

Anno XIII, n. 1 – 2021

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); Carmelo Calabrò (Università di Pisa); 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 Sciullo (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); Fernando Ciaramitaro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); John P. McCormick (University of Chicago); Jean-Yves Frégné (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: Mauro Buscemi (Università di Palermo), Dario Caroniti (Università di Messina), Federica Falchi (Università di Cagliari), Elena G. Faraci (Università di Catania), Stefania Mazzone (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 storiaepolitica@unipa.it.

<https://www.editorialescientifica.com/shop/catalogo-riviste/riviste-%20open-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

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

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

EISSN 2037-0520

Aprile 2021

Anno XIII n. 1 Gennaio - Aprile 2021

Ricerche/Articles

- Marcela Ferrari – Fernando Manuel Suárez
En busca del progresismo anhelado. Algunos debates y propuestas de la Centroizquierda argentina (C. 1987-1991) 5
- Andrea Serra
Il paradigma dell'«uomo superfluo». Il processo di formazione dell'intelligencija russa e la sua estraniamento 31
- Alessandro Dividus
The education of citizens. Il pensiero di Henry Jones su civilizzazione, educazione e Stato 56
- Giulia Maria Gallotta
Le dimensioni contano. I migranti nella legislazione europea dalla direttiva del 2001 al nuovo patto sulla migrazione e l'asilo 70

Note e discussioni/Notes and discussions

- Annamaria Loche
L'Emilio e la filosofia di Jean-Jacques Rousseau 97

Cronache e notizie/Chronicles and news

- Anna Di Bello
Educare il buon sovrano, formare il buon cittadino: educazione e politica nella storia del pensiero politico 110

Recensioni/Reviews

- S. Petrucciani, *Politica. Una introduzione filosofica* (A. Murgia);
P. Grilli di Cortona – R. A. Modugno, *Le trame della democrazia. Riflessioni tra politologia e storia del pensiero politico* (A. Liuti);
S. Pupo, *Lo scetticismo politico. Storia di una dottrina dagli antichi ai giorni nostri* (A. Dividus); G. Barberis, A. Catanzaro, F. Falchi, C. Morganti, S. Quirico, A. Serra (a cura di), *Libertà, uguaglianza e sicurezza: un dilemma classico nella storia del pensiero politico* (S. Mocchi); R. M. Dainotto, F. Jameson (a cura di), *Gramsci in the World* (A. Panichi). 152

- Dalla quarta di copertina/ Back cover** 168

Ricerche/Articles

MARCELA FERRARI - FERNANDO MANUEL SUÁREZ

EN BUSCA DEL PROGRESISMO ANHELADO. ALGUNOS DEBATES Y PROPUESTAS DE LA CENTROIZQUIERDA ARGENTINA (C. 1987-1991)

A fines de la década de 1980 en Argentina comenzó a generarse un debate entre intelectuales y políticos preocupados por encontrar una alternativa al bipartidismo de hecho, que pudiera decantar en una nueva construcción política en vista de las elecciones de recambio presidencial pero con proyección de largo plazo. La intención era interpelar a múltiples destinatarios identificados *a priori* como de centroizquierda o de izquierda democrática, que experimentaban un vacío de representación.

El marco era propicio si se considera que el gobierno del radical Raúl Alfonsín (1983-1989), iniciado en un contexto de fuerte ilusión con la democracia después de la más luctuosa dictadura de la historia argentina, había resultado eficaz a la hora de reconstruir el entramado político-institucional pero se había quedado a mitad de camino en cuanto a responder satisfactoriamente la demanda de los organismos de derechos humanos y las izquierdas políticas en un tema tan sensible como el juicio y castigo a los militares perpetradores del terrorismo de Estado. Además, no había ofrecido respuestas suficientes a las demandas que derivaron en la formación de incipientes movimientos sociales ni se mostró capaz de controlar los efectos de la pesada deuda externa, ni de eludir la experiencia que derivó en una hiperinflación de efectos devastadores sobre la economía y la sociedad, dejando al desnudo la gran debilidad del Estado ante las fuerzas del mercado. Para buena parte del espacio político, la desilusión con el alfonsinismo no era compensada

por el polo político peronista que asumiría el gobierno en 1989 (Gargarella, Murillo y Pecheny 2010). Ya la consagración de Carlos Menem como candidato presidencial en las internas justicialistas de 1988, reconfiguró el mapa político argentino, algo que se acentuaría cuando, una vez llegado al gobierno, implementara políticas neoliberales y decretara el indulto a los militares integrantes de las juntas de gobierno dictatoriales condenados durante el gobierno anterior, entre otras cuestiones (Novaro y Palermo 1996). Esas tensiones se acentuaban en un marco internacional no menos convulsionado por la caída del muro de Berlín, el derrumbe del socialismo soviético y del orden comunista en Europa del este y el avance de las políticas neoliberales que parecían sepultar el estado de bienestar para inaugurar un nuevo orden signado por el pensamiento único (Lazzeretti y Suárez 2015).

El objetivo de este artículo es detenernos en esa coyuntura para analizar de qué manera disidentes del Partido Justicialista (PJ), dirigentes políticos de partidos o fracciones de partidos minoritarios, intelectuales y militantes de organizaciones sociales buscaron alternativas que permitieran superar el desconcierto mediante la construcción de espacios de debate acerca de la política argentina en un país “enloquecido por la coyuntura”, al decir de José Nun (1991: 23). Apuntamos a analizar cómo se fue forjando un nuevo espacio entre quienes participaban de la que, con acierto, Carlos Altamirano denominó una sensibilidad política, disponible e inarticulada, a la que entendió como «un área de fronteras discontinuas y mezcladas, que no se ordena en torno a una ideología (si damos a este término el sentido de un discurso global y sistemático) e identificable únicamente por un conjunto de valores y aspiraciones referidos a la vida pública».¹

Las ciencias sociales prestaron poca atención a ese momento de discusión política en que se comenzó a alentar el desarrollo de coaliciones bajo el signo de lo que los contemporáneos denominaron *progresismo* y *centroizquierda*. De todos modos, al revisar la producción existente, cobran importancia los testimonios de época que pueden ser utilizados como fuentes (Auye-

¹ Altamirano, “Otra Izquierda”, *La Mirada*, Año II, 2: 11-13. La cita en 11.

ro, 1989; Aramouni y Colombo, 1992; Fernández Meijide, 2007) y explican específicamente el momento. Comparativamente, es más fructífera la indagación sobre la deriva de ese proceso. En efecto, la producción es mayor en cuanto a la formación de coaliciones de la década de 1990, como el Frente Grande, el FREPASO y la Alianza por el Trabajo, la Educación y la Justicia.² Las tres coaliciones fueron analizadas con bastante exhaustividad a la luz de la confluencia de organizaciones, programas de gobierno, liderazgos y elencos políticos (Novaro y Palermo, 1998; Jozami, 2004; Abal Medina, 2007; Ollier, 2001; Corral, 2015), sin dudas porque generaron enormes expectativas en la ciudadanía, especialmente cuando la Alianza triunfó sobre el peronismo en las elecciones presidenciales de 1999.

A partir de esos estudios y de las vacancias señaladas, afirmaremos que los debates de la coyuntura encabalgada entre las postrimerías del gobierno de Alfonsín y los primeros años del de Menem constituyeron el momento germinal que derivó en la formación de esas coaliciones políticas. Sostenemos que ese momento, coincidente con un pico de las frecuentes crisis económicas y sociales que ha atravesado la Argentina, resultó crucial para organizar una propuesta política en la que confluyeron actores que abrevaban de distintas vertientes, tales como la nacional y popular, la socialista y la democristiana. La voluntad política y la sensibilidad de centroizquierda manifiestas en un nutrido conjunto de políticos e intelectuales habrían contribuido a generar un debate que, pese a su riqueza, no habría sido suficiente como para romper con las tradiciones anteriores ni construir una identidad para la novel coalición en formación. Los acuerdos iniciales se asemejaban en sus comienzos a una alianza defensiva unida contra el menemismo, que compartía un diagnóstico sombrío y el intento de sentar nuevas bases de entendimiento y acción política.

