'Istituto della Enciclopedia Italiana "Giovanni Treccani" e il Dipartimento di Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali dell'Università degli Studi di Palermo. La convenzione firmata dalle nostre due istituzioni prevede l'organizzazione di una serie di attività culturali e scientifiche che vertano sulle questioni rilevanti dei fenomeni socio-culturali, politici ed economici contemporanei con una particolare attenzione alle attuali complessità geopolitiche dell'area mediterranea, al fine di incentivare il dialogo, la ricerca, la formazione e la discussione pubblica su questi temi.

L'Istituto Treccani, che fin dalla sua fondazione (ormai quasi cento anni fa), si impegna nella divulgazione delle più aggiornate teorie scientifiche, tecnologiche, sociologiche, economiche, politologiche ecc. avvalendosi della collaborazione dei massimi esperti nei vari campi sia a livello nazionale che internazionale, e che da sempre ha nella partnership con il mondo dell'istruzione e dell'alta formazione una delle sue principali linee di azione, intende, con questa collaborazione, portare all'attenzione dei giovani studiosi che si stanno preparando per entrare nel complesso mondo delle relazioni internazionali le più recenti acquisizioni circa i complessi fenomeni che andranno a plasmare in modo considerevole il futuro del nostro pianeta.

Tra questi, ovviamente, ci sono i cambiamenti climatici con le loro sempre più gravi conseguenze sull'economia globale; lo

squilibrio degli andamenti demografici mondiali con da un lato una sovrappopolazione sempre più insostenibile nei paesi in via di sviluppo e dall'altro il crollo delle nascite che caratterizza l'occidente industrializzato; l'apertura di nuove crisi internazionali che si sommano ai numerosi conflitti apparentemente irrisolvibili da decenni; e in generale lo scenario di destabilizzazione politica, ambientale ed economica globale che sta spianando la strada a fenomeni migratori che, secondo gli analisti, diverranno sempre più massicci e drammatici nel corso del XXI secolo.

Tra le direttrici principali dei più imponenti movimenti migratori in corso, vi sono in primo piano quella dal centro America verso gli Stati Uniti e quella dal centro Africa e dal Medio Oriente verso l'Europa; in tutti i casi si tratta di rotte rischiosissime, lungo le quali si consumano sempre più spesso immani tragedie umanitarie, e accomunate dal fatto che nei paesi di destinazione stanno crescendo atteggiamenti di paura e rifiuto in parte giustificabili con la sempre più diffusa sensazione di insicurezza imputabile anche all'incrudirsi dei fondamentalismi religiosi e del terrorismo internazionale, ma che rischiano di sfociare in neorazzismi e fenomeni xenofobici sempre più estremi, specie se alimentati ad arte da movimenti politici che puntano proprio a guadagnare consensi facendo leva sulle più comuni preoccupazioni dei cittadini dei paesi occidentali.

La società insicura percepisce le istituzioni, ad ogni livello, come organismi incapaci di rispondere alle sue paure e alle sue difficoltà, e avverte la classe politica come lontana dalla vita quotidiana dei cittadini: questo innesca un moto di sfiducia che riporta in alcuni casi in auge il culto dell'uomo solo al comando, che media direttamente con gli elettori facendo apparire un inutile costo il mantenimento dei fondamentali apparati della democrazia rappresentativa. Questo meccanismo è potenzialmente in grado di mettere in crisi l'intero sistema democratico, che sul rapporto fiduciario tra elettori ed eletti poggia le sue fondamenta. Vorrei citare a tale proposito una frase che ci riporta agli albori della democrazia mondiale, all'Atene del V secolo a.C., quando, nell'*Apologia di Palamede*, il sofista Gorgia individuava nella fiducia un bene la cui perdi-

ta costituisce un danno irreparabile: «Uno che ha perduto le ricchezze o è stato privato del potere o è stato bandito dalla patria, può sempre ritornare in possesso di questi beni; colui che, invece, ha perduto la fiducia altrui, non può più riacquistarla».

È proprio su questa crisi di fiducia, nelle istituzioni ma più in generale nella società e nelle sue strutture, e perfino in ogni persona che non rientra nello stretto ambito delle nostre relazioni sociali, che si innesta un altro pernicioso fenomeno, che è quello del crescente egoismo che caratterizza la nostra quotidianità e che si traduce in un diffuso sentimento di deresponsabilizzazione del singolo, per cui alla partecipazione civile, al bisogno di condividere le decisioni, al normale processo democratico si sostituisce, appunto, la richiesta di misure sociali repressive e la ricerca di un leader che abbia la risposta giusta per tutti e che possa essere percepito come capace di risolvere i problemi quotidiani di ogni individuo. Ed è proprio da questa deresponsabilizzazione che sono partiti i momenti più bui della storia del secolo scorso.

La banalità del male – mi si conceda di usare questa espressione di Hannah Arendt – riemerge drammaticamente ogni qual volta l'universalità dei diritti umani viene messa in dubbio richiamandosi a logiche di convenienza quando non a leggi e regolamenti. Ricordiamo, infatti, che i peggiori crimini contro l'umanità si sono sempre perpetrati in ottemperanza a leggi apposite; non a caso molti nazisti, durante il processo di Norimberga, giustificarono il loro operato in base al rispetto di ordini e leggi. Quello che sta avvenendo nel Mediterraneo è un esempio purtroppo assai calzante di come, in forme diverse, questa deresponsabilizzazione collettiva possa tornare ad anestetizzare le coscienze.

Il magma di disinformazione generato dalla Rete e la violenza verbale intercettata e amplificata dai social network ci mettono in una condizione di particolare difficoltà; contro la diffusione di derive sovraniste e identitarismi aggressivi occorre dunque riuscire a far recuperare all'opinione pubblica, oltre che la dimensione della solidarietà e l'attitudine all'accoglienza, la consapevolezza di un passato che ci ha visto migranti in terra straniera e che, ancora prima, ha già visto il

Mediterraneo e la Penisola come crocevia di popoli e culture: una terra la cui attuale fisionomia culturale ed etnica è frutto degli infiniti movimenti di genti che si sono susseguiti sulle acque e sulle coste del *Mare Nostrum* fin dagli albori della storia.

Già il grande storico tedesco Theodor Mommsen, vissuto tra il 1817 e il 1903, aveva scritto: «Sui lidi di quel mare Mediterraneo che, insinuandosi nella terraferma, forma il più vasto golfo dell'Oceano ed or restringendosi per mezzo di isole o promontori, ora estendendosi ampiamente, unisce e separa ad un tempo le tre parti del mondo antico, fin dai tempi remoti si stabilirono genti varie le quali, se sotto l'aspetto etnografico e linguistico appartengono a stirpi diverse, storicamente formano un unico complesso».

Un mare, dunque, che rappresenta lo scenario privilegiato della storia e dell'identità comune europea, ma che è sempre più percepito come una barriera tra nord e sud del mondo, tra benessere e disperazione, tra democrazia e fondamentalismi. L'exasperazione di quest'idea del Mediterraneo come 'frontiera', e dei Paesi che su di esso si affacciano come, da un lato, terre in un certo senso 'assediate' – quasi recuperando la percezione comune nella prima età moderna, per cui i pericoli arrivavano 'dal mare', sotto forma di incursioni piratesche o di assalti ottomani –, e dall'altro le uniche a doversi far carico dei flussi migratori che attraversano il *Mare nostrum*, mette pericolosamente a rischio il percorso culturale che, lungo secoli di storia, ci ha portato a percepire il Mediterraneo come un ponte tra popoli, come il luogo materiale di una grande opportunità di integrazione e di scambio tra culture.

Macroscopico è in questo senso il caso del ruolo delle organizzazioni non governative nei salvataggi in mare nel canale di Sicilia; un caso che, complici le nuove direttive del ministero dell'Interno, ha portato ad una grave delegittimazione di un impegno essenziale e anche "naturale" come dovrebbe essere quello di salvare persone vittime di naufragi.

*La legge del mare. Cronache dei soccorsi nel Mediterraneo* è un libro della giornalista di "Internazionale" Annalisa Camilli, recentemente pubblicato da Rizzoli, che racconta l'origine della propaganda contro le ong. «Le leggi del mare – scrive Camilli

– sono diverse da quelle che valgono sulla terraferma. In mare non ci sono stranieri o cittadini, clandestini o rifugiati, ma solo naviganti e naufraghi. I primi sono costretti da una legge naturale a soccorrere i secondi». «Ben prima che una giornalista della Cnn nel novembre 2017 filmasse con una telecamera un’asta di esseri umani – continua la giornalista – ho ascoltato decine di racconti in cui erano gli stessi protagonisti a definirsi “schiavi”, chiarendo il rapporto di totale soggiogamento subito in quello che ci troviamo costretti a chiamare “inferno libico”». Eppure l’obiettivo della politica non è mai stato fermare quell’orrore, ma soltanto ridurre gli sbarchi; rapidamente, si è diffuso di conseguenza, in tutta Europa, un clima di sospetto verso i soccorritori, i volontari, chiunque praticasse solidarietà. I soccorritori, divenuti testimoni scomodi, sono stati oggetto di una campagna di discredito, anzi di un vero e proprio processo di criminalizzazione. Le voci di chi cercava di aiutare, di salvare vite, di intervenire là dove l’Europa si mostrava incapace sono state marginalizzate e lo spazio umanitario d’intervento si è rapidamente ridotto, non solo in mare ma anche sul fronte dell’accoglienza; improvvisamente, le navi delle ONG sono divenute, per l’opinione pubblica, taxi del mare. Così come è stata una scelta puramente politica e mediatica quella di non mostrare più alla televisione le facce degli uomini, delle donne, dei bambini, che dopo aver attraversato il Mediterraneo finalmente sbarcavano in un porto sicuro.

Si tratta, come spiega ancora Camilli, di un vero e proprio processo di deumanizzazione delle persone migranti, che è stato preparato dalla criminalizzazione dell’“altro”, sempre più spesso associato al terrorismo e a ogni altra specie di reato, ma in parte anche dalla vittimizzazione dei migranti, cioè dall’idea che essi compongano una massa informe, numeri, corpi che hanno soltanto bisogno di essere sfamati, assistiti, aiutati.

Non a caso, nel suo libro *Umanità in rivolta* uscito questa primavera, il sindacalista italo-ivoriano Aboubakar Soumahoro scrive che «Abbiamo dovuto lavorare molto per riuscire a prendere la parola in prima persona nei luoghi e negli spazi politici. Per molto tempo, tanti in buona fede hanno ritenuto doveroso prendere la parola al nostro posto. Mi viene da dire

che il pensiero di deriva paternalista a volte contamina involontariamente chi è impegnato in difesa dei migranti, che vengono ritenuti incapaci di generare, esprimere e declinare un pensiero politico e una forma di lotta». Ma è anche vero che per i migranti far sentire la propria voce è praticamente impossibile, e salvo rari casi la gran parte dei media di comunicazione di massa – prima tra tutti la tv – non lascia loro alcuno spazio di visibilità.

A tal proposito è incredibilmente scarsa, salvo occasioni particolari di incidenti, tragedie o rivolte come quella di Rosarno, l'attenzione dell'opinione pubblica sui migranti che effettivamente sono impiegati da datori di lavoro italiani in condizioni paraschiavistiche, soprattutto nell'edilizia e nell'agricoltura, dimenticando ogni preacquisito concetto di giustizia sociale e implicando, più o meno apertamente, che esistano lavoratori di serie a e di serie b.

Qualcuno insinua che la definizione di schiavitù sia usata con troppa leggerezza per definire le condizioni di migliaia di migranti che hanno raggiunto il nostro paese. Secondo il Global Slavery Index, si possono far rientrare nella definizione di schiavitù oggi i lavori forzati, le prestazioni professionali svolte non volontariamente o dietro compenso bensì sotto minacce o costrizioni fisiche. Rientrano in questo nero novero anche la prostituzione, la tratta di umani, lo schiavismo sessuale. Si calcola che gli schiavi moderni, nel mondo, siano tra 20 e 45 milioni, e che il giro d'affari della schiavitù globale sia miliardario, anche se le stime sono offuscate dall'omertà, dall'ignoranza, dalla povertà, dall'arretratezza dei sistemi giuridici, dalla scarsità dei mezzi di tracciabilità.

Di tutti questi, l'incredibile cifra di 1,2 milioni di schiavi risiederebbe in Europa e quasi 150.000 sarebbero gli schiavi in Italia. Altrettanto interessante è notare come sui mezzi di informazione italiani non si parli quasi mai dei Paesi di origine dei migranti: è gravissima la nostra ignoranza, particolarmente per quanto riguarda le vicende delle nostre ex colonie come la Libia e l'Eritrea. Difficilmente ci si ferma a pensare a quanto lungo sia stato il viaggio che ha portato i migranti alla sponda sud del Mediterraneo, attraversando il Sahara spesso senza alcuna consapevolezza della distanza effettiva dell'Eu-

ropa e quasi sempre impossibilitati, raggiunta la Libia, a tornare indietro anche volendo.

In questo contesto, l'espressione mutuata dal lessico marxista di "esercito industriale di riserva" che è stata da certe parti associata alla manodopera migrante privata di ogni diritto civile, è in un certo senso condivisibile. Ma lo è proprio in virtù di un sistema economico che antepone il profitto al diritto e che, oggi come in passato, è incapace di darsi delle regole etiche per gestire la forza lavoro. A questo si aggiunge una sostanziale ipocrisia che esalta i nostri lavoratori all'estero proprio in quanto "migranti economici", che si spostano soprattutto verso il Nord Europa per sfuggire al precariato e realizzarsi professionalmente, e allo stesso tempo demonizza i migranti economici che giungono a noi da altri paesi, perché indirettamente considerati "meno disperati" rispetto ai rifugiati e quindi meno in diritto di cercare di migliorare la propria condizione esistenziale.

«Contrastare la deumanizzazione delle persone di origine straniera e allo stesso tempo la criminalizzazione di chi le aiuta e le soccorre – scrive ancora Camilli – significa, dunque, soprattutto, raccontare la complessità e la ricchezza delle storie personali, non accontentarsi di numeri e statistiche, interpellare gli esperti, studiare il contesto e sforzarsi di rappresentarlo, non cercare solo conferme ai propri pregiudizi, ma farsi interrogare dalla semplicità dei fatti».

Questa capacità di farsi interrogare è naturalmente in strettissima connessione con la capacità di mettersi in discussione, di guardare in modo problematico alla nostra stessa identità. Una visione dell'identità basata sull'esclusione, sull'intolleranza e sulla chiusura – quell'identitarismo aggressivo di cui prima si diceva – difficilmente risulta, tra l'altro, in una efficace riappropriazione dell'appartenenza culturale da parte di chi la propugna: è evidente, infatti, che il presupposto per la valorizzazione dell'identità è proprio, imprescindibilmente, il confronto costruttivo con l'altro, il riconoscimento della ricchezza delle differenze che permette di sfuggire ai luoghi comuni e di veicolare nuovi messaggi.

Per questo io credo fortemente nella cultura come veicolo per la costruzione di nuove e più equilibrate relazioni interna-

zionali; perché credo che questo sia un nodo fondamentale della ridefinizione dei rapporti tra nord e sud del mondo e tra oriente e occidente; una ridefinizione che passa dall'emergere di nuove potenze finanziarie e dalla fine del primato dei Paesi occidentali, e che sta avvenendo con una rapidità impensabile rispetto al passato a causa del repentino accorciamento delle distanze causato dalla globalizzazione e dallo sviluppo delle nuove tecnologie.

Siamo ancora in una fase in cui ogni scenario è aperto e non sono prevedibili le conseguenze sul medio e lungo periodo di questo mutamento ancora poco analizzabile: e questo è senza dubbio un vantaggio, perché ci permette di operare per tempo per trasformare questa ridefinizione dello scacchiere internazionale in un'opportunità e non in un ulteriore motore di conflitti, come è avvenuto nella maggior parte dei casi nel corso della storia umana e come purtroppo numerose gravi criticità lasciano presagire che potrà avvenire ancora, a meno che non si abbia il coraggio di adottare un radicale mutamento di prospettiva e abbandonare l'idea che il sistema economico mondiale possa basarsi soltanto su una crescita infinita e su un capitalismo sfrenato – le cui conseguenze sono d'altronde già ben visibili per l'ambiente naturale come per la vita umana.

Solo una società globale che sappia ridurre le disparità al suo interno può, infatti, sperare di oltrepassare il punto di rottura del sistema capitalistico senza che ciò comporti conseguenze drammatiche in termini di coesione civile. Il momento che stiamo vivendo può anche essere l'occasione per ripensare finalmente i rapporti internazionali su basi completamente altre rispetto a quelle del passato, che sono il retaggio di una concezione imperialista che ha condotto all'aspetto geopolitico e socioeconomico gravemente sbilanciato che caratterizza tuttora il nostro mondo.

Insomma, in un periodo di diffuse tensioni internazionali, di crisi ambientali che paiono ancora irrisolvibili, di emergenze umanitarie che si aggravano ogni giorno, la diplomazia culturale può essere la base da cui ripartire per costruire un futuro diverso: alcuni segnali positivi vengono in tal senso anche dall'Unione Europea. In linea con l'Agenda Europea

2030, che riconosce la diversità culturale e il dialogo interculturale come principi essenziali dello sviluppo sostenibile, la Commissione europea ha adottato una *Strategia per le relazioni culturali internazionali* per incoraggiare la cooperazione culturale tra l'Unione e i suoi Paesi partner e per «promuovere un ordine mondiale basato sulla pace, sullo stato di diritto, sulla libertà di espressione, sulla comprensione reciproca e sul rispetto dei valori fondamentali».

Un'Unione che però, purtroppo, nonostante le lodevoli dichiarazioni d'intenti, fatica a volte a ritrovare, nel suo focalizzarsi principalmente sui bilanci e sulle questioni strettamente economiche, le sue radici di istituzione sovranazionale deputata a promuovere un agire unitario e solidale dei Paesi membri. È per questo che si rende necessaria una nuova stagione di integrazione europea che, superando una fase che pare focalizzata esclusivamente sui bilanci e sulle questioni strettamente economiche, sia in grado di rimettere in moto quel 'sogno europeo' che parlava di un continente plurale, accogliente e solidale. Occorre che le istituzioni di ogni Paese dell'Unione comprendano in primo luogo il dramma umano e sociale di cui sono protagonisti coloro che partono e coloro che accolgono. Un'Europa più attenta e più solidale verso questa crisi umanitaria farebbe sentire meno solo chi si deve occupare in prima linea di gestire quest'emergenza, e migliorerebbe la sua immagine di istituzione sovranazionale deputata a coordinare la reciprocità che ci si aspetta dai Paesi membri.

Ormai molti anni fa Aldo Moro disse che «Nessuno è chiamato a scegliere tra l'essere in Europa e essere nel Mediterraneo, poiché l'Europa intera è nel Mediterraneo». Straordinaria è l'attualità di questa frase: oggi più che mai, l'Europa non può rinunciare alla sua missione di integrare le differenze in un grande soggetto politico coeso e solidale all'interno e all'esterno.

Le lezioni che la storia impone a tutti noi di ricordare, quindi, devono divenire il motore capace di smuovere la coscienza civile di tutti noi. Solo così potremo essere cittadini consapevoli, in grado di rispondere alle domande che oggi derivano dalla sempre più diffusa richiesta di sicurezza senza

per questo rinunciare alla giustizia sociale e ridursi a calpestare i diritti dei più deboli.

Anche la società civile, d'altronde, ha un ruolo di primo piano nello scongiurare il diffondersi di atteggiamenti di chiusura, quando non di aperto razzismo, e nel favorire l'integrazione attraverso un linguaggio universale come quello della cultura. In Italia, per fortuna, ci sono numerosissime associazioni che lavorano per l'integrazione e per lo scambio culturale con le comunità migranti; per non parlare dei tantissimi ragazzi di seconda generazione, nati o cresciuti nel nostro Paese ma ancora partecipi della propria identità originaria, che possono far sentire la loro voce, raccontare il loro punto di vista e arricchire il nostro panorama culturale e la nostra conoscenza della realtà dei migranti. Penso ad esempio ai numerosi scrittori di origine africana letti e apprezzati nel nostro Paese, come Brhan Tesfay, «uno scrittore nel mondo che migra», con la sua giustissima battaglia contro le etichette che siamo soliti usare, forse per sentirci più tranquilli – migranti economici, clandestini, rifugiati, extracomunitari, G2, nuovi italiani eccetera –, che ci fanno smarrire il senso di una realtà che il più delle volte non si lascia incasellare in schemi precostituiti.

In conclusione è certamente essenziale, e lo sarà sempre di più, il ruolo dei governi e delle organizzazioni sovranazionali nella gestione della crisi migratoria e nella sua trasformazione in un'opportunità piuttosto che in un problema, nonché nella cancellazione dello sfruttamento criminale e paraschiavistico della manodopera migrante, nella diffusione di dati attendibili sul fenomeno e nel contenimento dell'*hate speech* e delle *fake news* in proposito; ma altrettanto e ancor più è compito di ogni cittadino impegnarsi in prima persona per il superamento dei pregiudizi; per l'abbattimento di questo clima pericolosamente egoistico, apatico e noncurante; e in generale per una nuova stagione di solidarietà e partecipazione, non contro ma a fianco dei lavoratori migranti, per costruire insieme una società più equa, coesa e sostenibile.

# *Ricerche/Articles*

ALESSANDRA LA ROSA

## LAVORO E LIBERTÀ. DECLINAZIONI NELLA FRANCIA DELLA TERZA REPUBBLICA

### 1. *Premessa*

L'articolo mira a ricostruire il legame tra libertà e lavoro così come immaginato, tra fine Ottocento e i primi due decenni del Novecento, da Léon Duguit (1859-1928) ed Édouard Berth (1875-1939). Gli autori presentano biografie intellettuali diverse, eppure accomunate dalla critica, più o meno radicale, al liberalismo. L'intenzione delle nostre osservazioni è connettere la visione del mondo del lavoro alla visione sociale e politica degli autori.

Da presupposti politico-filosofici diversi, Berth e Duguit denunciano i problemi sociali connessi al capitalismo; promuovono la necessità della dimensione comunitaria che era stata riconosciuta, solamente, nel 1884 con la libertà sindacale. Entrambi criticano l'individualismo che conosce cittadini astratti e considera lo Stato come forma reale ed esclusiva del legame tra gli uomini (Berth 1905a: 11; Duguit 1912: 73)<sup>1</sup>.

Ma tra il repubblicanesimo sociale di Duguit e il sindacalismo rivoluzionario di Berth le differenze sono sostanziali.

Léon Duguit, professore di diritto costituzionale e amministrativo a Bordeaux, può essere inserito nella «nebulosa» riformista di fine secolo (Topalov 1999: 11-58). Influenzato da Comte e Durkheim, dall'analisi dei meccanismi di interazione sociale Duguit arriva ad associare la questione delle riforme alla cri-

---

<sup>1</sup> Alcuni dei brani, dei due autori qui esaminati, riportati in italiano, sono stati tradotti a mia cura.

tica delle pretese liberali. In quest'ordine il lavoro, come la ricchezza, è una funzione sociale che si riflette nell'individuo limitando la sua libertà individuale e che obbliga lo Stato a cooperare con leggi positive. Ne *Traité de droit Constitutionnel* Duguit scrive: «la realizzazione della giustizia sociale è la condizione primaria della pace» (Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 162).

Édouard Berth, influenzato da Proudhon e da Bergson, approderà al comunismo dopo la Rivoluzione russa (cfr. Taiuti 2012: 479-510). Discepolo di Sorel, come teorico del sindacalismo rivoluzionario, dal 1903 al 1909, Berth non crede né nell'interventismo sistematico del socialismo riformista né nel socialismo di Stato, e trova nello sciopero generale un momento di lotta destinata ad avere sbocchi politici per l'autonomia della classe operaia<sup>2</sup>. In quest'ordine l'amore per il lavoro<sup>3</sup>, "*l'atelier sans maître*" e l'operaio qualificato sono le premesse necessarie "*à une marche au socialisme*" (Berth 1924: 203).

Per l'argomento d'analisi i fattori, tra loro connessi, da tenere in considerazione sono due.

In primo luogo, alla fine Ottocento si era venuta a creare una reazione al liberalismo del XIX secolo che aveva costruito la sua visione giuridica e sociale sull'individualismo derivante dalla filosofia contrattualistica del XVIII secolo (cfr. Arnaud 1993). Come il contratto fondatore della società considerava il rapporto tra gli uomini un rapporto libero basato sul consenso, così il liberalismo economico considerava il rapporto tra borghesi e salariati un rapporto tra uomini liberi. In tema di lavoro il libero contratto, sancito nel Codice Napoleone, come il contratto politico, rappresentava l'incontro di due volontà formalmente uguali, libere, razionali e autonome, che lo Stato doveva giuridicamente garantire (cfr. Cazzetta 2002:139-141).

L'assoluta sovranità delle parti contraenti, che filosoficamente rappresentava l'autonomia degli individui, sul piano politico non teneva conto delle ineguaglianze economiche e sociali

---

<sup>2</sup> Le direttrici del sindacalismo rivoluzionario - antistatalismo, antipartitismo e indipendenza integrale del lavoro dall'economia di mercato - saranno accolte dalla CGT in occasione dell'IX° congresso tenuto ad Amiens nel 1906. È lo stesso Berth a ricordare l'importanza del congresso di Amiens. Berth (1908: 6). Cfr. Gervasoni (1996: 771-820); Id. (2006: 57-71).

<sup>3</sup> Antimo Negri, nell'opera antologica *Filosofia del lavoro*, riserva un posto a Berth. Negri (1981, v. Sesto: pp. 981-994).

che riconducevano il proletariato di fatto alla condizione di servo: erogare lavoro in condizioni disumane per la sola sopravvivenza fisica, mentre il borghese ricostituiva per sé l'assoluta libertà come libertà del lavoro. Per Berth «la libertà borghese implica la schiavitù operaia» (Berth 1901: 65), di conseguenza l'individualismo giuridico borghese era la negazione dell'individualismo proletario (*ivi*: 75-76).

Secondo fattore. Problema centrale era la questione sociale: assistenza, protezione sociale, disoccupazione, sfruttamento, lavoro (cfr. Barbieri 1999; Vanni 2007: 199-225). Sebbene la Terza Repubblica affrontasse gradualmente la questione sociale il clima sociale non era privo di contestazioni contro le ingiustizie. Tra i fatti basti ricordare: lo sciopero di Armentières del 1903 che durò 46 giorni e lo sciopero del 1° maggio del 1906 mobilitato sulla giornata di otto ore, cavallo di battaglia della CGT fin dal 1904.

In una prospettiva dialettica il socialismo rivoluzionario di Berth è l'opposto del liberalismo economico. Lo scopo del sindacalismo, scrive Berth, è «espropriare gli espropriatori» (Berth 1932: 113; cfr. Chueca 2008). Tra i due estremi si pone il solidarismo di Duguit nel quale è possibile scorgervi la stessa importanza che ha per Berth la libertà nelle relazioni sociali. Entrambi gli autori usano affermazioni simili per evidenziare la discrasia tra il proletariato sovrano nella cabina elettorale e salariato «quasi schiavo» sul luogo di lavoro (Duguit 1950 [1908]: 69; Berth 2018 [1914]: 201). Entrambi pongono al centro del loro paradigma la condizione concreta di uomini e donne e le loro possibilità di libere scelte.

Duguit ricerca il generatore simbolico che doveva portare, all'interno dell'ordine sociale, a ridefinire le posizioni di libertà. Affrontare la questione sociale voleva dire trasformare i legami sociali con la valorizzazione dell'individuo sociale e il riconoscimento del debito della società nei confronti dei più svantaggiati. La cooperazione rappresentava il fine che l'azione sociale richiedeva per controbilanciare l'individualismo e la società tutta calcolo e interesse.

Berth crede che bisogna rifondare la società per trovare una nuova libertà. L'emancipazione dei produttori era il vero contraltare della realtà sociale e della questione sociale. È impos-

sibile, scriveva Berth, parlare di giustizia sociale in «un regime dove regna la più dura concorrenza» (Berth 1901: 196).

Mentre Duguit dà all'interdipendenza naturale, espressa anche nelle norme economiche, un immediato riflesso normativo (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 89-90, 93-94) e ancora le forme di interdipendenza dei rapporti di lavoro al sistema economico capitalistico, Berth riconosce che il diritto è oggettivo quando nasce dalle istituzioni operaie<sup>4</sup> e diviene sociale in seguito alla lotta di classe<sup>5</sup>.

Il contributo che segue ha la sola ambizione di analizzare due linee di pensiero che rispondono diversamente alla stessa domanda: quale lavoro? Duguit suggerisce la visione del lavoro come mutua solidarietà, Berth come autogoverno.

## 2. Duguit: società e solidarietà

Nel pensiero di Duguit è stato possibile individuare una piega di anarchismo che deriva dal suo antistatalismo (Gurvitch 1957: 152). Lo stesso Duguit rispose alla definizione di anarchico e socialista datagli dai suoi contemporanei (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 654). Ne *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato* l'autore cita Berth per sottolineare la pericolosità sia di uno Stato che non «sopporta accanto a sé alcuna vita indipendente», sia del culto della legge come costruzione di una espressione comune, la volontà generale, che si impone ai governati (Duguit 1950 [1908]: 60, 73). Le nozioni di sovranità e diritto soggettivo sono responsabili di svolgere «una funzione ideologica» (Greco 2012: 126): da un lato, nascondere la realtà dei rapporti di forza nei quali una volontà, collettiva o individuale, si impone alla volontà di un altro soggetto (Duguit 1950 [1908]: 49); dall'altro, mostrare falsanti condizioni atomistiche che descrivono l'indipendenza delle azioni dell'uomo dalle rela-

---

<sup>4</sup> «La forma socialista della struttura economica verrà fuori, non da un decreto artificiale dello Stato, ma dallo sviluppo organico e sociale del proletariato». Berth (1899: 378).

<sup>5</sup> «quando il proletariato avrà raggiunto la capacità e avrà elaborato al suo interno nuove forme di vita economica, il suo diritto diverrà il diritto sociale generale». Berth (1903b: 7).

zioni sociali (*ivi*: 46). La duplice funzione dei concetti serve, comunque, a preservare l'unità del potere.

Inspirato dal metodo positivista e sociologico di Comte e Durkheim, Duguit non prende in considerazione le idee *a priori* che prescindono dall'esperienza. Rifiuta la dottrina individualistica «contraria ai fatti»: gli individui sono esseri naturalmente sociali<sup>6</sup>. La società non è una creazione razionale, ma un fatto primario e naturale. Ancora, egli rimprovera alla dottrina individualistica di attribuire all'uomo, in virtù della sua qualità di uomo, diritti innati, «definitivi e immutabili» da poter opporre ad altri individui. L'uomo prima di entrare in società non è titolare di diritti. «Robinson sulla sua isola non può avere diritti» scrive ne *Sovranità e libertà* (Duguit 2007 [1922]: 207). La nozione dell'uomo isolato e titolare di diritti è astrazione, o metafisica (Duguit 1950 [1908]: 45), com'è astrazione la nozione di diritto soggettivo che considera l'uomo essere autonomo e compiuto in sé.

Da queste premesse, Duguit analizza la posizione dell'uomo nei confronti dei suoi simili: «dal momento che l'uomo fa parte della società e che diventa quindi un essere sociale, nascono per lui una serie di obbligazioni» (Duguit 2007 [1922]: 209).

La revisione della relazione tra gli individui passa dal superamento della «libertà-diritto» del moderno individualismo, dagli effetti socialmente disgreganti perché affermazione delle prerogative individuali, al riconoscimento della libertà-dovere.

Come insieme di limiti e funzioni, la libertà-dovere è positiva e non meramente negativa: obbliga sia ad astenersi da tutto ciò che può minacciare la libertà altrui, ma anche, in positivo, ad agire per permettere alla società di rafforzare il legame.

Duguit mette l'accento sull'uomo visto nelle relazioni intersoggettive. Non è un caso la citazione di Bourgeois, autore de *Solidarité* (1896) e protagonista del solidarismo, ma anche uomo politico radicale<sup>7</sup>:

---

<sup>6</sup> «L'uomo può vivere solo in società, ha sempre vissuto in società». Duguit (2003 [1901]: 91).

<sup>7</sup> Tra i principali *leaders* dei radicali, Bourgeois fornisce al partito radicale e radical-socialista, fondato nel 1901, la dottrina del riformismo solidaristico che doveva giustificare la politica di governo del partito e contrastare la crescita del partito socialista. Nel programma di Nancy, del 1907, il partito delineava una politica che, senza mettere in discussione la proprietà, denunciava le dise-

[non è] quindi tra l'uomo e lo Stato o la società che si pone il problema del diritto e del dovere, è tra gli uomini stessi, ma tra gli uomini concepiti come associati ad un'opera comune e obbligati gli uni verso gli altri dalle necessità di uno scopo comune (Duguit 2003 [1901]: 25).

Come l'individuo anche la società è analizzata attraverso la conoscenza scientifica che ne individua le regole di cooperazione. La teoria del lavoro sociale di Durkheim si rivela per Duguit determinante per l'individuazione della regola empirica dell'«interdipendenza» esposta in *L'État, le droit objectif et la loi positive* (Duguit 2003 [1901]: 23-79). L'ordine è dato dal «fatto dell'interdipendenza che unisce tra loro, con la comunità dei bisogni e la divisione del lavoro sociale, i membri dell'umanità e particolarmente i membri di uno stesso gruppo sociale» (Duguit 1950 [1908]: 44).

Nella struttura economica capitalistica Duguit identifica le condizioni dei legami nella solidarietà «per divisione del lavoro» (Duguit 2003 [1901]: 47). Le differenze individuali, come la distinzione tra datori di lavoro, o detentori di capitali, e prestatori d'opera, o lavoratori, sono condizioni della realtà economica. Ma non sono le sole. In virtù della necessità di scambiarsi reciprocamente dei servizi, gli individui sono inseriti in rapporti di interdipendenza o solidarietà sociale (*ivi*: 23 e ss). Ogni membro ha coscienza che il suo contributo è indispensabile alla realizzazione del bene comune, quindi alla sopravvivenza della società nel suo complesso, ma anche, e per mezzo del sentimento della giustizia, che il suo lavoro gli assicurerà una retribuzione adeguata al valore che esso produce e che vi sarà una certa uguaglianza nei rapporti o scambi di servizi con gli altri individui (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 65-74).

---

guaglianze, ma rimaneva contraria alla lotta di classe. Il programma, tra i suoi punti, presentava l'imposta progressiva sul reddito e le nazionalizzazioni contro la grande borghesia capitalistica. Il partito voleva attirare a sé la classe operaia con riforme che ne miglioravano la condizione e, contemporaneamente, favorire tra i lavoratori l'acquisizione della proprietà, considerata condizione indispensabile di «libertà» e «dignità». Questi aspetti sono stati ampiamente analizzati da Berstein che, nello studio sul partito radicale, evidenzia le radici valoriali di sinistra del radicalismo, la coincidenza tra il progetto riformista della Repubblica radicale e le aspirazioni delle classi medie. Berstein (1980: 23-73, 250-289).

## 2.1. Libertà-dovere e diritto al lavoro

Come va intesa la libertà per Duguit? E cosa consente all'uomo?

Duguit risponde che la libertà rappresenta per l'uomo «il dovere di sviluppare nel modo più completo possibile la sua individualità fisica, intellettuale e morale» (Duguit 1912: 20). Dalla libertà come dovere deriva l'obbligo per l'uomo di espletare la sua funzione sociale. Da qui l'intransigenza di Duguit verso parassiti, oziosi, improduttivi che si sentono dispensati da legami e obblighi (*ivi*: 20-21).

L'adempimento della libertà funzione è la condizione che permette all'uomo di accedere alla libertà individuale. L'immagine del corpo vivente può spiegare la conclusione di Duguit: ogni cellula biologica è chiamata a svolgere la sua funzione nel corpo vivente, poiché da tale funzione dipende la propria esistenza e quella dell'organismo di cui è parte.

La libertà funzione ha nell'aspetto negativo — cioè, come dovere di non far nulla che possa impedire ai membri del gruppo azioni autonome (Duguit 2007 [1922]: 214) — lo stesso effetto della concezione individualista della libertà nelle relazioni Stato-individuo. Lo stesso Duguit precisa che la sua presa di posizione è «molto individualista nel rifiutare allo Stato il potere di ledere il libero sviluppo delle attività individuali e nell'imporgli il dovere di proteggerlo» (Duguit 2003 [1901]: 49).

Situato l'uomo nella dinamica delle naturali relazioni comunitarie, la forma primaria che l'uomo ha di accedere alla propria libertà, realizzando contemporaneamente la sopravvivenza e il mantenimento della società, è il lavoro. Il lavoro-funzione è incompatibile con il richiamo all'assolutezza dei propri diritti, anche come diritto all'ozio<sup>8</sup>; l'assolutezza connessa al sistema economico capitalistico comportava che i molti dovevano faticare per i pochi liberi. La risposta normativa solidaristica era che

---

<sup>8</sup> «Nella concezione individualista, ognuno ha il diritto di agire, di lavorare, di impiegare la sua attività in ogni campo: nessuno, però vi è obbligato. Conseguentemente [...] nessuno, nemmeno lo Stato, ha il diritto di costringerlo a lavorare. Si è giunti anche a formulare il diritto all'ozio». Duguit (2007 [1922]: 218).

i più avvantaggiati, i più liberi, dovevano pagare il loro debito per ridurre le ineguaglianze.

Quali sono le motivazioni della doverosità del lavoro? Duguit si rifà anche all'ipotetica condanna emessa da Dio: «Ogni albero che non produce frutto sarà tagliato e bruciato» (Duguit 2007 [1922]: 218). Al di là della componente evangelica-redentiva, in Duguit, in realtà, la valutazione della doverosità del lavoro sta essenzialmente nel suo collocarsi nella sfera pubblica, precisamente nella esigenza sociale della realizzazione dell'interesse comune.

Il «lavoro è un obbligo» (*ivi*: 219). L'affermazione ci indurrebbe a pensare che Duguit stia celebrando l'inanità di tutto ciò che non è produttivo, funzionale, utile. Effettivamente, egli arriva ad affermare che l'uomo «non ha il diritto all'inattività, alla pigrizia. I governanti possono intervenire per imporre il lavoro» (Duguit 1912: 21).

Ma in realtà, il lavoro ha un ruolo centrale perché viene connesso al progresso goduto da tutta la società. Progresso che nasce dal soddisfare in comune bisogni condivisi. Tutti, individui e classi, hanno l'obbligo di cooperare al perseguimento dei fini sociali e di assicurare le condizioni di esistenza della società (Duguit 2007 [1922]: 214).

Questa prima motivazione riguarda il fatto che la società è un vasto «*atelier cooperativo*», in cui ciascuno ha un determinato compito da portare avanti per assicurare la realizzazione dei bisogni comuni a tutti; l'individuo ha il «dovere sociale» di lavorare perché sviluppando le proprie capacità fisiche e intellettuali permetterà nella fase di «scambio di servizi» di realizzare la libertà altrui (*ibidem*).

La seconda motivazione riguarda il movente individuale. Attraverso il lavoro ogni esistenza individuale potrà sviluppare le sue capacità, la sua individualità in «quei domini dove è naturale che possa esercitarsi il più efficacemente possibile» (*ivi*: 214-215). Il lavoro permette all'uomo di divenire se stesso.

In nome della libertà-funzione, di cui il lavoro è un aspetto centrale, Duguit condanna la disoccupazione volontaria, ma è altrettanto convinto della inammissibilità della disoccupazione involontaria.

[È] inammissibile che un individuo capace e desideroso di lavorare non possa trovare lavoro; è un dovere per lo Stato organizzare le cose in maniera tale che ogni individuo che vuole lavorare e che ha bisogno di lavorare per vivere possa trovare lavoro (Duguit 1930<sup>3</sup>, III: 678).

Male cronico della società capitalista la disoccupazione va combattuta come dovere della società che, invece, deve a ciascuno la possibilità di realizzarsi. Allora, l'intervento dello Stato non è una intrusione. Come dovere positivo lo Stato ha l'obbligo di permettere agli uomini di lavorare, di assicurare a tutti la libertà del lavoro (Duguit, 1925<sup>2</sup>, V: 134).

Un altro elemento ci fa comprendere come nella visione del lavoro come funzione sociale il significato del lavoro non vada ricercato in una visione prettamente strumentale legata al mercato, alla crescita economica, quindi alla visione del lavoratore come cosa, oggetto. Nel lavoro va riconosciuto che la «vita dell'individuo è un valore sociale» (Duguit 1912: 42). Nei processi produttivi è necessario ridurre al minimo i pericoli connessi ad alcuni tipi di lavoro industriale e vietare nel luogo di lavoro l'uso di sostanze nocive. Anche nell'ambito della crescita culturale per mezzo dell'istruzione vi è il riconoscimento del valore sociale del fanciullo: «il bambino è un valore sociale [...], forse il valore sociale più elevato; non è ammissibile che possa restare senza istruzione» (Duguit 2007 [1922]: 221).

La libertà funzione, come valore sociale che ha al suo centro il lavoro, deve prevedere anche un costo collettivo derivante dal debito di giustizia sociale nei confronti di chi ha subito un danno, un pregiudizio:

se qualcuno subisce un danno particolare [...] se le circostanze sono tali che dei danni vengono a riguardare taluni piuttosto che altri, allora la collettività tutta intera deve intervenire per riparare il pregiudizio subito da alcuni. La cassa dello Stato è, in qualche modo, una cassa di mutua assicurazione a profitto dei membri della società (*ivi*: 226).

Nella disamina della proprietà la valutazione dell'autore è la stessa del lavoro-funzione. Il punto cruciale è la solidarietà. Come rete di diritti-doveri, la solidarietà lega gli uomini nei loro rapporti e collega l'individuo allo Stato o società. Il superamen-

to della contrapposizione individuale e sociale<sup>9</sup>, tra quello che l'individuo fa per sé e ciò che fa per la società, diviene il criterio per avvicinarsi a un socialismo dal quale è esclusa «l'abominevole» lotta di classe (Duguit 1950 [1908]: 40).

Il carattere di funzione sociale rende impossibile considerare la proprietà come «il diritto intangibile, assoluto che l'uomo detentore della ricchezza ha su di essa» (Duguit 1912: 21). La concezione individualistica della proprietà, che conferiva al proprietario un diritto naturale soggettivo assoluto, così come era stato concepito dai redattori della Dichiarazione del 1789 ed espresso nel Codice Napoleone, era giustificata nella società del passato. Ma, non avendo un valore assoluto e universale, come tutte le istituzioni prodotte dalla storia doveva cambiare e adeguarsi alla solidarietà (*ivi*:1-22).

Innanzitutto, la proprietà concepita come espressione dell'autonomia della volontà è essenzialmente negativa (*ivi*: 34-36), quindi incompatibile con la solidarietà che obbliga non soltanto ad astenersi da tutto ciò che può minacciare l'interdipendenza, ma anche ad agire per rafforzare il legame sociale (Duguit 2003 [1901]: 83-91).