Para dar cuenta de ello en este artículo proponemos realizar un recorrido que comience por describir el escenario político

² El Frente Grande se gestó como una coalición de centroizquierda integrada por diversos desprendimientos de partidos mayoritarios y minoritarios. En 1994 se constituyó como partido y, para enfrentar al menemismo, se coaligó con la centenaria Unión Cívica Radical, partido mayoritario adversario del PJ, en la Alianza. Cf. Corral, 2015.

argentino a fines de la década de 1980 y principios de la de 1990, con foco en las fuerzas existentes que alentaron la construcción de una alternativa política progresista. Posteriormente, recuperaremos los debates del momento formativo de futuras coaliciones, a la luz de un emprendimiento editorial, la revista *La Mirada*, fundada y dirigida por Carlos Auyero,³ una pequeña colección en la que se condensan algunos puntos centrales de debate para discutir alternativas políticas y reflexionar acerca de la formación de coaliciones de centroizquierda entre algunos políticos e intelectuales que, con mayor o menor éxito, fueron protagonistas de la política argentina de fines del siglo XX. La conclusión retoma los puntos desarrollados en relación con el objetivo y la hipótesis planteados.

1. El final de la década de 1980 y el anhelo de conformar una alternativa de centroizquierda

Desde 1987 se esperaba que el sucesor del presidente Raúl Alfonsín (1983-1989), el primero de la recuperación democrática y de signo partidario radical, fuera peronista. Los resultados electorales de ese año en el cual la Unión Cívica Radical (UCR) sólo logró mantener gobernadores propios en las provincias de Córdoba y Río Negro, anunciaban el cambio de partido oficial en 1989. En adelante, el desgaste del gobierno, evidenciado en particular en la imposibilidad de contener las variables económicas que derivaron en hiperinflación, en el abordaje errático de la cuestión militar sucesivo a la sublevación de Semana Santa de 1987 y en las recurrentes acciones de protesta iniciadas por el sindicalismo y los nuevos – hasta incipientes – movimientos sociales, no hizo más que aumentar a la par de la deslegitimación del gobierno (Novaro 2006; Pucciarelli 2006; Gargarella, Murillo y Pecheny 2010, entre otros).

³ Carlos Auyero (1936-1997) fue un dirigente progresista que se alejó del Partido Demócrata Cristiano en 1988, por el que fue diputado nacional en dos oportunidades: 1973-1976 y 1985-1989, como parte de frentes liderados por el PJ o una de sus fracciones. Su intervención fue decisiva para la fundación de la Democracia Popular (1988), y las dos principales coaliciones de centroizquierda de la década de 1990: el Frente Grande y Frente País Solidario (FREPASO).

En paralelo, el Partido Justicialista (PJ) aprontó sus fuerzas. Esta rama política del Movimiento Nacional Justicialista nacido a mediados del siglo XX bajo el liderazgo de Juan Domingo Perón, se había democratizado mediante la adopción del voto directo para elegir candidatos y dirigentes partidarios. La Renovación peronista, tal como se denominó la corriente que propició ese proceso del que emergió fortalecida, fue la protagonista del recambio de la rama sindical por la política y la reducción del movimiento al partido (Gutiérrez 2003; Altamirano 2018). Su arraigo siguió diferentes ritmos en las provincias antes de convertirse en una corriente nacional, entre otras razones según la gravitación que tuviera el sindicalismo ortodoxo representativo de los grandes gremios industriales en cada distrito, que el peronismo fuera gobierno u oposición, o que hubiera un recambio generacional de dirigentes (Ferrari y Mellado 2016 y 2020). Allí donde resultó más costoso enfrentar a los adversarios internos, especialmente en la provincia de Buenos Aires, los renovadores recurrieron a la formación de frentes con algunos viejos socios políticos, tales como el Partido Demócrata Cristiano fundado en 1955, que a mediados de la década de 1980 se encontraba bajo la conducción de su línea más progresista, denominada Humanismo y Liberación (Ferrari 2018). A comienzos de 1988, Antonio Cafiero, referente de la Renovación en la provincia de Buenos Aires, había logrado relevancia nacional y resultó electo presidente del Consejo Nacional Justicialista, luego de triunfar en las elecciones que lo consagraron como titular de la conducción partidaria en su provincia en 1986 y, un año después, gobernador. Ese crecimiento amplificado por la gran prensa periódica fue detenido el 9 de julio de 1988, cuando en elecciones internas por voto directo de los afiliados y considerando al país como distrito único, los peronistas consagraron la fórmula Carlos Menem – Eduardo Duhalde, dos peculiares renovadores peronistas “de la primera hora”, para disputar la candidatura presidencial de la República (Ferrari, 2013). La construcción política de la dupla vencedora generó la formación del Frente Justicialista Popular (FREJUPO), coalición en la que confluyeron, además del PJ, el Partido Intransigente (Oscar Alende), el Movimiento de Integración y Desarrollo (Rogelio Frigerio), el PDC (Arturo Ponsati), el Partido del Trabajo y

del Pueblo (Otto Vargas) y el Movimiento Patriótico de Liberación (Jorge Abelardo Ramos).⁴ El FREJUPO ganó las elecciones presidenciales de 1989. Pronto se demostró que el Frente no iba más allá de un fin electoralista, que generó escisiones internas en el PJ, las críticas de la DC y el apartamiento del PI.

En las huestes peronistas la más fuerte de las rupturas fue la de un grupo de parlamentarios justicialistas – Germán Abdala, Darío Alessandro, Carlos “Chacho” Álvarez, Luis Brunati, Juan Pablo Cafiero, Franco Caviglia, Moisés Fontela y José “Conde” Ramos –, conocido como el Grupo de los Ocho. Desde fines de 1989 sus demandas y denuncias apuntaron al giro neoliberal de la política económica, la corrupción – vinculada en especial a los procesos de privatización – y los indultos a militares condenados por violaciones a los derechos humanos. Estas posiciones se tradujeron en presentaciones orales y escritas ante el Congreso, el Tribunal de Cuentas de la Nación, la Comisión Bicameral de Reforma del Estado, proyectos de resolución ingresados a la Cámara de Diputados, entre otras acciones que llamaron la atención pública sobre la deriva menemista.⁵

El triunfo de Menem en las internas y luego en las elecciones generales no sólo desencadenó realineamientos en el peronismo. En 1988 se produjo un desprendimiento en el PDC cuando una parte mayoritaria de Humanismo y Liberación (HyL), la línea interna más activa y progresista del partido que era conducción desde 1985 (Ferrari 2017), decidió romper con el tronco partidario luego de que, en una convención realizada en Rosario, el PDC dispusiera adherir al FREJUPO.⁶ «La alianza era

⁴ A fines de los años 80, en el Partido Intransigente, formado en 1972 a partir de la confluencia de la intransigencia de la UCR y de grupos de izquierda, se reivindicaba la tradición nacional, antiimperialista y popular. El Movimiento de Integración y Desarrollo, desprendido de la intransigencia radical en la primera mitad de los años ‘60, se caracterizaba por su orientación desarrollista en materia económica. El Partido del Trabajo y del Pueblo era de orientación maoísta, y el Movimiento Patriótico de Liberación respondía a uno de los lineamientos trotskistas. Todos veían en el peronismo la opción nacional y popular que concertaba la adhesión de las mayorías.

⁵ Hugo Barcia y Norberto Ivancich, *La carpa de Ali Babá. El Grupo de los Ocho contra la corrupción*. Buenos Aires, Legasa, 1991.

⁶ Según un testimonio, la interna partidaria fue perdida por HyL cuando los sectores derrotados en 1985 no aceptaron la posibilidad de que Auyero pudiera ser electo candidato presidencial por un espacio progresista transversal a dife-

con Cafiero, no con Menem», afirmó un entrevistado aludiendo a la propuesta democrática del primero y al perfil caudillista del segundo.⁷ Con Carlos Auyero como principal referente y en un contexto de enorme incertidumbre, esos dirigentes democristianos formaron la Democracia Popular, una organización laxa concebida como un tránsito hacia formaciones mayores. Los costos de la ruptura fueron altos para este grupo.