La proprietà è funzione sociale (Duguit 1912: 158) e come tale elimina la legittimazione di tipo metafisico e si fonda sull'uomo reale preso nell'espletamento dei doveri che gli sono attribuiti:

il proprietario capitalista è investito di una determinata funzione sociale. Nego il suo diritto subbiettivo di proprietà; affermo il suo dovere sociale. Fino a che la classe capitalista adempirà la funzione che le è assegnata, essa vivrà. Il giorno in cui la trascurerà, essa sparirà, come sono sparite nel 1789 la nobiltà e il clero (Duguit 1950 [1908]: 122).

La concezione della proprietà è anti-individualistica, ma non per questo collettivistica<sup>10</sup>. «Io considero come un fatto la detenzione della ricchezza capitalistica da un certo numero di individui» (Duguit 1912: 160). Duguit non elimina l'interesse

---

<sup>9</sup> «La contrapposizione tra individuale e collettivo, così spesso invocata, non è conforme alla realtà delle cose». Duguit (2003 [1901]: 81).

<sup>10</sup> Il collettivismo sarebbe regresso, ritorno alla «barbarie» di un passato superato. Duguit (1912: 21).

particolare che associa il capitalista al profitto dell'impresa<sup>11</sup>, ma contemporaneamente riconosce che la detenzione della ricchezza vada collegata alla responsabilità e al servizio da rendere alla società, la quale trae, dallo spirito di iniziativa dell'imprenditore, vantaggi per la soddisfazione dei bisogni comuni. Il detentore della ricchezza ha l'obbligo di farla valere, di renderla produttiva, non può astenersi dall'investire, se si tratta di denaro, o di valorizzarla, se si tratta di un bene immobile (cfr. Duguit 1950 [1908]: 144). Quando viene interrotto l'obbligo di rendere produttiva la ricchezza Duguit ritiene necessario l'intervento giuridico dello Stato per «costringere, direttamente o indirettamente, il proprietario di un capitale a renderlo produttivo» con la regolamentazione; lo Stato ha il dovere di intervenire imponendo tasse gravose a chi, come il «proprietario di un terreno urbano non edificato, [...] vuole trarre profitto dall'accrescimento automatico del valore che si produce nelle grandi città» (Duguit 2007 [1922]: 219).

La visione della libertà-proprietà-lavoro pone la teoria di Duguit nell'alveo del solidarismo. Come filosofia ufficiale della Terza Repubblica (cfr. Blais 2012) il solidarismo è considerato «*voie moyenne*» tra individualismo liberale e socialismo collettivista (Spitz 2005: 184). Attraverso la dottrina solidaristica, la Terza Repubblica combatteva gli squilibri sociali assegnando una responsabilità collettiva che correva orizzontalmente da ciascuno verso gli altri, con il concetto di «debito», e verticalmente dallo Stato-società verso gli individui con l'interventismo statale. Il monito di Bourgeois è: «La Rivoluzione ha fatto la Dichiarazione dei diritti. Si tratta di aggiungervi la Dichiarazione dei doveri» (Bourgeois 1998 [1900]: 86).

Nell'analisi di Hourquebie Duguit giustifica, attraverso la concezione solidarista della vita, «un approccio che supera i rigori dell'individualismo, permettendo un'analisi finalmente moderna dell'architettura liberale» (Hourquebie 2011: 352). Effettivamente, Duguit riconosce la proprietà privata e il sistema economico concorrenziale, ma non crede che nel mondo economico capitalistico possano emergere automaticamente l'inte-

---

<sup>11</sup> «d'altra parte, penso che colui che fa valere un capitale lavori, dal momento che il prodotto del capitale è per lui la remunerazione del suo lavoro». Duguit (2007 [1922]: 219).

resse generale e l'armonia sociale. L'ottimismo verso l'economia liberale viene meno, e, parallelamente, Duguit crede che per loro natura le attività della sfera economica si collocano in una sfera dove possono essere lesi i diritti degli altri. Da qui l'argomentazione che nel commercio e nell'attività economica la libertà e l'iniziativa individuale debbono parlare il linguaggio della dimensione solidaristica e a questo subordinati.

Anche lo Stato deve parlare il linguaggio solidaristico con l'interventismo (Duguit 1912: 36-51), che sta ad indicare che i diritti economici non si collocano *a priori* nella sfera in cui il potere politico non può intervenire. La solidarietà trova applicazione nella legislazione sociale, con la quale la Repubblica dà una risposta alle diseguaglianze prodotte dal capitalismo e dall'individualismo proprietario liberista. Il campo principale di intervento è quello del lavoro. *La liberté du travail, du commerce et des contrats* è il titolo del secondo capitolo de *Traité*, volume V°, in cui l'autore esprime, in maniera sistematica, la sua visione della libertà individuale, come libertà del lavoro, in un sistema solidaristico, e si pronuncia a favore dell'intervento statale nell'assetto economico e sociale.

L'organizzazione del lavoro non può prevedere che il lavoratore debba «svolgere un lavoro che sia al di là delle proprie forze. L'uomo non può abusare del lavoro di un altro uomo» (Duguit 2007 [1922]: 219). Il principio è che non può essere «permesso all'individuo di alienare totalmente o parzialmente la propria persona» (Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 138). Ma in base al principio liberale della libertà contrattuale ci si può trovare di fronte ad una schiavitù involontaria. Quindi, fissare per legge gli obblighi che gli operai possono accettare nel contratto di lavoro, e che li lega ai loro padroni, è un dovere della concezione solidaristica della libertà (*ivi*: 154).

La questione è superare la contraddizione creatasi nello Stato borghese liberale tra una struttura giuridica fondata sull'eguale sovranità dei cittadini e la realtà caratterizzata dall'ineguaglianza economica. Duguit appoggia il bisogno di superare il contrasto «tra l'uomo che lavora e l'uomo che vota. Davanti all'urna egli è sovrano, nell'officina è schiavo» (Duguit 1950 [1908]: 69-70). Dinanzi lo sviluppo industriale e la pauperizzazione, la ragione del dovere assunta dallo Stato rendeva possi-

bile che alcune libertà da formali divenivano reali. L'effettiva tutela della libertà richiedeva l'intervento del legislatore, contro la disumanizzazione del lavoro:

L'uomo non può prestare per tutta la durata della sua vita ad un altro uomo i suoi servizi, la sua attività, la sua forza lavoro. Se lo facesse, egli alienerebbe la sua libertà, la sua volontà, la sua propria personalità. Diventerebbe schiavo; ed egli non può farlo; sarebbe contrario alla ragione e al principio fondamentale della libertà individuale (Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 153).

Per mezzo dell'azione legislativa settoriale e dell'accrescimento di funzioni pubbliche, lo Stato, il parlamento e l'amministrazione agivano nella realizzazione della «Repubblica sociale» (cfr. Borgetto, Lafore 2000), la quale innestava uguaglianza e solidarietà nella società liberale e nei rapporti di produzione capitalistici producendo garanzie per il lavoro e il salario.

Duguit si felicita della costituzione dello Stato come “*force bienfaisante*”, e non più soggetto passivo in materia di legislazione e di interventi sociali rivolti a tutti. Nel 1925, in occasione di alcune lezioni tenute al Cairo, osserva:

in tutti i paesi moderni l'attività dello Stato cresce ogni giorno e si estende in nuovi campi. La prova evidente è l'aumento costante delle spese pubbliche. Alcuni se ne rammaricano. Rammarichi superflui: vi è un fenomeno più forte degli uomini, che bisogna constatare e accettare per quello che è (Duguit 2000 [1926]: 155).

Lo Stato ha il dovere di combattere le diseguaglianze reali riconoscendo un'uguaglianza di *chances* per mezzo dell'istruzione pubblica (Duguit 1930<sup>3</sup>, III: 686), ma anche di dare assistenza a chi per età, malattia e invalidità non è in grado di procurarsi i mezzi di sussistenza. Duguit si pronuncia a favore degli interventi legislativi che avevano modificato il mondo del mercato del lavoro limitando la durata massima del lavoro, stabilendo il riposo settimanale (Duguit 1912: 36-51). L'autore, nella sua riflessione, mantiene la proprietà privata, ma ritiene giusto che il capitalista imprenditore, che ricava il maggior profitto dall'industria, debba accollarsi la responsabilità di incidenti sul lavoro (*ivi*: 137-144). Contro la diseguaglianza di potere contrattuale del sistema economico scrive:

lo sviluppo della grande industria e l'espansione del capitalismo hanno fatto balenare agli occhi di tutti, anche dei più incalliti, il grande errore individualista. L'opinione pubblica ha capito che nel contratto di lavoro, datore di lavoro e dipendente non sono sullo stesso piano, poiché il dipendente non ha altra risorsa che il suo lavoro; e l'imprenditore capitalista può, di conseguenza, imporre uno stipendio da fame e un lavoro al di sopra delle forze umane (Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 155).

La concezione solidaristica obbliga il legislatore a regolamentare le condizioni di lavoro, per esempio proteggendo il posto di lavoro delle donne incinte e garantendo ai reduci di guerra di essere reintegrati nel posto di lavoro (*ivi*: 163-165).

Ma a questo punto la critica dell'autore alla visione generale dell'ordine sociale liberale si arresta insieme al principio dell'azione dello Stato (*ivi*: 163). L'autore porta avanti un'argomentazione che dimostra il grado e la combinazione del suo riformismo. La libertà contrattuale di licenziare o di scegliere il lavoratore da assumere, al di fuori di categorie protette, resta a discrezione del datore di lavoro (*ivi*: 169), salvo evolvere il sistema nella direzione dell'esperienza sovietica che conduce «alla rovina e alla fame» (*ibidem*). È un principio fondamentale del libero mercato che l'imprenditore conservi la libertà di scegliere il suo personale, ed è condizione indispensabile perché l'impresa prosperi e produca (*ibidem*).

*Mélange* di liberalismo e dirigismo (Melleray 2009: 247), il pensiero di Duguit vuole creare, sul piano economico, una condizione di equilibrio: mantenere l'economia di mercato correggendo l'ineguaglianza nei suoi eccessi, come lo sfruttamento, e curare le disfunzioni indirizzando l'azione dello Stato a campi di intervento specifici per assicurare l'igiene sociale, riconoscere la libertà di sicurezza e l'indipendenza economica.

Se dalle politiche di regolazione del mercato del lavoro e dalle misure sociali si volge lo sguardo, sul piano analitico, alla società, alla politica e alle istituzioni l'orientamento è quello del compromesso per tagliare l'erba sotto i piedi al montante nazionalismo di destra e socialismo rivoluzionario di sinistra (cfr. Donzelot 1994: 86). Interessi industriali, interessi di classe, interessi collettivi dovevano essere tutti mobilitati e rappresentati, ma nessuno assolutizzato. Sul piano concettuale, Duguit si

serve della solidarietà «per divisione del lavoro» per dare al lavoro la dimensione di mutuo servizio in cui tutte le classi e categorie professionali agiscono in un quadro di processo reciproco per fare progredire la società verso un futuro migliore attraverso la soddisfazione di bisogni quantitativamente crescenti.

Il percorso di Duguit ci consegna l'importanza della politica economica e della legislazione sociale per prevenire e curare battaglie e mali affinché il progresso possa dispiegare i suoi effetti, ma senza l'analisi della portata concettuale del lavoro come rapporti di potere asimmetrici. Duguit preferisce collocare la solidarietà nella fase economica, di distribuzione del plusprodotto, e non nel processo di produzione.

## 2.2. Associazioni e Stato

Le politiche di redistribuzione e di giustizia sociale avevano dato nuova legittimazione allo Stato riscattando la sfera del pubblico dall'individualismo liberista. Ma la trasformazione dell'organizzazione economica sociale non è affidata esclusivamente allo Stato. Tutt'altro. Lo Stato è affiancato dai gruppi. Basti pensare alla riflessione di Durkheim sui gruppi ne *La divisione del lavoro sociale* (1893). Duguit enfatizza la valenza comunitaria descrivendola come caratterizzante il periodo di fine secolo (Duguit 2003 [1901]: 60).

Protagonisti della società sono sempre gli individui, ma, non come massa disgregata, piuttosto, come soggetti socialmente organizzati nelle forme associative. Nei gruppi industriali, commerciali, caritatevoli, operai, religiosi, scientifici, artistici gli uomini cooperano per utile, piacere, idee, credenze. L'uomo più fa parte di gruppi differenziati più realizza se stesso, più è libero: «io sono tra quelli che pensano che [...] la libertà dell'individuo è tanto più grande quanto egli è più fortemente inquadrato in uno o più gruppi sociali» (Duguit 1911: 33).

Con partner lo Stato la dimensione comunitaria contribuisce alla trasformazione della società. Da un lato, le associazioni occupano spazi sociali di interesse generale come la scuola e l'assistenza; dall'altro, l'intervento dello Stato è legato alle circostanze, al *milieu*, alle condizioni economiche, quindi non è automatico, ma subisce l'evoluzione e si adatta ai cambiamenti.

L'intervento politico è questione "d'observation", di opportunità politica e sociale (Duguit 2000 [1926]: 155). Sebbene faccia riferimento alle critiche mosse da Berth allo Stato, negli articoli pubblicati ne *Mouvement socialiste* (Duguit 1950 [1908]: 62, 115), il punto fondamentale è che, da riformatore, Duguit non elimina lo Stato<sup>12</sup>. Se lo Stato teorizzato da Duguit non respinge più, con fastidio e disprezzo, tutto ciò che parla di corpi sociali, comunque mantiene l'istanza di coordinazione, «controllo» e «sorveglianza» (*ivi*: 78, 137). Esso coinvolgerà la società (Duguit, 1928<sup>3</sup>, II: 59), ma manterrà un potere in ultima analisi risolutore.

I due soggetti, Stato e gruppi, rinnoveranno e rafforzeranno, separatamente e attraverso le loro combinazioni, lo sviluppo sociale di cui il legame sociale è l'elemento caratterizzante. Nella dinamica sociale i gruppi portatori di interessi economici rappresentativi delle diverse classi, gruppi professionali o sindacati, sono particolarmente rilevanti perché vicini alla vita lavorativa degli uomini. Attraverso le associazioni professionali Duguit dà l'immagine della complessa stratificazione sociale della società industriale, che non permetteva di ridurre la società a due classi contrapposte<sup>13</sup> e, contemporaneamente, come lui stesso ammette, può dare volto ai ceti medi (Duguit 2007 [1922]: 240; Id. 1950 [1908]: 120-121) perno della III<sup>a</sup> Repubblica<sup>14</sup>. L'intenzione politica è promuovere un modello di relazioni che enfatizza la pregnanza sociale delle attività dei gruppi in chiave

---

<sup>12</sup> «Se questa potenza governante scomparisse, sarebbe l'anarchia». Duguit (1911: 44).

<sup>13</sup> Basti pensare alla definizione di classe: un gruppo di individui fra i quali esiste una stretta interdipendenza perché essi adempiono una funzione dello stesso ordine nella divisione del lavoro sociale, ma anche come un gruppo il cui legame è dato dalla coincidenza di interessi, di abitudini, di modi vivere, di gioie e sofferenze. Duguit (1950 [1908]: 120-121).

<sup>14</sup> Nell'analisi di Serge Berstein il concetto di classi medie rimanda ad una società pluralistica definibile attraverso criteri di filosofia sociale e di mentalità, e non attraverso criteri "oggettivi" di natura economica. Con questo metodo lo studioso ha evidenziato l'esistenza della classe media come «realtà» della Terza Repubblica. Dotata di una propria «coscienza» di classe, la classe media concepiva il progresso come possibilità di promozione sociale derivante dalle libertà borghesi, piuttosto che dalla lotta di classe, dallo sforzo e responsabilità individuale, e dal lavoro indipendente dei piccoli contro il capitalismo liberale dei grandi. Berstein (1984: 6-20; 1993: 3-12).

non conflittuale: tutte le classi si equivalgono perché tutte cooperano alla vita sociale (Duguit 1911: 21; Id. 2007 [1922]: 235); nella misura in cui si realizza un coordinamento tra i diversi sindacati la lotta di classe viene meno (Duguit 1950 [1908]: 123). Lo scopo del sindacato è creare una società armonica coordinando gli interessi delle parti, integrando gli individui e frenandone le aspirazioni.

Dalle relazioni tra organizzazioni professionali e Stato deriva una caratteristica sul piano del potere. Duguit si affida ai sindacati per trasformare e limitare lo Stato. Il potere dei governanti è legittimo nella misura in cui essi danno impulso al funzionamento dei servizi collettivi per mezzo della formulazione di leggi conformi alla solidarietà naturale. I gruppi sindacali «forti e coerenti» dovranno svolgere una funzione di contropotere e di opposizione nel caso di difformità tra la legge dello Stato e il diritto sociale generato dalla stessa società. Infatti, spetta ai gruppi professionali bloccare come «una barriera invalicabile» i governanti che non sono in grado di tradurre in norme legislative quelle regole che «hanno, in un dato momento, penetrato così profondamente e così genericamente la coscienza degli uomini» (Duguit 1950 [1908]: 78). Lo sviluppo dell'organizzazione autonoma dei gruppi professionali si sarebbe concluso con l'inserimento delle organizzazioni professionali nelle strutture dello Stato (*ivi*: 129)<sup>15</sup>. La rappresentanza politica sarebbe stata affiancata dalla rappresentanza degli interessi professionali (cfr. La Rosa 2018: 13-33).

In un modello politico che mira ad una concertazione inter-istituzionale delle parti i sindacati sono strumenti di coesione, e non di lotta, di pacificazione e unione piuttosto che divisione e contrapposizione<sup>16</sup>. Ne consegue che lo sciopero generale, idea forza del movimento sindacalista rivoluzionario, è condannato (Duguit 1950 [1908]: 115).

---

<sup>15</sup> Negli anni Venti, Duguit segue con attenzione e preoccupazione la nascita dello Stato Corporativo nell'Italia fascista. Egli mette in risalto il carattere antidemocratico delle riforme. Duguit (1927<sup>3</sup>, I: 668-670); Id. (1928<sup>3</sup>, II: 756-757).

<sup>16</sup> «Il movimento sindacalista [...] non è un mezzo di guerra e di divisione sociale; credo al contrario, che sia un potente mezzo di pacificazione e di unione. Esso [...] si estende a tutte le classi sociali e tende a coordinarle in un insieme armonico». Duguit (1950 [1908]: 123).

Interventismo, integrazione dei sindacati, trasformazione dello Stato, gestione privata e azione pubblica sono elementi di una prospettiva teorica che risponde al bisogno di mantenere forme di solidarietà obbligatoria tra le parti che avrebbero reso migliore la società industriale. Il corporativismo riformista era un antidoto alla rivalità tra le classi. I gruppi dovevano muoversi entro l'alveo del fine comune, dell'interesse generale.

Tutto ciò contrasta con la proposta teorica di Berth.

### 3. *Berth: critica della politica e del corporativismo*

Tra il 1899 e il 1900, Berth, persuaso dell'inutilità delle tattiche insurrezionali (Berth 1900: 31), si dimostrava aperto ad una possibile alleanza tra proletariato e borghesia progressista per promuovere il socialismo democratico che, espressione del compromesso tra le classi, sfociava in riforme parziali compatibili con il regime capitalistico e destinate a migliorare la vita del proletariato. In questa brevissima fase Berth crede che la legislazione operaia e il socialismo parlamentare non siano inutili, piuttosto, entrambi, contribuivano all'emancipazione operaia. Il socialismo parlamentare non diminuiva la forza combattiva: «Poiché il proletariato, per impossessarsi dello Stato, deve organizzarsi, e per organizzarsi occorre che pesi sulla macchina governativa» (Berth 1899: 373). Con questo spirito Berth sostiene Millerand (Berth 1900: 26-29) al quale, entrato nel governo di «difesa repubblicana» guidato dal radicale moderato Waldeck Rousseau, si deve la legge del 1900 sulla limitazione dell'orario di lavoro.

L'influsso di Proudhon e Marx (Berth 1903b), sintetizzato nel 1905 con la formula, ripresa successivamente anche ne *Les méfaits des intellectuels*, «anarchismo marxista» (Berth 1905b: 8; Id. 2018 [1914]: 93; Id. 1923: 33), le idee del maestro Sorel, che legava l'avvenire del socialismo all'autonomia dei sindacati (Berth 1903b: 30; cfr Id. 1902a: 509-512), il rigetto dell'astrazione politica (Berth 1908: 40-41), portarono Berth, in breve tempo, a rimanere fuori dallo spazio dello Stato, della democrazia, dei partiti, e, dunque, a rifiutare il socialismo riformatore e il dialogo aperto da quest'ultimo con il pensiero progressista

radicale e radical-socialista per portare avanti la politica di riforme sociali.

Sarcasticamente, nel 1903, Berth scrive: «oggi non si parla che di solidarietà» (Berth 1903a: 16). Ribadisce più volte la sua idea dalle pagine de *Mouvement socialiste*<sup>17</sup>: tornare a Proudhon e a Marx, cioè alla promozione della rivoluzione (Berth 1904b; ID 1905b). Nel 1908, ne *Les nouveaux aspects du socialisme*, Berth fissa idee e mezzi del sindacalismo rivoluzionario avanzando l'opposizione, che nel corso degli anni non cambierà (Berth 1924: 22), tra democrazia parlamentare e socialismo operaio.

Berth vede nello Stato il principale ostacolo all'abolizione del capitalismo: lo Stato è la quinta essenza del capitalismo (Berth 1905b: 528). Istituzione borghese (Berth 1908:16), lo Stato è un mezzo di difesa della libertà borghese, della quale la proprietà e la libertà contrattuale sono l'emblema.

Cos'è la libertà per un socialista?

[È] possedere il proprio strumento di produzione, fare parte di una fabbrica autonoma, libera da ogni tutela, capitalista o amministrativa. La libertà socialista possiede un contenuto più concreto, più ricco; la sua nozione è quella di una capacità, di un potere reale (Berth 1903b: 24).

Questa forma di libertà escludeva qualsiasi terreno comune con l'ideologia repubblicana solidaristica che riduceva le diseguaglianze e gli squilibri regolamentando e apportando restrizioni senza eliminare proprietà privata e mercato. Per Berth lo Stato provvidenza rimane espressione di un potere che ruota attorno alle esigenze del capitalismo e che non supera la distinzione tra padronato e salariati, tra autonomia e dipendenza. Utilizzando l'argomento Stato Berth associa indiscriminamen-

---

<sup>17</sup> La rivista, fondata nel 1899 e diretta fino al 1914, data della sua chiusura, da Hubert Lagardelle, ex guesdista e membro del P.O.F, e dopo membro della *nouvelle école* di Sorel, si colloca all'estrema sinistra del pluralismo socialista che caratterizza la Francia fine secolo e ha tra i suoi collaboratori, oltre la personalità di Sorel che rompe con la rivista nel 1908, figure del movimento operaio di provenienza anarchica (Pouget, Delessale e Yvetot). Per un'analisi della storia e dell'evoluzione delle posizioni della rivista nei confronti delle azioni politiche socialiste cfr. Flers (1987: 49-76), Gervasoni (1997: 152- 156, 210-237).

te «protezionismo, solidarismo, statalismo e cattolicesimo sociale» (Berth 1903c: 330). Se per queste forme il problema era il tipo di interferenza dello Stato, la scelta di Berth è la forma di non interferenza. Il socialismo «operaio» di Berth è nemico dello Stato: non si può sviluppare nello Stato, anche se democratico, ma sulle sue rovine (Berth 1904d: 39).

Il rifiuto dello Stato conteneva un altro rifiuto. La dimensione tutelare del solidarismo, abbinata all'interventismo statale, incoraggiava una mentalità servile, passiva; generava uomini deboli, timidi che non potevano essere liberi (Berth 1903a: 16). Contro questa tendenza, Berth rivendica per i lavoratori il ruolo di agenti economici, ruolo che equivale a promuovere la libertà nel luogo di lavoro come «responsabilità», «iniziativa», «governo di se stessi» (Berth 1904e: 454).

In generale, la filosofia solidaristica rappresentava il tentativo borghese di svuotare il proletariato delle energie rivoluzionarie attraverso l'identificazione dei suoi bisogni con la logica dell'interesse generale, con l'identificazione della libertà e del diritto con il bene sociale comune (cfr. Berth 1904a: 101). Così, la liberazione che la società borghese offriva, per riparare i mali e «i disordini causati dalla grande industria» (Berth 1903c: 333), finiva per trasformarsi in un rifugio protetto<sup>18</sup>, se non blindato dallo Stato provvidenza che dall'alto "*plane*" su tutto (Berth 1903a: 16).

Il disprezzo per il concetto di solidarietà - si «chiama solidarietà ciò che è solo vigliaccheria, ammorbidente dei costumi, ciò che non è altro che rammollimento» (*ibidem*) - da parte di Berth si associa al rifiuto dell'inserimento dei sindacati dentro lo Stato.

Nella lettura dei rivoluzionari, il sindacato, legato al concetto di classe, rappresenta la coscienza degli espropriati che si organizzano contro la borghesia espropriatrice per ripristinare il diritto all'autodeterminazione della classe operaia, fino a costituire la rappresentanza organica dei produttori che, assorbita la politica, governa la popolazione dei lavoratori. Nella interpre-

---

<sup>18</sup> Parlando degli scrittori borghesi che si occupano della questione sociale Berth scrive: costoro «sognano di mettere l'operaio dentro dei binari, di farlo entrare, buonino e rassegnato, in un ordine immutabile e fisso». Berth (2018 [1914]: 205).

tazione dei sindacalisti rivoluzionari Battini apre la questione da chi è rappresentata quella parte della popolazione non produttiva o non rappresentabile per mezzo di un lavoro stabile. Ancora, la formula della “*absolue insolidarieté*”, espressa nel 1907, verso chi è posto all’ esterno della classe degli operai, predilige il parziale (Battini 1995: 290-291). Punti cruciali da notare, ma Berth, concentrando la sua visione sulla spinta rivoluzionaria, andava oltre la politica come risposta alla questione sociale e ai problemi della sopravvivenza delle persone indigenti, e, in quel contesto, il parziale acquistava significato in virtù del fatto che nel luogo di lavoro si formava il dissenso e il lavoro rappresentava il fulcro dell’ esistenza individuale.

Di fronte le riforme e l’ intervento dello Stato lo scopo dei sindacalisti è modificare la struttura economica, quindi la definizione del lavoro. La costruzione di una nuova società avrebbe dato all’ uomo la possibilità di percepire una remunerazione non più dipendente dalla legge domanda-offerta, ma equivalente al valore del lavoro prestato (Berth 1901: 73) e, quindi, di percepire il lavoro, non come attività fonte di alienazione, perché sostanzialmente basata sulla necessità di acquistare il diritto alla vita per mezzo del salario alienando il proprio tempo, ma come un valore liberato dal mercato all’ interno di nuove strutture economiche gestite dai lavoratori attraverso l’ eliminazione della direzione, esterna e parassitaria, di capi e progettisti aziendali. Berth si fa sostenitore di un’ economia basata sul diritto all’ autodeterminazione della classe operaia. Il carattere essenziale e la portata concettuale della riflessione di Berth è che la libertà nel lavoro e la libertà del lavoro sono aspetti interdipendenti che avrebbero determinato una rigenerazione totale.

In questa luce il progresso era divenire perché passava dal cambiamento reale dell’ ordine economico. La solidarietà come ideologia, invece, dava “l’ illusione del progresso”: manteneva le diseguaglianze entro limiti che risultavano socialmente accettabili; alterava la percezione di sé delle classi sfruttate con il loro imborghesimento che equivaleva adattare idee ed elementi come utilitarismo, materialismo ed egoismo.

Berth parte dall’ analisi della quotidianità «senza bellezza» del lavoro: dietro il bancone di lavoro, in fabbrica, nei campi, indifferentemente piccoli commercianti, operai e piccoli contadini

non hanno «il tempo di respirare un poco, di pensare un poco, di essere un poco qualcos'altro dalla ripetizione stancante e monotona degli stessi gesti meccanici» (Berth 1901: 52). Ma l'autore conferisce a questa grigia e meccanica quotidianità un orientamento che presuppone un soggetto lavorativo posto al centro della sfera lavorativa. Per ciò, non si trattava di conquistare promesse di miglioramenti materiali e salariali, che potevano dare più libertà dal lavoro<sup>19</sup> come parte di un sistema di potere che ruotava attorno esigenze e scopi posti dal capitalismo, mercato e scambio e, genericamente, civiltà borghese dei consumi, ma di arrivare ad una nuova realtà che, orientata dall'azione e dalla pratica rivoluzionaria, faceva del lavoro un'attività che portava in sé il proprio fine perché autodeterminata. Queste le premesse del rifiuto di fondo dello Stato e della democrazia dei partiti.

### 3.1. *Democrazia e partiti*

I sindacalisti non vogliono più lo Stato; essi vogliono il suo riassorbimento nelle organizzazioni operaie [...]. Il parlamentarismo socialista, così flessibile e mutevole, non potrà che dare del socialismo di Stato (Berth 1905b: 532).

Le due frasi indicano come l'avversione per l'ideologia solidaristica della Terza Repubblica sia un aspetto della più ampia contestazione dello Stato borghese che Berth riallaccia alla critica della democrazia parlamentare e dei partiti socialisti.

Sul piano delle idee la nozione di sovranità, come potere assoluto di comandare, ha creato, scrive Berth, «l'entità-Stato»: «minotauro dall'appetito costantemente stimolato e formidabile» (Berth 1904c: 9).

Duguit aveva cercato un principio di delimitazione del potere dello Stato che si annidava nel fatto della solidarietà della quale i governanti dovevano dar conto con atti legislativi conformi all'esigenza della solidarietà pre-politica. All'interno di questa logica anche la politica doveva divenire sede di adeguamento

---

<sup>19</sup> «In democrazia, ad ogni cittadino sembra del tutto naturale pretendere il compenso più alto per lavorare il meno possibile» Berth (1904b: 131).

alla società, alle nuove realtà sindacali attraverso le quali si superava l'isolamento degli operai nell'impresa. È all'interno di questa logica che si possono inserire i contratti collettivi di lavoro, che Duguit appoggia (Duguit 1912: 131-136), nonché la mediazione dei conflitti attraverso sentenze di tipo arbitrale che aveva ispirato il progetto di legge di Millerand, del 1900 (Gervasoni 1996: 789).

Alla legislazione sul lavoro e alla democratizzazione del fenomeno sindacale Berth risponde:

il sindacalismo non intende sottostare a nessuna autorità esterna, non vuole nessuna regolamentazione e nessuno arbitrato; respinge ogni regola codificata, e vuole, anche [...], non legarsi mai ai contratti collettivi e mantenere la sua totale libertà di protesta (Berth 1908: 23).

L'antistatalismo si riallaccia alla critica del politico e della politica.

Il principio democratico per cui gli uomini sono individualmente cittadini, come figura pubblica, o popolo, come figura globale unita dalla volontà generale, per Berth equivaleva a ignorare l'operaio e l'antagonismo tra le classi, per ricercare un terreno di confronto tra interessi eterogenei (Berth 1903b: 23; Id. 1924: 22).

Rivendicare l'antagonismo equivaleva rivendicare l'identità politica e la diversità della condizione economica di classe operaia. All'universalismo politico e astratto borghese occorreva sostituire l'universalismo reale degli operai (Berth 2018 [1914]: 163, 166-167). A questo mirava il sindacalismo operaio superando definitivamente l'istituto rappresentativo che, attraverso il voto, «rompe», «disperde», «frantuma», «polverizza» l'unità interiore e la coesione organica della classe operaia nel «vuoto e nell'isolamento» della cabina elettorale (*ivi*: 171) e che «meccanicamente il partito agglomera e ammuccia» (*ivi*: 167).

L'autonomia permette al sindacato di portare avanti l'identità economica di classe dei lavoratori, senza il rischio dell'assorbimento dall'autorità centrale:

Se lo Stato interviene, se i prefetti offrono i loro servizi, se gli operai negoziano con loro, e intendono vincere con delle trattative diplomatiche, non c'è più, in realtà, lotta di classe; lo Stato appare come un me-

diatore benevolo, non è più lo *Stato di classe*, e lo sciopero non è più una prova in cui viene decisa la capacità delle organizzazioni operaie, ma una contestazione, dall'andamento demagogico, su arbitrarie questioni di salari, e che si conclude più arbitrariamente ancora (Berth 1904b: 131).

La critica di Berth alla democrazia non deriva dalla decadenza della democrazia rappresentativa, dall'allontanamento tra rappresentante e rappresentato, dal volere trasformare la democrazia rendendola più partecipativa. Piuttosto, la critica nasce dalla convinzione che tra democrazia e socialismo vi sia incompatibilità: azione elettorale, delega politica e mediazione tra gli interessi dei partiti sono strumenti e principi antagonisti all'azione diretta (Berth 1908: 15-20; cfr. Rosanvallon 2004: 300).

L'emancipazione deve nascere dagli stessi operai per mezzo del sindacato (Berth 1905b: 538). Rimanere sul terreno economico permette agli operai di non essere "eterodiretti" dalla democrazia elettorale e parlamentarista (*ivi*: 528).

La critica maggiore è rivolta al socialismo riformista, democratico e pacifista di Jean Jaurès e dei suoi sostenitori, definiti «gente del *juste-milieu*, saggi dottrinari, conciliatori ad oltranza» (*ivi*: 532). L'«unità, è il trionfo di Jaurès» (Berth, 1905a: 8). Effettivamente, per l'uomo e politico Jaurès pensare l'unità voleva dire rendere democrazia e socialismo complementari (cfr. Campanini 2008: 59-99). Ma per Berth il socialismo parlamentarista si traduceva in una mistificazione della difesa del lavoratore, maschera per una politica di partito che riassorbiva il movimento operaio nel socialismo «*del minimo sforzo*», nel «*quietismo socialista*» (corsivo nel testo Berth 1908: 19).

Sotto l'aspetto economico il compromesso e il dibattito permanente del regime parlamentare portavano Jaurès e Millerand a parlare di partecipazione ai benefici di carattere materialista e a pensare di rendere gli operai co-azionari. Così, all'idea «di antagonismo si sostituisce quella di associazione» (Berth 1904b: 133), all'idea di autogestione quella di negoziazione avvilente. Logica che rappresenta per l'operaio, soggetto del movimento sindacale, rinuncia di un riferimento ideologico fondamentale su cui fondare la propria azione: lo sciopero come manifestazione della libertà operaia e mezzo per prendere possesso degli

strumenti di lavoro e dare vita alla libera organizzazione dei propri interessi. Ma la proposta del socialismo «legalista, riformista e giuridico» è di mettere insieme operai e capitalisti, di fare degli operai dei co-capitalisti, degli associati, dei co-azionari che partecipano ai benefici: «Ecco l'emancipazione del proletariato giuridicamente realizzata!» (*ibidem*).

Altro aspetto che rafforzava la valutazione negativa, e talora l'avversione, di Berth nei confronti del socialismo politico: l'organizzazione del partito è espressione di una struttura centralizzata che affida la guida della realizzazione del socialismo ad una classe dirigente che dall'alto impone il suo indirizzo al proletariato (*ivi*: 137). Questo aspetto, che pone un problema essenziale per i valori democratici dell'uguaglianza in un sistema democratico, non riguarda solamente il socialismo parlamentarista e riformista di Jaurès, ma anche il socialismo ortodosso di Jules Guesde.

Guesde rifiuta la politica delle riforme sociali e di alleanze politiche e sostiene la rivolta dei produttori contro il sistema capitalistico, ma colloca l'emancipazione nella conquista del potere politico per mezzo di elezioni e sotto la guida del partito. La coscienza rivoluzionaria viene declinata in una filosofia dell'emancipazione della rivoluzione profondamente diversa. Nella concezione sindacalista il proletariato, considerato come una «persona maggiorenne» e perfettamente autonoma che completa la propria emancipazione «*par lui-même et à son idée*» (corsivo nel testo Berth 1932: 111-112); mentre per il socialismo ortodosso, scrive Berth, il sindacato doveva limitarsi alla gestione dei bisogni materiali e immediati della classe operaia. Tutt'al più, il sindacato fungeva da «scuola primaria» del socialismo e da bacino sociale del partito (Berth 1908: 11,14).

È stato analizzato il rapporto partiti socialisti e sindacalismo rivoluzionario nel quale cade anche il problema del potere (Laborde 1998: 66-85; Boninsegni 2001: 249-257). In quest'ordine Berth, quando si confronta con il socialismo ortodosso di Guesde, si pone il problema del significato e dell'essenza del potere. Lo Stato, conquistato dal partito della classe operaia con lo scopo di dargli un contenuto operaio (Berth 1908: 8-10), che natura assume?

Berth trova nel guesdismo una forma di statalismo napoleonico (*ivi*: 10-11). Sul piano economico la fusione meccanica delle volontà dell'officina capitalista era trapiantata nell' «Unique Atelier Gouvernemental» (Berth 1903a: 5). Lo Stato, «padrone collettivo unico» (*ivi*: 3), avrebbe mantenuto la propria autorità e avrebbe garantito l'unità. Lo statalismo del marxismo ortodosso di Guesde, «concependo in maniera naturale l'economia sul modello politico» (Berth 2018 [1914]: 183), perpetuerebbe la distinzione tra dirigenti e diretti, tra coloro che possiedono la «verità» economica, scientifica e meccanica, e i lavoratori despecializzati che la debbono applicare. L'organizzazione della produzione vede lo Stato «tutore necessario della società civile» (Berth 1923: 59), organismo regolatore e ripartitore, manager (Berth 2018 [1914]: 104); i lavoratori, con una vita lavorativa disciplinata, «ristretta, materiale, meschina, priva di orizzonti» (*ivi*: 105). Così, non cambiando radicalmente l'aspetto dell'organizzazione lavorativa, ma semplicemente sostituendo la disciplina «esterna, autocratica, militare» della produzione capitalista con la disciplina dell'*atelier* statale, «tutto l'essenziale della trasformazione socialista scompare» (Berth 1905a: 15-16).

La forza dello Stato, lo straripamento statalista (Berth 2018 [1914]:172), la mancanza del passaggio dalla passività all'attività dell'operaio, rendono Berth non tenero con gli esponenti del socialismo guesdista.

Il nuovo ordine politico-sociale doveva trovare il suo fondamento nelle organizzazioni dei lavoratori che, riunendo tutte le forze vive della società nella cellula del sindacato (Berth 1905b: 528), rendevano inutile lo Stato (Berth 1904c: 23). «Quanto a noi, abbiamo l'intenzione di emanciparci da soli e a modo nostro. Lungi dal sognare la conquista di questo Stato, del quale saremmo ancora le vittime e i servi» (Berth 2018 [1914]: 184). È il sogno dell'*atelier autonome*: «l'associazione dei lavoratori liberi», che prende il posto della «fabbrica caserma» (Berth 1905a: 24), dove l'uomo come operaio non perde la sua individualità, personalità perché la disciplina è «libera e accettata» (Berth 1905a: 16; Id. 1905b: 533). È l'utopia di una società alternativa: la società senza capi. È il socialismo di Proudhon per il quale combattere l'arbitrio «sia padronale che governativo» significava vincere «tutto in una volta il potere e il monopolio» (Berth

1904c: 37). La valorizzazione del lavoro avrebbe fatto sorgere «un'autorità più grande, un fatto potente che avvolge il capitale e lo Stato, e li soggioga» (*ibidem*).

Si tratta di affermare l'autorità della vita produttiva e dell'*individu intégral*, completo. Per questo l'organo e il soggetto di riferimento diventano il sindacato e il lavoratore sociale.

### 3.2. Individuo e sindacato. Linee economiche e politiche della *Cité socialiste*

Nella teoria di Berth il *focus* è sul soggetto responsabile che compie azioni per l'autogoverno. Le associazioni dei lavoratori, o sindacati, derivati da una selezione volontaria e libera che escludeva il sindacato obbligatorio (Berth 1903a: 10-12), avrebbero riunito il proletariato attorno alla solidarietà nata dallo sforzo lavorativo. Dentro le associazioni ogni lavoratore rimaneva forza libera (Berth 1908: 30).

Il radicalismo del sindacalismo, dato dall'importanza della lotta di classe e dal carattere marxista dell'emancipazione<sup>20</sup>, non esclude una terminologia organicista<sup>21</sup>, l'enfaticizzazione della disciplina della fabbrica<sup>22</sup>, della «costrizione»<sup>23</sup> e, quindi, il riconoscimento del carattere gerarchico delle capacità. Aspetti che, insieme alla critica alla democrazia rappresentativa, erano condivisi dalla destra monarchica con la quale Berth entrò in contatto dando vita, insieme a Valois, al Cercle Proudhon nel 1911 (cfr. La Rosa 2001: 161-190; Benoist (De) 2013).

La rappresentazione organicista e l'apologia della società operaia come società guerriera non debbono fare dimenticare che il

---

<sup>20</sup> «Il marxismo dice ai deboli: organizzatevi, unitevi, emancipatevi da voi stessi». Berth (1903a: 10).

<sup>21</sup> Il sindacato, paragonato ad un organismo sociale, «svolgerà per ciascun individuo quello che per le funzioni nutritive e vitali svolge l'organismo individuale». Berth (1901: 58).

<sup>22</sup> La *maîtrise syndicale* sarà «così dura, così severa, così spietata per l'indisciplinato, il pigro, il riluttante» Berth (1923: 73).

<sup>23</sup> «Il sindacalismo riconosce pienamente che la civilizzazione è iniziata [...] con la costrizione, che questa costrizione fu salutare, benefica, e creatrice, e se si può sperare in un regime di libertà [...] è ancora grazie a questo regime coercitivo che ha disciplinato l'umanità e l'ha resa capace di arrivare, a poco a poco, al lavoro libero e volontario». Berth (1908: 35).

soggetto da cui il sindacalismo di Berth parte è «l'uomo come produttore» (Berth 1908:3-5). Definito il produttore *le roi* del sistema economico (Berth 1932: 59), Berth richiede per il lavoratore il riconoscimento sociale che va oltre il salario, che permette la sussistenza, perché dà all'operaio il senso della propria realizzazione e del valore di sé. Il gruppo di riferimento è la libera associazione professionale, o la fabbrica, e non il gruppo naturale fondato sulla tradizione (Berth 1901: 201). Il popolo dei lavoratori non è la folla gregaria; le gerarchie, presenti nell'ordine sindacalista, derivano dalle qualità e competenze del mondo del lavoro<sup>24</sup> e non dalla scienza manageriale del guadagno, della carriera e del successo come nella rappresentazione di Valois (Valois 1924: 182).

Altri elementi debbono indurre a chiederci le ragioni che motivano Berth a descrivere l'individuo reale come soggetto che si definisce attraverso la sua appartenenza al gruppo e, quindi, come tale non titolare di una «libertà assoluta e trascendentale», com'è nell'individualismo liberale, e neanche come «monade» senza «porte e finestre» che cerca rifugio fuori della società per ritrovare la propria libertà come riconosce l'anarchismo individualista (Berth 1908: 46).