Pasaron unos meses no recuerdo bien, 6 -7 meses de esta situación muy desgastante, que nosotros denominamos “el camino por el desierto” [...] sin ningún tipo de cobertura, con hiperinflación, todos empobrecidos, sin nada [...] No sabíamos donde estábamos parados. Mucha depresión... y ahí se decide hacer una estructura que denominamos Democracia Popular. Con esa estructura nos recuperamos [...] siempre con la idea de que no sea un partido definitivo, esto estaba perfectamente claro en todas las discusiones. Nosotros decíamos: esto es un paso intermedio para hacer otra cosa. Las reuniones las comenzamos a hacer en la Fundación del Sur (...) algo que creó Carlos [Auyero] y que continuó. Ahí había reuniones, era el lugar de funcionamiento de este grupo, pero había unas reuniones los días viernes, que yo recuerdo con mucho cariño, que de hecho las presidía Carlos [Auyero], donde él ahí claramente tiene un grupo de personas que lo seguimos, muy poca gente participaba de esas reuniones. Estábamos [Roque] Bellomo, [Horacio] Caracoche, Di Pasquale, [Alberto] Aramouni y algunos poquitos más. Todos los demás que participaban habían sido como nuevos compañeros de aventura. Ahí estaba Carlos Cárcova, Pablo Bergel, estaba Alicia Oliveira, una gran defensora de los derechos humanos, y ahí comenzamos a hablar con sectores de la centroizquierda, muy ligada a las universidades, a la UBA, sociología, ciencias políticas, y con [Graciela] Fernández Mejjide, dirigente de la APDH [Asamblea Permanente de Derechos Humanos] y demás.⁸

Ciertamente, no fueron los únicos sectores que buscaron alternativas en ese presente signado por las urgencias asociadas a la hiperinflación. La familia socialista, desperdigada durante décadas, había comenzado un proceso de confluencia tras la

rentes partidos políticos, en cuya negociación se había avanzado. Entrevista a Alberto Aramouni realizada por Marcela Ferrari en Lanús, 21/10/2016.

⁷ Entrevista a Ricardo Vago, realizada por Marcela Ferrari en Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 28/07/2016.

⁸ Entrevista a Héctor Mazzei, realizada por Marcela Ferrari en CABA, 01/11/2019.

acumulación de reveses electorales en los primeros turnos electorales de la reconstruida democracia. Tanto la Unidad Socialista, formada en 1985 como coalición entre el Partido Socialista Popular y el Partido Socialista Democrático, como coaliciones políticas más diversas (por ejemplo, la Alianza Honestidad, Trabajo y Eficiencia en Santa Fe en 1991), formaban parte de la búsqueda de conformar un espacio político más amplio y, por tanto, más competitivo electoralmente.⁹ Con un Partido Socialista Democrático (PSD) renovado, ya con Alfredo Bravo como principal referente (Suárez 2015), un Partido Socialista Popular (PSP) fortalecido por el triunfo electoral en la ciudad de Rosario en 1989 (Guberman 2004), y la reconquista de la representación parlamentaria, el socialismo se volvió a posicionar como un interlocutor político válido en el heterogéneo contingente de opositores al gobierno de Menem. El diagnóstico, sobre todo dentro del PSP, era semejante al de Auyero. Y así lo expresaba Guillermo Estévez Boero:

La crisis argentina no puede ser superada por un solo partido, ni sólo por los partidos: es imprescindible estructurar una amplia mayoría que permita la reformulación de la nación. La coincidencia es necesaria para otorgar viabilidad y estabilidad a un proyecto político, condición indispensable para lograr la credibilidad de la mayoría (Estévez Boero 1989: 151).

Entre los intelectuales, entendidos en un sentido amplio, el panorama no era diferente. Tanto quienes que se identificaban como socialistas, orbitaban en torno al Club de Cultura Socialista, la revista *La Ciudad Futura* (Reano 2012; Montaña 2015; Ponza 2012; Elizalde 2018) y se vinculaban también a la revista *Punto de Vista* (Mercader 2018), como aquellos de inscripción peronista ligados a la revista *Unidos* (Garategaray 2018; Bra-

⁹ El Partido Socialista Democrático surgió como un desprendimiento del Partido Socialista en 1958 y sostuvo posiciones ideológicas de cariz liberal y antiperonista, incluido cierto apoyo a la dictadura de 1976. Tras el retorno democrático el partido se renovó e incorporó a figuras como Alfredo Bravo, dirigente gremial que había sido detenido-desaparecido, y Héctor Polino. Por su parte, el Partido Socialista Popular fue fundado en 1972 a raíz de la fusión del Partido Socialista Argentino con otras agrupaciones socialistas. En 1989, tras la renuncia del intendente Horacio Usandizaga, conquistó el gobierno de Rosario (Santa Fe), una de las ciudades más importantes del país.

chetta 2020), habían vivido con esperanza el proceso de reconstrucción democrática y con zozobra el declive y la frustración de sus apuestas políticas. La desconfianza inicial hacia Menem y el incipiente menemismo viró rápidamente a un explícito rechazo, no exento de intentos de explicar ese fenómeno político emergente.¹⁰ Al pasmo inicial sucedió la pregunta sobre cómo construir una alternativa. En 1991, Juan Carlos Portantiero - un intelectual socialista de fuste, que por entonces era decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires- observaba que para un proyecto de izquierda democrática debía darse «una recomposición de fuerzas, inclusive de los sectores progresista de los grandes partidos» (Portantiero [1991] 2000: 135-6).

La revista *La Mirada* fue una estación en esa deriva que protagonizaron actores políticos e intelectuales. Su propuesta explícita asumía la necesidad de conformar un nuevo espacio común de reflexión que, más temprano que tarde, fraguara en una propuesta política con posibilidades electorales y capacidad de transformación.

2. *La Mirada*, un espacio de confluencia

Los orígenes

Todo ese grupo, unas 30 personas, comienza a debatir la coyuntura nacional y la política todos los viernes. Eso da origen a una revista fenomenal que se llamó *La Mirada*. Esa revista es la base ideológica del Frente Grande después. Es muy importante. Salieron cinco números, los publicaba la Fundación del Sur. Ahí se amalgama un grupo de intelectuales y periodistas muy importante. [José] Nun, participaba en algunas reuniones, [Guillermo] O'Donnell cuando estaba acá, Horacio Verbitsky...Un espectro que nosotros llamamos progresismo, centroizquierda, que hoy sería imposible de juntar. Los juntaba Carlos Auyero. Está claro que él era el interlocutor.¹¹

¹⁰ A modo de ejemplo, cf. Borón et. al., 1995.

¹¹ Entrevista a Héctor Mazzei, cit. José Nun (1924-2021), abogado y politólogo, fue investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET, Argentina), fundador y director de institutos de altos estudios sociales de nivel universitario. Fue nombrado secretario de Cultura de la Nación (2004-2009). Guillermo O'Donnell (1936-2011) fue uno de los politólogos más relevantes de la Argentina, con fuerte reconocimiento internacional. Se

En la revista *La Mirada* confluyeron políticos, intelectuales y gente de la cultura convocados por Auyero.¹² El nombre de la revista hace alusión a su inquietud por encontrar una salida política “con los ejes claros y la mirada abierta” (Auyero 1993). Formado en el humanismo cristiano, entre la salida de la dictadura y los tempranos años noventa los posicionamientos políticos de Auyero fueron matizándose al calor de diferentes coyunturas y de la propia experiencia política, después de transitar la reconstrucción democrática como diputado nacional (1985-1989) y presidir el PDC (1985-1987).¹³ Dos de sus ejes de pensamiento se profundizaron. Uno era la democracia de plena participación. En 1983 la definió como “un sistema de organización social con protagonismo popular para el desarrollo integral y la socialización humanista del poder” (Auyero 1983: 65), que ofrecía la posibilidad de transformar la sociedad, el ejercicio del poder, las relaciones y los mecanismos de producción y distribución de la riqueza, «en una democracia de definido contenido social, nacional y popular».¹⁴ El otro eje irrenunciable, también planteado en vísperas de la recuperación democrática y recuperado a lo largo de la década, fue el fortalecimiento del Estado, con vigencia del Estado de derecho y el respeto a la ley como formas de promover la vida y la seguridad personal, para revertir las políticas económicas regresivas que derivaron en la profundización de la brecha entre pobres y ricos, la puesta en vigencia de una “economía de la reconciliación”, con base en el

destacaron sus aportes sobre la democracia y el Estado Burocrático Autoritario. Horacio Verbitsky (1942-...), periodista, había formado parte de la organización Montoneros en los tempranos años ‘70; se destaca por su militancia en organismos de defensa de derechos humanos (Centro de Estudios Legales y Sociales) y por ser autor de numerosos libros de investigación periodística.

¹² Gustaba afirmar que él no era un intelectual sino un político que había leído un libro más que el resto. De la entrevista a Mazzei, cit. En contraste, Altamirano señala que Auyero se vinculaba en exceso con el mundo intelectual y adolecía de dotes de liderazgo político. Entrevista a Carlos Altamirano, realizada por Fernando Manuel Suárez, CABA, 10/02/2020.

¹³ Para seguir sus reflexiones a partir de las vísperas de la recuperación institucional, remitirse a la bibliografía de este artículo.

¹⁴ Estas afirmaciones fueron tomadas por los autores del documento político aprobado por la Convención Nacional del PPC, 15 al 17 de agosto de 1975, (Parera I, 1986: 332).

principio de la subsidiariedad, la socialización del poder, generando estructuras de participación, el afianzamiento del federalismo y la generación de un espíritu de unidad nacional y latinoamericana, entre otros (Ferrari 2018).

En 1989, con una experiencia política fogueada en los problemas propios de la recuperación democrática, su mensaje era más directo. Afirmaba que se había llegado a la coyuntura conflictiva que atravesaba el país a raíz de las políticas posibilistas del alfonsinismo, exitosas para consolidar «una democracia restringida» pero excluyente de amplios sectores sociales para decidir en cuestiones públicas relevantes (Auyero 1989: 163). Una evidencia de lo insuficiente de esa institucionalización se daba en materia económica ya que los capitalistas manejaban al gobierno, no revertían el proceso de desinversión ni conciliaban sus exigencias con las necesidades de un Estado endeudado y sin rumbo «como no sea seguir disminuyendo su capacidad reguladora» (Ibíd). Proponía como solución construir una democracia participativa, lo que suponía recoger las protestas impulsadas por sectores medios y populares empobrecidos para transformarlas en propuestas.¹⁵ Sostenía la necesidad de revertir las políticas regresivas del neoliberalismo, que despolitizaba lo social, desocializaba la política y permitía a los poderosos maniobrar o reprimir si la manipulación no daba resultado. Para fortalecer al Estado, sumido en una profunda crisis a fines de la década de 1980, expresaba que la única posibilidad era establecer un pacto capaz de cerrar la brecha entre lo político y lo social, que no se redujera a una concertación entre dirigentes de las principales fuerzas políticas. Insistía en que sólo fortaleciendo al Estado habría posibilidad de institucionalizar mecanismos de autodeterminación para enfrentar a los sectores económicamente dominantes. En su perspectiva, si se lograba el compromiso de los grupos empresariales para reconstituir los mecanismos de inversión productiva y se establecía un acuerdo político de democratización de la economía, se satisfaría la demanda de los sectores populares, revirtiendo las prácticas

¹⁵ Véase el sentido propositivo de la secuencia protesta-propuesta que años más tarde sería tomada por la CTA (Armellino 2005).

clientelistas y cooptativas sistemáticas, que disolvían la autonomía de los movimientos emergentes.

Por todo eso, convocaba

a sectores medios progresistas (los que no se olvidaron de los sectores populares y que al mismo tiempo siguen preocupados por la suerte de la democracia), al electorado joven, a la izquierda independiente, a movimientos y militantes sociales de base y de instituciones intermedias, a grupos técnicos y profesionales asalariados, a electores que se han desenganchado paulatinamente del alfonsinismo y a los que no los persuade el peronismo ni la izquierda partidaria, etc... (Auyero 1989: 21).

La democracia participativa y el rol del Estado fueron dos cuestiones discutidas desde diferentes aristas en *La Mirada*, un espacio de debate desde el cual Auyero esperaba que se asumiera tanto la demanda social como la creación política, se respetaran las diferencias sin perder de vista la búsqueda de una síntesis y se diera un lugar a los movimientos sociales sin atentar contra la representación política.¹⁶

De formato tabloide, esta revista de la que se publicaron unos pocos números, era editada por la Fundación del Sur, de la DP, también creada por iniciativa del director de la revista, con sedes en Capital Federal y Lanús, plaza fuerte de Auyero y del entonces diputado nacional Alberto Aramouni. Circulaba en los kioscos del área metropolitana, donde se vendía a 50.000 australes, un 44% por encima del precio del popular semanario *Gente*. Integraron su consejo de redacción un conjunto de personalidades de perfil variopinto Álvaro Abós, Carlos Altamirano, Pablo Bergel, Ariel Colombo, Nicolás Casullo, Horacio González, José Nun y Beatriz Sarlo.¹⁷ El *target* al que apuntaba *La Mirada*

¹⁶ Auyero, "Más allá de lo electoral", *La Mirada*, Año II, N° 2, octubre de 1991, p. 60.

¹⁷ La diversidad del grupo se desprende de las siguientes líneas que caracterizan el perfil de sus integrantes. Además de José Nun, cuyas referencias se esbozaron más arriba, Álvaro Abós (1941-...) es escritor y abogado laboralista; peronista, debió exiliarse durante la dictadura y al regresar se dedicó, entre otras actividades al periodismo de opinión. Carlos Altamirano (1939-...), había sido militante del Partido Comunista Revolucionario (PCR); investigador del CONICET y ensayista, especialista en historia intelectual, socialista. Ariel Colombo, politólogo, democristiano. Nicolás Casullo (1944-2008), filósofo, militan-

era un público ilustrado, de clases medias urbanas. Las temáticas alternaban entre discusiones referidas a problemas y proyectos políticos coyunturales, expresados en el título de cada número, y cuestiones universales, filosóficas que, pese a su especificidad, engarzaban con aquellas. No es de extrañar, entonces, que las notas fueran escritas por políticos e intelectuales que, al menos desde los años de la recuperación democrática, pensaban la dinámica política, las posibilidades de lo que percibían como consolidación de la democracia y alternativas a las de los partidos mayoritarios. La sensibilidad de centroizquierda hilvanaba bien la diversidad de los colaboradores, inclinados más hacia el centro o más hacia la izquierda.¹⁸ Esa orientación era reforzada con ilustraciones muy sugerentes en cuanto a la relación con el presente de Argentina y la representación que asumían quienes hacían la revista. Entre las que más reforzaron desde lo visual el sentido del consenso que se pretendía construir, se destacan las de *El Eternauta*, la historieta de Héctor Oesterheld y Francisco Solano López, icónica metáfora de un país arrasado, entregado a intereses externos y dominado por el invasor, en el que el héroe colectivo, sin importar si se gana o se pierde, presenta batalla con dignidad.¹⁹

En la colección coexistían dos niveles discursivos, uno proelitista, pragmático, y otro más analítico, más reflexivo.²⁰ Del

te peronista, exiliado en México a partir de 1974, profesor universitario en la UNAM y, con posterioridad a su retorno, en la UBA. Pablo Bergel (1946-...), sociólogo, ambientalista, peronista. Horacio González (1944-...), sociólogo, ensayista, peronista. Beatriz Sarlo (1942-...) escritora y ensayista, crítica literaria y cultural; había sido militante del PCR; fue profesora en la UBA y en UNSAM; dejó la revista argumentando, con dureza, que los intelectuales podían pensar, pero necesitaban un político que los condujera (Fernández Meijide, 2007: 29).

¹⁸ Una diferencia se ponía en evidencia entre quienes se referían a la centroizquierda, colocando el acento en el segundo término del binomio de este sustantivo compuesto, y *el* centroizquierda, que lo hacía de manera inversa.

¹⁹ Héctor Oesterheld y Francisco Solano López, *El Eternauta*. Buenos Aires, Doedytores, 2008. Edición especial literatura complementaria.