Berth persegue un preciso obiettivo teorico-pratico: dimostrare la coesione e la forza del gruppo lavorativo. Il gruppo fa del lavoro il suo «asse e il suo equilibrio» e della fabbrica «il centro e l'anima» della sua organizzazione (*ivi*: 4). In questo senso, l'individuo non è che una parte dentro la dimensione concreta del collettivo lavorativo. Berth richiama Proudhon (*ivi*: 42). La dimensione di libertà che il lavoratore di Berth trova dentro *l'être social* serve al lavoratore a pensare il lavoro diversamente da un fenomeno economico-sociale.

Come organismo dirigente della vita pubblica della futura *Cité socialiste*, il sindacato avrebbe riassorbito lo Stato e reso inutile l'impalcatura politica di quest'ultimo (Berth 1923: 10).

Il sindacato, occupando gli spazi della sfera sociale come sfera pubblica (Rosanvallon 2005 [1998]: 216), permetteva all'organizzazione del lavoro di non essere sottoposta ad un'au-

---

<sup>24</sup> «L'autorità e la responsabilità sarebbero là dove ci sarebbe la capacità; la capacità si eserciterebbe «entro i limiti di una tecnica determinata». Berth (1904c: 12).

torità superiore alla società stessa. A questo principio Berth dà una base teorico-filosofica derivata da Marx: il sindacato è quella realtà che «supera assorbendoli» sia il «*particolare sensibile*» della società civile che «*l'universale astratto*» della società politica. La vita sindacale è *l'universale concreto* dove «le forze sociali si organizzano in maniera autonoma e libera, dove l'uomo diventa un essere sociale», dove si ha «riassorbimento del cittadino astratto della città politica e trasformazione dell'uomo egoista della società civile nella personalità ricca e concreta del lavoratore sociale sindacalizzato» (Berth 1908: 41).

Da questa prospettiva, e come sua proiezione, il sindacalismo di Berth mostra il solco profondo che separa la «gestione autonoma degli operai liberamente associati» (Berth 1903a: 5) dal sindacalismo riformista di Duguit fondato sull'azione del governo garante di un certo equilibrio socio-economico al quale concorrono le associazioni professionali, le convenzioni collettive tra capitale e lavoro e le forme di gestione aziendale miste che associano Stato e iniziativa individuale.

La partecipazione del popolo dei lavoratori alla costruzione della *Cité socialiste*, o città del lavoro, avverrà non in base al principio dei diritti politici, che fa del cittadino una componente aritmetica della volontà generale, e all'elezioni del parlamento con l'intervento delle opinioni dei partiti, ma in base ad un concreto criterio economico che diviene elemento motivazionale: autonomia, o autogoverno, dei produttori nella grande industria (Berth 1923: 75).

Il sindacato diventa l'organo che rappresenta la solidarietà reale della comunità lavorativa e coordina i vincoli tra le fabbriche sindacalizzate. Così Berth mette fine alla politica e arriva alla ridefinizione del contratto. O meglio, egli arriva alla definizione dei contratti.

Il contratto sociale originario tra individui, singoli e uguali, di Rousseau è sostituito da una pluralità di consensi-accordi tra gruppi che gestiscono gli ambiti comuni della vita economica e danno soluzioni specifiche ai problemi di produzione (Berth 1904c: 9). La legge, come atto emanato dall'organo sovrano, viene sostituita da un sistema di contratti, fatti dagli stessi lavoratori, che regolano i rapporti tra le libere associazioni di lavoratori. Il sindacato riunisce i lavoratori attorno allo loro reale

solidarietà ed estende i contratti in patti federativi. Così si attiva il riassorbimento dell'organismo politico nell'organismo industriale (*ibidem*) e si raggiunge l'obiettivo di conciliare ordine e libertà. È la concezione federativa delle pagine proudhoniane *Del principio federativo* del 1863. Contratti plurimi associavano i lavoratori per la soluzione di specifici problemi (*ibidem*).

La società che Berth vagheggia è quella che si costituisce con l'ampliarsi concentrico e il reciproco intersecarsi di gruppi, gli organismi sindacali, che davano impulsi decisionali<sup>25</sup>. È in questi gruppi che gli individui-produttori potevano trovare se stessi e attuare la loro vocazione.

Ricchi di vita, i gruppi lavorativi sono considerati condizione essenziale per l'arresto della spersonalizzazione delle strutture lavorative, ma anche delle gerarchie di potere legate alle pratiche lavorative. L'autorità esterna, rappresentata dal capitalista e dall'élite a lui collegata, non esisterà più.

[L'organismo industriale] [...] si sbarazza del guscio politico ed emerge in piena luce, in primo piano, in assoluta indipendenza; è il produttore, infine, che, staccandosi dalla tutela parassitaria dei non-produttori (dei quali lo Stato è in qualche modo luogo geometrico e centro gravitazionale), si mette al comando, legifera, dà il tono e scolpisce la società intera a propria immagine (Berth 2018 [1914]: 152).

Il sindacato si sostituisce sia al capitalismo che allo Stato, e, al contempo, gli sforzi e le energie personali sono riconosciuti come autogoverno. Fattori di un "*idéal précis*" che vuole riconnettere la democrazia al socialismo (Berth 1901: 71).

Le linee economiche poste a servizio dell'emancipazione del proletariato, e prima ancora per distruggere lo Stato, sono fondate su una specifica filosofia dell'uomo. Berth non ha una visione edonistica dell'uomo, come consumatore di piaceri. Egli crede che un modello di vita di svaghi e di ozio sia il modello della vita borghese, ma anche che questo modello non sia propizio alla realizzazione dell'individuo.

---

<sup>25</sup> La democrazia «sarà decentralizzatrice e federalista, moltiplicando i centri di responsabilità e avvicinando amministratori e amministrati, in modo tale da rendere il controllo reale e la responsabilità effettiva». Berth (1901: 71).

### 3.3. Liberare il lavoro

Berth sottolinea l'intimo legame tra la dimensione del lavoro come *routine*, grigio impiego, che crea rassegnazione e condiscendenza dentro la fabbrica, e un'esistenza individuale guidata dalla libertà del consumo fuori dal lavoro:

come potrebbe la libertà prendere corpo se l'individuo non arriva a mettere al centro della sua vita il lavoro sociale? Egli presta il suo essere alla società soltanto per qualche ora e che importa se la società lo meccanizza durante quel breve lasso di tempo: una volta fuori dall'officina, egli può nuovamente riscoprire l'euforia della sua libertà astratta. Questo genere di individuo non domanda che una cosa alla società: il benessere, sarebbe a dire la possibilità di procurarsi momenti di libertà ricchi di godimento personali. In fondo, sta barattando la sua libertà con il suo benessere (Berth 2018 [1914]: 113).

La propensione di Berth a mettere in evidenza l'assunzione di responsabilità sociali si fonda sulla consapevolezza che solo in un nuovo sistema di relazioni, come quello della «civilisation de producteurs», il lavoro non uscirà dal lavoratore e la soggettività non sarà vincolata al mondo delle cose.

Due sono le modalità per realizzare la libertà del lavoro e nel lavoro.

Del capitalismo Berth contesta l'elemento usuraio, parassitario, finanziario, ma non lo spirito produttivo dei capitani di industria. Più volte Berth si riferisce al capitalismo manchesteriano come esempio virtuoso di individui creativi, tenaci (Berth 1903c: 329-330). La libertà «è figlia dell'industria, che modernizza continuamente, inventa, cerca l'innovazione» (Berth 1905a: 13). Innovazione e creazione, quindi esaltazione delle individualità utilizzate in contesto produttivo che non impone coercitivamente la disciplina esterna, cioè l'autorità del capitalista e dei suoi collaboratori, permetteranno di riconoscere al lavoro una dimensione qualitativa irriducibile. Il lavoro diventa quella sfera della vita che restituisce un posto di primo piano ai lavoratori come individui, e che rende possibile l'emancipazione come classe.

Lo sviluppo produttivo è connesso ad una nuova morale il cui imperativo fondamentale è «lavoro, sobrietà, povertà» (Berth 1924: 171).

Etica del lavoro, emancipazione individuale e sviluppo sono aspetti del lavoro considerati nella forma di realizzazione dell'uomo in relazione con gli altri, nella forma di appartenenza ad un'entità sociale dalla quale trarre gioia sostanziale:

la morale socialista non separa l'individuo dalla *Città* [...]. Essa non concepisce l'uomo che in società, e l'anima individuale è per essa una risultante sociale [...]; il cittadino socialista [...] sarà libero in e per la *Città*. Con il socialismo la solidarietà sarà contemporaneamente *interiore e reale*, e l'individuo [vivrà] una vita non più *infra-sociale* o *extra-sociale*, ma veramente sociale [...]. Nella *Città* socialista, ogni cittadino [...] avrà coscienza di contribuire, grazie alla sua fatica quotidiana, alla ricchezza, alla bellezza della *Città*. In un certo senso, ogni attività sarà «funzione pubblica» [...]. E quale gioia di lavorare sia per sé che per un vasto insieme di cui si fa parte! (Berth 1901: 166-167, 169-170).

Berth riprende Marx. Da una parte, il lavoro emancipa l'uomo non condannando l'io a rimanere al di qua dell'esistenza umana (*ivi*: 25-26). Dall'altra, l'autonomia individuale è accettata solo se gli individui portano nell'*atelier* una socialità piena. Gli individui, entrati nella fabbrica, debbono abbracciare il destino sociale dei suoi membri (Berth 1908: 62).

La seconda modalità è relativa al funzionamento dell'organizzazione lavorativa della grande industria. La grande fabbrica con l'organizzazione tecnica della produzione, con i suoi schemi, piani, implica una razionalità che disumanizza?

La risposta che dà Berth, in linea con Marx e oggi superata, è che l'organizzazione scientifica del lavoro, come la scienza, non è in sé né buona né cattiva, ma neutrale. Tutto dipende dall'ispirazione di base dell'economia e quindi dal progetto che racchiude.

L'organizzazione scientifica capitalista, basata sul profitto ed eterodiretta, impone la macchina per una produzione intensiva, cioè per realizzare utile, e impone funzioni, secondo la divisione delle classi, a soggetti subalterni che eseguono. Ma cambiando i criteri dell'organizzazione della produzione e, quindi, dell'economia, cambia il rapporto tra lavoro-macchina. Così, dopo ave-

re posto sotto accusa la macchina, scrive: «i proletari hanno compreso che era perfettamente inutile opporsi al progresso ineluttabile della macchina e che, al contrario, c'era in esso la garanzia della loro liberazione» (Berth 1932: 51-52).

In una democrazia operaia, e in una economia espressione della civiltà dei produttori, la macchina non è strumento di oppressione, ma anzi di liberazione in quanto sottrae il lavoratore da tutta una serie di lavori automatici e sostanzialmente sub-umani; essa crea un nuovo tipo di lavoro, più specializzato e tale da impegnare maggiormente le capacità del lavoratore (Berth 2018 [1914]: 105-109). La stessa valutazione è espressa per la divisione del lavoro. Questa viene letta come stimolo per il lavoratore di arricchire se stesso, di sviluppare la propria personalità, e non come restrizione (Berth 1902b: 648-650). Modo di materializzare il progresso nell'applicazione della propria «capacità scientifica» (*ivi*: 660). Quindi forma di potere che l'operaio esercita nel e sul suo lavoro perché ne controlla la funzione.

La relazione tra sviluppo del lavoro «stra-qualificato» e organizzazione della produzione libera dall'autorità coercitiva del capitalista, o di chi lo rappresenta dentro la fabbrica, può svilupparsi se esiste un progetto politico culturale sul quale Berth si pronuncia e che passa dalla critica al sistema educativo borghese, sia come sistema di controllo sociale che di discredito del lavoro manuale (Berth 2018 [1914]: 72, 76), oltre che dalla critica delle figure che amministrano sapere-scienza, cioè l'aristocrazia intellettuale (*ivi*: 182).

Berth asserisce l'emancipazione del lavoratore per mezzo dell'unificazione di teoria e pratica. Nell'organizzazione economica e sociale della democrazia operaia il sapere scientifico progettuale non è più separato dalla forza lavoro operaia (Berth 1903a: 4). Conoscenza scientifica e capacità tecnica saranno poste nelle mani dei produttori, della forza collettiva operaia che, quindi, non sarà più sottomessa alla volontà vincolante dell'«élite specializzata» esterna (Berth 1902b: 659).

L'acquisizione della capacità scientifica da parte del lavoratore non esclude la disciplina collettiva (*ibidem*). Le gerarchie saranno fondate sulle competenze, capacità e abilità mostrate nelle pratiche lavorative per la realizzazione dell'opera collettiva. L'autorità sarà posta nelle mani di coloro che dimostrano di

meritare tale fiducia, ma senza scindere competenza creativa e competenza tecnica.

Se quindi non si può parlare di eguaglianza (1903a: 9) è, anche, vero che per Berth i lavoratori, «liberamente associati», rimangono «uomini liberi» (*ivi*: 4) perché in una comune condizione di fronte al lavoro. L'autogestione rende la fabbrica «una specie d'orchestra» dove ogni «lavoratore sociale» esegue la sua parte mostrando il proprio talento e abilità (Berth 1924: 204).

[Alle] fantasie tiranniche dell'Ideale soggettivista, si sostituisce la disciplina concreta e positiva del Lavoro; al dominio esclusivo di una élite specializzata nel lavoro speculativo, e che sottomette il resto degli uomini alle sue teorie, si sostituisce la disciplina anonima, impersonale e oggettiva del lavoro nell'industria moderna. Considerate, in effetti, la fabbrica moderna: quale ammirevole concerto, quale meravigliosa coordinazione degli sforzi, quale adattamento degli operai all'opera collettiva! (Berth 1902b: 659).

### 3.4. *La cultura dei produttori*

La visione economica di Berth rende chiaramente la centralità del lavoro. Autogestione, o «atelier sans maître», e legame sociale, fondato sulla disciplina interna e spontanea del lavoro, sono dimensioni dell'organizzazione produttiva e premesse necessarie alla realizzazione del socialismo operaio.

Ma il processo *volontario* di liberazione del proletariato da condizioni di asservimento richiede cambiare non solo l'ispirazione di base dell'economia, cioè passare da capitale-scambio a lavoro-*self-government*. È, anche, necessario restaurare la «dignità» del lavoro. A tal fine, Berth attua una operazione ideologica resa ancora più necessaria dal fatto che l'autore abolisce il profitto, ma non lo scopo dell'aumento di produzione di beni materiali.

Berth inserisce l'arte come espressione dell'esigenza di emozioni nel lavoro.

Il lavoro come tale è espressione di una particolare attività ed è legato al bisogno materiale, alla sussistenza, al consumo; mentre l'arte rappresenta il completamento dell'uomo che si esprime nella libertà interiore, nella ricerca del sogno.

Il discorso di Berth sull'arte, iniziato nei *Dialogues socialistes* (1901: 226-247), conduce a rappresentare il lavoro nel sistema di autogestione non solo come modo di essere liberi con gli altri, ma come modo di essere liberi con se stessi. Il lavoratore si auto-conosce nell'opera che comprende e ama, come l'artista che si riconosce nella sua opera: «L'operaio capisce e ama la sua opera; è con gioia che egli raduna attorno ad essa tutto se stesso, tutta la sua vita, facendone il centro della propria esistenza» (Berth 2018 [1914]: 115).

Istaurare il legame tra lavoro e arte serve a superare l'indifferenza dell'operaio al prodotto del suo lavoro. L'idea di arte restituisce al lavoratore nel reale, o «economia concreta», e non nella fuga verso l'astratto, o nella ricerca dei piaceri e consumi, l'autenticità della percezione di sé.

Il processo di autorealizzazione si conclude con questo significato del lavoro. Il lavoro deve diventare tale che l'individuo vi si possa realizzare pienamente, con «amore», con «gioia», come un «artista» (*ivi*: 113). Dentro la fabbrica il lavoratore non si sentirà «sperduto» o alla «deriva», meccanizzato perché conserverà «individualità», «personalità» e «libertà» (*ivi*: 113-114). Il lavoro non è solo il regno della necessità, ma anche il regno della sovranità creatrice.

È su questa visione del lavoro che Berth costruisce la «civiltà dei produttori» nella quale l'*artigiano-artista* è il moderno proletario dell'industrialismo socialista.

Se il lavoro è arte e non routine, consapevole partecipazione e non avvillimento, è anche vero che la cultura dei produttori ha un'etica dura che si basa sul comandamento «*chi non lavora non mangia*» (corsivo nel testo Berth 1924: 169). Chiaramente il modello di Berth mette l'accento sulla responsabilità: il vivere sociale richiede che per ricevere quello che serve bisogna fare qualcosa che la società considera rilevante (cfr. Bauman 2007 [2005]: 19). Ancora, il lavoratore sociale abbraccia una filosofia della produzione totalizzante: le rivendicazioni di libertà dal lavoro, come la riduzione dell'orario di lavoro, non contribuiscono all'autonomia se il tempo liberato dal lavoro resta tempo vuoto consumato nella solitudine della sfera privata (Berth 1902b: 654-655).

Ma il fattore che vogliamo evidenziare è un altro. Poiché la fabbrica come forza collettiva produrrà beni materiali da offrire alla società, si pone la questione di cosa farà l'uomo: egli affonderà nel «consumo puro», nei desideri illimitati, e quale sarà il modello di sviluppo?

In un certo qual senso queste domande, insite nella dinamica tra dimensione economico-produttiva e la dimensione sociale intesa come sviluppo umano, furono poste a Berth da Halévy nella recensione critica de *Nouveaux aspects du socialisme* del 1909 (Halévy 1909).

Daniel Halévy si domandava se l'ispirazione morale del lavoro prevalesse nella classe operaia o se al contrario, come egli credeva, la classe operaia volesse lavorare di meno, non cogliendo il significato dell'identità nel lavoro. Il desiderio di una produzione più intensa in realtà esisteva solamente nei capi di industria, negli ingegneri, nei tecnici. La classe operaia stava perdendo il connotato di classe e la carica morale: il consolidamento del sistema capitalistico, sul modello americano, portava il movimento operaio ad integrarsi in una società che precipitava nella produzione del superfluo e nel ritmo della vita materiale, cioè nella società che il movimento operaio non era riuscito a distruggere. A tal punto che Halévy si chiedeva se la massimizzazione della produttività e la diffusione del benessere a cui tendeva la visione industriale di Berth finiva per diventare involontariamente un «inno al trionfo del capitalismo».

Con una lettera privata, del 23 novembre 1909, Berth rispose ad Halévy. Egli riaffermò la sua fede nella «renaissance révolutionnaire» e contestò che la sua esaltazione della produttività potesse essere confrontata all'entusiasmo americano per la civiltà industriale (Berth 1999 [1909]: 97, 102). Nel 1923, ne *Les derniers aspects du socialisme*, nuova edizione dell'opera *Les nouveaux aspects du socialisme*, Berth ribadì la sua visione dell'*atelier syndicaliste* e la convinzione di rifiutare la produzione, che utilizza le macchine, come ideale (Berth 1923: 74). L'economia, dove regna l'utile, il calcolo, l'interesse e l'uniformità, deve avere un contraltare che permetta di vivere con autenticità e sincerità. La «vie de l'esprit libre» era il contraltare della realtà sociale materialista, anzi la condizione preliminare (*ivi*: 75).

#### 4. Conclusioni

Duguit e Berth due percorsi diversi, ma accomunati dal riconoscimento dell'importanza del sociale e dalla considerazione del lavoro come diritto e dovere.

In Duguit l'importanza dei rapporti sociali è tale da divenire il fondamento del diritto. Il senso del dovere si estende dall'individuo allo Stato, e a quest'ultimo si chiede di essere l'artefice di livelli, accettabili, di equità sociale. Come egli stesso scrive è il lato socialista del suo pensiero che lo porta a riconoscere allo Stato «dei poteri di intervento molto estesi [...] e dei doveri molto rigorosi» (Duguit 2003 [1901]: 49). Duguit parte dall'unità della società per poi articolare le differenze reali che esistono tra gli individui. Il riconoscimento dell'eguale valore degli individui (*ivi*: 46), l'eguaglianza giuridica (Duguit 1930<sup>3</sup>, III: 638), non può fare «dimenticare che volendo realizzare l'eguaglianza matematica degli uomini, si rischia fortemente di creare dell'ineguaglianza» (*ibidem*). Non riconoscere le differenze di posizione, di ruoli, di salute sarebbe viziare la giustizia della società solidaristica: «La vera eguaglianza consiste nel trattare in modo uguale le cose eguali e in modo disuguale le cose ineguali» (Duguit 2003 [1901]: 96). Riconoscere la diseguaglianza di posizione di partenza tra datore di lavoro e lavoratori comporta ritenere dovere dello Stato la regolamentazione del lavoro proteggendo il lavoratore «contro se stesso», cioè da quella rassegnazione dettata dal bisogno che lo avrebbe portato ad accettare qualunque condizione lavorativa. Lo Stato deve intervenire a beneficio della libertà dei lavoratori e nel rispetto della libertà del datore di lavoro. Duguit esamina la legge del 13 luglio 1906 relativa al riposo settimanale con lo spirito di far emergere come la decisione legislativa esprimesse l'idea di istaurare rapporti più simmetrici tra le parti: la legge, che stabiliva una durata minima di ventiquattro ore consecutive di riposo e la domenica come giorno non lavorativo, comunque lasciava all'imprenditore la libertà di dare il riposo in un giorno diverso dalla domenica previa autorizzazione del prefetto (Duguit 1925<sup>2</sup>: 157-158).

Chiaramente la visione di Duguit ricerca il compromesso tra le classi perché la società che osserva, al di là della distinzione

tra capitalisti e lavoratori, è quella della fatica quotidiana del lavoro, del bisogno gli uni degli altri, della ricerca di condizioni migliori per vivere. In tal senso, il lavoro costituisce il perno attorno al quale tutte e tre i soggetti, lavoratori, datori di lavoro e governanti debbono trovare dialogo e collaborazione nella volontà di placare i conflitti rigenerando il legame sociale. L'inserimento dei sindacati nello Stato rispondeva a questa logica. La vocazione sociale della politica serviva a dare legittimità alla politica riformista. La collaborazione era una funzione per tutti e serviva a sottolineare il valore strumentale del sindacato, come pratica di organizzazione sociale, e ad evidenziare il fine sociale del lavoro. Il lavoro come mutuo servizio tendeva a soddisfare i bisogni quantitativamente e qualitativamente crescenti. Una necessità che Duguit aveva legittimato attraverso la solidarietà che partiva dal dato di fatto e che si evolveva con la società. Per via democratica cittadini e cittadine affidano allo Stato democratico il controllo e la direzione della solidarietà nel sistema economico di mercato. La società che Duguit pensava era quella della coesione sociale per via politica.

Proprio partendo dalla solidarietà Berth avverte che nel lavoro era negata. Nelle fabbriche non era presente alcuna autonomia degli operai, la disciplina da rispettare escludeva libere scelte. Le regole erano imposte dall'esterno. Non c'era alcuna democrazia. La libertà creativa era ammessa solo per gli imprenditori e dirigenti, motivati dall'incentivo economico.

Per Berth l'unione dei liberi produttori doveva condurre ad auto-organizzare, controllare e amministrare le questioni economiche. Certamente Berth si rivolge solamente al mondo del lavoro. Egli non prende in considerazione l'uomo multidimensionale che, come pensava Duguit, più vive la socialità più realizza la propria individualità (Duguit 2003 [1901]: 30), e, per contro, e a differenza di Duguit, crede che gli uomini debbano essere simultaneamente cittadini-produttori (Gervasoni 2006: 71; cfr. Walzer 2002: 77).

Ma il fatto che Berth ponesse il suo pensiero a servizio della solidarietà tra simili, quindi a sostegno esclusivo di una classe, non toglie che la sua critica ad una gerarchia «abusiva», il rifiuto del lavoro sfruttato e la convinzione che il lavoro dia dignità e

valorizzazione alla persona rendano pienamente la contemporaneità del pensiero.

### Bibliografia

ARNAUD ANDRÉ-JEAN, 1993, *Da giureconsulti a tecnocrati. Diritto e società in Francia dalla codificazione ai giorni nostri*, tr.it a cura di Francesco Di Donato, Napoli: Jovene.

BARBIERI ANDREA, 1999, *Lo stato sociale in Francia*, Roma: Donzelli.

BATTINI MICHELE, 1995, *L'ordine della gerarchia*, Torino: Bollati Boringhieri.

BAUMAN ZYGMUNT, 2007 [2005], *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, tr. it, Troina: Citta Aperta.

BENOIST (DE) ALAIN, 2013, *Édouard Berth ou le socialisme héroïque*, Grez-sur-Loing: Pardès.

BERSTEIN SERGE, 1980, *Histoire du Parti Radical. La recherche de l'âge d'or, 1919-1926*, Paris: Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques.

\_\_\_\_\_, 1984, "Les classes moyennes contre la gauche", *L'Histoire*, n.71, pp. 6-20.

\_\_\_\_\_, 1993, "Les classes moyennes devant l'histoire", *Vingtème Siècle, Revue d'histoire*, n. 37, pp. 3-12.

BERTH ÉDOUARD, 1899, "Le socialisme et M. Faguet", *Mouvement socialiste*, 1er avril, pp. 372-378.

\_\_\_\_\_, 1900, "A propos de la lutte de classe", *Mouvement socialiste*, 1er janv., pp. 23-31.

\_\_\_\_\_, 1901, *Dialogues socialistes*, Paris: Rivière.

\_\_\_\_\_, 1902a, "La Ruine du monde antique par Georges Sorel", *Mouvement socialiste*, 15 mars, pp. 509-512.

\_\_\_\_\_, 1902b, "Classiques ou Modernes", *Revue socialistes*, déc., pp. 641-671.

\_\_\_\_\_, 1903a, "Socialisme ou Étatisme?", *Mouvement socialiste*, janv-avr., pp. 1-17.

\_\_\_\_\_, 1903b, "La politique anticléricale et le socialisme", n. spec. *Cahiers de la Quinzaine*. Il saggio fu pubblicato per la prima volta ne *Revue socialiste* (1902).

\_\_\_\_\_, 1903c, "Catholicisme social et socialisme", *Mouvement socialiste*, 15 nov., pp. 321-350.

\_\_\_\_\_, 1904a, "Un Marx Inédit", *Mouvement socialiste*, 1 nov., pp. 97-109.

\_\_\_\_\_, 1904b, "Révolution sociale ou évolution juridique?", *Mouvement socialiste*, 15 nov. pp, 121-139.

\_\_\_\_\_, 1904c, "Politique et Socialisme", *Mouvement socialiste*, 15 janv., pp. 5-37.

\_\_\_\_\_, 1904d, "L'utopie du professeur Menger", *Mouvement socialiste*, 15 mai, pp. 34-44.

\_\_\_\_\_, 1904e, "M. Brunetière et le Socialisme réformiste", *Mouvement socialiste*, 15 avril, pp. 449-455.

\_\_\_\_\_, 1905a, "Anarchisme individualiste, Marxisme orthodoxe, Syndicalisme révolutionnaire", *Mouvement socialiste*, 1 mai, nel presente lavoro si fa riferimento alla versione elettronica, con presentazione di René Berthier: [http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/berth\\_anarchisme\\_individualiste\\_marxisme\\_orthodoxe.pdf](http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/berth_anarchisme_individualiste_marxisme_orthodoxe.pdf), pp. 1-28.

\_\_\_\_\_, 1905b, "Grève générale et social-démocratie", *Mouvement socialiste*, août, pp. 524-541.

\_\_\_\_\_, 1908, *Les nouveaux aspects du socialisme*, Paris: Rivière.

\_\_\_\_\_, 1923, *Les derniers aspects du socialisme*, Paris: Rivière.

\_\_\_\_\_, 1924, *Guerre des États ou Guerre des Classes*, Paris: Rivière.

\_\_\_\_\_, 1932, *Du «Capital» aux «Réflexions sur la Violence»*, Paris: Rivière.

\_\_\_\_\_, 1999 [1909], Lettera a D. Halévy, in Michel Prat, "Une lettre d'Édouard Berth à Daniel Halévy sur les «nouveaux aspects du socialisme»" *Mil neuf cent*, 17, pp. 91-102.

\_\_\_\_\_, 2018 [1914], *I crimini degli intellettuali*, tr. it, GOG.

BLAIS MARIE-CLAUDE, 2012 [2007], *La solidarietà. Storia di un'idea*, tr.it., Milano: Giuffrè.

BONINSEGNI STEFANO, 2001, *Sorel e la "via sindacalista" al socialismo*, in Paolo Pastori e Giovanna Cavallari (a cura di), *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*, Ancona: Affinità elettive, pp. 249-257.

BORGETTO MICHEL, LAFORE ROBERT, 2000, *La République sociale. Contribution à l'étude de la question démocratique en France*, Paris: PUF.

BOURGEOIS LEON, 1998 [1900], "Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Education Sociale du jeudi soir 27 septembre 1900", *Appendice* in Léon Bourgeois, *Solidarité*, rist. 5<sup>a</sup> ed., Lille: Presses Universitaires du Septentrion, pp. 75-92.

CAMPARINI AURELIA, 2008, *Classe dominante, élite socialista e nuova classe politica in Jaurès (1889-1913)*, in Sergio Amato (a cura di), *Classe dominante, classe politica ed élites negli scrittori politici dell'Ottocento e del Novecento*, Firenze: C. E. T., pp. 59-99.

CAZZETTA GIOVANNI, 2002, *Lavoro e impresa*, in Maurizio Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa*, Bari: Laterza, pp. 139-162.

- CHUECA MIGUEL, 2008, *Déposséder les possédants. La grève générale aux «temps héroïques» du syndicalisme révolutionnaire (1895-1906)*, Marseille: Agone.
- DONZELOT JACQUES, 1994, *L'invention du social*, Paris: Seuil.
- DUGUIT LEON, 1911, "La représentation syndicale au Parlement", *Revue politique et parlementaire*, n. 69, pp. 28-45.
- \_\_\_\_\_, 1912, *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, Paris: Alcan.
- \_\_\_\_\_, 1925<sup>2</sup>, *Traité de droit Constitutionnel*, V, Paris : Cujas.
- \_\_\_\_\_, 1927<sup>3</sup>, *Traité de droit Constitutionnel*, I, Paris: Boccard.
- \_\_\_\_\_, 1928<sup>3</sup>, *Traité de droit Constitutionnel*, II, Paris: Boccard.
- \_\_\_\_\_, 1930<sup>3</sup>, *Traité de droit Constitutionnel*, III, Paris: Boccard.
- \_\_\_\_\_, 1950 [1908], *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, tr. it., Firenze: Sansoni.
- \_\_\_\_\_, 1999 [1913], *Les transformations du droit public*, rist., Paris: Colin.
- \_\_\_\_\_, 2000 [1926], *Leçons de droit public général*, rist., Paris: La Mémoire de Droit.
- \_\_\_\_\_, 2003 [1901], *L'État, le droit objectif et la loi positive*, rist., préf. Franck Moderne, Paris: Dalloz.
- \_\_\_\_\_, 2007 [1922], *Sovranità e libertà*, tr. it., Torino: Giappichelli.
- FLERS (DE) MARION, 1987, "Le Mouvement Socialiste (1899-1914)", *Cahiers Georges Sorel*, n. 5, pp. 49-76.
- GERVASONI MARCO, 1996, "Il linguaggio politico del sindacalismo d'azione diretta in Francia: la rappresentazione del sociale e la concezione della C.G.T. di fronte allo Stato repubblicano (1895 -1914)", *Società e Politica*, n. 74, pp. 771-820.
- \_\_\_\_\_, 1997, *Georges Sorel. Una biografia intellettuale*, Milano: Edizioni Unicopli
- \_\_\_\_\_, 2006, "L'invention du syndicalisme révolutionnaire en France (1903-1907)", *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n. 24, pp. 57-71.
- GRECO TOMMASO, 2012, *Diritto e legame sociale*, Torino: Giappichelli.
- GURVITCH GEORGES, 1957, *Sociologia del diritto*, tr. it. Milano: Edizioni Comunità.
- HALEVY DANIEL, 1909, "Les nouveaux aspects du socialisme", *Pages libres*, 2 octobre, pp. 367-379.
- HOUREBIE FABRICE, 2011, *Actualité de Duguit en matière de libertés publiques*, in Fabrice Melleray (sous la direction), *Autour de Léon Duguit*, Bruxelles: Bruylant, pp. 349-372.
- LABORDE CECILE, 1998, "Syndicalism against the State: libertarianism in the works of Édouard Berth and his contemporaries", *The European Legacy*, v. 3, n. 5, pp. 66-85.

LA ROSA ALESSANDRA, 2001, *Il sindacalismo rivoluzionario e la sua riformulazione: Berth e Valois*, in Paolo Pastori e Giovanna Cavallari (a cura di), *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*, Ancona: Affinità elettive, pp. 161-190.

\_\_\_\_\_, 2018, *Rappresentare il sociale. Diritto della società e forme di rappresentanza in Léon Duguit*, in Fabrizio Sciacca (a cura di), *Rappresentanza e Potere. Crisi e superamento di un modello?*, Milano: AlboVersorio, pp.13-33.

MELLERAY FABRICE, 2009, *Léon Duguit. L'État détrôné*, in Nader Hakim e Fabrice Melleray (études réunies par), *Le renouveau de la doctrine française*, Paris: Dalloz, pp. 216-262 .

NEGRI ANTIMO, 1981, *Filosofia del lavoro. Tra secondo Ottocento e Novecento*, v. Sesto, Milano: Marzorati Editore.

ROSANVALLON PIERRE, 2004, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_, 2005 [1998], *Il popolo introvabile*, tr.it. Bologna: Il Mulino.

SPITZ JEAN-FABIEN, 2005, *Le moment républicain en France*, Paris: Galimard.

TAIUTI ALESSANDRA, 2012, *Il socialismo di Édouard Berth*, in Sandro Ciurlia (a cura di), *Tradizioni, rivoluzioni, progresso*, II, Firenze: Edizioni Poligrafico Fiorentino, pp. 479-510.

TOPALOV CRISTIAN, 1999, *Les "réformateurs" et leurs réseaux: enjeux d'un objet de recherche*, in Cristian Topalov (dir), *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France 1880-1914*, Paris: Éditions de l'ÉHÉSS, pp. 11-58.

VALOIS GEORGES, 1924, *L'Économie nouvelle*, Paris: Nouvelle Librairie Nationale.

VANNI ISABELLA, 2007, *Lo Stato sociale nella Francia della Terza Repubblica*, in Claudio De Boni (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. L'Ottocento*, Firenze: Firenze University Press, pp.199-223.

WALZER MICHAEL, 2002, *Il filo della politica*, a cura di Thomas Casadei, Reggio Emilia: Diabasis.

*Abstract*

LAVORO E LIBERTÀ. DECLINAZIONI NELLA FRANCIA DELLA TERZA REPUBBLICA

(WORK AND LIBERTY. VARIATIONS IN THE FRANCE OF THE THIRD REPUBLIC)

*Keywords:* Duguit, Berth, Work, Autonomous Workers'Associations, Solidarity, Self-gouvernement.

The article aims to reconstruct the relationship between liberty and work, as it was theorised by Léon Duguit (1859-1928) and Édouard Berth (1875-1939) in the France of the Third Republic. The two political theorists had very different intellectual biographies, yet they shared a criticism of liberalism and the recognition of the importance of community association. To understand the two political thinkers' theoretical position concerning labour, this article connects it to their global view of society and the normative values of the French State. Duguit focuses on mutual solidarity as the symbolic generator, within a capitalistic economy, to redefine the concepts of liberty of work and liberty at work. He therefore idealizes cooperation between classes. By contrast, Berth believes in the necessity to refound society and its economy. He believes in emancipation, of the individual and of working class, as a form of self-government and hence idealizes autonomous factory worker.

ALESSANDRA LA ROSA

Università degli Studi di Catania

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

alarosa@unict.it

EISSN 2037-0520

MARCO LEONARDI

L'ANALISI POLITICO-ECONOMICA SULL'«ETÀ DI MEZZO»  
IN EPOCA FASCISTA: IL CASO PARADIGMATICO  
DI GIOACCHINO VOLPE (1922-1943)

*Introduzione*

Lo stato, così come il fascismo lo concepisce e lo attua è un fatto spirituale e morale, poiché concreta l'organizzazione politica, giuridica economica della nazione e tale organizzazione è, nel suo sorgere e nel suo sviluppo, una manifestazione dello spirito [...]. Dal 1929 a oggi, l'evoluzione economica politica universale ha ancora rafforzato queste posizioni dottrinali. Chi può risolvere le drammatiche contraddizioni del capitalismo è lo stato. Quella che si chiama crisi, non si può risolvere se non dallo stato, entro lo stato<sup>1</sup>.

La descrizione basilare della politica economica propria del Regime Fascista, redatta da Giovanni Gentile e successivamente integrata e vidimata da Benito Mussolini per il quattordicesimo volume dell'«Enciclopedia Italiana» (Mussolini 1951 [1932]: 850), potrebbe costituire, ancora oggi, il punto di partenza per intraprendere uno studio sulle politiche economiche adottate per il Regno d'Italia dal governo della monarchia sabauda dal 31 ottobre del 1922 al 25 luglio del 1943.<sup>2</sup> Tuttavia, la redazione del lemma «Fascismo» per la rinomata «Enciclopedia Italiana» non si avvaleva unicamente della penna del suo fondatore e massimo esponente, ma comprendeva, per le sezioni «storia» e «bibliografia», i contributi dell'allora Segretario generale della Reale Accademia d'Italia e Professore di Storia Moderna presso la Facoltà di Scienze Politiche del-

---

<sup>1</sup> Mussolini, *Fascismo*, in Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani (a cura di), *Enciclopedia Italiana*, XIV (1951, rist. fotolitica del vol. XIV, pubblicato nel 1932), pp. 847-851, in part. p. 850. Sulla cooperazione tra Giovanni Gentile e Benito Mussolini nella stesura della voce «La dottrina del Fascismo» per l'«Enciclopedia Italiana», cfr. Messina (2019: 315, in part. la nota esplicativa a piè di pagina).

<sup>2</sup> Cfr., per una visione generale d'insieme, Milza (2000 [1999]: 416-431).

l'Università di Roma, Gioacchino Volpe (Paganica [L'Aquila] 1876 – Santarcangelo di Romagna 1971) (Violante 2017; Turi 2016: 211). Nell'elencazione delle riviste da lui medesimo consultate per tracciare la storia del movimento fascista e della sua trasformazione in organo di governo, l'Accademico d'Italia citava pubblicazioni quali «Die Staats- und Wirtschaftsverfassung des Faschismus» di Walter Heinrich (Berlino 1929), «La critica dell'economia liberale» (Milano 1930) e «I fondamenti dell'economia corporativa» (Roma 1932) di Ugo Spirito, nonché riviste quali «Nuovi studi di diritto economia e politica» (Roma 1927 segg.), «Il diritto del lavoro» (Roma 1927 segg.), «Archivio di studi corporativi» (Roma 1930 segg.) (Gentile, Mussolini 1932: 884; Volpe 1951 [1932]: 884). L'evidente attenzione conferita dal Volpe al dato economico nella ricostruzione di eventi storico-politici compresi tra l'epoca medievale e quella a lui contemporanea non rappresentava una scelta autoreferenziale o circoscritta esclusivamente agli Anni Venti, Trenta e Quaranta del Novecento, ma affondava in pieno le sue radici nella formazione umana e intellettuale dello studioso, nonché nelle sue scelte di campo all'insegna dell'impegno civile e politico. Basterebbe scorrere l'elenco della bibliografia essenziale delle opere di Gioacchino Volpe (Cervelli 1977: 613-616) per evidenziare anche l'interesse da questi conferito tanto alle costruzioni delle strutture politico-economiche peculiari dei frangenti storici esaminati quanto all'utilizzazione, più o meno esplicita, dei frutti raccolti dalle sue ricerche per intervenire nell'agone politico-culturale del mondo a lui attuale. La produzione storiografica del Volpe può essere divisa sostanzialmente in due macro-ambiti tematici: le pubblicazioni a tema medievistico e quelle attinenti l'epoca del Risorgimento e la stagione degli eventi storici a lui coeva. Il filo conduttore che accomuna questi due ambiti cronologici, tra loro separati da uno iato lungo almeno tre secoli, è da individuare nella circoscrizione degli studi volpiani all'Italia. Quell'Italia vista e profondamente sentita dal Volpe in maniera diametralmente opposta a quell'«espressione geografica» di metternichiana memoria<sup>3</sup>. Per l'allievo di Pasquale Villari dalla sensibilità neo-

<sup>3</sup> Per inquadrare appieno gli intendimenti e le dichiarazioni del funzionario asburgico Clemens von Metternich (1773-1859) sulle peculiarità culturali e

risorgimentale, la penisola italiana era vista come un'area politicamente frazionata nel corso dei secoli seguiti alla caduta dell'Impero Romano, ma contraddistinta da tutta una serie di affinità culturali, politiche ed economico-giuridiche tali da rendere il processo di riunificazione, formazione e rafforzamento della nazione italiana un atto che, tra la fine del secolo XIX e i primi quattro decenni del XX, trovava negli anni del regime fascista la sua completa espletazione (Belardelli 2006: 11). La confluenza del Volpe nelle fila del fascismo, portata definitivamente a compimento nel quinquennio compreso tra il 1920 e il 1925, si riverberava inevitabilmente nei contenuti della sua produzione storiografica. Gli studi condotti sulla storia dell'Italia del Medioevo e quella della modernità, tuttavia, approdavano in epoca fascista ad esiti interpretativi profondamente diversi. L'analisi della storia "recente" attraversata dall'Italia tra la stagione del Risorgimento e gli Anni Venti del Novecento, portava Volpe a ravvisare una linea di continuità tra la formazione dello stato unitario italiano e il regime mussoliniano. Lo storico di orientamento monarchico e nazionalista lasciava dedurre come «[...] Volpe aveva sentito la Grande guerra come moralmente "rigeneratrice" e si sentiva da essa rigenerato» (Lupo 2010: VIII) e, allo stesso tempo, leggeva l'arco cronologico compreso tra il 1861 e il 1927 come «Né mero antefatto né mera conseguenza, insomma: quel cammino cinquantennale viene da lui rappresentato *iuxta propria principia*, "in positivo", come su un'esperienza di progresso economico-sociale e crescente partecipazione collettiva alla vita nazionale» (*ivi*: IX). Al contrario, le ricerche sull'Italia medievale consegnavano agli studiosi e al pubblico dei lettori un quadro composito dei rapporti tra storia e attualità, di certo meno omogeneo rispetto a quello ricavabile dagli eventi storici ascritti dal Volpe all'Italia "moderna". Di certo, la riflessione del Volpe sugli aspetti economico-politici dell'"Evo di Mezzo"

---

politiche dell'Italia, di norma presi acriticamente a bersaglio polemico dalla pubblicistica italiana di orientamento risorgimentale, cfr. Siemann (2016: 611-612). In particolare, a p. 611 lo storico osserva come «Diese Absicht Metternich, Italien kulturell als Einheit zu betrachten, es aber politisch gespalten zu halten, könnte man als zynisch missverstehen. Für den Minister galt das jedoch als pragmatische Realpolitik, den er hielt nur ein Italien der Regionen für realisierbar».

raggiungeva, nel Ventennio fascista, un diapason le cui premesse vanno cercate nei decenni precedenti. Come dimenticare, ad esempio, una missiva inviata da Benedetto Croce a Giovanni Gentile nel giugno del 1908, nella quale l'allora direttore de *La Critica*, Benedetto Croce, lamentava di aver ospitato nella rivista «[...] una lunghissima recensione del Volpe (oltre 30 pagine!)», recensione incentrata esclusivamente su temi di storia economica<sup>4</sup>? Il confronto con il pensiero economico sviluppato da Gioacchino Volpe in relazione al Medioevo suscita parimenti curiosità intellettuale e diversi interrogativi, riassumibili come segue: in quale misura la ricostruzione storica del Medioevo presentata dal Volpe risentiva della conoscenza del pensiero economico? È possibile istituire un legame diretto tra le linee economiche sposate dal fascismo e il Medioevo di matrice volpiana? È lecito, in relazione a quanto evidenziato da Volpe sugli aspetti economici peculiari dell'«Età di Mezzo», rintracciare una matrice specificatamente fascista? L'argomentazione seguente proverà a fornire una risposta a tali quesiti.