²⁰ Además de la búsqueda de alternativas de coyuntura, la revista publicaba artículos y dossiers sobre temas específicos donde podían reproducirse textos de Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, Marguerite Yourcenar o Claude Lévi-Strauss entre otros. La mayoría de los colaboradores eran autores argentinos de extracciones políticas, campos profesionales, disciplinares, camadas generacionales y líneas de pensamiento diferentes, convocados personalmente por Auvero. Tomás Abraham, Atilio Borón, Carlos Brocato, Martín Caparrós, Christian

primero da cuenta la publicación de los argumentos esgrimidos en una mesa redonda reunida cinco meses antes de las elecciones de septiembre de 1991, en la cual participaron cuatro políticos: Carlos “Chacho” Álvarez (Grupo de los 8), Graciela Fernández Meijide (Democracia Popular por el Frente Social), Guillermo Estévez Boero (Partido Socialista Popular) y Alfredo Bravo (Partido Socialista Democrático).²¹ Los dos primeros hablaban en nombre de desprendimientos partidarios que, como se señaló, transitaban hacia una construcción mayor. Los dirigentes socialistas, en cambio, lo hacían en nombre de una desmembrada familia política, de origen casi centenario, que desde 1985 buscaba recomponer la unidad (Suárez 2015). No es extraño, entonces, que Álvarez y Fernández Meijide aparecieran como los principales impulsores del frente, mientras Bravo y Estévez Boero, pese a compartir preocupaciones y argumentos con ellos, consideraran que no era propicio embarcarse en proyectos mayores sin antes producir una revisión partidaria interna.

Pese a esas reticencias, Álvarez incluía a los socialistas en un armado pluralista, al que probablemente -según consideraba- se sumarían el Socialismo Auténtico, el Partido Intransigente y la Democracia Cristiana. Percibía al nuevo movimiento como una convergencia de tradiciones políticas que superarían antagonismos en una síntesis de ideas, convergencia en la que confluirían también los referentes de los que, consideraba, eran nuevos, aunque precarios, movimientos sociales de trabajadores desocupados.²²

Una preocupación compartida por los cuatro disertantes era cómo devolver credibilidad a la política. Las respuestas se di-

Ferrer, Ricardo Forster, Eduardo Jozami, Santiago Kovadloff, Oscar Landi, Norma Morandini, Marcos Novaro, Manuel Puig, Eduardo Rinesi, Jorge Rivera, Julio Sevares, Ricardo Sidicaro, Oscar Terán, Alberto Ure, Hugo Vezzetti fueron algunos de los colaboradores. Los miembros del consejo de redacción y el director nutrieron asiduamente la revista.

²¹ “Mesa redonda. ¿Es viable el frente de centroizquierda?”, *La Mirada*, 3, op. cit. pp. 4-7.

²² La cuestión de los movimientos sociales en las ciencias sociales argentinas había sido presentada, entre otros, por José Nun en su artículo “La rebelión del coro”, publicado en *Punto de Vista* y, luego, en un libro bajo el mismo título (Nun 1989).

reccionaban, principalmente, hacia el combate a la corrupción.²³ Para Fernández Meijide había que enfrentar ese flagelo con denuncias éticas fundadas en el propio testimonio de vida, principal capital a ofrecer, pero también oponiéndose a un sistema que dejaría caer a dos tercios de la población en la desesperación. Estévez Boero proponía volver a la honestidad, alejarse del bochorno de la frivolidad y de la corrupción, promover la participación de la gente y rearmar «absolutamente todo».²⁴ Por su parte, Álvarez afirmaba que había que generar confianza, dar la espalda al escepticismo, construir la política como espacio autónomo de los grupos de poder, repensar el Estado y la economía, sostener un discurso ideológico antagónico al oficialista.

En el plano del debate de ideas extrapartidario, la revista daba cuenta de una serie de notas de fuerte contenido reflexivo en las que subyacían las preocupaciones centrales del director y, seguramente, del comité editorial de *La Mirada*. Reconocido el desafío de crear un nuevo espacio de centroizquierda en la Argentina, el intercambio se activó alrededor de cuestiones tales como su viabilidad, la posibilidad de romper el bipartidismo e implantar en la sociedad una opción progresista en medio de «una ola aparentemente imparable de neoconservadorismo».²⁵

A los fines analíticos distinguimos algunos tópicos que, a nuestro criterio, organizan la discusión, en los que identificamos puntos de encuentro y disidencias que enriquecen el deba-

²³ Entre los hechos asociados a la corrupción más resonantes hasta entonces pueden mencionarse la mayoría automática en la Corte Suprema de Justicia, denuncias de adquisiciones fraudulentas por parte del Estado (guardapolvos, leche adulterada), intento de cohecho a la empresa Swift, denuncia de blanqueo de capitales provenientes del narcotráfico (el denominado “Yomagate”). Cf. Verbitsky 1993.

²⁴ La frivolidad con que se asociaba al gobierno de Menem, resumida en el slogan “pizza con champagne”, derivaba de su exposición mediática por magazines televisivos, sus apariciones danzando con una odalisca, el regalo de una Ferrari 348 TB recibido de parte de un empresario italiano, sus exhibiciones en el ámbito deportivo, entre otras. Cf. Verbitsky 1991.

²⁵ Dossier, “El desafío político. La creación de un nuevo espacio”. *La Mirada (LM)*, II, 3, Agosto-septiembre 1991, pp. 29-34. La cita es de la p. 29.

te.²⁶ Había un **diagnóstico compartido** entre quienes sostenían la necesidad de construir esa alternativa que partía de la crítica al menemismo, el rechazo al modelo neoconservador y al “bipartidismo del ajuste”, a la “vieja política”. Ariel Colombo, un político e intelectual muy cercano a Auyero, identificaba favorable la fusión y resocialización de quienes procedían de diferentes culturas políticas, sin desconocer las limitaciones a las que se enfrentaban.²⁷ Por su parte, Atilio Borón, entonces vicerrector de la Universidad de Buenos Aires y referente del Frente para la Democracia Avanzada, declaraba el agotamiento de las fuerzas políticas mayoritarias. En su interpretación, el peronismo había transitado una involución, siempre al servicio de una burguesía que, si a mediados del siglo XX había necesitado un modelo estatista, a comienzos de los años ‘90 necesitaba otro privatista, mientras el radicalismo mantenía su escisión entre un ala neoliberal y otra levemente socialdemócrata. Pero en su visión también la izquierda tradicional estaba agotada; se mostraba desorientada, dividida e incapaz de repensar categorías, falta de masas politizadas y de capacidad de remover las «excrecencias elitistas que anquilosan a las organizaciones partidarias»²⁸.

Además se era consciente de la fragmentación y la derrota de los sectores populares que, por lo mismo, descreían de la política. Las dudas y perplejidades ante la modernización conservadora de la sociedad eran otro punto en el que confluían quienes se sentían parte de ese espacio desarticulado, con perspectiva frentista.²⁹ Era necesario perfilar un espacio «a partir de las coincidencias en las luchas contra del ajuste neoliberal, en defensa de los derechos humanos, contra el indulto, la arbitrariedad policial y la corrupción», afirmaba Eduardo Jozami.³⁰

²⁶ De las intervenciones de cada actor no se deduce la existencia de un cuestionario, ni confluyen en una puesta en común como la que aquí elaboramos, con finalidad explicativa.

²⁷ Colombo, “Los grandes dilemas”, *LM*, II, 3: 30.

²⁸ Borón, “Un frente para la crisis”, *LM*, II, 3: 31.

²⁹ Colombo, “Los grandes dilemas”, *LM*, II, 3: 30.

³⁰ Jozami, “Hacia una nueva política”, *LM*, II, 3: 34. Jozami era abogado, peronista, militante de los DDHH, fue detenido durante toda la dictadura militar.

¿Entre quiénes integrar un frente de centroizquierda?