1. *In costante dialogo tra passato e presente: Giacchino Volpe e l'analisi economica nello studio del Medioevo nel «Ventennio»*

Le opere incentrate sull'epoca medievale che diedero risonanza al nome di Gioacchino Volpe presso la società civile del suo tempo sono riconducibili a tre titoli, pubblicati negli Anni Venti del Novecento: *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, *Medio Evo Italiano*, e *Il Medioevo*<sup>5</sup>. Queste tre opere dispiegano un potenziale di gran-

---

<sup>4</sup> Il riferimento *ivi* riportato si riferisce ad una recensione di Gioacchino Volpe al volume dello storico Romolo Caggese (1881-1938) dal titolo *Classi e comuni rurali nel medio evo italiano. Saggio di storia economica e giuridica*. Per la missiva di Benedetto Croce (Napoli, 16 giugno 1908), cfr. Croce, Gentile (2017: 344, doc. nr. 859).

<sup>5</sup> Volpe 1997 [1922]; Id. 1928 [1923]; Id. 1999 [1926]. Sulla datazione dell'opera «Il Medio Evo», l'autore del presente saggio concorda con l'ipotesi formulata dal medievalista Cinzio Violante (1999; VII, nota 1) allorché questi sostiene che «La prima edizione non ha indicazione di data; ma la Prefazione dell'autore è datata l'11 aprile del 1926. Perciò, sebbene le bibliografie volpiane (del resto, tutte parecchio imperfette) assegnino quella edizione al

de valore esemplificativo in rapporto alla produzione intellettuale del Volpe sulla storia economica del Medioevo, nonché in relazione alle teorie economiche applicate da quest'ultimo alla lettura del millennio medievale. Ogni singolo libro, tra quelli appena menzionati, sviluppava e presentava tutti quegli aspetti della vita e della mentalità dell'uomo medievale attinenti all'economia e da inserire, a detta del Volpe, in una visione d'insieme, definita altrimenti organica, degli eventi storici. La raccolta di saggi dal titolo onnicomprensivo di *Medio Evo Italiano*, raccolti per la prima volta nel 1922 in un volume unico, metteva in luce, a beneficio del vasto pubblico dei lettori della «Collana storica» edita dalla casa editrice «Vallecchi» di Firenze, le metodologie di indagine storica e i risultati conseguiti da uno studioso appartenente alla «scuola giuridico-economica», come lo stesso Volpe amava definirsi (Volpe 1967 [1924]: 7). Agli inizi del suo percorso accademico in qualità di cattedratico, avviatosi nel 1906 con la chiamata a Professore di Storia Moderna presso l'Accademia scientifico-letteraria di Milano (Cervelli 1977: 609), Volpe redigeva, per la rivista crociana *La Critica*, un articolo nel quale il binomio «Scienza dell'economia – Storia del Medioevo di area italiana» emergeva con cristallina evidenza. Con la redazione di uno scritto denominato «Il sistema della costituzione economica e sociale italiana, nell'età dei Comuni» (Volpe 1928: 99-139), Volpe si confrontava con la monografia omonima dell'economista Gino Arias, uscita l'anno precedente. Con notevole *vis polemica*, Volpe stigmatizzava una ricostruzione del medioevo comunale italiano nella quale «[...] si ha l'impressione che l'A. (il riferimento qui è a Gino Arias *n.d.r.*) prenda le rigide categorie dell'economia e le trasporti di peso nella storia viva degli uomini» (*ivi*: 104), così presentando un'opera del tutto priva, secondo l'impostazione volpiana, di «tutto quel lavoro di riduzione, di snodamento, di applicazione, necessario da parte di chi passa dalla discussione di dottrine all'esame di circostanziati fatti storici e di speciali istituti, ciascuno dei quali è dovuto al gioco di innumerevoli forze di cui non si può fissare una gerarchia perché tutte egualmente necessarie [...]» (*ibid.*). Adope-

---

1927, io la colloco al 1926, anche per seguire lo scrupolosissimo Benedetto Croce, che ne scriveva poco dopo (1929)».

rare le chiavi di lettura della scienza economica 'odierna' per leggere un'epoca quale il Medioevo era considerata dal Volpe una pratica quantomeno insidiosa: il rischio più evidente consisteva nell' 'assolutizzazione' del dato economico, lasciando fuori dalla ricerca storica gli altri ambiti dell'agire umano. Persistere in un simile errore metodologico avrebbe portato, a detta del Volpe, a non «fare emergere dal Medioevo tutte le energie capaci di proiettarsi verso la successiva età moderna, fin dentro al presente» (Cavina, Grilli 2008: 74). Di pari entità polemica è l'appunto mosso da Gioacchino Volpe all'indirizzo dell'Arias, accusato di creare forzosi parallelismi tra i divieti di esercizio delle attività lavorative nei giorni festivi all'epoca dei Comuni di epoca medievale e quei medesimi divieti applicati al mondo di oggi: «Porto un esempio. A p. 103, l'A. (il riferimento qui è a Gino Arias *n.d.r.*) parla del divieto di lavoro, nelle leggi del Comune e delle Arti, per un gran numero di giorni festivi ed anche feriali, il quale *non doveva aver soltanto la conseguenza di impedir la sovrabbondanza dei prodotti in un momento di difficile e non costante collocazione, ma doveva altresì diminuire la richiesta della mano d'opera in un periodo in cui questa naturalmente scarseggiava* (il corsivo è nostro *n.d.r.*) [...] Io posso ammettere che i bisogni della produzione industriale si riflettessero nella coscienza del lanaiolo o del pellicciaio del XIII secolo: ma non debbo dimenticare che questa coscienza si è venuta formando e trovasi ancora sotto l'azione di altre forze che non hanno nulla a che fare con l'industria della lana e delle pelli» (*ivi*: 107). Ma lo storico aquilano era davvero coerente con le critiche mosse agli economisti del suo tempo<sup>6</sup>? L'adozione di parallelismi forzosi con la realtà quotidiana vissuta nell'ancora giovane monarchia sabauda era solo una forzatura adottata dai vari Arias, Francesco Schupfer e Carlo Calisse? Si potrebbe 'imputare' unicamente al Salvemini dei «Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295» (Salvemini 1899) l'adozione di una metodologia di ricerca storica che attualizzava gli scontri fra i ceti e le classi sociali «in cui poco

---

<sup>6</sup> Sulle linee-guida elaborate dalla scienza economica in Italia nel periodo compreso tra la Grande Guerra e l'avvento del Regime Fascista, cfr. Michelini (2019).

peso avevano gli avvenimenti di politica esterna»<sup>7</sup>? Dai dati fin qui raccolti, l'istituzione di legami diretti con il passato per motivare anche gli ordinamenti di natura economica del presente sembra un *modus operandi* comune a tutti quegli storici. Come dimenticare, ad es., la 'proiezione sul tempo presente' del volume «Classi e comuni rurali nel M.E. italiano. Saggio di storia economica e giuridica», pubblicato dallo storico Romolo Caggese nel 1907? (Volpe 1928 [1923]: 141-194). Anche Volpe non era esente da una propensione all'attualizzazione del passato medievale: l'eredità intellettuale del maestro Amedeo Crivellucci (1850-1914), ricordato per le indagini su una storia mossa «[...] da una passione politica, in lui gagliardissima [...]» (Volpe 1967 [1924]: 34 sgg.), era tangibile in ogni sua opera<sup>8</sup>. Tuttavia, il timbro che già nella prima decade del Novecento differenziava l'analisi dell'organizzazione economica del mondo medievale in Gioacchino Volpe da quella di Antonio Labriola (1843-1904) o di Arrigo Solmi (1873-1944), lasciava intravedere, quali probabili "maestri spirituali" dell'irredentista abruzzese (Cfr. sul tema, Volpe 2018 [1930]: 93-109), figure quali il giurisperito ed economista Gian Domenico Romagnosi (1761-1835) e poi, a ritroso, tutta una serie di legami e

---

<sup>7</sup> Cavina, Grilli (2008: 93). Sulla contiguità tra ricerca storica ed impegno politico in Gaetano Salvemini, già evidente ai tempi delle sue ricerche a tema medievistico, cfr. pure Fantarella (2018: 18).

<sup>8</sup> Il debito di riconoscenza morale e intellettuale sentito dal Volpe nei confronti del maestro emerge con lapalissiana chiarezza in una missiva indirizzata dallo storico aquilano all'allora esponente di spicco della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Fortunato Pintor (1877-1960), in occasione di un semestre di studio in Germania. Da Dresda, nel marzo 1903, lo storico aquilano, riconoscendo con grande umiltà e senso critico la necessità di proseguire nel lavoro di pubblicazione di studi medievistici incentrati su aspetti politici ed economici della civiltà comunale italiana, evidenziava come: «[...] io son grato al Crivellucci di questa sua premura per me e della stima che mi dimostra; ma questa stima è eccessiva ed egli si illude un po' sulla mia possibilità di far presto grandi passi [...] è pur sempre vero che presentarsi ad una docenza e, anche peggio, ad un concorso di straordinario solo con il lavoretto del Valentino, con la memoria, abbastanza buona ma poca cosa, sui Longobardi, col magno lavoro sulle istituzioni e con l'altra memoria, ora pubblicata sugli «Studi Storici», su Pisa, Firenze e l'Impero», mi pare non molto serio. Io che facevo risate e meraviglie di certi candidati che si presentavano al concorso universitario di Catania!» Per la missiva *ivi* riportata, cfr. Di Rienzo (2008: 65).

rimandi, più o meno direttamente riscontrabili, ad una riflessione sugli aspetti economici dell'agire umano che da Baruch Spinoza (1632-1677) riconducevano a Giovanni Villani (1280-1348), per poi abbracciare un ampio ventaglio di fonti cronistiche, quali la *Chronica* del par-mense Salimbene de Adam, incentrata sulla storia dell'Italia comunale tra il 1168 e il 1278 (Volpe (1928 [1923]: 169-170). Anche in un'opera apparentemente lontana dal turbinio intellettuale del primo ventennio del secolo XX, quale *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, stampata nel 1922, il legame tra passato e presente è concretamente tangibile. Nell'alleanza tra i nascenti poteri bancari e Papa Gregorio IX, saldatasi tra il 1227 e il 1241 per annientare una compagine politica forte, unitaria e precocemente 'laica', quale il Sacro Romano Impero retto da Federico II di Svevia (Volpe 1997 [1922]: 119-125), Volpe lasciava ravvisare quella ferita, nel 1922 ancora del tutto aperta, tra lo Stato italiano e la Santa Sede<sup>9</sup>. Allorquando, nel 1926, il medievalista abruzzese diede alle stampe l'opera *Il Medio Evo*, anche le sue cognizioni e teorie inerenti gli aspetti economici propri dell'agire umano nell'«Età di Mezzo» vennero dispiegate in tutta la loro potenzialità. Grazie alla pubblicazione di un'opera che mirava a fornire un quadro storico organico dello spazio euromediterraneo dal quarto al quindicesimo secolo d.C., Volpe intendeva fornire al lettore, come da lui medesimo scritto nella prefazione alla prima ed. «[...] una visione abbastanza unitaria ed organica [...] di una determinata epoca della storia dell'Europa e di qualche zona più vicina ed affine e più strettamente legata a quella. Intendo di quell'Europa che ebbe, in quei secoli, una storia ed ebbe un suo centro nel piccolo e grande mondo romano-germanico, più romano o più germanico che fosse, e particolarmente in Italia, Francia, Germania» (Volpe 1926: 3). La prefazione contiene preziosissimi indizi per comprendere gli intendimenti programmatici dell'autore. *In primis*, una spiccata preferenza per una ricostruzione fortemente eurocentrica del Medioevo (definizione, quella di "eurocentrica", da non assimilare frettolosamente ad euro-continentale); a seguire, una

<sup>9</sup> Volpe (2018: 59-74, contenente l'articolo *Il Patto di San Giovanni in Laterano (11 febbraio 1929)*); Mazzuca (2019: 117-123).

proiezione appena accennata alle tante periferie che attorniano il cuore dell'Europa Medievale, alle quali vengono dedicate solo due capitoli sui ventidue che compongono l'opera. Infine, *la reductio ad unum* di un quadro storico altrimenti frastagliato, mirava a ricostruire oltre un millennio di storia come un processo che aveva portato organismi sociali elementari, si pensi alle tribù Germaniche o alle bande di cavalieri Normanni, ad evolversi ed ampliarsi gradualmente sui territori da essi conquistati, fino ad arrivare alla creazione di organismi statuali o a vere e proprie *Nationes*, come nel caso della monarchia francese o, per citare l'ormai "classica" denominazione volpiana, della «monarchia papale» (*ivi*: 147). La fase conclusiva di formazione dei regni romano-barbarici veniva individuata come quella nella quale venivano compiuti i primi passi in direzione dell'affermazione di una 'moderna' economia, basata sulla circolazione della moneta e sullo scambio delle merci:

[...] già nel VII e VIII secolo, decaduto l'assetto fondiario instaurato dai barbari invasori, a base di piccola proprietà, si eran venuti costituendo, nelle mani dei re e dell'aristocrazia, delle chiese e dei monasteri, grandi organismi fondiari che coordinavano fra loro e subordinavano ad un centro unico centinaia e centinaia di piccole unità coloniche ed alimentavano una industria padronale capace di soddisfare quei bisogni ai quali né l'industria libera né l'industria delle singole famiglie coloniche provvedeva [...] Nel tempo stesso, in tutta l'Europa romano-germanica, ma specialmente in certe regioni della Gallia e, più ancora, dell'Italia, la vita delle città accennava a pulsare con ritmo un po' meno debole [...] In molti luoghi si coniava moneta, si calcolava in denaro il prezzo delle cose e le multe, vivevano artigiani liberi, si lavorava per la fiera annuale o pel mercato mensile e settimanale, si costruivano navi destinate a discendere e risalire i fiumi, a raggiungere la Sardegna, la Spagna, l'Africa, Costantinopoli, le coste della Siria. Venezia e Ancona, Bari e Amalfi erano centri di un discreto traffico con i paesi d'oltralpe ed oltre mare; il Po ed i suoi affluenti di sinistra vedevano navi di Comacchesi, Cremonesi, Piacentini, Veneziani, cariche di sale fabbricato a Comacchio e merci di lusso importate dall'Oriente (*ivi*: 97-98).

La citazione appena riportata, tratta dall'ottavo capitolo del libro *Il Medioevo*, rivela appieno, grazie al nitore stilistico della sua prosa, gli orientamenti fondamentali in materia economi-

ca riversati dal Volpe nella ricostruzione del quadro storico di quei secoli. Lineamenti di teoria economica e rimandi ai contenuti del proprio agire politico confluivano, ancora una volta, in una ricostruzione d'insieme. La prospettiva «italocentrica»<sup>10</sup> del medioevo volpiano, testimoniata dai riferimenti continui alle attività commerciali delle Valli padane, non arretrava nemmeno a confronto con la fiorente area dell'Europa centro-occidentale, fulcro del successivo impero carolingio. Anche l'elogio di quell' "industria padronale", letta come la manifestazione iniziale di un'economia autarchica che soddisfaceva i bisogni primari delle – a detta del Volpe – nascenti comunità a base nazionale, rifletteva indirettamente la politica economica che il governo italiano imboccherà con decisione alla fine degli Anni Venti del Novecento (Lupo 2010: VII-XVIII). Appena cinque anni prima, nel 1921, il *Programma del Partito Nazionale Fascista* postulava, alla voce «Capisaldi di politica finanziaria e di ricostruzione economica del Paese», come «Il Partito Nazionale Fascista agirà [...] Perché l'eventuale intervento statale, che si rendesse assolutamente necessario per proteggere taluni rami dell'industria agricola e manifatturiera da una troppo pericolosa concorrenza estera, sia tale da stimolare le energie produttive del Paese [...]»<sup>11</sup>. Il rimando al programma del PNF, licenziato nel 1921, non suoni peregrino o fuorviante rispetto alla tematica propria del «Medioevo» di Gioacchino Volpe. Del resto, l'orientamento politico dello scrivente veniva apertamente dichiarato nella prefazione del libro, quando lo storico ricordava come

Questo volume, iniziato nel 1917 in certe mie notti quasi insonni, fra un "giro d'ispezione" e l'altro, attraverso il dedalo delle sentinelle vigilanti (e spesso dormienti) sopra le officine di guerra di Castellazzo e di Bollate, venne alla luce nel 1921 come smilzo volumetto della "Biblioteca Rossa" di Milano ("rossa", giusto per intenderci, dal colore

---

<sup>10</sup> Per avere una raffigurazione esaustiva dei contenuti peculiari di tale prospettiva "italocentrica", marcatamente visibile all'interno della produzione intellettuale del Volpe ben oltre le 'coordinate' della produzione storiografica a tema medievistico, cfr. Volpe (2002 [1958]); Id. (2002 [1949]); Id. (2002 [1952]).

<sup>11</sup> *Programma del PNF (1921)*, riportato in appendice documentaria da De Felice (1992 [1966]: 756-763).

della sua copertina), per i frequentatori dei corsi di quella università popolare (Volpe 1926: 3).

Pur senza mai scendere alla propaganda politica *tout court*, il filo di continuità che legava il passato medievale al presente dell'Italia in camicia nera rimaneva tangibile. Allo stesso tempo, però, la continuità tra passato e presente, istituita dallo studioso di formazione giuridico-economica, presentava delle difformità.

Volpe si trova così tra due fuochi: tra chi lo rimprovera di non aver dilatato ulteriormente i confini della sua storia d'Italia, fino a comprendervi l'epoca romana e imperiale; e chi gli dice che *la storia d'Italia è la storia d'Italia una*, della sua formazione e sviluppo (Musi 2018: 13).

La parabola storica dell'ultimo decennio del fascismo (1933-1943) conosceva un'evoluzione politico-economica e, di riflesso, un'elaborazione propagandistica, entrambe miranti a privilegiare l'esperienza imperiale romana a scapito di altre fasi storiche posteriori espletatesi nella penisola italiana, viste come espressioni di frazionamento politico e di particolarismo municipalistico. L'epoca medievale, a differenza di quanto contemporaneamente fatto nella Germania nazionalsocialista (Simoncelli 2008: 107-118) o nella Francia della Terza Repubblica (Gervasoni 2017: 46-78), non rientrava tra quelle 'mitologie politiche' a cui fare riferimento per dare un retroterra storico di utilizzazione immediata alla propaganda neoimperiale del regime. L'uso pubblico della storia durante il "Ventennio" era quasi esclusivamente incentrato sul parallelismo tra l'apogeo dell'Impero Romano, rappresentato dal «lungo regno di Gaio Giulio Cesare Ottaviano Augusto, il primo imperatore» (27a.C.-14d.C.), vero e proprio «fulcro della storia romana» (Woolf 2014 [2012]: 7), e l'avvenuta costituzione di un nuovo impero, allo stesso tempo coloniale e proiettato sullo spazio mediterraneo, retto da Mussolini. A conferma di quanto asserito, basterebbe consultare una fonte storica coeva agli eventi di quella stagione storica, quale l'indice analitico-alfabetico dell'edizione definitiva degli *Scritti e discorsi di Benito Mussolini*, pubblicata in dodici volumi dal 1934 al 1940

(Mussolini 1940, vol. XII). Proprio la natura squisitamente “di parte” dell’opera, data alle stampe per veicolare l’immagine ufficiale del capo del governo quale oratore, giornalista e osservatore instancabile della realtà italiana ed internazionale, rivela, meglio di ogni altra, la scarsa attenzione del potere costituito per un utilizzo a finalità propagandistiche del passato medievale. La selezione, a finalità apologetiche, dei discorsi tenuti dal capo del governo in oltre vent’anni di permanenza sullo “scranno più alto” del potere politico italiano, riporta un solo articolo, stampato nel 1938 sulla rivista ufficiale dell’esercito tedesco, nel quale viene fatta esplicita menzione, da parte di Mussolini, di episodi storici dichiaratamente ascrivibili alla storia medievale italiana (Mussolini 1938, vol. XI: 253-257). Questo faceva sì che le ‘maglie’ del potere centrale fossero meno interessate a quanto il mondo accademico e culturale italiano producesse in tema di medievistica. A questo aspetto di natura ‘estrinseca’ si aggiungeva la matrice politica di Volpe, poco incline a infruttuose concessioni attualizzanti verso un periodo storico, quello attraversato dall’Italia in epoca medievale, che non si prestava a facili parallelismi con l’Italia fascista, a differenza di quanto accaduto, ad esempio, negli anni della Grande Guerra vissuti dalla società italiana tra il 1915 e il 1918 (Volpe 1998: 49-68).

Lo storico abruzzese apparteneva ad una generazione “lunga”, la quale attraversò il primo conflitto mondiale in età ormai adulta, avvertendo l’esigenza di aprirsi al presente sia attraverso la militanza politica, sia affrontando con gli strumenti propri del mestiere uno studio più globale del passato prossimo italiano (Angelini 2012: 126).

In aggiunta, le reiterate prese di posizione del Volpe a favore di una costruzione statale gerarchica e rigorosamente centralizzata sul piano dell’organizzazione politica, elitaria e antiutilitarista sul piano dei principii etici a cui lo storico si ispirava (Di Rienzo 2008: 401-423), mal si conciliavano con l’anarchia e l’ingovernabilità di una penisola italyca, nella quale il tratto dominante era dato da «due costanti storiche: la permanenza della frammentazione e del dualismo tra Centro-Nord comunale, poi signorile, e il Sud della monarchia unitaria. È una storia solo apparentemente lineare: piuttosto è una

storia di scomposizioni e ricomposizioni» (Musi: 31). Sono state proprio le matrici politico-culturali<sup>12</sup>, maturate dallo stesso Volpe nel suo percorso di formazione umana e professionale, a non aver permesso con facilità di volgarizzare il retroterra storico dell'Italia medievale per ottemperare alle linee-guida della propaganda fascista.

### Conclusioni

Le opere di argomento medievistico dalle quali emerge, con lapalissiana evidenza, il contributo di Gioacchino Volpe alla conoscenza di aspetti economico-politici della *Media Aetas*, sono tre: *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)* (1<sup>a</sup> ed. 1922) *Medioevo Italiano* (1<sup>a</sup> ed. 1923) e *Il Medioevo* (1<sup>a</sup> ed. 1926). Tanto la casa editrice (la «Vallecchi» di Firenze, vera e propria 'fucina' di opere partorite da intellettuali 'neo-risorgimentali' quali Giuseppe Prezzolini, Giovanni Papini o Ardengo Soffici) quanto i titoli dati dall'autore ai suoi libri (e non solo a quelli di storia medievale), nei quali ricorre di frequente la parola «Italia» o l'aggettivo «italiano», rimandano direttamente ad una sensibilità intellettuale di orientamento patriottico e conservatore. Le tre pubblicazioni appena citate offrono al lettore del Volpe medievista un ampio 'ventaglio' di declinazioni utili a decifrare il profilo economico-politico che caratterizzava le manifestazioni della civiltà medievale in Italia. Tuttavia, il mosaico necessita ancora di altri tasselli per essere completo. Alle «pietre miliari» sopracitate andrebbero poi aggiunte tutte quelle «produzioni di contorno», quali le recensioni su riviste di cultura o scientifiche (Tagliabue 2017: 341-371), nelle quali Volpe applicava la lezione mutuata dalla «scuola giuridico-economica», da lui fatta propria nelle «[...] sue componenti strutturali, l'economia e il diritto, dovuta alla visione organicistica del rapporto – meta-

---

<sup>12</sup> A tale riguardo, sembra opportuno riportare quanto sostenuto dal contemporaneista Francesco Perfetti nell'introduzione ad uno scritto del Volpe, quando definisce la matrice politica del Volpe come quella di uno storico che «per quanto risenta fortemente della fede monarchica [...] dal punto di vista politico può essere correttamente qualificato, più che fascista, liberal-nazionale», in Volpe (2000: 12).

storico e atemporale – di Stato e società» (Cervelli 1977: 122). Con notevole senso critico rispetto alle metodologie di ricerca adottate da un Antonio Labriola o da un Gino Arias, le nozioni mutuata dalla scienza economica del suo tempo non vennero adottate dal Volpe né come griglie di lettura da anteporre allo studio delle fonti storiche né come forme di “massimi sistemi”, all’interno delle quali subordinare o inquadrare forzatamente i processi storici. Le relazioni economiche tra gli uomini che avevano segnato il Medioevo non andavano considerate né in misura preminente rispetto allo studio degli accadimenti politici e della mentalità sociale né come *la* chiave di lettura per comprendere appieno la storia di quei secoli. Il fine ultimo dell’analisi economica di matrice volpiana, per citare lo storico Cinzio Violante, consisteva nell’inserire il dato economico in una cornice di ampio respiro, mirante a riportare «[...] l’accordo organico tra assetto sociale, ordinamento giuridico e strutture politiche in un processo di sviluppo che porta alla civiltà moderna, intesa soprattutto in quella sua realtà essenziale (di fatto e di cultura) che nelle diverse regioni d’Europa è lo Stato, entità astratta e superiore che, per essere impersonale, è forte ma non prepotente per parzialità e rende omogeneo il territorio» (Violante 1999: XIII). L’analisi degli studi di Volpe sull’*Età di Mezzo* consente di rispondere alle tre domande poste nell’introduzione. Lo studio della produzione a tema medievale lasciatoci in eredità dallo storico aquilano permette di far cadere nel vuoto le obiezioni di quanti hanno ravvisato nella sua produzione intellettuale un tentativo forzoso di istituire una comparazione tra epoche, quella dell’Italia e, a seguire, dello spazio euromediterraneo durante i secoli IV-XV e quella dell’Italia dal Risorgimento alla Grande Guerra del 1915-1918, messo in atto al fine di compiacere, in ultima analisi, i detentori del potere di epoca fascista. Al contrario, era proprio lo stesso Volpe a rifuggire da infondati parallelismi, evidenziando, a più riprese, come l’Italia degli Anni Trenta rappresentasse la filiazione dei processi sociali politici ed economici scaturiti dal primo conflitto mondiale. Quanto a più riprese ribadito in opere quali «l’Italia in cammino» (1927), ovvero che «le condizioni dei successi del fascismo vanno cercate nella grande guerra rivoluzionaria» (Lupo 2010: IX), e di certo

né nel Medioevo né nel Risorgimento, non tacitava le voci critiche di chi non condivideva la metodologia di ricostruzione storica delle epoche del passato messa in atto dallo storico abruzzese. Appena un anno prima, nel 1926, lo storico Delio Cantimori accusava Volpe di redigere una ricostruzione del Medioevo all'insegna del «sovrano eclettismo». A detta di Cantimori, Volpe aveva il demerito di pubblicare un'opera contraddistinta da «[...] una geo-socio-storia, che associa in una presentazione tanto brillante e suggestiva, quanto evasiva, tanto piccante, quanto indigesta [...]», capace di presentare al lettore una materia contraddistinta da un «luccichio di significazioni e di evocazioni» dalla cui lettura «si rimane abbarbagliati: e non si capisce più niente» (*ivi*, XII nota 16). Simili appunti, che non tenevano nel benché minimo conto il grande lavoro di scavo archivistico-documentario sostenuto da Volpe nei decenni precedenti, lasciano trapelare quale notorietà avesse raggiunto Volpe nei gangli più importanti della società civile italiana dell'epoca. Il ruolo di responsabile della sezione di Storia Medievale e Moderna per l'«Enciclopedia Italiana» diretta da Giovanni Gentile (Mussolini 1934: 124-125), conferito a Volpe nel 1929, suggellava definitivamente l'approdo dell'Accademico d'Italia ai vertici delle gerarchie del potere accademico-culturale detenuto dal Regime. Al contrario, lo studio delle opere volpiane incentrate sull'Età Medievale, edite in gran parte negli anni che precedettero il definitivo avvento al potere del regime mussoliniano, lasciano concludere come l'eventuale rimando al tempo presente non fosse mai stato un atto di stucchevole piaggeria, ma obbedisse in pieno ad un consapevole e ponderato utilizzo delle fonti documentarie, unitamente a quella tensione intellettuale mirante ad asserire, per dirla con Benedetto Croce, come «ogni vera storia è storia contemporanea» (Croce 2001 [1917]: 14 sgg.). «Pur nelle traversie del dopoguerra, Volpe mantenne, comunque, in gran parte, l'autorevolezza così a lungo riconosciutagli» (Galasso 2017: 122). Nonostante le polemiche del secondo dopoguerra legate all'adesione di Volpe al regime fascista<sup>13</sup>, l'eredità intel-

---

<sup>13</sup> Di Rienzo (2004: 301-310); lo storico contemporaneista Emilio Gentile (2019: 11 sgg.) ha fornito un quadro d'insieme sulla valutazione del rapporto tra fascismo e cultura nella seconda metà del Novecento che prevaleva nel

lettuale, lasciataci dallo storico abruzzese, offre agli studiosi del nostro tempo diversi spunti di riflessione per ulteriori approfondimenti sulle strutture politiche, giuridiche ed economiche diffuse in Italia e in Europa dal crollo dell' impero romano agli albori della Riforma.

### *Bibliografia*

- ANGELINI MARGHERITA, 2012, *Fare storia. Culture e pratiche della ricerca in Italia da Gioacchino Volpe a Federico Chabod*, Roma: Carocci.
- BELARDELLI GIOVANNI, 2006, *Introduzione*, in Gioacchino Volpe, *Lettere dall'Italia perduta 1994-1945*, Palermo: Sellerio.
- CAVINA PAOLA, GRILLI LORENZO, 2008, *Gaetano Salvemini e Gioacchino Volpe dalla storia medievale alla storia contemporanea*, Pisa: Edizioni della Normale.
- CERVELLI INNOCENZO, 1977, *Gioacchino Volpe*, Napoli: Guida.
- CROCE BENEDETTO, 2001 [1917], *Teoria e storia della storiografia*, Milano: Adelphi.
- CROCE BENEDETTO, GENTILE GIOVANNI, 2017, in Cinzia Cassani, Cecilia Castellani (a cura di), *Benedetto Croce – Giovanni Gentile, Carteggio*, vol. III (1907-1909), Torino: Aragno, doc. nr. 859, p. 344.
- DE FELICE RENZO, 1992 [1966], *Mussolini il fascista. Vol. I. La conquista del potere. 1921-1925*, Torino: Einaudi.
- DI RIENZO EUGENIO, 2004, *Un dopoguerra storiografico. Storici italiani tra guerra civile e Repubblica*, Firenze: Le Lettere.
- , 2008, *La storia e l'azione. Vita politica di Gioacchino Volpe*, Firenze: Le Lettere.
- FANTARELLA FILOMENA, 2018, *Un figlio per nemico. Gli affetti di Gaetano Salvemini alla prova dei fascismi*, Roma: Donzelli.
- GALASSO GIUSEPPE, 2017, *Storia della storiografia italiana*, Bari: Laterza.
- GENTILE GIOVANNI, MUSSOLINI BENITO, 1951 (rist. fotolitica del vol. XIV, pubblicato nel 1932) *Fascismo*, ROMA: ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA FONDATA DA GIOVANNI TRECCANI, pp. 847-851.

---

mondo culturale e accademico-scientifico italiano: «Dalla fine della seconda guerra mondiale fino alla metà degli anni Settanta, è prevalsa nella storiografia la convinzione che il fascismo sia stato un movimento politico privo di ideologia e assolutamente estraneo alla cultura, anche se ad esso aderirono alcuni fra i più autorevoli e rinomati intellettuali e artisti italiani della prima metà del Novecento. Fascismo e cultura erano considerati termini incompatibili».

- GENTILE EMILIO, 2019, *Cultura militante, politica totalitaria, culto del duce nell'Italia degli Anni '30*, in Giuseppe Morbidelli (a cura di), *Fascismo e modernizzazione*, Firenze: Passigli, pp. 11-41.
- GERVASONI MARCO, 2017, *La Francia in nero. Storia dell'estrema destra francese dalla Rivoluzione a Marine Le Pen*, Roma: Marsilio.
- LUPO SALVATORE, 2010, *Introduzione*, in Gioacchino Volpe, *L'Italia in cammino*, Roma: Donzelli.
- MAZZUCA GIANCARLO, 2019, *Quei Patti benedetti*, Milano: Mondadori.
- MESSINA ANTONIO (a cura di), 2019, *Giovanni Gentile. Il pensiero politico. Scritti e discorsi 1899-1944*, Roma: Fergen.
- MICHELINI LUCA, 2019, *Il nazionalismo economico italiano. Corporativismo, liberismo, fascismo (1900-23)*, Roma: Carocci.
- MILZA PIERRE, 2000 [1999], *Mussolini*, Carocci, Roma: Carocci.
- MUSI AURELIO, 2018, *Storie d'Italia*, Brescia: Morcelliana.
- MUSSOLINI BENITO, 1934, *Scritti e discorsi di Benito Mussolini. Edizione definitiva, vol. VII. Dal 1929 al 1931*, Milano: Hoepli.
- \_\_\_\_\_, 1938, *Scritti e discorsi di Benito Mussolini. Edizione definitiva, vol. XI. Dal 1936 al 1938*, Milano: Hoepli.
- \_\_\_\_\_, 1940, *Scritti e discorsi di Benito Mussolini. Edizione definitiva, indice analitico -alfabetico*, a cura di Carlo Ravasio e Bruno Damiani, Milano: Hoepli.
- PERFETTI FRANCESCO, 2000, *Prefazione*, in Gioacchino Volpe, *Casa Savoia*, Trento: Luni.
- SALVEMINI GAETANO, 1899, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Firenze: Carnesecchi.
- SIEMANN WOLFRAM, 2016, *Metternich. Stratege und Visionär*, München: Beck.
- SIMONCELLI PAOLO, 2008, *Cantimori e il libro mai edito. Il movimento nazionalsocialista dal 1919 al 1933*, Firenze: Le Lettere.
- TURI GABRIELE, 2016, *Sorvegliare e premiare. L'Accademia d'Italia 1926-1944*, Roma: Viella.
- VIOLANTE CINZIO, 1999, *Introduzione*, in Gioacchino Volpe, *Il Medio Evo*.
- VOLPE GIOACCHINO, 1928 [1922] *Medio Evo Italiano*, Firenze: Vallecchi.
- \_\_\_\_\_, 1951 [1932], *Bibliografia* in Giovanni Gentile, Benito Mussolini (a cura di), *Fascismo, Enciclopedia Italiana*, XIV, Roma: Treccani, p. 884.
- \_\_\_\_\_, 1967 [1924] *Storici e maestri*, Firenze: Sansoni.
- \_\_\_\_\_, 1997 [1922], *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Roma: Donzelli.
- \_\_\_\_\_, 1998 [inedito], *Il popolo italiano nella Grande Guerra (1915-1916)*, a cura di Anna Pasquale, Trento: Luni.
- \_\_\_\_\_, 1999 [1926], *Il Medio Evo*, Bari: Laterza.
- \_\_\_\_\_, 2000 [1959], *Casa Savoia*, Trento: Luni.

\_\_\_\_\_, 2002 [1958], *Italia Moderna. Volume I 1815-1898*, a cura di Francesco Perfetti, Firenze: Le Lettere.

\_\_\_\_\_, 2002 [1949], *Italia Moderna. Volume II 1898-1910*, a cura di Francesco Perfetti, Firenze: Le Lettere.

\_\_\_\_\_, 2002 [1952], *Italia Moderna. Volume III 1910-1914*, a cura di Francesco Perfetti, Firenze: Le Lettere.

\_\_\_\_\_, 2006, *Lettere dall'Italia perduta 1944-1945*, a cura di Giovanni Belardelli, Palermo: Sellerio.

\_\_\_\_\_, 2010 [1927], *L'Italia in cammino*, Roma: Donzelli.

\_\_\_\_\_, 2018 [1930], *Da Caporetto a Vittorio Veneto*, a cura di Andrea Ungari, Soveria Mannelli: Rubbettino.

\_\_\_\_\_, 2018 [...], *L'Italia tra le due guerre*, a cura di Gennaro Malgieri, Milano: OAKS.

TAGLIABUE MAURO, 2017, *Apparati e sussidi per la consultazione in Cinzio Violante, Gioacchino Volpe medievista*, Brescia: Morcelliana.

VIOLANTE CINZIO, 2017, *Gioacchino Volpe medievista*, Brescia: Morcelliana.

WOOLF GREG, 2014 [2012], *Roma. Storia di un impero*, Torino: Einaudi.

*Abstract*

L'ANALISI POLITICO-ECONOMICA SULL' «ETÀ DI MEZZO» IN EPOCA FASCISTA: IL CASO PARADIGMATICO DI GIOACCHINO VOLPE (1922-1943)

(THE POLITICAL-ECONOMIC ANALYSIS OF MIDDLE AGES IN THE YEARS OF THE FASCIST GOVERNMENT: THE PARADIGMATIC CASE OF GIOACCHINO VOLPE [1922-1943])

*Keywords:* Middle Ages, instrumentalisation, utilitarianism, communitarism, sources.

The most important studies on Middle Ages, published by Gioacchino Volpe date back to the years of the fascist government. Historiographic works such as “Medioevo Italiano” have influenced the present representation of historical events happened in Italy and Europe from the fifth to the fifteenth century but, to which degree does the reconstruction of the economic history of those centuries show traces of the economic policy adopted by Mussolini's government from 1922 to 1943? Is it right to see in Volpe's medieval works a political instrumentalization to justify the economic orientation of Fascist Italy? This scientific article shows that Volpe's conclusions are the results of his attentive research on unpublished sources and they are free from servility towards the holders of the power.

MARCO LEONARDI  
Università degli Studi di Catania  
Dipartimento di Scienze umanistiche  
marco.leonardi@unict.it  
mleonardit@yahoo.it

EISSN 2037-0520

ALESSIO PANICHI

STORICO, NON MORALISTA: ALCUNE OSSERVAZIONI  
SUI *CATTIVI PENSIERI* DI LUIGI FIRPO E LA SUA  
POLEMICA CON PIER PAOLO PASOLINI

1. *Lavoro storiografico e attività giornalistica*

Chiunque abbia familiarità con la storia della cultura rinascimentale, in particolare con le idee politiche e religiose che agitarono la coscienza europea fra Cinque e Seicento, non può certo ignorare il nome di Luigi Firpo.<sup>1</sup> Forte di un'eccezionale capacità di lavoro, che si è sviluppata nell'arco di un cinquantennio e trova conferma in una bibliografia personale comprendente più di 1900 titoli,<sup>2</sup> Firpo ha dedicato studi importanti a figure chiave del Rinascimento e della Controriforma, legando però il suo nome soprattutto all'opera di Tommaso Campanella.<sup>3</sup> Fedele alla severa lezione metodologica impartita da Gioele Solari, sotto la cui guida si laureò a Torino nel 1937 presso la Facoltà di Giurisprudenza,<sup>4</sup> Firpo ha saputo inoltre coniugare due aspetti del mestiere di storico che, spesso, faticano a trovare una convergenza fruttuosa. Da una parte, la tensione interpretativa, lo sforzo esegetico volto a dipanare l'intreccio dei molti filamenti che, sottili ma robusti, compongono la trama di ogni esperienza biografica e intellettuale. Una trama che Firpo ha ricostruito con rigore ed eleganza, mettendo così in luce non solo le sue indubbie doti di scrittore, affinate dall'amore per la poesia e la letteratura,<sup>5</sup> ma

---

<sup>1</sup> Per un profilo introduttivo alla figura e all'opera di Firpo cfr. Romano (1997).

<sup>2</sup> Cfr. Baldini, Barcia (1990); Bravo (1992:297); Baldini (2013:755).

<sup>3</sup> Sull'importanza di Firpo quale studioso e interprete di Campanella cfr. Dell'Erba (1988); Bobbio (1990:7-11); Spini (1990:195); D'Orsi (1995:260-262); Bravo (1992:300-302); Baldini (1996); Canone (1998); Baldini (2007a); Baldini (2013:754-757); Baldini (2015); Perugini (2015).

<sup>4</sup> Cfr. Bobbio (1990:8-9); Bravo (1992:298-299); D'Orsi (1995:193-194); Baldini (2013:754 e 756).

<sup>5</sup> Baldini (2013:754 e 757). Sulle qualità della prosa di Firpo cfr. Bobbio (1990:4); Spini (1990:200-201); Bravo (1992:297). Condivido il giudizio formulato al riguardo da Dino Cofrancesco, il quale afferma che «vi sono

anche la ferma volontà di comprendere – e far comprendere – un testo nella sua concreta dimensione storica. Dall'altra parte, l'acribia filologica, la pazienza e perduranza dell'editore, nelle quali si riflette la convinzione che un serio impegno critico, se vuole mostrarsi rispettoso della sostanza testuale, non può prescindere e anzi dipende da una altrettanto seria attività ecdotica.<sup>6</sup>

Tanto nei panni dell'interprete quanto nelle vesti di filologo, Firpo ha sempre custodita intatta la consapevolezza della profonda, integrale storicità dell'agire umano, le cui diverse e divergenti manifestazioni sono comprensibili a patto di inquadrarle in un contesto ampio, tale da includere e insieme valicare quello di appartenenza. Il che presuppone e implica la necessità di fissare lo sguardo sui lenti processi di stratificazione, sulle lunghe linee di continuità che formano le geometrie variabili del divenire storico. Va da sé che il metodo della contestualizzazione storica e l'attenzione alla *longue durée*, costantemente esercitati sui numerosi codici e libri a stampa letti, abbiano messo profonde radici nella mente di Firpo, trasformandosi così da preziosi strumenti di lavoro in autentici *habitus* cognitivi. Non sorprende dunque che essi attraversino come un basso continuo anche quella parte della produzione firpiana che, anziché essere accademica o scientifica e concernere un lontano passato, guarda a un pubblico generico e si confronta con i molteplici interrogativi sollevati dal presente. Mi riferisco ovviamente all'attività giornalistica che Firpo, in qualità di collaboratore della "Stampa", ha svolto per circa un quarto di secolo, ossia dal 1964 al 1989, anno della sua scomparsa.