Las respuestas eran variadas. El frente podía arraigar en tradiciones políticas preexistentes, como la socialista y la nacional popular, ser el resultado de una eventual fusión de ambas, o bien crearse a partir de fundamentos y orientaciones novedosos. En tal sentido, Colombo reconocía la existencia de tres identidades. La de raíz nacional y popular, derivada de la disgregación del peronismo, buscaba referenciarse en asociaciones sindicales y políticas disidentes que, por su trayectoria honesta, combativa y democrática contuvieran a las víctimas de la traición que el menemismo había infringido al mandato electoral. Volcados hacia la idea del movimiento nacional, con énfasis más revolucionarios o más populistas, ubicaba en esa matriz a Encuentro Popular, el Socialismo Auténtico (PSA), el Partido Intransigente (PI), HyL y otros partidos menores de izquierda.³¹ La segunda era la Unidad Socialista, que apostaba a renovar y ampliar la democracia a partir del reconocimiento de la continuidad y seguridad de su estructura, poniendo de manifiesto una implantación jurídica más amplia que sus potenciales aliados. Este sector, afirmaba, cuidaba que la incorporación o cooptación de personalidades o grupos políticos en el frente no desfigurase el perfil propio ni interfiera en la unificación de sus miembros en el futuro, ni la confiabilidad de sus dirigentes. La tercera reunía expresiones diversas que no poseían personería jurídica como partido nacional y, por esa razón, Colombo estimaba que podía ser articuladora dado su carácter fundacional. En ella confluían la mayor parte del Grupo de los 8, la Democracia Popular, y otras pequeñas agrupaciones políticas el Frente para la Democracia Avanzada, el Movimiento de Liberación 29 de Mayo - desprendido del radicalismo -, la Corriente para el Protagonismo Popular, los Independientes por el Frente. Esta opción proponía que las diferentes matrices ideológicas - cristianas, marxistas, socialdemócratas, nacional-populares - redefinieran sus identidades, autolimitaran sus pretensiones de hegemonía y subordinaran sus recursos de poder a la creación de una institucionalidad partidaria que articulara a movimien-

³¹ Colombo, "Los grandes dilemas", *LM*, II, 3: 30.

tos y demandas sociales mediante mecanismos de democracia directa acoplados a los de representación. De esa manera, estimaba, se podrían ensamblar la izquierda política con la izquierda social, recuperar la confianza en la política y buscar caminos alternativos a la reforma del Estado y al bipartidismo.

Por su parte, Ricardo Sidicaro pensaba en colectivos amplios y de perfil menos definido, porque de mantenerse las tradiciones previas, operarían como elemento de competencia que conducirían a los políticos a dispersarse en antiguas divergencias que los alejarían.³² Para nutrir esos espacios, proponía reclutar adhesiones entre los simpatizantes de los partidos mayoritarios defraudados por el avance de las ideas liberal-conservadoras, entre personas con sensibilidad de izquierda que en la corta democracia recuperada en 1983 habían pensado en salidas autónomas a través del PI, algunos “micropartidos” o en los socialismos; y en las nuevas generaciones desencantadas por la política a comienzos de los años 90, una comprobación evidente si se las comparaba con sus pares de las décadas de 1980 y 1970.³³ Colocaba énfasis en este último segmento al que proponía atraer sumando a la agenda política respuestas a problemas de actualidad como la ecología y las condiciones de la vida urbana, las reivindicaciones feministas, la situación educativa, el abandono de los bienes públicos, la defensa de los espacios de producción cultural, entre otros.³⁴

¿Cuál frente y para qué? Borón sostenía que el frente a construir, no debía coincidir ni con el modelo de la “bolsa de gatos” fundado en una mera suma (tal como había sido el FREJUPO que se disolvió la noche de su triunfo), ni como el frentismo de la izquierda tradicional de vocación aparatística. Por eso destacaba la importancia de la discusión de propuestas concretas y profundas, de cara a la sociedad, tales como la naturaleza del capitalismo argentino, las transformaciones de la escena internacional y las alternativas para construir una alternativa socialista, democrática, libertaria y transformadora. Afirmaba que

³² Sidicaro es sociólogo, exiliado en Francia durante la dictadura, investigador del CONICET y profesor de la UBA.

³³ Sidicaro, “De rupturas y tradiciones”, *LM*, II, 3: 33.

³⁴ *Ibid.*

Necesitamos una propuesta socialista coherente, discutida con la sociedad y articulada mediante un estilo de construcción política participativo, apoyada en el improbable pero imprescindible protagonismo de la base y encaminado a asegurar la mayor transparencia y democracia de la nueva organización política. Sólo así tiene sentido esta empresa.³⁵

Eduardo Jozami tampoco definía actores. Para él un frente de centroizquierda no podía llevar a la confusión con la moderación o el eclecticismo político proclive al acuerdo parlamentario, sino impulsar un proyecto audaz, capaz de suscitar el entusiasmo de los jóvenes y de los sectores oprimidos de la sociedad. Para él, su propuesta era

la de una lucha social y política por la radicalización de la democracia, por aumentar los espacios de poder y de organización popular. Esta visión - que pone el acento menos en el Estado y más en la sociedad - está tan alejada de la concepción leninista del partido y del poder como del reformismo tradicional expresado en la Argentina por el viejo Partido Socialista.³⁶

Todos coincidían en la necesidad de avanzar hacia la formación de un frente y Borón valoraba las coincidencias manifestadas como un paso equivalente a un pequeño triunfo. Con sus costos y dificultades, albergaban la certeza de que el camino se había iniciado y el proyecto era posible.

3. *Construcción política participativa y rol del Estado*

La década de 1980 había visto cómo la esperanza democrática se ahogaba en un mar de promesas incumplidas (Bobbio, 1983). Hacía tiempo que era claro el fracaso de la fórmula performativa del mensaje de campaña alfonsinista: con democracia se come, se cura y se educa. En democracia se discutieron modos de intervención de la ciudadanía que no se restringieran a la mera convocatoria electoral. Las reformas constitucionales provinciales de la segunda mitad de los años 80 y el proyecto

³⁵ Borón, "Un frente para la crisis", *LM*, II, 3: 31.

³⁶ Jozami, "Hacia una nueva política", *LM*, 3: 34.

de reforma de la provincia de Buenos Aires, daban cuenta de la necesidad extendida de ampliar el accionar ciudadano para vivir y actuar en comunidad.³⁷ Introducían mecanismos de participación popular combinados con el sistema representativo como el referéndum y el plebiscito que traducían la voluntad de generar una mayor participación (Pozzoni y Suárez 2015).

La Mirada no fue ajena a ese debate. Quienes participaron de él, estimulados por la propuesta de su director, apostaron por la idea de una democracia participativa que trascendiera los corsés y las limitaciones de un sistema representativo en crisis. Desde hacía tiempo, José Nun era uno de los animadores de ese debate.³⁸ En 1987, por ejemplo, señalaba con respecto a las izquierdas que «[...] su paradigma no puede ser el paradigma liberal sino que debe colocarse como un paradigma democrático emancipatorio» (Nun 1989 [1987]:138).

En el primer número de *La Mirada*, Nun argumentaba que mantener las libertades públicas exigía dar un papel central a la participación por encima de la competencia por el liderazgo característica de los regímenes liberales, otorgando relevancia a las obligaciones políticas con “nuestros prójimos” (p. 6). Se pronunciaba a favor de la generación de espacios de discusión e intercambio deliberativo que prefiguraran un orden social distinto. En ese sentido, postulaba un debate amplio y profundo sobre los valores y las normas de la convivencia entre hombres y mujeres, inspirados en las ideas de igualdad, libertad y fraternidad que intuyen que la solución se daría entre pares. Como se observa, esto no se reducía al reclamo de reivindicaciones ni al término de su satisfacción. La democracia participativa, afirmaba, requería de la participación directa y representa-

³⁷ Véanse las reformas constitucionales de las provincias de La Rioja, Jujuy, San Juan, Santiago del Estero y Salta, de 1986 y las de Catamarca y Río Negro (1988), como así también el intento fallido de la provincia de Buenos Aires (1990). (Pozzoni y Suárez 2016).