Nata in realtà come impegno saltuario e rimasta tale per dodici anni, questa collaborazione acquista una cadenza settimanale a partire dal 1977, complice il rapporto di amicizia esistente tra Firpo e l'allora vicedirettore del quotidiano torinese, Carlo Casalegno, ferito a morte dalle Brigate Rosse il 16

---

cattivi pensieri degni di venire inseriti in un'impegnativa antologia della letteratura italiana contemporanea» (Cofrancesco, 2015:179).

<sup>6</sup> L'importanza attribuita da Firpo al lavoro filologico è giustamente sottolineata da D'Orsi (1995:260). Cfr. inoltre Spini (1990:197); Baldini (2013:756).

novembre di quell'anno. Firpo stesso ricorda che Casalegno, al quale è legato da «un antico affetto», lo ha invitato a «redigere una succinta rubrica domenicale», il cui titolo, “Cattivi pensieri”,<sup>7</sup> vuole essere «aperto alla polemica» e alludere non a malizie o perfidie personali, bensì «alle probabilità statistiche degli spunti, difficilmente “buoni”», che è «lecito attendersi dal Paese e dal mondo». Di fronte a questo invito lusinghiero, reso ancora più allettante dalla possibilità di scegliere liberamente i temi da trattare, la reazione iniziale di Firpo è cauta, segnata da un'insicurezza che cela il timore di non poter sopportare il ritmo della «scadenza fissa». Un timore più che comprensibile, vista la ricchezza della sua vita professionale, costellata da molti obblighi e da sempre nuovi progetti. Se si decide ad accettare l'invito, sciogliendo così ogni riserva, è «solo perché a condividere oneri e responsabilità» ha al suo fianco «un altro amico sapiente e dolcissimo: Alessandro Galante Garrone». Il quale però, mostrandosi ben più insofferente di Firpo verso il «vincolo di un appuntamento fisso con la rotativa», porrà fine a tale condivisione pochi mesi dopo, «già nel luglio 1977» (Firpo 1983a:7).

A partire da questo momento, vuoi per senso del dovere, vuoi per il desiderio di tener fede a un impegno che forse, dopo la morte di Casalegno, si è fatto irrinunciabile, Firpo redigerà da solo la rubrica domenicale. Nonostante i frequenti «timori di inadeguatezza» e le «ansie ricorrenti per le ferree scadenze» - verso le quali confessa di nutrire, fin da quand'era ragazzo, «una renitenza istintiva, quasi una ripugnanza» - egli

---

<sup>7</sup> Come noto, una prima raccolta degli articoli, comprendente anche alcuni scritti anteriori al 1977, ha visto la luce nel 1983 ed è stata curata dallo stesso Firpo, in base a un criterio di scelta specificato nella *Premessa*: «Indotto a raccogliere in volume una parte di quelle pagine sparse e posto di fronte alla necessità di una scelta impietosa, non ho avuto animo di soppesarle una ad una e mi sono limitato a scartare quelle - la maggioranza - che mostrano diretto riferimento ad accadimenti puntuali, e a disporre invece in gruppi bastantemente omogenei quelle che, seppur suggerite da eventi, libri, persone, avevano tentato di trarne considerazioni non occasionali» (Firpo, 1983a:7-8). Una seconda raccolta, composta seguendo il medesimo criterio e rispettando un'intenzione di Firpo, è stata pubblicata nel 1999, dunque dieci anni dopo la sua morte. Essa concerne un arco temporale «di oltre sei anni, dal maggio del 1982 fino al 15 gennaio 1989» (Salveti Firpo, 1999:7).

continuerà perciò il dialogo con i lettori. Un dialogo che passa «attraverso le loro lettere di proposta, consenso, dibattito, anche di contrasto vivace», ma senza varcare mai i termini del «civile confronto» (Firpo 1983a:7-8 e 117).

## *2. Storico, non moralista*

Fermo restando il compito, spettante a ogni editorialista, di riflettere e prendere posizione su avvenimenti di stretta attualità, Firpo, come già detto, non dimentica mai di essere innanzitutto uno storico di professione. La sua conseguente tendenza a storicizzare questi avvenimenti, se da un lato risponde al desiderio di mostrare la complessità delle loro dinamiche costitutive, dall'altro è il portato di una precisa convinzione di fondo: chiunque ambisca a mutare in meglio lo stato di cose esistente, evitando le secche del velleitarismo declamatorio e inconcludente, non può certo esimersi dall'obbligo fondamentale di comprendere «con scientifica freddezza com'è fatto e perché è così». Mosso dal rifiuto di ogni interpretazione semplicistica e semplificatoria della realtà, dall'insofferenza verso quei propositi che sono tanto ingenui e superficiali da risultare irresponsabili, Firpo non ha dubbi al riguardo: «Lo sforzo di capire il nostro tempo, cioè quello che accade e ci accade (dentro di noi), diventa sempre più un dovere urgente, una difficile sfida cui non possiamo continuamente sottrarci» (Firpo 1983a: 105 e 269. Cfr. Firpo 1999: 258).

Se così stanno le cose, risulta del tutto comprensibile perché Firpo, in un articolo datato 24 settembre 1978, respinga al mittente l'accusa di essere un moralista e rivendichi, con una fermezza mista a orgoglio, la propria identità di storico. Dietro questa rivendicazione identitaria si cela, oltre che una chiara coscienza di sé, l'idea che esiste una netta, irriducibile differenza tra chi fa professione di moralismo e chi guarda al mondo degli uomini indossando, appunto, le lenti dello storico. Il primo si attesta sul fronte delle considerazioni assiologiche, nel senso che si limita a tranciare giudizi di valore, tanto apodittici quanto effimeri e soggettivi, distribuendo a destra e a manca «attestati di merito o bolli di infamia». Il moralista è

perciò solitamente un uomo intollerante, uso a difendere i «valori in cui crede con fede assoluta»; un *laudator temporis acti* che, dall'alto della cattedra o del pergamo, scaglia saette contro «la nequizia dei tempi» e tesse le lodi delle «età passate», confondendo «il giusto e il vero con i ricordi (idealizzati) della propria giovinezza, o addirittura con le proprie stanche abitudini mentali» (Firpo 1983a:182-183). Ben diverso è invece l'atteggiamento dello storico, che valica quel fronte poiché, fra i suoi requisiti fondamentali, ha «l'avalutatività come presupposto etico», per usare un'espressione di Norberto Bobbio (Bobbio 1999:12). Legato a quest'ultimo da un'amicizia di lunga data,<sup>8</sup> anche Firpo ritiene che la ricostruzione del passato e l'analisi del presente siano compiute dagli storici non per giudicare l'uno e l'altro, bensì per conseguire un duplice intento, conoscitivo e pratico-didattico: «cercare di *capire* che cosa è accaduto e perché, che cosa ci accade giorno per giorno, al fine di spremere gli amari succhi dell'esperienza, utile viatico per non ripetere nel futuro le stesse aberrazioni e gli stessi lacrimevoli errori» (Firpo 1983a:182-183).<sup>9</sup>

Il conseguimento di questo intento, in cui la nozione weberiana di *Wertfreiheit* dialoga con l'ammonimento ciceroniano *Historia magistra vitae*, esige un approccio laico e pragmatico, verrebbe da dire disincantato alle questioni storiche. Le quali devono essere ricostruite evitando la Scilla dello schematismo ideologico e la Cariddi del riduzionismo interpretativo, che spesso, dietro la maschera di ragionevole fondatezza, nasconde il desiderio di autolegittimazione politica. Un desiderio che, come noto, può trovare soddisfazione a discapito della corretta comprensione dei fatti, mediante un processo di manipolazione e distorcimento degli studi, costretti a fare da cassa di risonanza delle ambizioni di pochi. Firpo lo sa bene, non gli sfugge certo che la storiografia, a volte con l'avallo e la complicità degli stessi storici professionali, corre il rischio di trasformarsi da *instrumentum rationis* a *instrumentum regni*, cadendo così nelle fauci delle oligarchie dominanti. Del resto,

<sup>8</sup> Sulla relazione di amicizia fra Firpo e Bobbio, allievi entrambi di Solari, si veda Baldini (2007b).

<sup>9</sup> Sul rapporto, nella riflessione firpiana, fra conoscenza del passato e costruzione del futuro cfr. Bravo (1992:305-306).

questo rischio è tanto più concreto e ricorrente in quanto minaccia la cultura in generale, non il solo lavoro storiografico, e riflette quella che per Firpo è una tendenza costitutiva del potere politico, un tratto costante nella sua storia millenaria. Infatti, nell'articolo del 21 novembre 1982, dedicato alla questione annosa dei rapporti tra cultura e politica, egli fa mostra del proprio "realismo sostanziale"<sup>10</sup> - che innerva i "Cattivi pensieri" e conferisce loro una corposa sapidità - osservando che

In tutti i tempi il potere politico, essendo per sua natura onnivoro e insaziabile, ha sempre cercato di inglobare totalmente e di spremere all'osso tutto ciò che la cultura poteva offrire in termini di conoscenza utile e di prestigio. Da sempre il potere ha messo a profitto il progresso scientifico, la bravura retorica intesa alla persuasione dei sottoposti e l'alone delle esaltazioni adulatorie dei letterati. Chi, se non il potere, offre committenze agli artisti, funzioni remunerate, prebende di favore, posti di musico di corte o di poeta laureato? (Firpo 1999:142).

### *3. Il problema dell'eguaglianza e la questione femminile*

Ammonito da questa «lezione delle cose antiche» e moderne, Firpo non può non prendere posizione in merito alla suddetta questione, che ha notoriamente occupato le menti e le pagine di molti intellettuali novecenteschi. E nel farlo sembra ispirarsi al principio crociano «della *specialità* o della *specificazione*», secondo cui la cultura (nella fattispecie la filosofia) e la politica, appartenendo rispettivamente alla sfera teoretica e alla sfera pratica, sono due forme distinte della medesima attività spirituale (Croce 1943 [1931]:163-164). Firpo, infatti, traccia con la consueta chiarezza una linea di demarcazione tra l'universo del sapere e quello del potere, sottolineando come essi siano e debbano rimanere separati poiché, compenetrandoli troppo, «si rischia solo di comprometterne l'identità e di avviare il gioco degli equivoci». Quasi a parare le possibili

---

<sup>10</sup> Le categorie di "realismo sostanziale" od "ontologico" e "realismo metodologico" sono state coniate da Michelangelo Bovero a proposito della riflessione etico-politica di Bobbio. Cfr. Bovero (1999:xxxviii e lx); Bovero (2003:152-158).

obiezioni, e sgombrando il campo dai prevedibili fraintendimenti, l'autore precisa che non è sua intenzione condannare i politici all'ignoranza e gli studiosi al disinteresse della vita pubblica, ma resta pur sempre vero che «ognuno deve recitare, meglio che sa, la propria parte» (Firpo 1999:142). Il che significa, *ex parte principis*, astenersi dall'invadere il territorio della cultura e dal privilegiare «questo o quel ricercatore con tessera di partito», assicurando agli studiosi «solamente due cose: strumenti di lavoro e libertà»; *ex parte clerici*, mantenere la schiena dritta ed evitare i cedimenti, resistendo alla tentazione di farsi «adulatori o servi sciocchi del potere» (Firpo 1999:143-144). La conclusione di questa linea di ragionamento è coerente e conseguente: a chi pensa, per dirla con Antonio La Penna, che «la mancanza di orientamenti e passioni politiche, se da un lato favorisce l'imparzialità, dall'altro favorisce la superficialità, in quanto non stimola a porre i problemi e a perseguirli fino in fondo, e, in definitiva, non aiuta la ricerca del vero» (La Penna 1969: 437), Firpo risponde che la passione politica può sì «animare una ricerca e finalizzarne i risultati», ma ciò non toglie che «la ricerca in sé» sia «sempre pura» (Firpo 1999:144).

Alla luce di questo convincimento l'autore fa leva sulla propria sterminata cultura storica per problematizzare o mostrare l'infondatezza di certe rivendicazioni politiche, prendendo le mosse da un ulteriore preciso convincimento: i mutamenti politico-sociali sono il portato di una complessa concomitanza di cause, in cui l'azione collettiva degli uomini, anche quando è incisiva o determinante, costituisce il tassello di un mosaico ben più vasto e intricato. Un esempio eloquente in tal senso è offerto dall'articolo del 12 dicembre 1976, dove Firpo, affrontando il tema dell'eguaglianza e dei suoi rapporti con la libertà, discute alcune affermazioni compiute da Bobbio nel volume *Quale socialismo?* (Bobbio 1976). L'autore non ha remore nell'ammettere che il ventesimo secolo è «il secolo del socialismo», come attestato da fenomeni tanto appariscenti e diffusi da essere indubitabili. Questi fenomeni concernono non solo le istituzioni, il fatto cioè che «vasti paesi» e «grandi partiti organizzati» si richiamino espressamente all'ideale socialista, ma anche e soprattutto le strutture portanti delle so-

cietà umane, investite dalla penetrazione profonda di questo stesso ideale. Le conseguenze di una tale penetrazione vanno

dal suffragio universale alla tassazione progressiva, dal potere sindacale allo Stato assistenziale, dal *New Deal* al *Welfare State*, con una crescente estensione dei servizi collettivi, delle mutue, delle pensioni, cui si aggiunge una crescente intrusione della sfera politica in quel campo che il liberalismo aveva a lungo difeso come sacro al *laissez faire* e all'iniziativa privata: quello dell'economia (Firpo 1983a: 38).

Davanti a siffatto quadro di interventi, dipinto con rapidi e sicuri colpi di pennello, Firpo avanza due considerazioni che illuminano la sua sensibilità di liberale moderato<sup>11</sup> e la capacità di incastonare i singoli eventi in una veduta d'insieme. Innanzitutto, egli sottolinea l'apparente irreversibilità della direzione di marcia in cui si inscrivono questi interventi, molti dei quali però «sono inefficienti e distorti» e sfociano «in nuovi privilegi e in nuovi parassitismi». Poi – e qui sta il punto – Firpo revoca in dubbio la tesi, ricorrente nel discorso politico e propagandistico, che il miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro caratterizzante la storia dell'Europa novecentesca sia dovuto, in ultima analisi, al ciclo di conflitti sociali aperto dalle forze progressiste. Pur riconoscendo che «ogni caposaldo è stato conquistato dalle sinistre con dure lotte», l'autore annovera tali conquiste fra le ricadute positive del processo di industrializzazione europea, verificatesi indipendentemente dalla volontà e dall'azione politica degli uomini. A ben considerare, scrive infatti Firpo,

molti di questi successi non sono che la conseguenza ineluttabile delle straripanti capacità produttive della rivoluzione industriale, che ha reso possibile assegnare a tutti gli individui, per il solo fatto di esistere, una certa aliquota paritetica, sia pur minima per ora, di sussistenze e di garanzie per il domani (Firpo 1983a: 38).

Ribadite in forma diversa e in un contesto differente circa sette anni dopo, nel “cattivo pensiero” del 6 febbraio 1983 (Firpo 1999: 267), queste osservazioni vanno messe a confron-

---

<sup>11</sup> In merito al liberalismo di Firpo si veda Ricci (1999: 367); Cofrancesco (2015).

to con quelle affidate all'articolo del 31 luglio 1977, uno dei molti riguardanti la questione femminile. A tal proposito, giova precisare che Firpo si schiera nettamente dalla parte delle donne e, per così dire, mette al loro servizio la propria penna, sia quando difende le ragioni della legalizzazione dell'aborto,<sup>12</sup> sia quando pronuncia parole di fuoco contro la brutalità dei maschi e soprattutto contro lo stupro.<sup>13</sup> Non stupisce quindi che l'autore ricorra allo strumento della storicizzazione per destituire di fondamenta uno dei pregiudizi più ricorrenti, quello cioè secondo cui le donne sarebbero intellettualmente inferiori ai maschi per «il fatto che non vi furono mai grandi musiciste o grandi matematiche, Beethoven o Gauss in gonnella». Questo fatto è in realtà dovuto a un'esigenza di struttura sociale, che non ha niente a che vedere con presunte differenze naturali, biologiche e cerebrali.<sup>14</sup> Si tratta della divisione del lavoro, che, fin dagli albori delle società umane, ha attribuito alla donna compiti sedentari, ripetitivi e conservativi, dunque «molto meno stimolanti di quelli affidati al maschio cacciatore, chiamato ad affinare di continuo quelle doti di osservazione, ingegnosità e astuzia, cui era affidata la sua sopravvivenza». Detto altrimenti, se è vero che la donna è stata per millenni «sottomessa al maschio, confinata in mansioni domestiche subalterne, costretta a sopportare gravissimi pesi sociali», è altrettanto vero che ciò «rispondeva a ben determinate situazioni di necessità, addirittura a credenze e precetti religiosi dominanti: era la risposta a un "bisogno"» (Firpo 1983a:141-142).

Firpo, tuttavia, non si limita a sfatare questo stereotipo maschilistico riportando il discorso sul terreno, a lui congeniale, dei fatti storici. L'attenzione prestata al rapporto fra la condizione delle donne e gli assetti complessivi di una società lo spinge, infatti, a ridimensionare il ruolo dell'attivismo femminile nel processo di emancipazione dal dominio maschile. Quello che vale per la sinistra storica e il movimento operaio, vale anche per le organizzazioni femministe, nel senso che il cambiamento della relazione uomo-donna non va ascritto

---

<sup>12</sup> Cfr. Firpo (1983a:143-149 e 153-155); Firpo (1999:87-90).

<sup>13</sup> Cfr. Firpo (1983a:150-153); Firpo (1999:129-131 e 134-136).

<sup>14</sup> Sull'importanza della struttura sociale cfr. Firpo (1989:12).

all'impegno «di apostolesse o di suffragette». Esso è l'epifenomeno di una mutazione radicale e profonda, concernente il sistema produttivo e culturale, i modelli antropologici e l'universo valoriale. Insomma, se «adesso le cose cambiano», il merito è

delle strutture produttive e culturali che si trasformano, dell'uomo urbano che sta estinguendo quello rurale, delle aspettative e dei valori che mutano. Le femministe possono chiedere che il futuro della donna sia diverso, solo in quanto è già diverso tutto il presente: diverso nella realtà dei rapporti *reali*, mentre le istituzioni – come sempre in ritardo – ricalcano ancora situazioni superate (Firpo 1983a:142).

#### 4. *Uomini e storia*

Come si vede, l'interpretazione firpiana di alcuni fenomeni politico-sociali, volta a proiettarli sullo sfondo dei cambiamenti storici macrostrutturali, sembra essere innervata dal rifiuto o comunque dall'attitudine fortemente critica verso una concezione volontaristica della storia, ossia verso la tesi che questi stessi fenomeni abbiano la loro radice ultima nello sforzo paligenetico dell'uomo. Sia ben chiaro: Firpo è immune, se non refrattario al fascino sottile e insidioso di quelle filosofie della storia che, «tutto rimettendo al disegno misterioso ma benefico della Provvidenza» o dell'Astuzia della Ragione, annientano «l'uomo per sfociare in un abbozzo di sociologia deterministica» (Firpo 1989:164).<sup>15</sup> L'autore non ha mai perso di vista il fatto che il corso della storia influenza e plasma gli uomini nella misura in cui ne dipende e deriva. Tant'è vero che egli, in merito all'ipotesi della «sopravvivenza dopo la morte», sottolinea come essa sia presa in considerazione dai laici «solo nel convincimento che ogni atto o parola, pur minimi e insignificanti che siano, rimangono indelebili nello spazio-tempo e perciò, sia pure con incidenza infinitesima, cambiano la Storia» (Firpo 1999:165). Nondimeno, Firpo è convinto che la natura dell'uomo sia caratterizzata e definita dal legame or-

---

<sup>15</sup> Sull'avversione nutrita da Firpo verso la filosofia della storia cfr. Cofrancesco (2015:183).

ganico, inscindibile e vitale con il passato, tanto da compiere quella che, a buon diritto, può dirsi una professione di fede storicistica:<sup>16</sup> «Non la Provvidenza, bensì gli uomini fanno la storia, ma solo nella misura in cui la storia stessa fa i singoli uomini, che bene possono dirsi un “prodotto” della storia» (Firpo 1989:166). Fondamentale al riguardo è l'articolo del 7 agosto 1977, intitolato significativamente *Tutto il passato è in noi*, dove egli invita a prendere atto che

il passato siamo noi, con le connotazioni e gli istinti ereditari incisi nel Dna e nel cervello profondo, con il bagaglio di cultura che ci è stato tramandato, con tutti gli usi, le credenze, i fattori ambientali che i nostri avi hanno prodotto e che in vario modo ci condizionano e plasmano. In altre parole, noi altro non siamo se non la risultanza stratificata di tutto quanto il passato, dai baratri della preistoria all'ultima parola che abbiamo inteso nell'istante appena scoccato (Firpo 1983a:105-106).

Alla luce di questo brano, risulta forse possibile comprendere perché Firpo si guardi bene dal pensare che l'uomo, inteso come persona singola e soggetto collettivo, sia il demiurgo della propria storia, un artefice capace di modellarla a piacimento e in assoluta autonomia, obbedendo esclusivamente ai dettami della volontà. Se è vero che gli uomini cambiano la storia attraverso i loro gesti e le loro parole, è altrettanto vero che si muovono all'interno di un fitto reticolato di repressioni e condizionamenti storici, biologici e psicologici. I quali delimitano lo spazio di libertà goduto dalle persone, influenzano e quindi circoscrivono la loro capacità di intervento sugli assetti complessivi di una società. A ciò si aggiunga che agli occhi di Firpo le repressioni e i condizionamenti, oltre a essere difficili da evitare o contenere, hanno svolto e continuano a svolgere una funzione positiva, poiché impediscono che la specie umana precipiti nel baratro dell'animalità scimmiesca<sup>17</sup> o – peggio

---

<sup>16</sup> Come osservato giustamente da Cofrancesco, lo storicismo firpiano, «realistico ma non conservatore», si caratterizza per la «coscienza delle radici che ci legano al passato e che non possono venir ignorate né recise da una ragione astratta intesa a far tabula rasa di quanto sta alle nostre spalle» (Cofrancesco, 2015:181 e 186).

<sup>17</sup> Cfr. Firpo (1983a:172).

ancora - della pura e semplice organicità. «L'uomo non represso - scrive infatti lo studioso - si riduce a un tubo digerente con annesse vescicole seminali: deglutisce, eiacula, evacua» (Firpo 1983a:106).

L'autore, insomma, sembra credere che il lungo processo di civilizzazione separante l'uomo odierno dai suoi antenati antropomorfi sia avvenuto non a dispetto, bensì in virtù dei molti fattori che condizionano e inibiscono l'esistenza umana. Ne consegue dunque che anche l'anelito a «disinibire gli uomini per renderli felici» appartenga al novero delle illusioni facili e pericolose, così come l'obiettivo di ricusare «i condizionamenti *tout court*» non è altro che un «sogno puerile». Ciò non vuol dire che l'uomo abbia di fronte a sé l'alternativa secca - e in fin dei conti deprimente - tra cedere al fascino di queste «alcinesche seduzioni» oppure subire passivamente ogni forma di condizionamento. Firpo pone infatti l'accento sulla possibilità, anzi sulla necessità di scegliere ciò che ci condiziona, affrettandosi però a precisare che questa scelta poggia sull'accettazione del «condizionamento non come un'intrusione violenta, ma quale componente costitutiva essenziale della persona» (Firpo 1983a: 107 e 175).

Forte di un convincimento del genere, espresso con il consueto piglio realistico, Firpo apre un fronte di discussione e controversia relativo alla questione della liberazione sessuale, tanto dibattuta nel corso degli anni Settanta. L'importanza di questo fronte nei «Cattivi pensieri» risiede nel ventaglio di riflessioni, obiezioni e controbiezioni aperto dallo studioso, che qui, forse meglio che altrove, ha agio di mostrare la propria bravura argomentativa, l'abilità a tessere un ragionamento coerente utilizzando i molti fili a sua disposizione. A questo motivo se ne aggiunge però un altro, di gran lunga più significativo ai fini del presente lavoro: la lettura degli articoli scritti tra il 1976 e il 1981 in merito al tema della sessualità illumina retrospettivamente lo sfondo su cui si staglia il primo atto di una polemica che, senza ombra di dubbio, merita un posto a sé nella biografia intellettuale di Firpo. Mi riferisco alla polemica con Pier Paolo Pasolini.

La sua eccezionalità è dovuta innanzitutto - e ovviamente - alla considerevole levatura dei «contendenti». I quali, incro-

ciando per così dire le penne, assurgono al ruolo di testimoni dell'intreccio fra impegno culturale e passione civile che ha contraddistinto gran parte – e forse la miglior parte – della tradizione intellettuale italiana. Svoltasi tra l'agosto e il settembre del 1975, dunque a ridosso della morte di Pasolini, questa polemica presenta inoltre un duplice interesse storico: da un lato, offre uno spaccato vivido di una temperie che, pur essendo vicina cronologicamente, è lontana storicamente, poiché attraversata da robuste tensioni etico-politiche che sono venute man mano esaurendosi e di cui oggi non v'è più traccia, perlomeno nel nostro paese; dall'altro lato, è raffigurabile come un prisma che riflette alcuni tratti salienti della personalità o, meglio, della *Weltanschauung* di Firpo, nonché il complesso dei problemi sollevati da Pasolini negli *Scritti corsari* e nelle *Lettere luterane*. In particolare, Firpo scaglia una serie di frecce ben acuminata contro il tema della «mutazione antropologica» e la conseguente proposta di istruire un processo a carico dei notabili democristiani. Nel far ciò, egli unisce sì la propria voce al coro di critiche suscitato dalle «appassionate anafore» di Pasolini (Pasolini 2011 [1975]:1), ma al tempo stesso sprigiona una *vis* polemica straordinaria, che, investendo in pieno anche la persona dell'interlocutore, mostra di aver poco da invidiare a quella degli amati autori rinascimentali. Tant'è vero che Firpo, all'indomani dell'omicidio dello scrittore bolognese, sarà rimproverato per aver polemizzato aspramente con questi, mentre un gruppo di insegnanti gli invierà una «brevissima lettera» con su scritto: «...e il Signore domandò a Caino: - Dov'è Abele tuo fratello? (*Genesi*, 4, 9). E lei cosa risponderà su suo fratello Pasolini?» (Firpo 1983a:210 e 214).

##### 5. *Il mito della liberazione sessuale*

Prima di entrare nel merito di questa diatriba, conviene fare un passo indietro e prendere in esame quei «Cattivi pensieri» che concernono la tematica della liberazione sessuale. Ebbene, qual è la posizione assunta dall'autore al riguardo? E in che modo è connessa con il primo degli interventi dedicati a Pasolini?

Una risposta a queste domande è formulabile leggendo l'articolo del 18 giugno 1976, il cui titolo, programmatico e rivelatore, è *L'inganno del sesso "liberato"*. Qui l'autore ambisce a smascherare l'«equivoco rozzo» che alimenta l'illusione del sesso libero: l'aspettativa, superficialmente allettante, di poter vivere «una sessualità disinibita» e rimanere al contempo «quello che siamo, con i nostri complessi e impulsi che ci sospingono verso un incontro sentito come arduo, controverso, precario, irto di patemi e di conflitti, e solo per questo esaltante e appagatore». L'infondatezza di questa aspettativa è per Firpo la diretta, immediata conseguenza di quella che a suo dire è la *conditio sine qua non* dell'esistenza del sesso, vale a dire il suo «carattere selettivo, esclusivo, tabù», che non può essere derubricato sbrigativamente come «un'oppressione indotta dai potenti malvagi». Vale quindi per il sesso ciò che, in generale, vale per l'uomo: come affrancare quest'ultimo da ogni condizionamento significa *ipso facto* trasformarlo in «un non-uomo, un feto in un barattolo, un'illusione metastorica e perciò fuorviante e catastrofica», così liberare il sesso dalla sua condizione costitutiva vuol dire renderlo occasionale, promiscuo e «meramente fisiologico». Lungi dal preparare l'avvento delle «magnifiche sorti e progressive» dell'umanità, il sesso completamente permissivo si riduce insomma «a rinuncia, impoverimento, scarico di impegno e di responsabilità», sfociando né più né meno che nella sua stessa morte (Firpo 1983a:174-176; cfr. Cofrancesco 2015: 96).

Con un occhio rivolto a questo giudizio e l'altro alla tesi, ben ferma nella mente firpiana, che i gesti liberatori non sono di per sé positivi (cfr. Firpo 1983a: 172), possiamo esaminare l'articolo dell'8 ottobre 1972, intitolato significativamente *Verso il tramonto della sessualità* e dedicato a recensire, meglio sarebbe dire a stroncare *I racconti di Canterbury* di Pasolini. Firpo prende le mosse da un fatto di cronaca giudiziaria: il film - secondo episodio della *Trilogia della vita* e vincitore dell'Orso d'oro al Festival di Berlino - è stato denunciato al magistrato, da parte del «solito cittadino zelante», per «oltraggio al comune senso del pudore». Tenacemente avverso a ogni forma di censura e divieto che colpisca la sfera morale o cul-

turale,<sup>18</sup> l'autore non può non disapprovare tale denuncia, sottolineando come «fenomeni di questo tipo» richiedano un atteggiamento mentale ben diverso dalla posizione, controproducente e sterile, del moralista. Quello che «occorre chiedersi», scrive infatti Firpo, «è se il film abbia senso, e quale, e donde nasca la scucita insulsaggine, la sua offensiva gratuità». E al riguardo introduce una distinzione tesa sia a evidenziare l'insensatezza dei moralismi generici e generalizzanti, sia a fissare il punto da cui muovere all'attacco del film di Pasolini: «l'orrido, il turpe, il disgustoso» non vanno rifiutati qualora favoriscano l'arricchimento, il ripensamento e la nascita «d'una nuova consapevolezza del male che esiste e che non può essere ignorato né eluso»; viceversa, la «proposta turpe» diventa intollerabile quando «è meramente oziosa e insidiosamente degradante, quando ammicca in cerca di connivenze, stuzzica voglie, dissacra valori, per condurre il pubblico più sprovvedito alla risata grassa, illusoriamente liberatrice». Ebbene, non c'è alcun dubbio che questo sia il caso dei *Racconti di Canterbury*, come Firpo si affretta a precisare adducendo la propria diretta testimonianza, riferita con il consueto stile icastico e arricchita da una fugace, tagliente osservazione storico-antropologica:

Nel buio della platea, davanti alle più tristi immagini di sessualità aberrante e di miseria fisiologica, gli sghignazzamenti salivano da giovani uogle di complessati giunti di recente alla civiltà urbana da villaggi fuori della storia, oppressi da atavici tabù sessuali e chiusi in un letargo scosso soltanto dalla festa del santo patrono. Anche se mostra di irridarle, Pasolini lucra in verità sulle residue sopravvivenze della Controriforma (Firpo 1983a:195).

Questo brano introduce al fuoco della critica di Firpo, relativo dunque non alla questione scivolosa – e spesso pretestuosa – del pudore, bensì alla concezione della sessualità veicolata da Pasolini e alle sue possibili conseguenze negative sull'uomo. In base a quanto detto poco sopra, è fin troppo facile prevedere a quali conclusioni giunga l'autore. Il quale sviluppa il proprio ragionamento partendo dalla constatazione di

---

<sup>18</sup> Si veda al riguardo Firpo (1983a:188-190; 1999:115-118 e 167-169).

due equivoci che minerebbero alle fondamenta il film pasoliniano - reo di aver umiliato «la grandezza di Chaucer» alle «trivialità di una rivista goliardica» - e convergono nella difficoltà di trasporre sul piano cinematografico un universo culturale tanto lontano dal nostro. Il primo equivoco sta nella scelta di raccontare l'arguzia attraverso le immagini: una scelta infelice e destinata al fallimento, vuoi perché nella «tradizione novellistica è predominante la battuta sull'intreccio, il motto caustico o salace sull'azione», mentre il cinema è «essenzialmente azione»; vuoi perché il motto, estrapolato dal suo contesto storico e sociale, diventa insulso e incomprensibile, non desta più echi infiniti di cultura e di costume. Il secondo equivoco sta nell'idea che la «bonarietà grassoccia dei *fabliaux*, breve evasione d'un mondo povero e precario», possa conservare «la sua schiettezza sanguigna nella tanto più morbida ed estenuata civiltà dei consumi». Anche questa idea si rivela per Firpo infelice e fallimentare, tanto che Pasolini si vede costretto dalla logica dei fatti a «calcare le tinte» e prediligere «l'ostentazione insistita», facendo quindi scendere sul film «una pesante atmosfera postribolare» (Firpo 1983a:196).

Ora, leggendo le parole vergate in proposito da Firpo, si ha la sensazione che egli abbia volutamente calcato la mano e fatto ricorso a toni più ironici e crudi del solito, quasi a suscitare nel lettore un moto di derisione e un senso di ripugnanza oppure a evocare quella ferita al «buon gusto» e al «buon senso» che, a suo dire, il film infligge agli adulti normali (Firpo 1983a:196). Espressioni del tipo «dimensione ginecologica vagamente scostante» o «trionfo di colposcopie e di tagli cesari», per non parlare di «voluttà da scarabeo stercorario» e «monotona profluvie fecale» (Firpo 1983a:198-199), sembrerebbero confermarlo. Si ha inoltre l'impressione che il consiglio, dato da Firpo stesso nell'articolo del 18 giugno 1976, di affrontare il discorso sulla liberazione sessuale «con sereno distacco» - spogliandosi «da ogni pregiudizio» e dimenticando «i personali "valori" etico-religiosi, l'educazione ricevuta, le propensioni soggettive» (Firpo 1983a:174) - sia qui in tutto o in parte disatteso. Se un «sereno distacco» comporta la conduzione di analisi equilibrate e giuste, tali cioè da evidenziare i pregi e i difetti, i punti di forza e le debolezze del fenomeno analizzato,

esso mal si concilia con una stroncatura. E la recensione di Firpo è a tutti gli effetti una stroncatura, che non risparmia nemmeno la persona di Pasolini<sup>19</sup> e ne giudica un'opera, verrebbe da dire la stigmatizza, prescindendo completamente dalla poetica cinematografica in cui è inserita e trova la propria ragion d'essere.<sup>20</sup> Un trattamento analogo – sia detto per inciso – sarà riservato a un altro lungometraggio pasoliniano, *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, al quale Firpo dedicherà il “cattivo pensiero” del 19 giugno 1977,<sup>21</sup> liquidandolo come un film oscillante tra «simbolismi astrusi e facilonerie da filodrammatica di provincia», la cui «gratuità delirante» lo pone fuori

da ogni esperienza, sia pure allegorica, della violenza e della sopraffazione, cioè fuori dalla Storia – feroce spesso ma non mai gratuita – e fuori da ogni singola storia che non sia quella della psicosi e del delirio. In questa irrealtà disancorata dalla ragione, [...], il messaggio velleitario non dà eco, l'arte ha volto i suoi passi altrove (Firpo 1983a: 215-216).

In definitiva, credo non sia azzardato avanzare l'ipotesi che Firpo, posando lo sguardo su questi due film, abbia dismesso i panni dello storico e indossato la toga del censore, privilegiando così la formulazione di giudizi di valore allo sforzo di comprendere *sine ira et studio* le ragioni delle scelte cinematografiche di Pasolini. Varrebbe forse la pena domandarci se gli occhi di Firpo, solitamente lucidi e indagatori, siano

---

<sup>19</sup> Cfr. Firpo (1983a:198): «In perfetta armonia col contesto l'autore compare periodicamente – piccolo teschio angoloso, occhi di scimmietta cattiva – a calligrafar diciture su falsa pergamena in improbabili caratteri medievali. Egli sembra ormai al di sotto dei suoi epigoni senza pretese, che almeno giocano a carte scoperte».

<sup>20</sup> Si veda al riguardo Pasolini (2009 [1976]:83-84).

<sup>21</sup> Anche questo articolo, scritto a distanza di più di un anno e mezzo dalla morte di Pasolini, trae spunto da una famigerata vicenda giudiziaria: la decisione – presa il 6 giugno 1977 da Evangelista Boccuni, pretore di Grottaglie – di ordinare «il sequestro su tutto il territorio nazionale del film *Salò* di Pasolini». Una decisione criticata da Firpo, che coglie l'occasione per ribadire la propria convinta ostilità alla censura, «sotto qualunque pretesto si presenti, perché gli adulti devono imparare a ragionare con la propria testa, e chi pretende di metterli sotto tutela li condanna a restare immaturi per sempre» (Firpo, 1983a: 214).

stati velati da quell'intrico di inclinazioni e preconcetti soggettivi, resistenze e difficoltà psicologiche con cui tutti gli uomini, volenti o nolenti, si confrontano ogniqualvolta il discorso cade sulla sessualità. Da questo punto di vista, risulta difficile dissentire da Pasolini quando afferma, a proposito di un intervento di Giorgio Bocca sulla questione dell'aborto, che il «sesso con le sue intolleranze feroci è una zona incolta della nostra coscienza e del nostro sapere» (Pasolini 2011 [1975]:120). Dico «varrebbe» perché un interrogativo del genere è aperto e destinato in fin dei conti a rimanere tale, vista la ben nota difficoltà a leggere nei cuori e nelle menti degli uomini, nonché l'opportunità di rispettare quel principio metodologico e deontologico - ricordato da Carlo Cattaneo - che recita: «uno scrittore generoso è a giudicarsi da ciò che egli certamente e costantemente pensò e professò, non da quanto altri può immaginare ch'egli occultamente pensasse» (Cattaneo 1960:315).

Sospeso dunque ogni giudizio al riguardo, non resta che riprendere il filo del nostro ragionamento, osservando che l'asse principale dell'offensiva lanciata da Firpo nell'articolo dell'8 ottobre 1972 concerne due aspetti della sessualità raffigurata nei *Racconti di Canterbury*: innanzitutto la misoginia, eletta da Pasolini a «canone estetico» e «solo criterio di scelta coerente», così che la donna si trasforma da «simbolo antico dell'Eros» a «oggetto spregevole e ripugnante», essendo ridotta «ad automa di pantomime squallide, ottuso mammifero vagamente repulsivo»; poi il carattere meccanico e squallido, che degrada la sessualità a «ripetitiva e indiscriminata attività riproduttiva di insetti», come confermato dalla «gratuità stucchevole» che contraddistingue la «gremita galleria di amplessi polivalenti e di evacuazioni più o meno fragorose» illustrata nel film. Ed è proprio facendo leva su questo secondo aspetto che Firpo può assestare la stoccata finale, formulando quel giudizio che, pochi anni dopo, sarà ripreso e insieme approfondito sulla scorta di nuove polemiche:

Tutto questo dove può condurre? Forse al tramonto della sessualità, al più spontaneo dei controlli delle nascite: l'astinenza da nausea. La fine del divieto e la fine del mistero preparano l'estenuazione del desiderio, l'inerzia [...]. Qui sta l'ultimo errore di coloro - se ce ne sono - che per questa strada camminano in buona fede:

credere [...] che la libertà sessuale non sconvolga tutta quanta la sfera della sessualità, con conseguenze remote nel tempo e forse incalcolabili (Firpo 1983a: 196-199).

## 6. *Il tema del consumismo*

Queste parole calano il sipario sul primo atto di una polemica che, come già detto, divamperà circa tre anni dopo, nell'agosto 1975. L'evento scatenante è la pubblicazione, sul settimanale "Il Mondo" e sul quotidiano "Corriere della Sera", degli articoli in cui Pasolini formula notoriamente la tesi che il Pci e il Psi dovrebbero intentare un processo penale ad alcuni gerarchi democristiani, quali Andreotti e Fanfani, Rumor e Gava, Restivo e altri ancora. Raccolti poi nel volume postumo *Lettere luterane* (1976), gli articoli testimoniano, fra le altre cose, del ruolo primario svolto dallo scrittore nell'animare il dibattito politico-culturale del tempo, spronando non pochi intellettuali a esprimersi sulla fattibilità e plausibilità di una simile proposta. E fra questi intellettuali vi è appunto Firpo, che nell'articolo del 31 agosto 1975, intitolato *Il processo ai notabili*, liquida la tesi pasoliniana come un'ipotesi «suggestiva» ma «fantapolitica», destinata a non avere seguito e a restare «un sogno poetico», alludendo con ciò alla (presunta) incapacità di Pasolini di leggere i fenomeni storico-politici con lenti diverse da quelle inadeguate della poesia. I «poeti facciano i poeti e non escano dai boschi di Elicona» (Firpo 1983a:200), scrive infatti Firpo, che non manca inoltre di denunciare l'ingenuità con cui Pasolini crede che un processo del genere possa «determinare nel paese una nuova volontà politica» (Pasolini 2009 [1976]:131).

Firpo si appella alle esperienze del passato per muovere due obiezioni al riguardo: in primo luogo afferma, facendo leva sulla problematicità dei rapporti fra verità storica e verità giudiziaria, che «i verdetti processuali sono, tra le verità storiche, le più confutabili», come insegnato dalle vicende di Socrate e Dreyfus; in secondo luogo osserva che simili processi possono essere istruiti soltanto in seguito alla caduta di un regime, configurandosi quindi come «legittimazioni *a posteriori* di un nuovo regime». Ciò non significa tuttavia che i detentori del potere non siano processabili; al contrario, possono essere

processati in virtù di un mezzo che per Firpo è «molto più silenzioso, radicale, implacabile, definitivo, di quello astratto e metaforico che Pasolini vagheggia» (Firpo 1983a:202-203). E questo mezzo si pone alla confluenza dei diritti di libertà cari alla tradizione liberale (Cofrancesco 2015: 191) e di quelle dinamiche di trasformazione molecolare che, come insegnatoci da Gramsci nella famosa lettera alla cognata del 6 marzo 1933, fanno sì che le «persone di prima» non siano più le «persone di poi» (Gramsci 1971 [1947]:266-267). Esso, infatti, altro non è se non

il processo quotidiano, lento, sofferto, che si celebra nel profondo delle coscienze oneste, nel segreto di ciascuno di noi, là dove l'esperienza dell'oltraggio, del male, della vergogna, matura in indignazione crescente, si assoda nel consapevole rifiuto, assume la durezza irrevocabile della condanna. Finché c'è libera stampa e libera discussione, non occorrono giudici togati [...]. Non occorrono gabbie né manette, carabinieri né giurati; bastano le poche assi di una cabina elettorale, una piccola scheda. Basta la presa di coscienza di tutti gli uomini di buona volontà (Firpo 1983a: 203).

La severità mostrata da Firpo nel giudicare la proposta del processo è la stessa con cui egli passa in rassegna l'«elenco «morale» dei reati stilato da Pasolini (2009 [1976]:129-130), soffermandosi soprattutto su quella che definisce «una triade di accuse enigmatiche», vale a dire le responsabilità democristiane nella «degradazione antropologica degli italiani», nell'«esplosione «selvaggia» della cultura di massa e dei mass-media» e nel «decadimento della Chiesa». Credo non ci siano dubbi sul fatto che il primo elemento della triade è il più interessante e degno di attenzione, dato che va dritto al cuore dell'atto di accusa compiuto da Pasolini e rintuzzato da Firpo, il quale compie in proposito due osservazioni critiche. A suo dire, infatti, la «civiltà dei consumi» e la «vorticiosa produzione del superfluo», rea di distruggere i valori umani e la natura, sono in realtà un fenomeno internazionale, collegato sia «all'incremento del reddito *pro capite*» che «all'identificazione incolta del benessere con lo spreco e con i vani simboli di promozione sociale». Da ciò ne consegue che tale fenomeno non possa essere addebitato alla Dc, il cui po-

tere non giunge davvero a tanto. Inoltre, continua Firpo, lo scrittore bolognese, nell'addossare ai notabili democristiani una responsabilità che non gli appartiene, non ha riflettuto su un fatto: la tendenza storica in corso potrà essere invertita «solo mediante una profonda quanto improbabile rivoluzione (o rieducazione) culturale», oppure attraverso «una drastica repressione dei consumi imposta dalla crisi mondiale o da una dittatura, sia pure moralistica» (Firpo 1983a: 201).

Come si vede, questa seconda osservazione mette in guardia circa l'imprevidenza della requisitoria pasoliniana, quasi a ricordare che le buone intenzioni lastricano spesso la strada per l'inferno. E lo fa gettando una luce plumbea sulle condizioni necessarie affinché la fase economica vigente conosca un'inversione di tendenza – condizioni che, nella migliore delle ipotesi, sono difficilmente realizzabili, mentre nella peggiore richiedono un prezzo piuttosto alto da pagare in termini di qualità della vita e libertà individuale.<sup>22</sup> La prima osservazione, invece, cerca di rilevare l'insensatezza del *J'accuse* di Pasolini muovendo dal principio, ormai noto, che i cambiamenti socio-economici rispondono a dinamiche strutturali del tutto indipendenti dalle singole forze politiche. Alle quali spetta il compito di agire nei margini, talvolta ristretti e risicati, concessi loro dal quadro storico dato, che, nel suo complesso, vive di vita propria. Dico “cerca” perché tale considerazione, per quanto ragionevole e condivisibile, è fuori misura e non colpisce il bersaglio voluto. Tratto forse in inganno dalla *vis* polemica, che lo induce a errare per eccesso, Firpo compie infatti lo stesso passo falso rimproverato a Pasolini, addebitandogli ciò che a onor del vero non può essergli addebitato. Memore della celebre tesi marx-engelsiana che il potere dello stato moderno è un comitato che amministra gli affari della classe borghese, Pasolini si guarda bene dall'affermare che la Democrazia Cristiana è la responsabile della nascita della so-

---

<sup>22</sup> «Il circolo vizioso del consumismo [...], oggi, può essere spezzato soltanto in virtù di una rieducazione di massa radicale e capillare, cioè attraverso una tirannia moralistica che abbia prestigio e forza bastanti ad instaurare un nuovo monachesimo sociale. Per rieducare ai consumi “buoni” [...] bisogna reprimere radicalmente i consumi in genere, rendere coattiva l'uniformità, diffondere una povertà di Stato austera e idealistica, imporre una dittatura del Bene (presunto), in una parola: incatenare la libertà» (Firpo, 1983a: 205).

cietà dei consumi o l'artefice della produzione dei beni superflui. Un'affermazione del genere, presupponendo il dominio del potere politico-governativo su quello economico-produttivo, contraddice o comunque entra in conflitto con la concezione marxiana del rapporto fra struttura e sovrastruttura, così che risulta difficilmente condivisibile e in definitiva estranea a chi, come Pasolini, si considera un marxista. Tant'è vero che egli muove a più riprese ai vertici della Dc un ben diverso rimprovero: non essersi accorti di essere uno «strumento di potere formale sopravvissuto» (Pasolini 2011 [1975]: 138), messi *alle dipendenze* di un nuovo modo di produzione capitalistico, differente da quello che essi credono, irresponsabilmente, di continuare a *servire*. La colpevolezza dei gerarchi democristiani non consiste perciò «nella loro immoralità (che c'è)», bensì «in un errore di interpretazione politica nel giudicare sé stessi e il potere di cui si erano messi al servizio: errore di interpretazione politica che ha avuto appunto conseguenze disastrose nella vita del nostro paese» (Pasolini 2009 [1976]:130). Ed è per questo motivo che Pasolini, nell'articolo apparso sul "Corriere della Sera" del 9 settembre 1975, replica a Firpo attribuendogli la tendenza

ad assolvere i potenti democristiani dalla responsabilità di non aver arginato, individuato o, se non altro, sospettato, l'esplosione "selvaggia" di tale nuova forma di cultura – cioè di potere – quasi si trattasse di un cataclisma naturale: *mentre è proprio in questo che consiste la loro prima colpa, ed è proprio in questo che va ricercata la causa prima dell'attuale distruzione dell'Italia* (Pasolini 2009 [1976]:146; corsivo mio).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Circa un mese dopo, nell'articolo del 16 ottobre apparso sul "Mondo", Pasolini rincarerà la dose accusando Firpo di essere ottuso, cioè di non essersi reso conto che «quando a maggior capo d'imputazione contro i potenti democristiani (e, s'intende, i loro complici di altri partiti) assumo il loro non aver capito qual era il nuovo reale potere che essi servivano, non faccio un'accusa puramente culturale; perché chi ha in mano il potere non può fare errori culturali, egli *fa solo errori politici*. E quando tali errori politici avvengono in un contesto criminale (Sifar, Sid, Cia, stragi, clientelismo, corruzione), chi li ha commessi deve pagarli» (Pasolini, 2009 [1976]:179; corsivo nel testo).

## 7. Critica della società dei consumi e del notabilato democristiano

Ora, chi leggesse queste affermazioni isolandole dal resto dei “Cattivi pensieri” potrebbe credere che Firpo appartenga al novero dei cantori dell’esistente, militi cioè nella vasta schiera di coloro i quali - sinceramente o meno - ritengono che il reale sia davvero razionale e privo *ipso facto* di alternativa. Detto altrimenti, un lettore del genere potrebbe giungere alla conclusione che Firpo sia uno dei molti epigoni del dottor Pangloss, forse meno ingenuo e più avvertito di altri, ma altrettanto convinto di vivere nel migliore dei mondi possibili. Al contrario, chi ha letto con la dovuta attenzione le due raccolte dei *Cattivi pensieri*, sa bene che la base di partenza della polemica firpiana non è l’accettazione entusiasta e acritica del consumismo o la cecità di fronte ai suoi effetti negativi, né tanto meno il desiderio di difendere per partito preso o senso di appartenenza il notabilato democristiano.

Per quanto concerne la società consumistica, Firpo ne riconosce e stigmatizza frequentemente gli eccessi, ad esempio la tendenza a dilapidare le risorse naturali, l’insofferenza per ogni freno morale e «la produzione in grande serie di oggetti sviliti e scadenti». Nel denunciare questi eccessi, egli tiene fede alla convinzione – espressa nell’articolo del 28 dicembre 1977 – che gli uomini, se non vogliono ripiombare in un recente passato intriso di miseria e funestato da gravi privazioni, sono tenuti ad adempiere un duplice dovere: dominare le «nevrosi da opulenza» e le «impazienze di avere tutto e subito», riscoprendo perciò il senso della misura e il valore dell’attesa; ricordarsi della «lunga pazienza» e dell’«infinito penare» grazie ai quali sono sopravvissuti, distogliendo quindi lo sguardo dalla prospettiva, mitica e illusoria, del «futuro paradiso terrestre».<sup>24</sup> Stando così le cose, si capisce che Firpo è sincero - e non compie un’affermazione interlocutoria o volta a irretire Pasolini - quando, nel “cattivo pensiero” del 27 settembre 1975, ammette di condividere appieno

---

<sup>24</sup> In merito all’avversione di Firpo per i miti cfr. Panichi (2018).

la ripugnanza profonda per questo sperpero volgare, per l'oggettivazione triviale d'una presunta e illusoria felicità, per questo dissipare tempo e risorse, lavoro e attenzione in cose inutili e frivole, quando non sono addirittura degradanti o segnate dalla turpitudine ultima e suprema, che è quella dell'idiozia (Firpo 1983a: 42, 126, 204 e Firpo 1999: 276).

Per quanto riguarda il notabilato democristiano, Firpo formula giudizi che, sebbene per ragioni differenti, sono tanto trancianti quanto quelli espressi da Pasolini e – ciò che più conta – testimoniano della sua insoddisfazione verso una classe dirigente percepita come miope, priva di un serio programma politico e attenta esclusivamente ai propri interessi elettorali. Un'insoddisfazione che, nutrendosi di una robusta tensione etica, conosce un deciso inasprimento nel corso degli anni Ottanta, complice ovviamente l'aggravarsi della crisi che attanaglia e stritola i partiti dell'arco costituzionale, colpiti, in misura diversa, da quegli scandali giudiziari che preludono alla stagione di Tangentopoli. Posto di fronte a un fenomeno del genere, Firpo non può non concentrare la propria attenzione sulla cosiddetta questione morale, che occupa una parte importante degli interventi usciti fra il 1982 e il 1989,<sup>25</sup> mentre riveste un ruolo minore in quelli pubblicati precedentemente. Minore non significa però marginale o irrisorio, come mostrato da non pochi brani della prima raccolta e, soprattutto, dagli articoli *Italia levantina in marcia* (17 giugno 1979) e *Una strada all'italiana* (28 settembre 1980), che meriterebbero di comparire per intero in una futura storia dell'invettiva contro il malcostume degli italiani, siano essi governanti o governati.<sup>26</sup>

Ora, fra questi brani ce n'è uno riguardante appunto la Democrazia Cristiana e presente nel "cattivo pensiero" del 4 aprile 1976. Qui Firpo scrive che la Dc, contrariamente a quanto affermato da Raniero La Valle,<sup>27</sup> ha operato a difesa

---

<sup>25</sup> Cfr. Firpo (1999:11-68).

<sup>26</sup> Cfr. Firpo (1983a: 71, 88, 222, 227-232, 280, 363).

<sup>27</sup> Nell'articolo *La dc in un paese scristianizzato*, apparso il 30 marzo 1976 sulla terza pagina della "Stampa", La Valle si interroga sulle cause del processo di scristianizzazione operante in Italia e, fra di esse, individua l'errore commesso dalla Dc di aver «associato e incorporato al suo potere» una

del mondo contadino e «delle sue grandi sacche elettorali», compiendo tuttavia scelte azzardate e in definitiva controproducenti, «ad esempio polverizzando latifondi e terre incolte in poderi d'un ettaro, disconoscendo le necessità d'industrializzazione dell'agricoltura e trasformando tante umili speranze in delusioni cocenti» (Firpo 1983a: 319). Colpisce il riferimento alla mancata industrializzazione dell'agricoltura, perché funge da *trait-d'union* fra questo e un altro passo, composto sei anni dopo e di gran lunga più radicale nei toni e nei contenuti critici verso la Dc. Nell'articolo del 19 settembre 1982, intitolato significativamente *Partiti senza programmi*, Firpo si domanda infatti retoricamente quale sia stato, dal 1945 in poi, il programma democristiano e formula una risposta che, sebbene lunga, merita di essere riportata per intero, poiché Pasolini, se avesse potuto leggerla, non avrebbe faticato a sottoscriverla:

Ricostruzione, Patto Atlantico, miracolo economico sono eventi in qualche modo esterni, indipendenti dalla volontà precisa di chi ha guidato il Paese per tanti decenni: fenomeni del vitalismo irriducibile del popolo italiano o conseguenza di una situazione internazionale che lasciava esigui margini di scelta. L'esaltazione dei valori cristiani? Forse sì, a parole, e anche troppo, in concreto, se questo ha voluto dire riempire di postulanti in tonsura e di suore le anticamere dei ministeri e dei municipi, perpetuare Patti Lateranensi indegni, scatenare crociate contro il divorzio, attardare l'industrializzazione dell'agricoltura puntando sul piccolo coltivatore diretto delle leghe bianche, confondere di continuo il sacro col profano, col bel risultato di compromettere la sacralità nei grovigli impuri dell'esistere quotidiano. Per il resto, un governare giorno per giorno, una tutela dei privilegiati conniventi, un tacitare i postulanti più accesi (Firpo 1999: 48).<sup>28</sup>

---

cultura mercantile e materialistica, «di venditori» e «del valore aggiunto», divergente perciò da quella popolare che, a suo dire, è «la sola capace di innervare contenuti cristiani». In altre parole, La Valle sostiene che la cultura «corrispondente al modo di sviluppo scelto per l'Italia, ha voltato le spalle al mondo contadino, ha disatteso e combattuto la cultura operaia, e ha mortificato la stessa tradizione cittadina borghese, nelle città rese invisibili» (La Valle, 1976).

<sup>28</sup> Su questo brano si legga il giudizio critico espresso da Cofrancesco (2015:199-200).

## 8. *Le ragioni di una polemica*

Giunti a questo punto e avviandoci alla conclusione, è necessario risolvere o quantomeno provare a risolvere un quesito ineludibile: se è vero che Firpo si mostra critico, a volte ferocemente critico verso il consumismo e la Democrazia Cristiana, quali ragioni lo spingono a polemizzare con Pasolini, a dissentire in modo così netto dalle sue rampogne anticonsumistiche e antidemocristiane? Una possibile soluzione potrebbe impennarsi sul fatto che Firpo e Pasolini, nonostante questa affinità di vedute, sono uomini diversi per formazione, orientamenti e sensibilità: il primo è uno storico severo e rigoroso, il cui profilo politico è quello di un liberale moderato, laico e repubblicano, non privo di una certa insofferenza «tutta settentrionale» (Ricci 1999: 372) per alcune (cattive) abitudini dell'Italia meridionale, in particolare delle città di Roma e Napoli;<sup>29</sup> il secondo è uno dei maggiori poeti e romanzieri del Novecento italiano, la cui identità politica è quella di un «marxista che vota per il Pci», irriducibile agli schemi, anzi agli schematismi dell'ortodossia ufficiale e uso a guardare con simpatia alla «gioventù proletaria e sottoproletaria» romana e napoletana (Pasolini 2009 [1976]: 140 e 204).

Una soluzione del genere, se fosse adottata in via esclusiva, avrebbe il merito di cogliere differenze reali e importanti, ma correrebbe il rischio di irrigidirle in una contrapposizione statica e monolitica, perdendo di vista le molteplici sfumature che rendono dinamiche e vivaci le personalità intellettuali. Inoltre, essa contribuirebbe in piccola parte e forse in maniera insoddisfacente a spiegare i motivi di un dissenso che, in definitiva, può essere compreso solo tornando al dato testuale, cioè leggendo e rileggendo quei «pensieri» che sono «cattivi» nella misura in cui esprimono senza falsa delicatezza le idee del loro autore. Credo infatti che alla base di tale dissenso vi sia non, come affermato polemicamente da Pasolini, il «disprezzo privato», il rancore «fisiologico» nutrito da Firpo a causa di «un (forse inconsapevole, sia pure) apriorismo moralistico» e sessuofobo (Pasolini 2009 [1976]:180-181); bensì soprat-

---

<sup>29</sup> Cfr. Firpo (1983a: 206 e 220-232); Firpo (1989: 191); Firpo (1999: 74-77, 198-200, 208-216). Si veda inoltre Bravo (1992: 306); Ricci (1999: 372).

tutto l'approccio adottato dallo studioso torinese nei confronti dei cambiamenti storici, un approccio che si basa su due presupposti così evidenti da risultare toccabili con mano in alcuni articoli.

Il primo presupposto attiene all'irreversibilità e inarrestabilità del movimento storico, fautore di sempre nuove trasformazioni politiche, sociali e culturali di cui gli uomini, volenti o nolenti, sono tenuti a prendere atto, senza cedere alla facile tentazione di rimpiangere un passato realmente esistito, ma ormai dileguato e irrecuperabile, oppure mitico e immaginario. Affermazioni del tipo «il progresso è irreversibile» o «Indietro non si torna» - compiute da Firpo in merito, rispettivamente, al tramonto della civiltà contadina e alla costruzione di centrali atomiche (Firpo 1983a: 238 e 320; 1999: 62) - mostrano e insieme confermano tale presupposto.<sup>30</sup> Il quale spiega perché l'autore, da un lato, esorti gli uomini a guardare in faccia la realtà (Firpo 1989: 242), ad analizzarne seriamente i processi di causazione, evitando dunque gli atteggiamenti improntati alla rinuncia o alla fuga di fronte ai problemi attuali; dall'altro lato, nutra scarsa simpatia per i «lodatori nostalgici del passato», accusati di venire meno a quello che è il compito «di tutte le generazioni»: «guardare avanti» e «progettare (magari inconsapevolmente) il futuro». Ed è proprio questo compito che, secondo Firpo, è stato trascurato da Pasolini, il cui furore anticonsumistico, fermandosi sulla soglia della «denuncia senza appello» e del «rifiuto globale», si condanna a essere «sterile», privo di «ipotesi per il futuro». Firpo reputa infatti che Pasolini, pur non essendo un «retrogrado», si comporti in maniera analoga agli «indovini nell'Inferno dantesco», ossia volge «la fronte "retro", al passato» e non vuole

---

<sup>30</sup> Il che non significa, sia ben chiaro, che gli uomini devono sottoscrivere una resa incondizionata al presente. Come accennato agli inizi di questo lavoro, Firpo, da buon realista qual è, crede che il corpo a corpo, teorico e pratico, con la realtà effettuale sia imprescindibile al fine di mutare in meglio «le cose del mondo». Un mondo del quale, scrive appunto Firpo, «non abbiamo gran che da lodarci, *ma che non muteremo mai in meglio senza aver prima compreso con scientifica freddezza com'è fatto e perché è così*» (Firpo, 1983a:105; corsivo mio).

comprendere che indietro non si torna, che non si può riavvolgere la storia come una gomina che s'è srotolata troppo in fretta, che non resta se non guardare avanti e procedere ad occhi aperti, con disincantata determinazione, anche se nel buio ci attendono baratri e mostri, perché l'unica evasione possibile dal male che ci attanaglia sta nella nostra capacità di inventare giorno per giorno un praticabile futuro (Firpo 1983a: 204 e 209).

Il secondo presupposto chiama in causa la qualità dei mutamenti che, durante il ventesimo secolo, hanno interessato le società umane nel loro complesso. Anche in questo caso, le parole di Firpo non danno adito a dubbi ed equivoci. Nell'articolo *La giustizia dei poveri*, pubblicato il 4 gennaio 1978, egli sostiene a chiare lettere che le «condizioni medie del vivere comune» hanno conosciuto «un immenso progresso», dovuto al fatto che negli ultimi cento anni la «casa, il cibo, il vestiario, i mezzi di trasporto sono diventati più decorosi, più diffusi, più accessibili a masse crescenti di persone». Un ruolo importante nel promuovere questo miglioramento, grazie al quale un «piccolo borghese moderno» vive oggi «infinitamente meglio di un principe del Rinascimento» (Firpo 1983a: 40-41), è svolto per Firpo dall'economia dei consumi. Muovendosi tra equilibrio valutativo e buon senso pragmatico – quel buon senso definito da Pasolini «atroce deviazione della mente umana» (Pasolini 2009 [1976]: 178) –, egli non ha problemi ad ammettere che fasce preoccupanti di povertà e scorie di autentica miseria sopravvivono all'interno dei sistemi industriali avanzati; ma ciò non gli impedisce di constatare che le sofferenze del passato, frutto amaro dei «bisogni elementari insoddisfatti», sono venute attenuandosi in virtù delle «immense quantità di prodotti di consumo sempre più accessibili» e gettate sul mercato dalla «produzione di massa, automatizzata» (Firpo 1999: 301). Risalente al 4 settembre 1983, questa constatazione non è identificabile – o non lo è del tutto – con un mero giudizio di fatto, né tanto meno con la semplice presa d'atto di un cambiamento epocale avvenuto nelle nostre società. Essa possiede infatti il valore di una testimonianza personale, legata a doppio filo a quell'infanzia povera da cui Firpo ha imparato «il valore e il gusto delle cose» e ricevuto in dono il ricordo, altamente istruttivo, di «quale fosse, in passato, il

destino degli “umili”, la loro bontà triste, la festosità delle loro piccole gioie, il loro silenzioso servire senza speranza (o senza speranza che fosse terrena)» (Firpo 1983a: 42). Non stupisce dunque che l'autore, in uno degli articoli dedicati alla tanto amata Torino,<sup>31</sup> esprima un giudizio che palesa e sintetizza l'ambivalenza delle proprie idee in materia di consumismo. Rispondendo a Beppe Del Colle - che imputa all'impasto di materialismo e razionalismo, progressismo borghese e laicismo i molti mali affliggenti il capoluogo piemontese -, Firpo osserva che «il razionalismo e il progressismo ci hanno dato il laser e la penicillina, il frigorifero e il televisore; *il consumismo è una stupida bestia, ma almeno più nessuno muore di fame o di freddo*» (Firpo 1999: 349; corsivo mio).

### Bibliografia

BALDINI ARTEMIO ENZO, 1996, “Luigi Firpo e Campanella. Cinquant'anni di ricerche e pubblicazioni”, *Bruniana & Campanelliana*, II, pp. 325-358.

\_\_\_\_\_, 2007a, *Gli studi campanelliani di Luigi Firpo*, in Germana Ernst, Caterina Fiorani (a cura di), *Laboratorio Campanella. Biografia, contesti, iniziative in corso*, Roma: L'Erma di Bretschneider, pp. 3-14.

\_\_\_\_\_, 2007b, *Bobbio, Firpo e una rivista mai nata (1941-1944). Un'amicizia a prova di intrighi accademici*, in Giovanna Angelini, Marina Tesoro (a cura di), *De amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, Milano: Franco Angeli, pp. 621-635.

\_\_\_\_\_, 2013, *Luigi Firpo*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 754-758.

\_\_\_\_\_, 2015, “Profilo di Luigi Firpo a cento anni dalla nascita”, *Bruniana & Campanelliana*, XXI, 1, pp. 11-18.

\_\_\_\_\_, BARCIA FRANCO, 1990, *Bibliografia degli scritti di Luigi Firpo (1931-1989)*, in Silvia Rota Ghibaudi, Franco Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, IV, Milano: Franco Angeli, pp. 563-789.

BOBBIO NORBERTO, 1976, *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Torino: Einaudi.

<sup>31</sup> L'amore firpiano per la città natale e, più in generale, per il Piemonte è testimoniato dalla raccolta di scritti *Gente di Piemonte* (Firpo, 1983b).

- \_\_\_\_\_, 1990, “Luigi Firpo ricordato nel primo anniversario della morte”, *Il Pensiero Politico*, 23, 1, pp. 3-18.
- \_\_\_\_\_, 1999, *Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica*, in Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di Michelangelo Bovero, Torino: Einaudi, pp. 5-16.
- BOVERO MICHELANGELO, 1999, *Introduzione*, in Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di Michelangelo Bovero, Torino: Einaudi, pp. IX-LXVI.
- \_\_\_\_\_, 2003, *Un realista insoddisfatto*, in Corrado Ocone (a cura di), *Bobbio ad uso di amici e nemici*, postfazione di Giuliano Amato, Venezia: Marsilio, pp. 149-166.
- BRAVO GIAN MARIO, 1992, “Luigi Firpo”, *Belfagor*, 47, 3, pp. 295-312.
- CANONE EUGENIO, 1998, *Premessa*, in Luigi Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di Eugenio Canone, Roma: Salerno, pp. VII-XIV.
- CATTANEO CARLO, 1960, *Scritti filosofici*, a cura di Norberto Bobbio, 1, Firenze: Le Monnier.
- COFRANCESCO DINO, 2015, *«Cattivi pensieri» di un liberale, Luigi Firpo*, in Aurelia Camparini, Walter Egidio Crivellin (a cura di), *Liberalismo e democrazia nell'Italia del secondo dopoguerra*, Milano: Franco Angeli, pp. 177-204.
- CROCE BENEDETTO, 1943 [1931], *Etica e politica*, Bari: Laterza.
- DELL'ERBA NUNZIO, 1988, “I contributi di Luigi Firpo agli studi campanelliani”, *Nuovi Studi Politici*, XVIII, pp. 77-87.
- D'ORSI ANGELO, 1995, *Guida alla storia del pensiero politico*, Firenze: La Nuova Italia.
- FIRPO LUIGI, 1983a, *Cattivi pensieri*, Milano: Mondadori.
- \_\_\_\_\_, 1983b, *Gente di Piemonte*, Milano: Mursia.
- \_\_\_\_\_, 1989, *Ritratti di antenati*, Torino: La Stampa.
- \_\_\_\_\_, 1999, *Cattivi pensieri*, premessa di Laura Salvetti Firpo, postfazione di Saverio Ricci, Roma: Salerno.
- GRAMSCI ANTONIO, 1971 [1947], *Lettere dal carcere*, una scelta a cura di Paolo Spriano, Torino: Einaudi.
- LA PENNA ANTONIO, 1969, *Sallustio e la rivoluzione romana*, Milano: Feltrinelli.
- LA VALLE RANIERO, “La dc in un paese scristianizzato”, *La Stampa*, 110, 75, 30 marzo 1976, p. 3.
- PANICHI ALESSIO, 2018, *Demitizzare la lotta politica. Fiducia nella ragione e senso della storia nei Cattivi pensieri di Luigi Firpo*, in Andrea Binelli, Fulvio Ferrari (a cura di), *Mitografie e mitocrazie nell'Europa moderna*, Trento: Università degli Studi di Trento-Dipartimento di Lettere e Filosofia, pp. 161-192.
- PASOLINI PIER PAOLO, 2009 [1976], *Lettere luterane*, prefazione di Guido Crainz, Milano: Garzanti.

\_\_\_\_\_, 2011 [1975], *Scritti corsari*, prefazione di Alfonso Berardinelli, Milano: Garzanti.

PERUGINI MANLIO, 2015, “Luigi Firpo e gli *Indici* campanelliani”, *Bruniana & Campanelliana*, XXI, 1, pp. 79-88.

RICCI SAVERIO, 1999, *Postfazione*, in Luigi Firpo, *Cattivi pensieri*, premessa di Laura Salvetti Firpo, postfazione di Saverio Ricci, Roma: Salerno.

ROMANO ANDREA, 1997, *Firpo Luigi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 48°, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, *ad vocem*.

SALVETTI FIRPO LAURA, 1999, *Premessa*, in Luigi Firpo, *Cattivi pensieri*, premessa di Laura Salvetti Firpo, postfazione di Saverio Ricci, Roma: Salerno.

SPINI GIORGIO, 1990, “Ricordo di L. Firpo”, *Rivista storica italiana*, 102, pp. 195-203.

*Abstract*

STORICO, NON MORALISTA: ALCUNE OSSERVAZIONI SUI CATTIVI PENSIERI DI LUIGI FIRPO E LA SUA POLEMICA CON PIER PAOLO PASOLINI

(AN HISTORIAN, NOT A MORALIST: SOME REMARKS ON LUIGI FIRPO'S CATTIVI PENSIERI AND HIS POLEMIC AGAINST PIER PAOLO PASOLINI)

*Keywords:* Luigi Firpo, Pier Paolo Pasolini, Consumerism, Historicism, Sexuality.

The essay aims at explaining the reasons underpinning Luigi Firpo's polemic against Pier Paolo Pasolini. More specifically, the essay focuses on some of Firpo's articles written for the Italian newspaper "La Stampa" and then gathered in the two volumes of *Cattivi pensieri*, published in 1983 and 1999. By analyzing these articles, the essay shows that the debate between Firpo and Pasolini is grounded in the former's view of history; it entails ideas about sexuality and consumerism divergent from Pasolini's.

ALESSIO PANICHI  
Department of German and Romance  
Languages and Literatures  
Johns Hopkins University  
apanich2@jhu.edu

EISSN 2037-0520

# *Note e discussioni/ Notes and discussions*

SANDRO CIURLIA

UTOPIA, STORIA E POLITICA  
QUALCHE ANNOTAZIONE CRITICA A PROPOSITO  
DI UN RECENTE CONTRIBUTO STORIOGRAFICO<sup>1</sup>

## *1. L'utopia nella storia*

L'intellettuale uruguayano Eduardo Galeano una volta ha scritto: «L'utopia è come l'orizzonte: cammino due passi, e si allontana di due passi. Cammino dieci passi, e si allontana di dieci passi. L'orizzonte è irraggiungibile. E allora, a cosa serve l'utopia? A questo: serve per continuare a camminare». Bella, suggestiva e sfuggente definizione, a conferma del fatto che quello dell'utopia è sempre stato un tema molto delicato e, insieme, prezioso di riflessione. Delicato perché i fraintendimenti che si affastellano intorno a questo concetto sono molti ed evidenti, in quanto spesso ritenuto sinonimo di speculazioni favolistiche sulla realtà politico-sociale e, dunque, pleonastiche o persino inutili; prezioso in ragione del fatto che questo particolare filone di pensiero ha da sempre contribuito ad evidenziare – con raffinata ironia e con fine allusività – le tante contraddizioni ed i numerosi con i d'ombra dell'universo politico di un'epoca e dell'impianto stesso delle istituzioni. La convinzione relativa alla singolare importanza politico-culturale che riveste la questione dell'utopia è rafforzata dalla lettura dell'ultima fatica critica di Giuseppe Schiavone, noto studioso delle correnti utopiche e delle articolate tematiche che vi sono

---

<sup>1</sup> Cfr. Schiavone (2015).

implicate, dal titolo significativo: *Democrazia, Utopia, Modernità*. In questo breve contributo, dopo aver ricostruito i contenuti del libro e le sue articolazioni teoriche, mi concentrerò ad argomentare alcuni rilievi critici in merito a taluni nodi tematici del volume, su cui credo sia utile indugiare.

Questo corposo libro di Schiavone riprende in larga parte e completa una precedente ricerca, pubblicata presso Utet nel 2001 con il titolo *Democrazia e modernità*, e si presenta all'attenzione dello specialista con un duplice intento, uno storiografico ed uno teorico. Innanzitutto, c'è una rigorosa contestualizzazione storica, che consente di ricostruire storico-linguisticamente le vicende del filone utopico nella storia del pensiero filosofico-politico. In secondo luogo, l'utopia, intesa come spinta verso la realizzazione di una società incentrata sulla giustizia e sull'equilibrio, viene considerata come la base fondativa della democrazia, in quanto sistema di governo retto sui valori della tolleranza, della libertà e del pluralismo. Su quanto quest'interrelazione, presentata nel libro come un assioma indiscusso, sia delicata (e storico-criticamente un po' fragile e non sempre asseverabile) mi soffermerò più avanti.

Utopia e democrazia, secondo l'Autore, si reciprocano e si completano a vicenda. Alla base di ciò, c'è l'idea molto forte che l'utopia vada svincolata dalla convinzione che coincida – come si verifica in una certa vulgata – con le belle storie intese alla narrazione fantasiosa di mitiche società ideali, dalle quali è estirpato il male e l'ingiustizia. Sovente una simile accezione di utopia tende ad accreditarsi, ma è del tutto distorsiva del significato più profondo del termine. Sin dai tempi di Platone, riflettere su comunità ideali non era un mero esercizio letterario, ma un modo allusivo di indicare i pesi e le misure di un nuovo equilibrio sociale, nonché le forme corrette di un sistema istituzionale di governo e di esercizio del potere. Nulla a che vedere, dunque, con il richiamo a mondi paralleli, alieni dal contatto con il principio di realtà. Questo spiega il motivo per il quale la riflessione utopica spesso abbia costituito l'*humus* fertile su cui impiantare forme democratiche di organizzazione del potere.

Di questo, Schiavone è assolutamente convinto, tant'è che dedica l'intera *Parte prima* del volume alla «dinamica storica

del progetto utopico». Dopo aver alluso all'etimologia del termine, assieme «non luogo» e «bel luogo», l'Autore si concentra sull'umanesimo rinascimentale e sul primo razionalismo moderno, nel corso del quale fioriscono le più significative proposte utopiche della modernità, da Moro a Bacone, da Campanella a Harrington a Winstanley.

In parallelo, Schiavone riflette anche sull'antipode dell'utopia: la distopia, cioè l'utopia negativa, l'allusione a società corrotte e dispotiche, nemiche giurate di ogni sistema democratico. È merito indubbio dell'Autore e del gruppo di studiosi dell'Università di Lecce (ora Università del Salento) che gravitano attorno al *Centro di studi utopici* aver riflettuto, da circa un trentennio e con importanti risultati scientifici raccolti in numerosi significativi volumi personali e collettanei, sul tema della distopia e di aver tenuto vivo il dibattito sulle deviazioni che la partitocrazia e la surdeterminazione dell'elemento economico possono avere sulla costituzione degli equilibri sociali (si pensi a Orwell e Huxley su tutti).

Collocata l'utopia nella sua effettiva veste semantica e distinta dalla distopia, l'Autore ha buon gioco nel considerarla prima come un «paradigma interpretativo della storia», vale a dire alla maniera di un modello d'analisi delle vicende politico-istituzionali del nostro passato, e poi come «matrice della democrazia» (p. 11), in quanto vettore di valori e di sistemi su cui si fonda il regime democratico.

La prima tappa del passaggio dall'utopia alla democrazia è costituita – secondo Schiavone – dalla particolare esperienza politico-istituzionale della Rivoluzione inglese. Qui, viene ricostruita la complessa parabola delle due rivoluzioni in terra d'Inghilterra, dalla guerra civile alla *Glorious Revolution*, fondata sul *New Balance* tra Monarchia e Parlamento. Sullo sfondo di questo contesto, ampio spazio viene offerto alla descrizione dei movimenti popolari sgorgati dall'insoddisfazione nei riguardi del malgoverno della Corona e dal periodo della «grande paura». Un simile fermento popolare fu motivo di grande effervescenza culturale, ma anche latore di proposte per un nuovo assetto istituzionale dello Stato. Si pensi ai movimenti dei *Diggers*, con la loro lotta per l'abolizione della proprietà privata e per legalizzare la disobbedienza civile, per por-

re finalmente sul proscenio della storia la situazione dei diseredati e dei soggetti socio-economicamente meno fortunati.

Il richiamo alla legge di natura ed il primo affacciarsi dell'idea di una sovranità popolare recano un contributo assai rilevante al dibattito sulla definizione degli organi dello Stato nell'Inghilterra del Seicento. L'Autore insiste nel sottolineare la componente utopica contenuta in tali sommovimenti. Il motivo è chiaro e non perché si sia trattato di proposte irrealistiche o del tutto chimeriche, ma piuttosto in ragione del fatto che si sono dimostrate idee lucide e lungimiranti, che, per quanto non realizzatesi nell'immediato, hanno contribuito alla maturazione di quel processo di lunga durata qual è stato la democrazia.

Sempre in quest'ottica, va visto il lungo capitolo dedicato alla discussione sui diritti delle donne. Da sempre relegate ad una condizione quasi di servaggio legalizzato nei confronti del capofamiglia, nella società civile inglese seicentesca si sviluppa un vasto movimento d'opinione volto a ridefinire condizioni e ruolo del gentil sesso sul piano dei diritti civili e politici. A questo riguardo, molto rilievo hanno avuto considerazioni di ordine religioso, riguardo la dignità della persona umana nel suo complesso, rilevanti al punto di alludere addirittura al problema della questione elettorale femminile, con tutte le sue contraddizioni istituzionali ed i suoi anacronismi in relazione al contesto storico-culturale in cui tali idee si collocavano. Purtuttavia, tutto ciò ha avuto il merito di sollevare il problema della condizione femminile e di accelerare il processo di riflessione sull'incorporazione della donna nella vita politica attiva dello Stato. Quando si parla di storia di genere, spesso si parte dall'analisi dell'Ottocento inglese. Un libro come questo è utile – tra l'altro – a retrodatare l'inizio del dibattito sulla 'funzione politica' della donna (cfr. pp. 101-149).

La *Parte seconda* del libro è dedicata alle figure di Harrington, Bacone e Winstanley. Del primo Schiavone ha tradotto e curato l'*opus majus*, *La Repubblica di Oceana* (Torino, Utet, 2004). Qui fornisce un'analisi della rilevanza del pensiero politico di Harrington, con particolare spazio offerto all'idea di politica come scienza elaborata dal pensatore inglese ed ai fondamenti etico-politici della sua concezione del potere. Non ul-

timo, il tema della legge agraria come principio di equità sociale, fondato sull'idea di una ridefinizione del principio giuridico che regola la distribuzione della terra coltivabile, allo scopo di conseguire un equilibrio sociale necessario a creare una *communitas* fondata sulla giustizia e sul superamento delle sperequazioni.

Segue il capitolo su Bacone, di cui Schiavone ha già tradotto *La Nuova Atlantide* (Milano, Rizzoli, 2009). Sullo sfondo delle riflessioni sulla nuova scienza sperimentale fondata sul metodo induttivo e sulla critica agli *idola*, Bacone propone l'utopia di una repubblica delle genti fondata sullo sviluppo scientifico, sulla liberazione dalle tenebre dell'ignoranza e sull'utilizzo delle arti meccaniche per migliorare le condizioni complessive del genere umano.

Conclude questa sezione dedicata agli autori, una lunga riflessione su Winstanley, personaggio singolarissimo nel Seicento inglese, convinto sostenitore dell'abolizione della legge agraria e fondatore di una comunità di eguali, disposti a condividere il possesso dei beni materiali ed a costruire una società nuova fondata su ordine, armonia e pace universale. Schiavone sottolinea la forte componente mistica e persino alchemica che alimenta la riflessione di Winstanley, senza sottrarsi dal segnalare l'estremismo politico ed i limiti teorici che caratterizzarono la sua esperienza politico-culturale.

Chiude il volume una sintetica ma accurata ricostruzione dell'idea di democrazia nella storia del pensiero occidentale, dall'esperienza della *polis* greca alle forme novecentesche di democrazia diretta. Questa parte, in verità, convince poco, perché forse un po' troppo scolastica. In poche righe, infatti, è impresa ardua se non impossibile sintetizzare le variazioni semantiche ed istituzionali che hanno accompagnato il concetto di democrazia nel corso dei secoli. Questo rilievo è importante in funzione di quanto si dirà nel prossimo paragrafo.

È di una certa utilità, se non altro per esigenze didattiche, in conclusione, l'appendice del volume, in cui sono raccolte alcune tra le più significative carte costituzionali, proposte nel testo originale ed in traduzione, dalla *Magna Charta libertatum* del 1215 alla celeberrima *Déclaration des Droits de l'Homme en*

*société* del 26 agosto 1789, passando per l'*Habeas Corpus Act* del 1679 ed il *Bill of Rights* del 1688.

## *2. Qualche considerazione critica sul controverso nesso utopia-storia-democrazia*

Il libro di Schiavone fa riflettere e si segnala per molti motivi, ingenerando apprezzamento, ma anche qualche perplessità. Parliamone un po'. È un volume che getta luce sulla pregnanza del concetto di utopia, evidenziandone alcune delle esperienze storiche, soprattutto quelle volte a fondare un'idea di democrazia – scrive l'Autore – come «società di giustizia e di speranza» (pp. 11-12). Aiuta a riflettere su quanto questo concetto abbia accompagnato carsicamente gli sviluppi della nostra epoca in modi e forme distinte, talvolta sorprendenti. Non a caso, uno storico della statura di Reinhart Koselleck, l'artefice del paradigma storiografico e lessicologico della *Be-griffsgeschichte*, lo ha inserito – con tutte le sue ambivalenze – nel *vocabolario della modernità*, vale a dire nell'elenco ristretto delle parole chiave attraverso le quali è possibile cogliere la genesi dell'intelaiatura critica e politico-istituzionale del nostro tempo.

C'è qualcosa, però, che desta alcuni dubbi. In particolare, un elemento che non convince per nulla è l'intreccio tra utopia e democrazia e l'intenzione dell'Autore di vedere la prima come parte integrante delle vicende politico-istituzionali più rilevanti della storia moderna e contemporanea, vale a dire – s'è detto – come «ermeneutica della storia e come matrice della democrazia» (p. 11). Quest'atteggiamento snatura non poco la questione utopica. Cosa significa, infatti, intendere l'utopia come la chiave di volta interpretativa del nostro divenire storico? Un conto è, infatti, insistere sulla complessità e sull'originalità del concetto di utopia, un altro è rintracciarne la presenza in così tanti episodi della nostra tradizione politico-culturale. Il risultato è uno snaturamento di questa corrente letteraria e filosofico-politica, che ha pure alimentato tanta parte del nostro patrimonio culturale, ma che non ne è certo la matrice prima, essendo un filone tra i tanti (e per la verità piuttosto di nicchia), che ha criticato l'esistente immaginando

mondi paralleli, spesso incidendo assai poco sul concreto futuro corso degli eventi. Vedendo la presenza dell'utopia in ogni dove, si rischia di rendere un cattivo servizio alla ricostruzione delle matrici storiche dei fatti e di confondere il concetto stesso di utopia con una tale quantità di cose che è come la celebre notte hegeliana in cui «tutte le vacche sembrano nere». Se l'utopia è tante cose, cos'è l'utopia? Forse, attenersi al significato storico della nozione di utopia equivarrebbe a preservarne l'originalità ed a dargli il giusto peso storico-critico, senza troppe enfasi e gigantografie che poi con l'immagine storica del concetto stesso di utopia poco finirebbero con l'avere a che fare.

Un altro dato non convince: quello relativo all'idea di democrazia patrocinata dall'Autore, forse un po' troppo monocolore. La democrazia (quale?) viene assunta «nel suo significato di utopia storica, di progetto che mira alla costruzione di una società giusta e fraterna» (p. 11). Qualche riflessione qui è d'obbligo. La democrazia è tante cose e, al suo interno, si raccoglie una tale quantità di significazioni (e di contraddizioni) che si rischia di perdere la bussola. La società democratica è fondata sul pluralismo e sulla tolleranza, ma chi dice che si tratti anche di una «società giusta», anzi addirittura «fraterna»? Torniamo un po' indietro. Come ha sostenuto Giovanni Sartori, la democrazia è la meno imperfetta tra le forme possibili di governo. Questa definizione negativa rende bene l'idea della complessità teorica e politico-istituzionale della nozione di democrazia. Sorta nel V secolo A.C. per indicare le prime forme di organizzazione della vita associata della *polis* all'insegna del rispetto della volontà del popolo che la abita, oggi il concetto di democrazia contrassegna un'ampia varietà di forme istituzionali, dalla democrazia rappresentativa a quella plebiscitaria, da quella liberale a quella cosiddetta diretta, solo per indicarne alcune. Ciascuna di queste conserva tratti di specificità, eppure è accomunata alle altre dal condiviso richiamo alla centralità del *demos*.