³⁸ La construcción de una democracia participativa e, incluso, socialista fue un tema privilegiado en aquellos años, esto implicaba dar un giro al viejo debate que dividía los aspectos formales y los aspectos sustanciales de la democracia. José Nun fue quien más sistemáticamente ahondó sobre el tema, desde *La rebelión del coro* (1989) hasta *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* (2000). Entrevista a José Nun, realizada por Fernando Manuel Suárez, San Isidro, 28/09/2019.

tiva, y esto suponía traducir experiencias y lenguajes distintos, provenientes de partidos políticos, sindicatos, organizaciones de base, grupos de trabajo, de amas de casa, profesionales, barrios, vecinales. Desde ese lugar sería posible superar un orden liberal que había quedado restringido a cierta igualdad formal entre ciudadanos, sobre el cual el debate había quedado reducido a la polémica entre dirigentes. «La democracia participativa no cuestiona esa igualdad formal sino que la trasciende porque no reduce la política al ámbito estatal ni se agota la participación en el voto lo cual no implica en lo absoluto invalidar estas instancias en nombre de una ilusoria democracia directa», afirmaba.³⁹

Esa manera de concebir la democracia participativa suponía replantearse el orden establecido. Más radicalizado en sus planteos, Carlos A. Brocato señalaba que debía trascender los conocidos mecanismos del referéndum, el plebiscito y la iniciativa popular de democracia semidirecta, para pasar a la autoorganización y la autogestión encarnadas en diseños jurídicos concretos, fundados en nuevas regulaciones de poder.⁴⁰

El propio Carlos Auyero retomaba estas ideas que objetaban la perspectiva meramente electoralista. En una sintonía similar, observaba que la construcción de una alternativa al “partido único del ajuste” requería de nuevas formas de construcción y de participación. Enfáticamente afirmaba:

Está sobreentendido que el protagonismo del pueblo requiere de la autonomía de sus movimientos, demandas y experiencias de autoorganización; que su diversidad, espontaneidad e intermitencia no constituyen un problema sino una riqueza que se valora; y que aisladas no acumulan en términos de un poder alternativo. Pero su unidad debe resultar de un proceso de articulación, y no de un postulado apriorístico.⁴¹

¿Cómo asegurar que esa participación no quedara en el mero debate y se tradujera posteriormente en política? Eduardo Jozami sostenía que el Estado debía cumplir un rol interventor

³⁹ Nun, “La República posible”, *LM*, 1: 6.

⁴⁰ Brocato, “Una izquierda sin instituciones alternativas”, *LM*, II, 3, Agosto-septiembre 1991: 32. Brocato (1932-1996) fue un periodista de izquierdas.

⁴¹ Auyero, “Más allá de lo electoral”, *LM*, 3: 60.

actualizado a los tiempos que corrían - es decir, que no quedara restringido al conocido modelo mercadointernista -, en el marco de la integración latinoamericana.⁴² Por su parte, José Nun afirmaba que esto suponía tomar a su cargo la producción y protección de bienes públicos de calidad tales como salud, educación, justicia y seguridad, que además fueran equitativamente distribuidos, alejándose de recetas neoliberales oportunistas.⁴³

4. Dificultades y desafíos, a modo de conclusión

La lectura realizada muestra las dificultades existentes a comienzos de los años noventa para constituir una articulación de centroizquierda que el conjunto de participantes en el debate consideraba conveniente. El momento analizado coincide con el de las discusiones que atravesaban la etapa preformativa de un frente progresista. A pesar del entusiasmo e ímpetu de una iniciativa política con los bríos de la voluntad aglutinadora de sus animadores - en especial pero no únicamente de Auyero -, los diagnósticos elaborados por el autodenominado progresismo eran bastante difusos, aun cuando las perspectivas no exudaban un optimismo ingenuo. Evaluaban positivamente los pasos dados pese a que eran conscientes de las enormes dificultades de enfrentar a un peronismo neoliberalizado y a un sistema bipartidista de hecho que funcionaba sin demasiadas fisuras, con el arsenal de una miríada de fuerzas de centroizquierda de diversos orígenes y tradiciones, que hasta el momento habían mostrado mayor capacidad para la fragmentación que para el entendimiento.

La Mirada marcó un hito importante en el debate que impulsaba la constitución de un frente progresista. Ya para las elecciones de 1991 se había organizado en Capital Federal el FRE-DEJUSO, entre el Grupo de los 8, Encuentro Popular, Democracia Popular e independientes. Sin embargo, estaban lejos aún de consolidar un espacio. Como afirmaba Colombo, las tradiciones de quienes intentaban formar una coalición no ha-

⁴² Jozami, "Hacia una nueva política", *LM*, II, 3, Agosto-septiembre 1991, p. 34.

⁴³ Nun, "Cartas a un amigo con el que (a veces) discuto". *LM*, Año II, N° 2, otoño de 1991, pp. 23-26.

bían madurado todavía la conveniencia de formar una alternativa política. Entendemos que algunas imposibilidades de que los hipotéticos socios alcanzaran algún tipo de acuerdo derivaban de las condiciones mismas de las partes que se pretendía unificar, de los diferentes grados organizativos de esas fuerzas minoritarias que se buscaba articular. La flamante Unidad Socialista se consolidó no sin tensiones y se convirtió en el principal polo de referencia de esa familia política, a pesar de los muchos intentos fallidos de integrar al Partido Socialista Auténtico. El PI, pese a haber perdido el lugar de lejana tercera fuerza electoral desde 1987, era un partido que contaba con una trayectoria de institucionalización desde su creación en 1972. Junto a ellos orbitaba una pléyade de fuerzas muy poco articuladas, que respondían a un liderazgo o eran espacios en construcción. Por sólo mencionar algunas, Encuentro Popular era una formación reciente integrada por un sector liderado por Luis Brunati, tras desprenderse del Grupo de los 8, y el Peronismo de Base, con arraigo territorial en Morón.⁴⁴ Humanismo y Liberación era una fracción de la Democracia Cristiana, muy debilitada dentro de su partido desde que se desprendiera su grupo mayoritario para formar Democracia Popular, y ésta era concebida como un tránsito hacia algo mayor. También el Grupo de los 8 era un desprendimiento partidario del PJ, así como el Movimiento de Liberación 29 de Mayo lo era de la izquierda del radicalismo. En ese escenario y en relación con lo expresado por Colombo, por fragilizadas que estuvieran, ¿cuán dispuestas a dejar en manos de desprendimientos y sectores noveles la conducción de la nueva formación progresista estarían las organizaciones que contaban con mayor estructura y trayectoria que el resto? Aún faltaban diálogos, acuerdos, recomposiciones previas.

Más allá de la disputa entre los socios frentistas sobre la relación de fuerzas entre ellos, la empresa todavía adolecía de dos sustentos sólidos. Uno era la base social, tal como señalaba Eduardo Jozami:

⁴⁴ Brunati (1947-...) se alejó del Grupo de los Ocho debido al quórum brindado en la Cámara de Diputados para ampliar el número de miembros de la Suprema Corte de Justicia.

ninguna de las fuerzas que confluyen en el nuevo espacio logró convertirse en expresión de los reclamos y conflictos sociales. Mientras no se avance en este terreno y se otorgue menos importancia a los acuerdos entre partidos que a una interpelación más fuerte a los sectores sociales del campo popular, resultará difícil trascender la instancia de un nuevo acuerdo electoral: la instalación de un nuevo proyecto político popular exige necesariamente superar la escisión que hoy se para la política de la sociedad.⁴⁵

Otro obstáculo para la conformación de un nuevo espacio provenía de que no se habían saldado - y probablemente no se saldarían - las diversidades internas del campo progresista, que Brocato identificaba como la división sectaria entre las tradiciones nacional-popular e izquierdo-clasista que confluían en ese espacio político social.⁴⁶

Todos esos temores tenían asidero y quedaron expuestos en las primeras incursiones electorales de este espacio amorfo y en constitución. La alternativa decantó en primer lugar en el Frente por la Democracia y la Justicia Social, intento de sintetizar las tradiciones del nacionalismo popular y de izquierda, en el que confluyeron el MODEJUSO impulsado por Carlos "Chacho" Álvarez desde el Grupo de los 8, la Democracia Popular, el Partido Intransigente y otras fuerzas menores.⁴⁷ No solo el resultado electoral fue pobre, sino que, a pesar de los intentos de algunos socios, resultó imposible arribar a un acuerdo con los socialistas, todavía demasiado recelosos de su idiosincrasia partidaria y optimistas con respecto a sus posibilidades de desarrollo político autónomo (Novaro y Palermo 1997). En 1992 "Chacho" Álvarez continuaba llamando desde el FREDEJUSO a la unidad del "espectro progresista" (Abal Medina 1998: 9).

Pese al *aggiornamento* político propuesto la iniciativa encontró sus limitaciones. Como expresaran los autores mencionados, en términos de referencia política, la etiqueta de "centroizquierda" hacía pensar más en la moderación y el eclecticismo político que en la definición de un proyecto que suscitara el en-

⁴⁵ Jozami, "Hacia una nueva política", *LM*, II, 3: 34.