La democrazia, però, non indica soltanto la primazia decisionale del popolo, ma s'è accreditata nei secoli come una forma di governo fondata sulla stabilità e sulla lunga durata, perché – per vocazione politica – rinvia ai concetti chiave di

pluralismo, tolleranza e condivisione dei processi potestativi. Ciascuna di queste espressioni è il frutto più maturo della riflessione filosofico-politica moderna e contemporanea. Dare spazio politico, infatti, alla volontà popolare significa riconoscere che nei processi di costruzione dell'opinione pubblica – come ha insegnato Habermas – si scontrano sovente posizioni inassimilabili tra loro, che poi si affermano le une sulle altre a seguito di una serie di percorsi palesi e nascosti, individuali e collettivi, prevedibili ed imprevisi, legati ad esigenze culturali, economiche, sociali e persino antropologiche.

Il rispetto della pluralità delle opinioni rinvia al fondamento della tolleranza, grande conquista del pensiero liberal-democratico, da Locke in poi. Ogni posizione va valutata in funzione della sua cogenza, ma va prioritariamente rispettata nella sua alterità. Non importa quanto un'opinione sia partecipata o analizzata, dal momento che è dotata ontologicamente di un diritto di cittadinanza attiva nella repubblica delle idee su cui si fonda l'assetto istituzionale stesso della democrazia. Qui, etica, politica ed istituzioni politiche trovano una felice sintesi.

Naturalmente, la democrazia comporta l'assunzione di responsabilità condivise, perché rende protagonisti dell'attività politica i gruppi e non più solo gli individui. Lo aveva colto con geniale acume Hans Kelsen, quando non esitò a definire il regime democratico non solo come il classico «governo del popolo», ma come il sistema di regole condivise che garantisce l'equità dei processi decisionali e la legittimazione politica di coloro che li incarnano *pro tempore*.

Il discorso sulla democrazia ha avuto, com'è noto, nel corso del secondo Novecento un ulteriore percorso di approfondimento teorico, guardando a temi quali la rappresentanza, la costituzione di forme di cittadinanza attiva e di esercizio dei diritti, che rappresentano i modi attraverso cui la democrazia stessa come forma di governo trova una concreta applicazione.

Le considerazioni sin qui condotte non devono far dimenticare, però, che anche la democrazia non è esente da limiti, rischi e paradossalità istituzionali e persino logiche (si pensi, per esempio, al teorema di Arrow).

Sin da Aristotele e dai teorici del governo misto, da Polibio a Mosca attraverso Machiavelli, uno dei limiti della procedura democratica è stato individuato nella demagogia, vale a dire nell'attività di governo paralizzata dalla sola forza di persuasione o, peggio, dal vuoto chiacchiericcio. In tal modo, il confronto democratico diviene solo uno sterile dibattito che non impedisce la realizzazione dell'unico vero scopo dell'analisi politica: prendere decisioni.

Democrazia non è, però, solo governo della maggioranza, perché la minoranza d'opposizione deve essere garantita come fonte di critica e di alternativa di governo. Per questo, occorre una solida divisione dei poteri, una piattaforma costituzionale collaudata ed una forma di suffragio universale, componenti ormai collaudate nelle odierne democrazie occidentali.

Molte cose oggi stanno cambiando. L'utilizzo delle moderne tecnologie informatiche, la prepotenza dei *social network* nel condizionare i meccanismi di determinazione della pubblica opinione, la subdola capziosità delle *fake news*, la diffusione capillare di una coscienza democratica mista ad un secolarismo che spesso sfocia nell'indifferentismo, la globalizzazione dei sistemi economici, l'adozione di leggi elettorali spesso finalizzate a tutelare interessi di particolari *élite* producono nuove sfide per la democrazia. Quest'ultima non è sempre in grado di difendersi, perché costituisce un meccanismo fragile, ormai così polimorfo o «poliarchico», come direbbe Dahl, che stenta a mettere a punto reattivi adeguati per garantire la propria identità.

Per questo, la crisi della democrazia non sempre è sinonimo di 'crisi di crescita', come sosteneva Popper, e la transizione democratica va guidata con rigore e sollecitudine, accompagnandola con buone argomentazioni e con la ricerca di soluzioni teoriche volte a consentire un allargamento controllato della semantica dei concetti di base della stessa democrazia. Le soluzioni individuate per risolvere i problemi – conferma lo stesso Popper – vanno sottoposte alla logica della congettura e della confutazione, senza dogmi, altrimenti l'utopista si trasformerebbe solo nell'illuso possessore di una verità politica perfetta.

Con quest'idea programmaticamente complessa della democrazia c'entra qualcosa l'utopia? Sì e no, ma comunque mai sistematicamente. Ecco perché il percorso utopico non può essere considerato l'«ermeneutica della storia e la matrice della democrazia», come sostiene Schiavone. Ne è solo *una* delle cause possibili. E non sempre, proprio perché ci sono tante forme di rappresentazione democratica, spesso inassimilabili fra loro. Parlare di democrazia al singolare significa molto poco. Anzi, si corre il rischio di non capirsi per nulla, a meno di compiere una compressione riduzionistica del concetto stesso di sistema democratico. Ecco, inoltre, i motivi per i quali la definizione – proposta dallo stesso Schiavone – della democrazia come un'«utopia storica», risulta alquanto ambivalente, oltre che generica nella sua definizione astratta. La democrazia non addita slanci verso «società giuste o fraterne», ma è solo un perfettibile insieme di regole condivise volto a costruire strumenti normativi in grado di governare la *res publica* e di creare, nei limiti del possibile, un senso di identità mediante la generazione di valori condivisi, anch'essi fragili e storicamente determinati. Impostazione magari un po' nominalistica, ma credo efficace, perché capace di estirpare alla radice tutta una serie di perniciose agglutinazioni metafisiche o anche soltanto sterilmente ideologiche. Solo partendo da questi presupposti e sottolineando il carattere essenzialmente polimorfico della nozione di democrazia nel mondo contemporaneo – cosa che non sempre il libro di cui ci stiamo occupando riesce a fare – si può rendere giustizia alle sue tante luci ed alle sue non poche ombre, senza rendersene i paladini, brandendo termini come «amore», «fraternità» e «speranza» (questi sì utopici in politica!), che in realtà attengono più al linguaggio religioso che a quello laico della razionalità politica e filosofica. Solo così si può costruire un'idea della complessità del concetto di democrazia, allo scopo di conoscerla meglio per usarla più adeguatamente. Magari *anche* grazie all'utopia.

*Bibliografia*

- BACONE FRANCESCO, 2009, *La Nuova Atlantide* [1627], Milano: Rizzoli.
- GALEANO EDUARDO, 2004, *Le labbra del tempo* [2004], Milano: Sperling & Kupfer.
- HABERMAS JÜRGEN, 2013, *Storia e critica dell'opinione pubblica* [1962], Roma-Bari: Laterza.
- HARRINGTON THOMAS, 2004, *La Repubblica di Oceana* [1656], Torino: Utet.
- KELSEN HANS, 2000, *Teoria Generale del Diritto e dello Stato* [1945], Milano: Etas.
- KOSELLECK REINHARDT, 2009, *Il vocabolario della modernità: progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti* [1979], Bologna: Il mulino
- MUSTI DOMENICO, 2013, *Demokratia: origini di un'idea*, Roma-Bari: Laterza.
- POPPER KARL, 1996, *Come controllare chi comanda*, a cura di Dario Antiseri, Roma: Ideazione.
- SCHIAVONE GIUSEPPE, 2015, *Democrazia, Utopia, Modernità*, Lecce: Millella.
- \_\_\_\_\_, 2001, *Democrazia e modernità*, Torino: Utet.
- VASALE CLAUDIO, ARMELLINI PAOLO (a cura di), 2008, *La democrazia nell'età moderna*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

*Abstract*

UTOPIA, STORIA E POLITICA. QUALCHE ANNOTAZIONE CRITICA A PROPOSITO DI UN RECENTE CONTRIBUTO STORIOGRAFICO

(UTOPIA, HISTORY AND POLITICS. SOME CRITICAL COMMENTS ABOUT A RECENT HISTORIOGRAPHICAL STUDY)

*Keywords:* Utopia, Democracy, History, Justice, Pluralism.

This short essay aims to analyze the contents of a recent study on the relationship between utopia and democracy. After to have illustrated the historical phases of the concept of utopia, with particular reference to the period of the two English revolutions in seventeenth century, the idea that utopia is the “matrix” of democracy is questioned, underlining how the concept of democracy is much more complex and elusive and how utopia represents a very minority strand of the western philosophical-political tradition.

SANDRO CIURLIA  
Università del Salento  
sandro.ciurlia@unisalento.it

EISSN 2037-0520

# *Cronache e notizie/ Chronicles and news*

LUANA MARIA ALAGNA

SUMMER SCHOOL DEMS 2019

*MARE NOSTRUM? GEOPOLITICHE DEL MEDITERRANEO*

Si è svolta a Marsala dal 26 Agosto al 1° settembre la IV edizione della Summer School organizzata dal Dipartimento di Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali DEMS dell'Università di Palermo (<http://www.summerschoolmarsala.com/>).

La Summer School di Marsala, diretta e coordinata da Giorgio Scichilone, docente di Storia delle Istituzioni Politiche, nasce nel 2016 da una collaborazione scientifica tra il dipartimento DEMS dell'Università di Palermo e il Comune di Marsala.

La questioni affrontate in questa nuova edizione hanno riguardato i temi più urgenti della nostra epoca come si evince dal titolo scelto: "Mare Nostrum? Geopolitiche del Mediterraneo: Schiavitù contemporanee, Giustizia, Riconoscimento".

La scuola estiva, che è un corso accademico internazionale di studi avanzati, si rivolge ad un pubblico qualificato composto da studenti, laureati o laureandi, dottorandi e dottori di ricerca, afferenti agli ambiti disciplinari storico-politologici ai quali viene offerto un programma teorico multidisciplinare, con moduli di lezioni tenuti dai principali esperti dei temi di anno in anno affrontati.

Per la prima edizione della Summer School l'oggetto di studio è stato il Mediterraneo e una disamina delle radici storiche dei concetti di politica, libertà e democrazia nel *continente liquido* quale è il Mare Internum – come lo definisce Fernand Braudel in *Memorie del Mediterraneo* – recentemente tornato ad avere quella centralità tipica di epoche passate "dove tutto ha circolato precocemente".

L'edizione del 2017, in occasione dei sessant'anni dei Trattati di Roma, ha voluto sviluppare le questioni inerenti il futuro politico dell'Europa attraverso la sussunzione in tale cornice argomentativa di diversi temi 'caldi', come quelli riguardanti le questioni di genere e la condizione della donna nelle società europee; le problematiche legate alla sicurezza e al contrasto del terrorismo; il multicultural-

lismo e i possibili modelli di integrazione derivanti dall'incontro di diverse culture; il tema dei diritti umani.

Come in una successione ermeneutica, nel 2018 si è posto al centro della settimana di studi la dualità Sud Nord, che rappresenta storicamente uno dei modelli concettuali di rappresentazione delle realtà sociali – locali e internazionali – nelle loro dinamiche culturali, politiche, economiche. Tale dicotomia è stata declinata attraverso i concetti di Identità, Sviluppo e Confini.

Quest'anno le lezioni tematiche si sono focalizzate sulle forme di costrizione e dipendenza che interpellano le democrazie occidentali per l'estensione raggiunta e le molteplici implicazioni che generano. *Le schiavitù contemporanee*, la prima delle parole chiave con cui si è declinato il programma analitico del corso, rappresentano infatti un aspetto decisivo che le scienze sociali e la filosofia pratica sono chiamate affrontare: gli schiavi del lavoro forzato; le "schiave del sesso", donne e adolescenti, ultime tra gli ultimi, trafficate per alimentare il mercato dello sfruttamento estremo della prostituzione; gli schiavi per povertà, cui viene precluso l'accesso a dignitose condizioni di vita; le schiavitù generate dall'assetto economico capitalista che ha generato nuove forme di soggezione di tipo schiavile inseguendo la logica del profitto illimitato e dello sfruttamento lavorativo a basso costo.

Questa materia chiama in causa in forme inedite il concetto di *Giustizia*, secondo lemma della triade tematica, che a sua volta è stato declinato nei vari momenti di approfondimento con le questioni inerenti alle disegualianze sociali e al lavoro di cura.

L'ultimo macro-tema approfondito è stato quello del *Riconoscimento*, argomento attraverso cui si è voluto proporre un'indagine storico-politica e filosofica sulle relazioni con l'altro. L'analisi sulla dimensione dell'umano nella contemporaneità infatti non può prescindere dal riconoscimento dell'altro come membro di una stessa comunità. Tale relazione tra l'io e il tu implica una cruciale testimonianza dell'esistenza di un "noi collettivo", per cui l'individuo come singolo può emergere dalla massa omogenea e indifferenziata soltanto attraverso l'incontro con l'alterità, un incontro che porta a superare e attraversare i confini.

Il *Mediterraneo*, storicamente luogo di incontro e scontro, di contaminazione e di barriere, diviene così il versante *geopolitico* in cui l'etica del riconoscimento propone di recuperare l'alterità non come pressione ostile alla propria identità, ma come affermazione della sacralità dell'essere umano, dell'ospitalità come inclusione di ciò che è estraneo, in cui il riconoscimento delle diversità diviene presupposto comune per una società fondata sui diritti e doveri a partire da una comune umanità.

La scuola estiva, oltre ad essere diventata un appuntamento fisso per la comunità accademica e scientifica grazie all'intervento di studiosi di fama internazionale (provenienti da vari Atenei di tutta Italia ma anche da centri di ricerca e Università straniere), ha come sua finalità il dialogo con il territorio, gli attori istituzionali e il tessuto sociale, caratterizzandosi così come un momento di impegno culturale e civile nel dibattito pubblico del nostro Paese. La settimana formativa è divenuta un forte catalizzatore di cultura scientifica che ambisce a inserirsi nel territorio in cui si svolgono le attività, fino a qualificarlo come polo d'attrazione culturale. In tal senso, oltre ai momenti prettamente scientifici e di formazione, sono state realizzate delle escursioni e delle visite guidate che coniugano la convivialità al sapere storico e promuovono il patrimonio culturale e architettonico a livello nazionale ed internazionale. Un momento speciale e oramai caratteristico della Summer School di Marsala è la tradizionale visita all'isola di Mozia, nel cui museo archeologico – dove si può ammirare il caratteristico Giovinetto, una statua raffigurante un Auriga risalente al V secolo a.C. – vengono per quella giornata ospitate delle lezioni.

La giornata inaugurale di lunedì 26 agosto, al quale hanno preso parte i rappresentanti di tutte le istituzioni coinvolte, ha accolto la prolusione di Massimo Bray, Direttore generale dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani. Grazie ad una collaborazione scientifica con il prestigioso Istituto fondato nel 1925 da Giovanni Treccani, uno dei corsisti sarà selezionato per uno stage extracurricolare nella medesima struttura, nell'area che supporta la redazione dell'Atlante geopolitico.

Nell'ambito delle attività della Summer School quest'anno è stato anche presentato il recente volume "Europa e Futuro. Genere, Sicurezza, Culture" (a cura di: Luana M. Alagna, C. Corda, G. Scichilone) che raccoglie saggi di giovani studiosi e studiose che hanno partecipato alla II edizione della Summer School [http://www.unipapress.it/it/book/europa-e-futuro\\_174/](http://www.unipapress.it/it/book/europa-e-futuro_174/)

Collaborano alla realizzazione dell'evento, organizzato dal Dipartimento di Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali DEMS dell'Università di Palermo, con il sostegno del Comune di Marsala, anche Ars RoSa – Centro studi su Ragion di Stato e Democrazia, Univ. di Napoli "Federico II"; CRID – Centro Interdipartimentale su Discriminazioni e vulnerabilità, Univ. di Modena e Reggio E.; Istituto dell'Enciclopedia Treccani; Palermo University Press.

Relatori e le relatrici di questa IV edizione:

Alessandro Arienzo (Univ. di Napoli "Federico II") - Maria Carmen Barranco (Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas – Univ. "Carlos III" Madrid) - Alessandro Bellavista (Univ. di Palermo) - Francesco Benigno (Scuola Normale Superiore di Pisa) - Massimo

Bray (Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani) - Thomas Casadei (Univ. di Modena e Reggio E. - CRID) - Alessandro Colombo (Univ. di Milano "Statale") - Emanuele Felice (Univ. "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara) - Claudia Giurintano (Univ. di Palermo) - Fabrizio Micari ( Rettore Univ. di Palermo) - Lorenzo Milazzo (Univ. di Pisa) - Esteban Perez Alonso (Univ. di Granada) - Giuseppe Pignatone (magistrato, già Procuratore capo Procura di Roma) - Elena Pulcini (Univ. di Firenze) - Aldo Schiavello (Univ. di Palermo) - Giorgio Scichilone (Univ. di Palermo, Direttore della Summer School) - Luca Scuccimarra (Univ. di Roma "La Sapienza") - Costantino Visconti (Univ. di Palermo).

Il programma completo di questa quarta edizione è consultabile e scaricabile accedendo al seguente link:

<http://www.summerschoolmarsala.com/documenti/summer.pdf>

LUANA M. ALAGNA  
Università di Roma "La Sapienza"  
[luanamaria.alagna@uniroma1.it](mailto:luanamaria.alagna@uniroma1.it)

EISSN 2037-0520

## Recensioni/ Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

LEA CAMPOS BORALEVI (a cura di), *La costruzione dello Stato moderno*, Firenze, Florence University Press, 2018, pp. 101.

Il volume dedicato a *La Costruzione dello Stato moderno*, curato da Lea Campos Boralevi e recentemente edito da Firenze University Press, è l'ultimo, interessante risultato scientifico di quello che, negli anni, è diventato un momento importante di incontro-confronto tra studiosi, promosso all'interno dell'Università di Firenze, ossia il Laboratorio di Storia moderna.

Dal 2003-2004 ad oggi si sono tenuti cicli di lezioni-seminari sui *Temi e problemi della storia moderna* che si sono caratterizzati per la costruzione di un dialogo proficuo tra storici delle età moderna, storici delle dottrine e storici delle istituzioni politiche con significative aperture anche verso la storia del diritto. Il carattere interdisciplinare emerge altrettanto chiaramente da questo volume dove gli autori dei saggi qui raccolti si pongono una medesima questione di fondo, ossia come abbia preso forma nel tempo la statualità moderna, muovendo da due prospettive diverse eppure complementari: quella della storia moderna e quella della storia delle dottrine politiche.

Sebbene siano evidentemente due "sguardi" non coincidenti, entrambi sono accumulati dall'attenzione, o forse dovremmo dire – parafrasando Marc Bloch nella sua *Apologia del mestiere dello storico* – la sensibilità verso il particolare senza però mai perdere di vista il peso del contesto storico, verso la pluralità di fattori e cause, piuttosto che verso formule (presuntivamente) omnesplicative, verso le generalizzazioni e le cesure nette, con il loro rifiuto per ciò che "viene prima".

A partire dalla condivisione di un approccio sostanzialmente analogo alla materia trattata, i saggi raccolti nel volume offrono un'analisi e una interpretazione della costruzione dello Stato moderno attenta a coglierne la complessità: andando oltre quella letteratura scientifica che vede in questa forma di organizzazione politico-territoriale il risultato di un processo lineare, quasi necessitato, si mostra invece come lo Stato, nella sua accezione di significato weberiana, si affermi lentamente e sempre in *tensione* con "i consigli cit-

tadini”, con l’esistenza di organismi “corporativi” e vari gradi/forme di autonomie locali/cittadine che malvolentieri si “piegano” allo sviluppo di un potere centrale e “razionalizzatore”. In questa ottica, ad esempio, appare significativo il caso della Sassonia nella metà del XVI secolo, di come essa diventi un vero “Stato territoriale” proprio a partire da una graduale, accidentata e tutt’altro che facile neutralizzazione delle antiche autorità feudali: processo storico-politico in cui un ruolo fondamentale è giocato dalla Riforma protestante, che aggiunge sicuramente un ulteriore elemento di complessità alla vicenda dello Stato moderno. Quest’ultimo e le istituzioni che lo compongono non potrebbero infatti essere pienamente compresi a prescindere da particolari fenomeni culturali e religiosi: dallo sviluppo della diplomazia, con i suoi rituali e il suo particolare linguaggio, alla scissione tra la Cristianità protestante e cattolica che non poco contribuisce allo sviluppo di quella secolarizzazione che è una delle cifre della statualità moderna. Alla luce di questa consapevolezza, sono stati quindi discussi i tentativi da parte di grandi pensatori della modernità europea di comprendere criticamente come il volto politico del Continente abbia cominciato a cambiare a partire dal XV-XVI secolo.

Emergono allora i nomi di Jean Bodin e di Scipione Ammirato che “usa” la tradizione classica e la storia antica come chiavi di lettura per il suo presente, per individuare gli strumenti più adatti a “consolidare gli organismi statuali di fine ‘500”. Altrettanto significativa appare la figura dell’inglese Harrington che, pur appartenendo ad un contesto storico-politico e giuridico-politico abbastanza diverso da quello continentale – tanto che nell’Inghilterra moderna si parla di *government* piuttosto che di *State* – offre un contributo essenziale al “dibattito sul repubblicanesimo come ideologia dello Stato moderno”. L’opera di Harrington mette infatti in luce il “portato biblico” della tradizione del repubblicanesimo moderno. Sposandosi invece verso il XVII e il XVIII secolo, quando oramai lo Stato moderno appare consolidato, emergono ulteriori questioni, che provengono in parte da un passato risalente ma che vengono dibattute con nuova vis polemica: nel secolo dei Lumi, ci si confronta, ad esempio, con il problema della democrazia, della sua attuabilità o meno, della sua bontà o meno quale forma di governo, mentre nell’800 – ossia nel secolo delle lotte per la libertà nazionale – prende forma, nell’Impero multinazionale degli Asburgo, una complessa riflessione teorico-politica sulle possibili alternative allo Stato-nazione, ormai prevalente nella parte occidentale dell’Europa.

I saggi raccolti in questo volume provano quindi a delineare una parte, sebbene ovviamente piccola, del complesso intreccio tra istituzioni, fenomeni culturali e pensiero politico che ha caratterizzato e accompagnato la costruzione dello Stato. Un intreccio complesso che

si colloca, a ben vedere, anche alla base di quella che chiamiamo generalmente modernità.

Sara Lagi

MARCELLA AGLIETTI (a cura di), *Finis Civitatis. Le frontiere della cittadinanza*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2019, pp. XVIII-190.

Il volume curato da Marcella Aglietti, esperta di storia istituzionale e politica in età moderna e contemporanea, arricchisce con analisi innovative la riflessione scientifica su di un tema molto dibattuto negli ultimi anni. Circoscrivendo temporalmente le istanze inerenti la questione della *cittadinanza* nell'Ottocento – secolo in cui sono emerse tutte le contraddizioni poi esplose nel Novecento, divenuto il luogo fisico-temporale del trionfo dell'esclusione umana – il lettore trova, attraverso i contributi di specialisti, nella misura della comparazione e del confronto, uno spettro di dettagli normativo-istituzionali, antropologici e culturali che hanno dettato l'agenda (*ad libitum* flessibile) delle istituzioni dei paesi europei in tema di diritti del cittadino. Come anticipato dalla stessa curatrice nella sua introduzione al volume, all'interno di una cornice metodica che ricade nell'ambito delle istituzioni politiche, l'apporto di esperti di settori scientifico disciplinari affini ma differenti, consegna alla multidisciplinarietà l'obiettivo di una disamina del tema della *civitatis* che, in modo stringente alla porosità del *limes*, vuole superare gli steccati delle ricerche settoriali.

La prima sezione del volume ha l'intento di *tracciare il limite* del concetto di cittadinanza dal punto di vista semasiologico costituzionale con il contributo di Antonio Trampus – studioso dell'illuminismo e del pensiero politico di Benjamin Constant, Gaetano Filangeri e Emer de Vattel – che ripercorre l'evoluzione del lemma nel secolo dei Lumi, in cui si declina in senso cosmopolita, fino al contesto rivoluzionario-costituzionalista francese, in cui la *civitatis* viene arricchita di sfumature comunitarie ma al contempo qualificata attraverso criteri discrezionali e metagiuridici. Sarà con la Restaurazione che prenderà avvio quel paradigma istituzionale esaminato da Marco Meriggi – studioso dei rapporti tra potere e società dall'*Ancien Régime* al Novecento – volto a rimuovere le caratteristiche connotative della cittadinanza di matrice rivoluzionaria, per riproporne una concezione legata al concetto tradizionale di sovranità, descritta attraverso le esperienze della Repubblica Cisalpina del 1797 e della Guardia Urbana del Regno delle Due Sicilie, anche se diversamente declinata e ancorata all'idea di cittadinanza attiva. Del restringimento nel godimento della cittadinanza politica nell'Italia post-unitaria ne parla ad apertura della seconda sezione del volume "*Cittadinanze di Frontiera*" Laura Di Fiore, studiosa dei fenomeni migratori e delle reti transna-

zionali, la quale – nell’analizzare il processo di erogazione dei sussidi per gli emigrati politici da parte delle Commissioni per l’emigrazione – rileva come la “cittadinanza di carta”, stabilendo con un certificato l’identità biologica, territoriale, ideologica e morale dei cittadini, tracciava – in una tendenza alla *deminutio capitis* – l’appartenenza o l’esclusione entro i confini di una comunità politica. Che il dibattito sul tema dello *status civitatis* fosse al centro delle politiche nazionali lo dimostra il saggio di Alessandro Breccia – esperto in studi sulla cittadinanza nella storia del Novecento europeo – il quale ci riporta all’interno delle stimolanti discussioni parlamentari italiane quando, a cavallo tra Ottocento e Novecento, il dibattito sulle riforme di cittadinanza e sull’emigrazione vedeva i liberali affrontare la questione della doppia nazionalità e i tentativi di sollevare gli emigrati dall’onta che li catalogava tra i rinnegati, oltre agli sforzi politici per favorire il riacquisto della cittadinanza per chi volesse tornare in patria. Anche il Parlamento spagnolo, come osserva nel suo contributo Marcella Aglietti, trattava in quel periodo la questione migrazione, quando si cercava di coniugare l’interesse nazionale con il riconoscimento del diritto individuale alla libertà di espatrio, soprattutto in seguito alla ridefinizione delle frontiere successive agli esiti della guerra ispanico-americana del 1898. Il ricco contesto storico-politico ottocentesco vede anche l’esperienza dell’anarchismo popolare, indagato attraverso il quadro tratteggiato da Emanuela Minuto – studiosa dei movimenti sociali e del liberalismo italiano tra Ottocento e Novecento – di due esponenti dell’anarchismo popolare italiano come Pietro Gori e Luigi Fabbri. Queste due personalità, nel mescolare cosmopolitismo e anarchismo, saranno promotrici di una proposta politica fortemente connotata dalle radici risorgimentali romantiche ma declinata ai principi dell’inclusione e della partecipazione civica in Gori, e al patriottismo internazionalista in Fabbri. *Quando il confine si fa barriera* è l’ultima area tematica del volume che ospita in apertura il contributo di Thomas Casadei – esperto in diritti umani e in studi di genere – il quale, nell’indagare il contesto abolizionista francese e inglese, ci fornisce in un parallelismo tra schiavitù e immigrazione, una lettura originale dei fenomeni di costruzione dell’identità per i quali i processi esclusione perpetuano la naturalizzazione delle differenze. In una progressione argomentativa puntuale Marco Fioravanti – studioso di storia del costituzionalismo francese – analizza il ruolo delle donne nere nel percorso di emancipazione schiavile in America, mostrando quanto sia stata importante la loro testimonianza di resistenza al sistema segregazionista e come sia stretto il nesso che lega la schiavitù al dominio patriarcale. Uno scenario storico poco esaminato in questa cornice temporale è quello che invece approfondisce Nicola Camilleri – studioso dei fenomeni migratori e di poli-

tiche di cittadinanza – che elabora una lettura del contesto coloniale del Regno d'Italia e dell'Impero tedesco spesso tralasciata, quando i due Stati nazionali diffondevano la politica dello *ius sanguinis* nei territori sottomessi alla loro egemonia regolamentando i criteri di cittadinanza sulla base di parametri di civiltà occidentali, contaminati inoltre dall'idea razzista di superiorità della razza europea. Ma era soprattutto all'interno dei confini nazionali che molti Stati europei si trovavano a gestire le varie problematiche connesse ai diritti di cittadinanza, come nel caso del fenomeno dei "Senza Patria" di cui esplora le sfumature Alessandro Polsi – esperto di istituzioni bancarie tra Ottocento e Novecento – evidenziando in una particolareggiata ricostruzione la questione degli apolidi e le difficoltà che ebbero gli Stati europei nel gestire il fenomeno, a livello politico e amministrativo, e nel ricercare le tutele necessarie per coloro che occupavano il gradino più basso della scala sociale di uno Stato.

Il volume esaudisce nell'accuratezza dell'indagine interdisciplinare una originale panoramica sui temi legati alla costruzione e lo sviluppo dell'identità del cittadino. I vari percorsi amministrativo-burocratici che gli Stati nazionali ottocenteschi avevano avviato, nel tentativo di delimitare territorialmente e definire giuridicamente il fenomeno – sotto l'egida della tutela della propria sovranità – mostrano come, già allora ma ancora oggi, lo statuto normativo della cittadinanza non può non considerare le inevitabili contaminazioni legate alla mobilità che caratterizza l'*humana conditio*.

Luana Maria Alagna

CARMINE PINTO, *La guerra per il Mezzogiorno. Italiani, borbonici e briganti 1860-1870*, Roma-Bari, Laterza, 2019, pp. 512.

La guerra per il Mezzogiorno è un libro che funziona. Non solo perché concede una lettura fluida e scorrevole all'appassionato come allo specialista. Non tanto perché affronta un tema ultra-presente nel discorso pubblico e acceso nel dibattito scientifico.

Funziona soprattutto perché è un libro che risponde alle sue domande con idee chiare, forti, convincenti, evidentemente frutto di un percorso di ricerca complesso e di lunghissimo periodo. Al suo interno vivono temi e problemi di varia natura e di vasto contenuto che ne fanno un lavoro ponderoso e ricchissimo ma anche una tensione latente che riesce ad elevare una vicenda di carattere regionale a una prospettiva generale di tipo globale.

In primo luogo, infatti, la *Guerra per il mezzogiorno* rappresenta un tassello di un problema storiografico di dimensioni sconfinite, quello posto all'emisfero occidentale dalle grandi rivoluzioni atlantiche: la sostituzione dei grandi imperi con gli stati nazione. Si tratta

della questione politica più importante del XIX secolo che impegnò tutta l'Europa nel tentativo di dare una risposta alla crisi dei grandi sistemi imperiali con nuove forme di organizzazione del territorio, del potere e dell'identità. Questo percorso durò per tutto l'800 e, alla fine, determinò la sostanziale stabilizzazione degli stati nazionali, di cui l'Italia fu solo uno dei tanti risultati, che ancora oggi dominano la carta geopolitica globale. Il libro di Carmine Pinto, quindi, si muove in primo luogo all'interno di un problema molto più complesso e discute questioni storiografiche estremamente variegata (il conflitto, la politicizzazione, la violenza, la mobilitazione) di cui la vicenda meridionale può essere solo una delle tante possibili declinazioni.

Ma è ovviamente la questione della nazione napoletana a costituirne il carattere specifico, perché anche il Regno borbonico, dopo l'esperienza del 700 illuminista e i tentativi riformatori di Carlo III di Borbone e di Ferdinando I, affrontò la grande sfida della modernità politica. In questa direzione, il libro di Pinto ripercorre, sul breve e lungo periodo, i caratteri del crollo delle Due Sicilie spiegando come la nazione napoletana non riuscì mai a risolvere al proprio interno un conflitto tra due diverse visioni della nazione e dello stato. Questo conflitto civile, politico e ideologico permanente, iniziò negli anni '90 del XVIII secolo, toccò gli aspetti di maggiore mobilitazione politica e tra il 1798 e il 1815 e assunse i suoi caratteri definitivi dopo il fallimento dei moti del 1820.

La rivoluzione napoletana, che terminò con la scelta della monarchia borbonica e della Santa Alleanza di porre fine all'esperienza costituzionale, determinò i caratteri interni delle Due Sicilie fino al 1860. Nel 1821 Ferdinando I, infatti, marcò il modello del borbonismo politico che sarebbe durato fino al 1860: cioè l'incompatibilità della sua stessa esistenza con il costituzionalismo, tanto sul piano politico quanto su quello ideologico e morale. Allo stesso tempo il borbonismo politico incorporò anche il problema dell'indipendenza come l'idea qualificante della monarchia finendo per individuare nel liberalismo una minaccia per la sua sopravvivenza e per l'autonomia del Regno. Si trattò di una frattura radicale che divise su posizioni sempre più distanti la monarchia e l'opposizione politica liberale e che, secondo Pinto, determinò i caratteri di tutta la successiva storia del Mezzogiorno borbonico.

Nella congiuntura unitaria, questa frattura irrisolta incontrò la questione nazionale italiana: un'idea di patria egemone nel discorso pubblico che aveva visto nella convergenza tra caratteri culturali ed etnico-linguistici la possibile realizzazione di un'unica comunità nazionale. Nel biennio 1859-60 la politica di Cavour e il successo del discorso romantico italiano, consentirono al movimento nazionale di vincere la guerra nella pianura padana e innescare la rivoluzione nel-

le legazioni pontificie. Nel sud della penisola, invece, la transizione dalle antiche patrie a carattere regionale verso uno stato a vocazione nazionale fu meno lineare e pacifico. *La guerra per il Mezzogiorno*, che si consumò tra il 1860 e il 1870 assorbendo l'eredità dell'antico e pluridecennale conflitto interno al vecchio stato, rappresentò quindi l'ultimo e decisivo incontro tra la questione nazionale napoletana e la modernità politica incamerata ora dal nazionalismo italiano.

Si trattò di una guerra asimmetrica tra due monarchie: quella sabauda, riconosciuta dalle élite politiche nella sua capacità di combinare l'istituzione monarchica con la carta costituzionale e le garanzie rappresentative, e quella borbonica, che anche dopo la fine del regno mantenne fino al 1866 un governo in esilio con i suoi ministeri, le sue rappresentanze diplomatiche, la sua visione politica e il suo progetto di stato. Fu una guerra asimmetrica anche perché contrappose due eserciti non comparabili: uno, fatto di briganti, renitenti, soldati sbandati o contadini, e l'altro, il dispositivo militare italiano, espressione della nuova nazione.

*La guerra per il Mezzogiorno*, ed è questa la tesi centrale del libro di Carmine Pinto, per circa dieci anni, fu essenzialmente una guerra tra due progetti di stato e di società che aveva già segnato il Regno per il mezzo secolo precedente che perdurò con gli stessi caratteri e con gli stessi attori, fino ad esaurirsi, all'interno dello stato italiano. E che ancora restò tutta dentro al Mezzogiorno perché in nessuno degli altri antichi stati, e neanche nella stessa Sicilia, pur permanendo in essi disaccordi, opposizioni e nostalgie, si determinò mai una resistenza armata all'unificazione.

Il libro di Pinto spiega, inoltre, in che modo si combatté questo conflitto, quali furono le caratteristiche dei suoi immaginari, delle sue passioni e delle scelte di campo dei suoi protagonisti. Anche su questo terreno, il confronto fu asimmetrico perché la guerra di brigantaggio fu un conflitto irregolare e intermittente. Una guerra di civili, per i civili, contro i civili, per il controllo e il consenso delle popolazioni. Al suo interno non ci furono mai grandi battaglie, non si videro mai eserciti disposti su file allineate, e non si configurarono in nessun caso vicende capaci di entrare nelle pagine gloriose della storia risorgimentale come fu per Magenta, Solferino o la difesa di Venezia.

Una guerra che marcò la storia italiana proprio perché fu la prima esperienza di difesa, e di prova, del nuovo stato che verificò la sua tenuta combattendo un conflitto irregolare contro una parte della sua stessa popolazione. Proprio per questo, e Pinto dedica molte pagine a spiegarlo, è possibile comprenderla nella sua totalità, solo se ne si guardano, insieme alla dimensione militare, anche gli immaginari, le idee e le pratiche. Ne *La guerra per il Mezzogiorno* gli aspetti

politici, ideologici e di mobilitazione, per molti aspetti, furono anche superiori al conflitto stesso e lo si capisce bene quando sfogliando le pagine di questa storia si incontra un palcoscenico affollatissimo di re, regine, ministri, militari, preti, criminali comuni, funzionari, amministratori, intellettuali, artisti o scrittori.

*La guerra per il Mezzogiorno* finì, come forse era già scritto, o almeno ampiamente prevedibile, con la vittoria del nazionalismo italiano che decise anche i caratteri originali dell'ingresso del Mezzogiorno nel nuovo stato. E si concluse anticipando due grandi questioni che vivranno per tutta la storia dell'Italia unita: quella meridionale e quella cattolica. La sua analisi politica, da parte della destra come della sinistra storica, elaborò l'idea che il brigantaggio era stato l'espressione più violenta di una società brutale e arretrata la cui soluzione poteva esistere soltanto all'interno della cornice unitaria. Il Mezzogiorno diventò, da quel momento, il simbolo della *questione sociale* che sarebbe diventata la più antica e longeva tradizione politico-culturale della storia dell'Italia unita, prendendo prima il nome di *questione meridionale* e poi di *meridionalismo*. Ma, secondo Pinto, la guerra di brigantaggio fu anche parte della grande questione cattolica perché il grande attore che consentì la resistenza del borbonismo, e determinò i suoi caratteri politico-ideologici e la sua longevità fu proprio la Chiesa romana che si collocò per tutta l'Italia liberale all'opposizione dello stato unitario.

*La guerra per il Mezzogiorno* è dunque un libro importante che offre al lettore più di una prospettiva e più di una possibile interpretazione. Raccogliendo temi e problemi ampiamente dibattuti e spesso contesi nel discorso pubblico, Pinto accoglie una sfida intellettuale non facile dialogando con la grande tradizione storiografica italiana che da sempre si misura su questo terreno di ricerca. Il suo lavoro restituisce al pubblico un prodotto asciutto, privo di retoriche e sovrastrutture, che, grazie a un vastissimo repertorio di fonti e documenti, si impone come lettura ineludibile per chiunque voglia conoscere i primi passi del Mezzogiorno nella storia dell'Italia unita.

Silvia Sonetti

FIRENZA TARICONE, *Romain Rolland pacifista libertario e pensatore globale*, Napoli, Guida editori, 2017, pp. 331.

Il volume è una biografia intellettuale di Romain Rolland, letterato, scrittore, musicologo, politicamente attivo nella prima metà del Novecento, ed è in particolare su quest'ultimo versante che è diretto il *focus* della ricerca, a partire dall'impegno politico da lui profuso nella diffusione dell'ideale pacifista e nella riflessione teorica sulla guerra, accompagnata sul terreno della pratica politica dal rifiuto di

tutte le guerre e quindi di ogni interventismo, compreso quello socialista.

Se nell'ultima parte del XIX secolo, agli esordi della sua attività intellettuale segnati dai primi successi, Rolland si era principalmente dedicato alla musicologia, con la fondazione della "Revue d'histoire critique et musicale" e la composizione, fra l'altro, di una biografia di Beethoven, all'alba del nuovo secolo è la letteratura il suo principale banco di prova. Dagli esiti ottimi, considerato che nel 1915 gli fu conferito il premio Nobel per il romanzo *Jean-Christoph* (in 10 volumi, iniziato nel 1904, terminato nel 1912 e inizialmente pubblicato a puntate). Il pregio dell'analisi condotta dall'A. risalta nella messa in evidenza degli elementi politici che carsicamente percorrono l'opera, raccontata tuttavia in termini troppo particolareggiati nell'intero suo svolgimento.

L'espressione "guerra all'odio prima che alle armi", adottata come titolo del terzo capitolo (pp. 83 ss), rende perfettamente non solo l'idea della volontà di superamento della rivalità fra due spiriti nazionali, il francese e il tedesco, impersonati dalle figure dei due amici Jean-Christoph e Olivier, e più in generale dello scontro fra diversi nazionalismi, ma anche, appunto, di una posizione pacifista complessiva di rifiuto dell'odio, inevitabile incubatore di conflitti armati (dichiarerà di aver pensato il libro per «le anime libere di tutte le nazioni»: p. 226).

Accanto a questo, un ribadito atteggiamento di condanna per l'avidità di denaro attorno al quale la classe borghese fa ruotare la vita, indizio di una critica al capitalismo nel suo complesso. Critica che non lo spinse, tuttavia, a collocarsi in uno schieramento politico definito – come ben si comprende, oltre che dalla sua generale natura anarchica e dall'apertura verso le proposte politiche, meglio se di impronta libertaria, di volta in volta più idonee alle diverse situazioni e ai diversi contesti, dal vasto spettro delle sue relazioni politiche attraverso l'Europa prima e dopo la Grande Guerra, dai contatti con eminenti personalità russe all'indomani della rivoluzione del 1917 e dai rapporti, talora seguiti da pentimento, che cercò di instaurare in Oriente, in particolare con l'India di Gandhi. L'altra faccia della medaglia è una salda posizione internazionalistica, come tratto costantemente apparentato al suo pacifismo.

Frutto del gran numero di relazioni personali e politiche, un folto epistolario di cui anche in questo volume compaiono stralci tratti dalle memorie scritte durante la guerra e pubblicate nel 1943 col titolo *Voyage intérieur* (da menzionare in tema di memorialistica anche il *Journal des années de guerre 1914-1919*, pubblicato postumo per le cure della moglie Marie).

Lo spirito di conquista, il militarismo, l'imperialismo, fino al fascismo, razzismo e nazismo sono stati, per altro verso, oggetto di condanna senza eccezione per tutto l'arco della sua esistenza. Indizi di tale postura politica vennero colti dai lettori fin dalla comparsa del su ricordato romanzo, ma fu un gruppo di scritti dapprima pubblicati nel "Journal de Genève" e poi raccolti in volume con l'inequivocabile titolo *Au-dessus de la mêlée* (1915) a svelare per intero la portata del suo pensiero politico e a procurargli anche una quantità di nemici e avversari (in Svizzera, terra di neutralità, Rolland era riparato una prima volta nel 1913 quando anche in Francia si andava facendo alto il livello di propaganda a favore della mobilitazione bellica; vi risiederà stabilmente dal 1922).

Nel 1914 era riuscito a convincere il Presidente del Comitato Internazionale della Croce Rossa a farlo lavorare per l'Agenzia internazionale dei prigionieri di guerra – dopo avere senza successo tentato, con l'appoggio dell'amico e sodale Stephan Zweig, di riunire in una sorta di 'Parlamento morale' con sede a Ginevra gli intellettuali europei più sensibili alla causa; similmente, nel 1919 si farà promotore di una "Dichiarazione d'indipendenza dello spirito", sottoscritta fra gli altri dallo stesso Zweig, da Albert Einstein e da Maxim Gorkij. Quanto più si infittivano tali sue iniziative a carattere umanitario, tanto più cresceva l'ostilità nei suoi confronti – a maggior ragione con la comparsa della su citata silloge *Al di sopra della mischia*, dove appariva con evidenza quanto lo spirito umanitario trovasse supporto e motivazione in precise convinzioni politiche. Gli avversari non si limitarono a combattere tali convinzioni, a partire dalla posizione pacifista dichiarata fin dal titolo in termini di estraneità all'idea stessa di conflitto, ma le interpretarono come un vero e proprio tradimento.

Nonostante l'appoggio dichiarato di una personalità come Anatole France, altri grandi intellettuali suoi conterranei, da Frédéric Masson a Maurice Barrès e Henri Massis, dettero sfogo al proprio disprezzo per quello che bollavano come un atteggiamento antipatriottico. E anche in altri paesi, a cominciare dalla stessa Svizzera per finire all'Italia (Giovanni Papini), il *refrain* era l'accusa di tradimento politico, mentre Rolland, per parte sua, incolpava proprio gli intellettuali di tradire per primi la verità e di appoggiare, in nome di un falso principio nazionale, l'imperialismo coltivato in pari modo da ogni popolo, già all'interno di ogni singolo paese. Analogo sentimento nutrirà per l'Italia fascista, però con un'intensità particolare, considerato il suo forte legame con il paese e insieme l'assoluta avversione nei confronti del fascismo.

Ormai additato dalla stampa reazionaria e non solo come sovversivo, rivoluzionario e anarchico, gli diventava sempre più chiaro come fosse l'internazionalismo a rappresentare per lui, ancora una vol-

ta, il peccato d'origine. In una umanità dominata da "idoli", e nell'età del trionfo dei due idoli massimi, la razza e la *Kultur* (con lo scontro fra quest'ultima e la *civilisation* assunto a modello, al di là dello specifico storico del conflitto franco-tedesco), gli imperialismi d'Europa, al pari di quello russo, giapponese e statunitense non arrestarono la loro corsa sciagurata – come mostrò anche la fase successiva dell'armistizio, delle sanzioni, dei tentativi di ricostruzione dopo una guerra diventata mondiale e anzi globale. L'azione stessa della Società delle Nazioni gli appariva viziata in radice.

Allo scoppio della rivoluzione d'ottobre si era riaccesa la speranza, ma la "politica della violenza" (p. 168) si incaricò di spegnerla – o meglio di attenuarla fortemente da principio, perché più oltre, con la vittoria del nazismo e con l'intervento della Russia nella difesa dal nazismo e dal fascismo, l'ideale rivoluzionario tornò a prendere in lui il sopravvento. Controversa è peraltro l'interpretazione del suo rapporto, che fu anche personale, con Stalin e del suo contegno nel pieno degli anni Trenta, sempre in bilico fra i richiami delle sirene dell'ideologia e le riserve e prese di distanza, inevitabili ma giudicate da molti insufficienti o ambigue. Lotta per la libertà e la rivoluzione sociale e aspirazione alla non violenza continuavano a convivere non senza difficoltà (cfr. pp. 194 ss. sull'Internazionale pacifista, pp. 198 ss. sul congresso mondiale contro la guerra da lui convocato ad Amsterdam nel 1932, p. 192, sulla partecipazione con un suo "Indirizzo" scritto alle celebrazioni del 1926 per il decimo anniversario della Repubblica socialista e pp. 283 ss. sui "dilemmi" della rivoluzione sovietica).

In una sorta di pendolo, il comune interesse per la concezione del mondo di Tolstoj indusse Rolland a dedicarsi nei primi anni Venti a studiare la figura e l'opera di Gandhi. Ne fece oggetto di un libro dal quale emergono i concetti di non cooperazione e resistenza eroica come i principali indicatori di una possibile loro vicinanza ideale; ma non tardò a scoprire le distanze abissali fra due universi culturali, nonché più concreti motivi di dissenso, a partire dal rifiuto gandhiano di ogni conquista della modernità e in particolare della scienza. (Immutata restò invece la venerazione per Tolstoj, anche per la vicinanza sul terreno della coscienza religiosa: cfr. pp. 260 ss. e p. 254). Con repentino cambio di prospettiva iniziò a interessarsi all'opera di Freud; nel fitto rapporto epistolare erano di nuovo ben palesati tutti i possibili punti di contatto fra le due culture, la francese e la tedesca, a partire dal romanticismo che di entrambe costituiva lo sfondo. Al di là dello specifico disciplinare (la tendenza di Rolland all'introspezione ben si appaeva nell'indagine psicoanalitica), sul versante della teoria politica egli si riconosce debitore verso Freud per la sua chiarezza circa il rapporto causale di antisemitismo e nazismo.

Ancora di molte esperienze intellettuali dovremmo fare parola, a partire dalle vaste riflessioni su Rousseau incastonate nel quadro di scritti e lavori teatrali dedicati a protagonisti della rivoluzione francese, ma ciò che preme in conclusione segnalare è l'intensità con la quale Rolland seppe intessere rapporti con eminenti esponenti del pacifismo femminile e l'impegno profuso a porre tra loro in relazione le numerose diramazioni di un movimento ancora disunito ma fortemente motivato sul piano della lotta politica e sociale.

Carla De Pascale

ANDREA MICCICHÈ, *La Sicilia e gli anni Cinquanta. Il decennio dell'economia*, Milano, Franco Angeli, 2018, pp. 258.

Doveva concludersi con una con una galoppata da far tremare la terra, interpretata dai contadini che a cavallo andavano ad occupare i latifondi siciliani, il «trittico della miseria» che Luchino Visconti girava in Sicilia nel 1948 e che si fermò solo al primo episodio: quella alla vita dei pescatori. Eppure l'idea di un'isola tellurica, in grado di far tramare la politica e i potenti, era un mito che riprendeva forza nell'immaginario del secondo dopoguerra. Le lotte di massa dei contadini, che si ricollegavano idealmente con i Fasci dei lavoratori di fine Ottocento, la politica che già nel giugno del 1943 aveva iniziato a riempire le piazze dell'isola, quando nel resto del paese la guerra continuava ancora a lungo, la violenza del banditismo, le stragi come portella della Ginestra, il ritorno dei vecchi notabili e la nascita di nuovi partiti, la concessione dell'Autonomia speciale e il suo inserimento nella Costituzione, insomma tutto sembrava avvalorare l'idea di un'isola dalla natura vulcanica, sempre attiva. Sarà lo stesso Visconti ad incaricarsi di smontare questo mito di un'isola in violenta trasformazione quando, nel 1963, portava sul grande schermo *Il Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa. La Sicilia diventava adesso il simbolo dell'illusione di ogni progresso, della strage delle illusioni democratiche, dell'irrelevanza delle scelte politiche, dell'eterna miseria e arretratezza rispetto a modelli sempre diversi e sempre più a nord, dove tutto si trasformava per rimanere sempre ed eternamente uguale a se stesso. L'eterno fallimento: della riforma agraria, della industrializzazione, della modernità, dell'urbanizzazione, dei borghesi e del proletariato, della chiesa e dei partiti, della società, dei commerci, della cultura. Il successo politico e culturale di questa visione dicotomica della storia siciliana si basa, quindi, sulla forza di un passato lontano che non passa.

Identità della Sicilia, dagli anni Sessanta in poi, si forma in negativo, come eterno ritardo, come fallimento rispetto ad un modello ideale: fallimento delle lotte contadine, fallimento della borghesia, fal-

limento dell'imprenditorialità, fallimento della politica moderna, fallimento di civiltà, fallimento dell'Autonomia, fallimento della classe dirigente, fallimento dei siciliani. Insomma la frustante vicenda di ciò che essa non aveva potuto essere e non è stato, il risultato di uno squilibrio costante e inalterato nel tempo e perciò quasi uno scarto, un residuo della storia degli altri, incarnata da realtà sempre più avanzate. Un'isola statica, senza storia, bloccata nel suo sviluppo da nemici «esterni» che sono via via cambiati - dalla sinistra storica, al giolittismo, al blocco agrario-industriale, a Roma, al Nord, all'Europa, alla globalizzazione, ecc. - quando cambiavano le coordinate del pensiero sicilianista. Da questo prevalere del carattere politico della questione siciliana e dall'ambigua commistione tra pretesa analisi scientifica e strumentalizzazione ideologica, tra ricerca militante e denuncia morale, si è consumato il sacrificio della storia della Sicilia a vantaggio della storia delle idee e dell'immaginario sulla Sicilia. Con ciò non si vuole certo delegittimare il patrimonio di conoscenze accumulate da una lunga tradizione intellettuale, che esprimevano talora importanti preoccupazioni civili e politiche, quanto recuperare e dare spessore storico ad una storia che è stata più oggetto di polemica che non campo di indagine

In particolare, nasceva uno stereotipo della sua classe dirigente, cioè un personale politico sostanzialmente corrotto e trasformista (o «gattopardesco»), al di sotto del livello politico del resto d'Italia. Impegnato soltanto a drenare (soprattutto al Nord) quante più risorse a Roma per riversarle alla periferia siciliana e creare così una serie di legami che gli permettevano, grazie al voto di scambio, la continua riproduzione del potere clientelare. Impedendo in questo modo una crescita della società civile e uno sviluppo economico competitivo ed autonomo. Grazie all'uso clientelare delle risorse messe a disposizione dal governo nazionale, formato anch'esso dalla Democrazia Cristiana, dei nuovi boss politici (Gioia, Ciancimino) sostituiscono i vecchi notabili (Alessi, La loggia, Mattarella, Restivo, Scelba) quest'ultimi erano rimasti legati a posizioni politiche agrarie, monarchiche e di destra. Mentre questi vecchi notabili potevano contare su risorse simboliche e materiale personali indipendenti dai poteri centrali, adesso i nuovi notabili costruiscono le proprie clientele su una mediazione e un controllo delle risorse messe a disposizione dal governo centrale. La costruzione del consenso, contando il numero di tesserati che si riuscivano a controllare e dalle preferenze politiche, avveniva quindi con il mezzo più moderno, come il partito di massa, usando un metodo più antico, come il clientelismo: un sorte di modernismo reazionario. L'analisi scientifica si accompagnava alla denuncia morale e politica per la corruzione, lo sperpero di denaro pubblico, il mantenimento di macchine amministrative inefficienti e la non volontà di

affrontare disagi sociali enormi. Ma tutto ciò aveva una sua logica, per quanto perversa: mantenere i clienti in uno stato di bisogno continuo per il lavoro, la casa, la salute, l'acqua giovava alla forza del notevole che in questo modo, grazie alla sua capacità di trasformare questi diritti in favori e all'uso di una burocrazia patrimoniale, rinnovava in continuazione le sue posizioni elettorali e i suoi legami politici. L'autonomia, in questo quadro, più che una risorsa diventava un ostacolo, un inutile orpello, una disgraziata macchina clientelare, capace solo di sperare soldi pubblici, assumere personale e prendere decisioni senza alcun criterio senza alcun progetto che non era il tornaconto elettorale di tutti i partiti, compresi quelli di opposizione.

Un perfetto racconto di eterno sottosviluppo che grazie letteratura, come quella di Danilo Dolci, di Calo Levi, Giuseppe Tomasi di Lampedusa, Leonardo Sciascia, diventerà uno straordinario canone di successo culturale. Peccato solo che l'andamento dei fatti mostra quanto questo modello interpretativo, dal quale si deduce la storia della Sicilia, sia falso. A farsi carico della decostruzione di questo paradigma dell'eterno degrado è la ricerca storica Andrea Micciché che insegna storia contemporanea all'Università Kore di Enna. Il libro, attraverso lo scavo di un'imponente giacimento documentario, dimostra che in Sicilia semplicemente succede quello che avveniva nel resto d'Italia, solo che la presenza dell'autonomia dava la possibilità di formare una classe dirigente nazionale, più che locale. Quello che accade sull'isola ha subito delle ripercussioni nel quadro politico nazionale e viceversa. Inoltre il progetto autonomista permise all'isola di riprendere il sentiero dello sviluppo economico e politico, quando esso ripartiva in Italia e in tutto l'occidente. Anche se questi primi successi manifestarono presto forti limiti, legati, secondo Micciché, al ruolo prevalente degli incentivi pubblici nel determinare natura e localizzazione degli investimenti, allo scarso coordinamento nella selezione degli interventi e alla difficoltà di attivare diffusi processi di sviluppo endogeno, che creassero un ambiente economico più dinamico e intraprendente. In ciò pesarono, sempre secondo la ricostruzione offerta da Micciché, non soltanto le carenze oggettive delle riforme e delle iniziative adottate dalla classe politica regionale e nazionale, ma anche dinamiche sociali più generali: la ripresa su larga scala dell'emigrazione, che portò a una sostanziale stagnazione del mercato regionale e la forte crescita dell'industria nelle aree più avanzate con effetti di spiazzamento sulla localizzazione degli investimenti nel Mezzogiorno. Un ruolo non secondario, insiste il libro, fu poi giocato dalla politica di sviluppo di una estesa rete di infrastrutture che avrebbe prodotto scarsi effetti positivi sulla crescita dell'economia siciliana. Ben presto la mano pubblica assunse un ruolo prevalente di supplenza, avviando un circolo vizioso di eccesso di spesa e di indebita-

mento da parte delle amministrazioni locali e dei nuovi enti economici, a fronte di una carenza nelle iniziative private e della debolezza del quadro regolatore e istituzionale. Per certi aspetti l'economia siciliana degli anni successivi si trovò ad affrontare un periodo di crisi, di rapida obsolescenza degli investimenti, di immobilizzazione finanziaria e di salvataggi pubblici, che arrivarono ma tutto ciò non accadeva solo sull'isola ma in generale in tutta Italia. Insomma, come scrive lo Micchichè: «l'autonomismo aveva assunto significati che andavano anche oltre la rivendicazione contro lo Stato centrale. In questo decennio era divenuto sinonimo di riscatto sociale e di moralizzazione della politica, simbolo delle realizzazioni e della ricostruzione materiale del Paese. Per certi versi l'autonomia era la stessa forma che la democrazia aveva assunto in Sicilia, la sua conquista più rilevante, la manifestazione storica di un nuovo corso identificandosi con il progresso dell'isola» (p. 232).

Antonino Blando

SEBASTIANO MAFFETTONE, *Karl Marx nel XXI secolo*, Roma, Luiss University Press, 2018, pp. 183.

L'autore, com'è noto, è uno dei protagonisti della diffusione del pensiero di John Rawls, uno dei più autorevoli interpreti del suo pensiero e non è un marxista, non lo è mai stato, come subito in sede di *Prefazione* viene precisato. Lo sguardo di Maffettone su Marx è determinato dai problemi dell'oggi e sulla base di una piena accettazione del paradigma rawlsiano. In quanto rawlsiano Maffettone qualifica (ripetutamente) la sua posizione teorica normativa come liberaldemocratica da un lato e socialista o socialdemocratica dall'altro, connotando negli stessi termini la posizione teorica generale di Rawls.

D'altro lato per Maffettone, laicamente, il pensiero di Marx va interpretato come, ad esempio, quello di Aristotele o Kant. Ma non è solo un'esigenza accademica: non occuparsi di Marx, arriva a dire Maffettone, sarebbe una "colpa intellettuale" (p.175).

Come sempre, lo stile di Maffettone colpisce per la chiarezza e la precisione concettuale. Uno dei pregi maggiori del libro è da individuare infatti nel controllo profondo e completo sia del pensiero di Marx che dei principali dibattiti teorici che ne hanno accompagnato in Occidente, soprattutto a partire dagli anni 60 del secolo scorso, l'interpretazione. Ma questo stesso stile è presente anche nella dimensione interpretativa: è una "lettura esterna", non filologica dei testi di Marx.

Molto probabilmente deriva dal marxismo analitico (Roemer ed Elster soprattutto) questa libertà interpretativa. Da questa corrente

di pensiero Maffettone esplicitamente dichiara infatti di essere stato “fortemente influenzato”. E come vedremo riguardo ad aspetti di Marx non certo secondari.

Per mettere a fuoco il quadro teorico generale entro cui si iscrive la riflessione di Maffettone è da tenere presente che soprattutto nella dimensione normativa, relativa in primo luogo alla teoria della giustizia, il paradigma rawlsiano resta centrale: le revisioni, anche profonde, del pensiero di Marx sono funzionali ad un arricchimento o ad un completamento di questo stesso paradigma. Siamo di fronte dunque ad uno sfondo teorico molto ampio. Solo una lettura completa del testo può renderne tutte le potenzialità. Nel presente lavoro sarà dunque necessario selezionare solo alcuni limitati (ma centrali) nodi teorici. Come selezionarli?

Anticipando, diciamo subito che, sulla scorta di quanto indicherà Maffettone nelle conclusioni, uno di tali nodi teorici è costituito dalla nozione di sfruttamento (Cfr. p. 174).

Già nell'*Introduzione* le indicazioni di Maffettone a questo riguardo sono chiare: «[...]quello che meno resiste al tempo all'interno della visione di Marx è la sua accusa di inefficienza al capitalismo basata sulla teoria del valore - lavoro. Ciò tuttavia non depriva di significato l'idea di lotta di classe con il corollario dello sfruttamento. E se questo è vero allora il tutto si può rendere compatibile con l'idea di giustizia distributiva così centrale nel paradigma di chi scrive. *Che cos'altro del resto è la lotta di classe senza teoria del valore alle spalle se non un'interpretazione radicale dell'ingiustizia distributiva?*» (p. 22).

E poco oltre, con linguaggio tipicamente rawlsiano: «Con giustizia distributiva - come qui concepita - non si intende una semplice redistribuzione delle risorse economiche [...]. S'intende piuttosto un modo di pensare alla struttura di base della società orientato all'equità, sarebbe a dire alla maniera più o meno giusta in cui le istituzioni principali definiscono il trattamento dei beni primari. Le istituzioni in questione sono giuridico-politiche ma anche economiche, come il mercato. E i beni primari corrispondono a libertà fondamentali, come quelle civili e politiche includendo la tutela dall'indigenza, a opportunità eguali, di certo anche una distribuzione equa di reddito e ricchezza, e finanche alla possibilità di rispettare se stessi non uscendo puniti oltremisura dalla lotteria naturale e sociale» (p. 23).

Due osservazioni: 1. Come si vede, al centro del confronto tra Marx e Rawls è lo stesso Maffettone che indica la giustizia distributiva, secondo questa specifica interpretazione. 2. Per arrivare significativamente ad articolare questo confronto sarà necessario passare attraverso una messa tra parentesi radicale dell'impianto concettuale della teoria del valore-lavoro per recuperare la possibilità teorica della nozione di sfruttamento.

A proposito della nozione di sfruttamento il prezzo da pagare per salvare una plausibilità teorica, dal punto di vista di Maffettone, del nesso plusvalore-sfruttamento è alto. È l'intero impianto della teoria del valore-lavoro che, secondo Maffettone, va abbandonato e fatto cadere a questo riguardo, se si vuole andare alla ricerca di "ciò che è vivo" di Marx per l'oggi.

È a proposito del problema della trasformazione del valore in prezzi che Maffettone fornisce una sintesi mirabile dei tre libri del *Capitale*.

Ovviamente non è qui possibile ripercorrere, neanche sinteticamente, i passaggi essenziali di tale problema. Quello della trasformazione del valore in prezzi è infatti uno dei crocevia interpretativi più ingarbugliati e difficili dell'esegesi marxiana, come è ben noto. Maffettone ripercorre in queste pagine sia le critiche marginalistiche alla teoria del valore (Bohm-Bawerk), sia i tentativi sraffiani di una riformulazione del problema della trasformazione e infine i dibattiti tra i sostenitori delle posizioni sraffiane e, tra gli altri, quelle di Claudio Napoleoni. (cfr. pp.107-112 e118-9). L'esito di tale ricostruzione conduce al fatto che la teoria marxiana del plusvalore, come base teorica della nozione di sfruttamento, è di fronte ad un sentiero interrotto. Così infatti Maffettone conclude: «[...] l'impossibilità teorica della trasformazione genera una sorta di compromesso che si è realizzato di fatto tra economisti e filosofi interpreti di Marx. Nell'ottica del compromesso in questione, esiste nel problema marxiano del valore un aspetto quantitativo descrittivo (positivo), relativo alla misura della grandezza di valore, di cui si occuperebbero gli economisti, e un aspetto qualitativo normativo, di cui si occuperebbero i filosofi. Con il corollario che l'aspetto quantitativo (positivo) incontra ostacoli formidabili, e quindi che gli economisti devono prendere sul serio il lato normativo della questione. Facile commentare che un esito del genere può forse sopire la disputa ma non risolvere il problema» (p. 120).

È rivolgendosi al marxismo analitico, soprattutto ad autori come Roemer ed Elster, che si può trovare una via d'uscita che, abbandonando la teoria del valore, permette sia di sostituirla che di esplicitare i presupposti normativi della nozione di sfruttamento. Il marxismo analitico, secondo Maffettone, accettando i criteri dell'individualismo metodologico, della filosofia analitica e della rivoluzione marginalista stessa, adegua la riflessione marxiana agli standard contemporanei della ricerca filosofica e delle scienze sociali. Il caposaldo della proposta di Roemer sullo sfruttamento è il seguente: «John Roemer ha cercato di superare questa difficoltà teorica cercando di non considerare la teoria dello sfruttamento come un effetto del rapporto capitalistasalariato ma nell'ottica di un'ingiustizia di base che dipende dalla distribuzione della proprietà in una società classista. Se - secondo

Roemer - dividiamo la società in due classi, quella dei capitalisti e quella degli operai, allora possiamo dire che c'è sfruttamento quando in un'eventuale coalizione di entrambe le classi (la società nel suo complesso) la prima starebbe peggio se la seconda si ritirasse e la seconda invece non starebbe peggio se la prima si ritirasse. Una situazione ipotetica del genere farebbe pensare che ciò che tiene insieme la società non sarebbe la libera volontà delle parti bensì qualche forma di dominio di una classe sull'altra» (p. 129).

Questa mossa teorica ha conseguenze importanti. In primo luogo presenta una rilettura di Marx che consente l'esplicitazione del lato normativo del problema dello sfruttamento. Il Marx del *Capitale* infatti, se interpretato esclusivamente come "scienziato" e quindi in un ruolo puramente descrittivo dello sfruttamento, rischia di restare, secondo Maffettone, privo di una teoria normativa sufficientemente forte che giustifichi la sua critica morale (pur ovviamente presente di fatto nelle sue opere). Poco oltre Maffettone arriva a dire, esplicitamente che «Marx manca di un criterio etico sostantivo di giustizia» (p. 136).

In secondo luogo, e viceversa, la necessità di presupposti normativi per questa visione dello sfruttamento, basata come si è appena visto sulla proposta di Roemer e del marxismo analitico, consente di costruire un rapporto di dialogo, di conciliazione o complementarietà con la teoria della giustizia di Rawls. Maffettone è molto chiaro al riguardo.

«Non c'è bisogno di aspettare un mondo nuovo e diverso - quello del comunismo realizzato - per criticare l'ingiustizia del capitalismo. È sufficiente nutrire una concezione etica della politica, magari basata sul rifiuto di ineguaglianza, discriminazione e sfruttamento, per poter criticare la società capitalistica dall'interno e sovente *iuxta propria principia*. [...] E se vogliamo tentare di conciliare - come sto suggerendo - le due visioni, quella marxiana e quella basata sulla giustizia, dobbiamo sostenere che nell'età del capitalismo il fattore di produzione lavoro è ingiustamente trattato dal punto di vista della distribuzione dei beni fondamentali. Su questa base si può attribuire a Marx il teorema secondo cui tutti i membri della società dovrebbero avere equo accesso alle risorse disponibili, cosa che non avviene nel regime capitalistico. Questo fatto genera ingiustizia sistematica e rende il capitalismo un regime di sfruttamento e dominio» (pp. 140-141).

Come si vede il confronto tra queste due visioni, dal lato rawlsiano, spinge a presentare la nozione di giustizia distributiva in modo da andare al di là della tradizionale critica marxista secondo cui questioni di giustizia distributiva possono essere realmente risolte solo attraverso la trasformazione (radicale) dei rapporti di produzione.

Questa classica posizione marxiana è criticata da Maffettone (e da Rawls) sottolineando come i due principi di giustizia abbiano ad oggetto la struttura di base della società, dunque le sue istituzioni economiche sociali e politiche fondamentali che coinvolgono anche la dimensione della distribuzione dei fattori di produzione al suo interno (come si è appena visto è Maffettone che usa l'espressione "fattore di produzione lavoro"). Questa seconda citazione che stiamo per riportare consente di arrivare ad una conclusione teorica importante non solo all'interno della ricerca di Maffettone ma probabilmente in senso più ampio.

«La conclusione è così che la nozione di sfruttamento non può essere puramente descrittiva, come vorrebbe Marx, ma deve invece necessariamente dipendere da considerazioni normative sul tipo di rapporto sociale da cui dipende (come direbbe Rawls). [...] Come il lettore avrà capito, nella mia interpretazione Marx condanna il capitalismo perché ingiusto nel senso distributivo di cui si è detto. Ma come si fa a sostenere una tesi del genere quando Marx esplicitamente la nega [...]? Un modo per farlo consiste nel distinguere - come fa Rawls - due significati di giustizia, uno "ristretto" e uno più generale. Nel primo senso, "narrow" si può intendere giustizia come insieme di norme vigenti nell'ambito di una struttura di base data, quella dettata dal capitalismo, magari anche l'insieme delle procedure democratiche. Ma allorché noi assumiamo una concezione più generale, "broad", di giustizia al tempo stesso applichiamo i criteri del giusto anche alla struttura di base che in coerenza con essi deve modellarsi. In questo secondo caso, possiamo affermare che la nozione di sfruttamento, se intesa come esproprio capitalistico di lavoro non pagato, sembra - come abbiamo già detto - presupporre un giudizio etico in termini di giustizia. [...] E forse, più che da ogni altra considerazione, la riformulazione della teoria dello sfruttamento in termini di giustizia può essere ricavata dal fatto che nell'interpretazione "broad" che abbiamo suggerito la teoria della giustizia implica un riassetto dei beni fondamentali, a cominciare dai mezzi di produzione, nella struttura di base e che questo riassetto presuppone, oltre alle libertà essenziali una certa eguaglianza nel possesso dei beni fondamentali come condizione per la realizzazione di una società giusta. In sostanza, lo sfruttamento capitalistico non può essere considerato giusto, e una teoria della giustizia liberal e socialdemocratica non può accettare una struttura di base istituzionale che lo consenta» (pp. 130-132).

Questa dunque la versione del paradigma rawlsiano che Maffettone presenta come adeguata alla ricerca di una "conciliazione" tra Marx e Rawls.

Nel capitolo 5 del libro, conclusivo, si tirano le somme di un possibile bilancio critico su Marx, ma ancor di più esplicitando il punto di vista rawlsiano, relativo all'oggi.

Conclusivamente, quanto ricostruito a proposito della nozione di sfruttamento può considerarsi una chiave di lettura, tra altre possibili, nella ricezione di questo libro. Sono temi di enorme rilevanza teorica, controversi, ma, in qualche modo, sempre centrali. Lasciamo al lettore il piacere di vederne i termini applicativi "sull'oggi", a nostro avviso molto interessanti, che Maffettone sviluppa a proposito di temi quali l'economia della conoscenza, l'ineguaglianza, la globalizzazione, le tensioni interne al capitalismo.

Spesso, il modo in cui si chiude un libro può essere rivelativo del suo senso generale. Molto probabilmente è questo il caso: «D'altra parte, come sostiene Derrida, ci sono molti Marx e diversi tra loro (si può costruire anche un Marx biopolitico, come vuole Jacques Bidet). Certo, noi abbiamo finito con il presentare tra questi possibili un Marx *sui generis*, "migliore" senza comunismo e teoria del valore-lavoro nonché paladino della giustizia distributiva e della politica democratica. Non è esattamente quello che lui voleva. Ma se fosse comunque meglio leggerlo così?» (p.177).

Se vi può essere un luogo per cui marxisti ortodossi e/o fideistici possono "saltare sulla sedia", questo è sicuramente uno di essi.

Eppure, alla ricerca di un Marx perduto, si può fare riferimento, conclusivamente, alle riflessioni marxiane del Libro I del *Capitale* a proposito della giornata lavorativa: se vi sono molti Marx (e molti marxismi!) questo potrebbe essere uno di essi, a nostro avviso. Marx ricostruisce le vicende della lotta per la giornata lavorativa sia più direttamente nel capitolo 8, sia nel capitolo 13 su *Macchine e grande industria*. Si ricordi che oltre alle conquiste relative ai limiti orari, Marx mette in rilievo sia la regolamentazione del lavoro delle donne e dei fanciulli (oltre agli aspetti relativi alla dimensione sanitaria del lavoro di fabbrica) sia la diffusione europea delle conquiste dei lavoratori inglesi anche in Francia Belgio ecc.

Il modo in cui Marx commenta la *Legislazione sulle fabbriche* (l'atto del Parlamento inglese che ha ad oggetto questo insieme di provvedimenti) è il seguente: «*La legislazione sulle fabbriche*, prima reazione consapevole e *pianificata* della società alla figura spontaneamente assunta dal suo processo di produzione sociale, è, come abbiamo veduto, prodotto necessario della grande industria, quanto il filo di cotone [...] e il telegrafo elettrico» (Il *Capitale* libro primo (II) p. 193).

Se si guarda da vicino questo giudizio di Marx si può mettere in rilievo quanto segue:

1. È la “società” (non la classe operaia) che “reagisce” alla «spontaneità del suo processo di produzione sociale»: dunque, attraverso un provvedimento di legge (generale e astratto) un punto di vista “locale” (una considerazione corporativa della classe operaia in sé non permetterebbe questo passaggio teorico, infatti) diviene di tipo universalistico. Universalismo che è confermato dall’attenzione marxiana alla sua diffusione europea (si ricordi inoltre che Marx è il pensatore che ha scritto frasi come «la libertà di ciascuno attraverso la libertà di tutti»). Viceversa, in riferimento alle riflessioni sul problema del relativismo etico, è qui da richiamare l’esigenza, messa in rilievo da parte di Maffettone stesso, di una “base universalistica” come presupposto teorico necessario di ipotesi normative che sarebbero assenti in Marx. Scrive Maffettone: «Soprattutto, il concetto marxiano d’ideologia confligge con ogni ipotesi filosofico-politica di stampo normativo (come quelle implicite in ogni teoria della giustizia). Le ipotesi normative in questione partono da un “noi” precostituito che fornisce la base universalistica di ogni discorso possibile. Ma è proprio il “noi” così concepito che non può essere accettato da ogni posizione filosofica del tipo di quella che Marx in questo caso eredita da Hegel. La tesi marxiana sull’ideologia può essere, infatti, decostruita in termini di impossibilità logica di ogni discorso puramente universalistico (su cui vedi Etienne Balibar). Il discorso universalistico infatti tenderebbe sempre a nascondere la realtà di punti di vista diversi che - nel caso di Marx - sono anche conflittuali. Non c’è così un’universalità plausibile nei discorsi ma soltanto la compresenza di un insieme di forme potenzialmente conflittuali di rendiconti locali (come contrapposto a universali)» (p. 151).

2. I limiti della giornata lavorativa sono sempre stati considerati dal Marx del *Capitale* come limiti storico-morali del mercato del lavoro. Ciò si richiama ma questa volta a conferma di un’osservazione di carattere generale da parte di Maffettone su Marx, su «ciò che è vivo e ciò che è morto» del suo pensiero e che insieme costituisce molto probabilmente uno dei motivi centrali per cui ancora oggi lo possiamo considerare un *classico*. Scrive infatti sul punto Maffettone:

«La prima cosa, forse sorprendentemente date le critiche rivoltegli, è proprio la mistura inimitabile di filosofia post-hegeliana e analisi economica - una sorta di *umanesimo sui generis* - che Marx riesce a concepire e che viene fuori dalla lettura di molte sue opere ma in particolare dal *Capitale*. La contraddizione che Marx scorge nel capitalismo è frutto di una visione dialettica della realtà che, tra i suoi meriti, ha quello di farci guardare allo sviluppo economico con uno sguardo più profondo. Lo scopo del sistema economico, come Marx ci aiuta a capire, non può essere solo quello di produrre sempre di più, animati da una irresistibile coazione a ripetere. Deve essere anche

quello di contribuire a realizzare una umanità migliore. In questo è possibile credere che Marx avesse profondamente ragione. Proprio per ciò, parti vive e vere del suo lavoro sono quelle che riguardano l'alienazione e lo sfruttamento» (p. 174).

3. L'idea di limiti storico-morali richiama da vicino due articoli della nostra Costituzione che forse qui è opportuno ricordare: si tratta dell'art. 36: «La durata massima della giornata lavorativa è stabilita dalla legge» e l'art. 41: «L'iniziativa economica privata è libera. Non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana».

Come indicano questi articoli, la fissazione di questi limiti è affidata al processo democratico stesso.

Si può individuare qui, nel contesto teorico delimitato, da un lato dall'idea di «reazione consapevole alla spontaneità del processo sociale di produzione» e dall'altro dagli articoli costituzionali appena richiamati, la possibilità di delineare un modello di soggettività (sia sociale che politica) in grado di far fronte, democraticamente, alle sfide dell'oggi: basti pensare a temi quali, tra i tanti possibili, la precarizzazione dei rapporti di lavoro, l'inquinamento ambientale o la disoccupazione. Sono tutti aspetti di quelle «tensioni interne al capitalismo» e tra capitalismo e democrazia che Maffettone affronta nella parte conclusiva del suo lavoro (Maffettone qui accenna esplicitamente alla necessità di «salvare il sistema democratico», si veda p. 175).

Se la ricerca di Maffettone costituisce il contesto teorico adeguato per tali ulteriori approfondimenti si può concludere che certamente questo è un libro importante.

Umberto Gulli

# *Dalla quarta di copertina*

## *Back Cover*

Libri ricevuti o segnalati  
a cura della Redazione

BARBUTO GENNARO MARIA, *All'ombra del centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2019, pp. 192, prezzo euro: 15,00.

I primi secoli della modernità politica, in modo peculiare nei paesi romanzi rimasti fedeli alla Chiesa di Roma, risultano profondamente segnati dal lascito del Segretario fiorentino. È un mondo pluriverso non riducibile a una sola formula, ma che sembra muoversi lungo due vettori fondamentali: il realismo politico, inteso come analisi della “verità effettuale”, e una tensione utopica, che si protende verso una politica del futuro e verso un dover essere che però sempre si misura con la tragica e tumultuosa realtà storica cinque-seicentesca. Questi due aspetti, compresenti nell'opera del Segretario, assumono dimensioni e accezioni peculiari nei diversi autori, da Guicciardini a Montaigne ai gesuiti a Campanella a Pascal a Vico, proprio affinando il loro pensiero alla lima machiavelliana. Comune e prevalente, al di là delle specifiche tesi, è una ricerca di nuove forme del sapere politico, che sapessero rispondere alla rivoluzione culturale rinascimentale e alla sua dura critica agli assetti disciplinari, ideologici, filosofici, scientifici ereditati dall'epoca medievale.

BORRELLI GIANFRANCO – COCCOLI LORENZO (a cura di), *Ragion di Stato e Ragioni della Chiesa*, presentazione di Alessandro Arienzo, introduzione di Gianfranco Borrelli e Lorenzo Coccoli, Napoli, Bibliopolis, 2019, pp. 301, prezzo euro: 30,00.

La locuzione Ragion di Stato si afferma in tutta Europa nella cultura politica tra Cinque e Seicento per definire quei codici di esercizio autonomo ed efficace di governo finalizzati a istituire, ampliare e conservare un fermo dominio sopra i popoli. Quanto diffusa è ancora oggi l'attenzione alle pratiche e alla trattatistica di ragion di Stato, altrettanto poco praticata è invece l'indagine sull'utilizzo dell'espressione ragioni della Chiesa in cui la declinazione al plurale rinvia a una serie complessa di fenomeni: il riordino delle istituzioni ecclesiastiche, il rafforzamento della spiritualità cattolica, le vicende

dello Stato della Chiesa a fronte della svolta protestante. I contributi contenuti in questo volume ricostruiscono le molteplici ragioni della Chiesa che, in ambito cattolico e in diversi momenti storici, vengono teorizzate e praticate attraverso documenti, trattati di teologia, opere di filosofia e di giurisprudenza, stampe dedicate a questioni legate all'esercizio quotidiano della devozione.

CARLETTI GABRIELE, *O Cattolici col papa o Barbari col socialismo. L'antisocialismo in Italia (1849-1899)*, Napoli, Guida, 2019, pp. 301, prezzo euro: 20,00.

Ricomposta la frattura operata dalla Rivoluzione francese, la Chiesa ritiene che nessun atto debba più essere omesso per la sua salvaguardia e per combattere e reprimere ogni manifestazione del pensiero moderno. L'accentramento politico e dottrinale di Pio IX, prima, e di Leone XIII, poi, non fa che irrigidire l'atteggiamento della chiesa verso la modernità e sancirne in maniera inequivocabile l'assoluta incompatibilità. Soprattutto contro il socialismo e il comunismo essa conduce una battaglia aspra e violenta, alimentata dal timore di perdere la propria *leadership* all'interno del paese. Duri attacchi sono mossi non solo dai rappresentanti dell'intransigentismo cattolico, ma anche da esponenti del cattolicesimo transigente. Ogni contrapposizione tra temporalisti e sostenitori della rinuncia del potere temporale del papa, ogni disputa dottrinale tra tomisti e rosminiani, ogni divisione tra oppositori e fautori della conciliazione tra stato e chiesa sembrano scomparire di fronte a quella che viene ormai considerata l'ultima perversione della modernità, il nuovo nemico, esterno, la cui minaccia è tale da indurre tutti, indistintamente, a unire le proprie forze per combatterlo. L'atteggiamento antisocialista diviene così, nella seconda metà dell'Ottocento, il punto di coagulo dell'azione dei cattolici, caratterizzata da una critica sempre più virulenta nei confronti del socialismo e di una, invece, sempre più stemperata verso il sistema capitalistico.

FALZONE GAETANO, *Storia della mafia*, introduzione di Fabriella Portalone e postfazione di Antonio Tricoli, Soveria Mannelli, Rubbettino 2019, pp. 373, prezzo euro: 19,00.

Analizzando un periodo storico molto ampio che va dai Sicani agli anni immediatamente successivi l'istituzione della Regione Siciliana, l'autore vuole rintracciare un'origine «formale» della Mafia che porta al secolo scorso, ai primi casi di «protezione organizzata»; e un'origine «storica» ben più remota che ha inserito la Mafia nella tradizione e nella cultura del popolo siciliano, sino al punto di non potersene separare: «Per ogni individuo siciliano che parte, venti ne restano attaccati al paesaggio, e continuano a bere quell'acqua, a mangiare quel pane, a trovare istintiva la via del coltello...». Se ciò avviene con

questa evidenza statistica non è un caso. È la storia della Sicilia, terreno di pascolo di svariati padroni, che ha forzato e stigmatizzato queste tipologie di comportamento: «Questo doversi difendere da sé è stato l'amaro destino dell'individuo siciliano dall'epoca dei Sicani, cioè dai primi abitanti dell'isola di cui la storia riesce a raccogliere il nome». Così la storia della Mafia, in questo libro, si dispiega e si rappresenta accanto e all'interno dei capitoli che formano la più canonica storia della Sicilia: il feudo, il baronaggio, il governo borbonico, la dittatura garibaldina, il brigantaggio, l'emigrazione, l'abigeato, la Prima guerra mondiale e il fascismo, il secondo dopoguerra e il separatismo, la nascita della Regione Siciliana. Un libro per studiare la Mafia attraverso e nella storia della Sicilia. Un libro, soprattutto, per chi volesse ancorare le confuse cronache di oggi a quell'unica unità di misura, insieme mobile e identica a se stessa, che è il popolo siciliano.

MARINO GIUSEPPE CARLO, *Contro l'inverno della memoria (e della storia)*, Roma, Castelvecchi, 2019, pp. 178, prezzo euro: 18,50.

Perché dalle più varie porzioni della società civile e della cultura sale una struggente invocazione della memoria che staremmo per perdere? Forse l'indecifrabile «uomo nuovo» che si profila al di là dell'homo sapiens sta perdendo una delle fondamentali facoltà del genere umano? Siamo condannati alla smemoratezza per via di una sorta di “decrescita felice” dell'humanitas a vantaggio di una civiltà tecnologica tanto efficiente e seducente quanto di per sé disumanante? Che cos'è, come si forma, come si esaurisce e si annienta la “memoria collettiva”? Partendo da queste domande e integrando fonti storiografiche, tesi filosofiche e analisi sociali, Giuseppe Carlo Marino fornisce un'interpretazione organica dei cambiamenti epocali che hanno investito il mondo a partire dalla seconda metà del secolo scorso.

## **Referees 2019**

**Procedimento di valutazione degli articoli.** Ogni proposta di articolo è sottoposta a una prima valutazione da parte del Comitato di redazione. Gli articoli, che superano questo primo passaggio, sono inviati a due referees esperti dei temi trattati dagli autori e proposti dal Comitato scientifico e di redazione perché si esprimano, entro quattro settimane, sulla possibilità di pubblicazione, e con o senza revisioni. Il nome degli autori degli articoli è coperto da anonimato. I giudizi dei referee sono protocollati dal Dipartimento di Scienze politiche e delle relazioni internazionali dell'Università di Palermo (proprietario della testata) e sono archiviati sia dalla redazione, sia dall'editore (Editoriale Scientifica s.r.l Via San Biagio Dei Librai, 39 – 80138 – Napoli).

**Gli articoli pubblicati nel 2019 sono stati valutati da:** Angelo Arciero (Università “Guglielmo Marconi”); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Artemio Enzo Baldini (Università di Torino); Giuseppe Barbaccia (Università di Palermo); Gennaro M. Barbuto (Università di Napoli “Federico II”); Giuseppe Barone (Università di Catania); Adelina Bisignani (Univerità di Bari); Antonino Blando (Università di Palermo); Paulo Butti de Lima (Università di Bari); Salvatore Cingari (Università per Stranieri di Perugia); Chiara Continisio (Univesità Cattolica di Milano); Giorgia Costanzo (Università di Catania); Andrea Cozzo (Università di Palermo); Franco M. Di Sciuillo (Università di Messina); Maria Antonietta Falchi (Università di Genova); Marta Ferronato (Università di Padova); Marisa Forcina (Università del Salento); Jean-Yves Frégné (Université de Rouen-Normandie); Sandro Mancini (Università di Palermo); Luigi Mastrangelo (Università di Teramo); Francesco Parisi (Università di Palermo); Gabriella Portalone (Università di Palermo); Spartaco Pupo (Università della Calabria); Debora Spini (Università di Firenze); Mario Tesini (Università di Parma); Isabel Ascension Trujillo Perez (Università di Palermo).