⁴⁶ Brocato, "Una izquierda sin instituciones", *LM*, II, 3: 32.

⁴⁷ Jozami, "Hacia una nueva política", *LM*, II, 3: 34.

tusiasmo de los jóvenes - y no tan jóvenes - o de los sectores subalternos. A su vez, era imposible desconocer las transformaciones producidas en la estructura social argentina o los diferentes modos de integración en la globalización, a la que se ajustaría más el pragmático menemismo a través de su giro neoliberal. En ese contexto, aunque la regulación del Estado siguiera siendo indispensable para toda política que intentara subordinar al poder económico, no se vislumbraba la posibilidad de recrear el proyecto mercado internista u otro alternativo. El replanteo de la cuestión nacional en el marco de la integración latinoamericana aparecía como el único terreno fecundo para escapar tanto de la enunciación retórica de las viejas propuestas como del abandono de la problemática nacional. Pese a tantas limitaciones, pensar un espacio para el progreso en la Argentina arrasada por los efectos de la hiperinflación y por el pensamiento político hegemónico de comienzos de los noventa, constituyó un antecedente que vería sus frutos en las coaliciones políticas consolidadas desde mediados de esa década.

Bibliografía

ABAL MEDINA J. M., 2007, “Explicando las causas internas del surgimiento y de la crisis del Frente Grande”, en J. M. Abal Medina (comp.), *Los senderos de la nueva izquierda partidaria*. Buenos Aires: Prometeo.

_____, 1998, “Los herederos del populismo. La experiencia del PRD y el Frente Grande”. *Nueva Sociedad* Nro. 157 Septiembre-Octubre, pp. 87-106.

ALTAMIRANO C., 2017, “La Renovación peronista revisited. A propósito del libro *La Renovación peronista. Organización, prácticas y discursos*” *PolHis. Revista bibliográfica electrónica del Programa Interuniversitario de Historia Política*, 20 (10).

ARAMOUNI A. Y COLOMBO A., 1992, *Críticas al liberal-menemismo*. Buenos Aires: Fundación Proyectos para el Cambio.

ARMELINO M., 2005, “Resistencia sin integración: protesta, propuesta y movimiento en la acción colectiva sindical de los '90. El caso de la CTA”, en Naishtat, Francisco y otros (comps.) *Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Prometeo.

AUYERO C., 1983, *Del estado de jungla a la recreación de la república*. Buenos Aires: El Cid Editor.

_____, 1989, *Desde la incertidumbre. Un proyecto político pendiente*. Buenos Aires, Legasa.

_____, 1993, *Los caminos del progresismo en la Argentina*. Buenos Aires, Fundación del Sur.

BRACHETTA M. T., *Unidos. Una revista para refundar el Peronismo*. Rosario, Prohistoria, 2020.

CORRAL D., 2015, *Otro país es (im)posible. El devenir de la centroizquierda en la Argentina de los noventa. Del Frente Grande a la Alianza*. Los Polvorines: UNGS.

ELIZALDE J., 2018, *Intelectuales en la transición democrática. El Club de Cultura Socialista (1984-1993)*, Universidad Torcuato Di Tella, Tesis doctoral inédita.

ESTÉVEZ BOERO G., 1989, "Guillermo Estévez Boero", en P. Hengstenberg (coord.), *Profundización de la democracia. Estrategias en América Latina y Europa*, Buenos Aires, Fundación Friedrich Ebert-Nueva Sociedad.

FERNÁNDEZ MELJIDE G., 2010, *La ilusión. El fracaso de la Alianza visto por dentro*, Buenos Aires: Sudamericana.

FERRARI M., 2018, "Democracia Cristiana, Partido Justicialista y política de frentes. El FREJUDEPA en perspectiva histórica". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*. N° 48, enero-junio, pp. 121-153.

<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/ravignani/article/view/12074/10724>.

_____, 2013, "Eduardo Duhalde antes del duhaldismo. Trayectoria individual y transformaciones partidarias". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Cuestiones del tiempo presente. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/65250?lang=es> [Puesto en línea el 5/4/2013; Fecha de consulta: 9/9/2020].

_____, 2017, "La Democracia Cristiana argentina durante la dictadura cívico-militar y la transición temprana (1976-1985)". *Historia*, N° 50, v. 1, enero-junio, p. 49-77.

_____, 2018, "Recrear la República. Carlos Auyero y el proceso de democratización en Argentina". *Storia e Política. Rivista Quadrimestrale*. Anno X, N°1, Gennaio-Aprile, pp. 113-149.

<https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/1636695b3230d6dd?projector=1&messagePartId=0.1>.

FERRARI M. Y MELLADO V. (comps.), 2016, *La Renovación peronista. Organización partidaria, liderazgos y dirigentes, 1983-1991*. Sáenz Peña: EDUNTREF.

GARATEGARAY M., 2018, *Unidos, la revista peronista de los ochenta*. Quilmes: UNQ.

- GARGARELLA R., MURILLO M. V. Y PECHENY M. (comps.), 2010, *Discutir Alfonsín*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GUBERMAN L. , 2004, *Victoria, éxito y fractura. El Partido Socialista Popular en Rosario 1989-1995*, Rosario: UNR Editora.
- GUTIÉRREZ R., 2003, “Entre movimiento y partido: un análisis de las transformaciones organizativas del peronismo (1983- 1995)”, *Política y gestión*, N° 5, 27-76.
- JOZAMI E., 2004, *Final sin gloria. Un balance del Frepaso y la Alianza*, Buenos Aires: Biblos.
- MERCADER S., 2018, *Punto de Vista and the Argentine Intellectual Field: From Dictatorship to Democracy*, Warmick University, Tesis doctoral inédita.
- MONTAÑA M. J., 2015, “De *Controversia* a *La Ciudad Futura*: la construcción de una identidad de izquierda socialista y democrática”, en A. R. Lazzaretti y F. M. Suárez (coord.), *Socialismo & Democracia*, Mar del Plata: EUDEM.
- NOVARO M., 2006, *Historia de la Argentina contemporánea. De Perón a Kirchner*, Buenos Aires: Edhasa.
- NOVARO M. Y PALERMO V., 1996, *Política y poder en el gobierno de Menem*. Buenos Aires: Norma.
- _____, 1998, *Los caminos de la centroizquierda*, Buenos Aires: Losada.
- NUN J. , 1989a, *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____, [1987] 1989b “La izquierda ante la cultura de la posmodernidad (Intervención en un debate)”, en J. Nun, *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____, 2000, *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, Buenos Aires: FCE.
- OLLIER M. M. , 2001, *Las coaliciones políticas en la Argentina: el caso de la Alianza*, Buenos Aires: FCE.
- PONZA P., 2012, “La ciudad futura: un pacto socialista y democrático”, *e-I@tina*, Vol. 10, num. 40, Buenos Aires, julio-septiembre, pp. 17-38.
- PORTANTIERO J. C., [1991] 2000, “Los dilemas de una izquierda democrática”, en J. C. Portantiero, *El tiempo de la política. Construcción de mayorías en la evolución de la democracia argentina 1983-2000*, Buenos Aires: Temas Grupo Editorial.
- POZZONI M. Y SUÁREZ F., 2015, “La reforma constitucional que no fue. Provincia de Buenos Aires, 1989-1990”, en M. Ferrari y M. Gordillo (comps.), *La reconstrucción democrática en clave provincial*. Rosario, Prohistoria, pp. 65-88.

REANO A., 2012, “*Controversia y La Ciudad Futura: democracia y socialismo en debate*”, *Revista Mexicana de Sociología*, 74, núm. 3, julio-septiembre, pp. 487-511.

SUÁREZ F. M., “El socialismo argentino y el problema de la democratización”, en A. R. Lazzeretti y F. M. Suárez (coord.), *Socialismo & Democracia*, Mar del Plata, EUEM, 2015.

VERBITSKY H., 1993, *Hacer la Corte. La construcción de un poder absoluto sin justicia ni control*. Buenos Aires: Planeta.

_____, 1991, *Robo para la corona. Los frutos prohibidos de la fiesta menemista*. Buenos Aires: Planeta.

Abstract

EN BUSCA DEL PROGRESISMO ANHELADO. ALGUNOS DEBATES Y PROPUESTAS DE LA CENTROIZQUIERDA ARGENTINA (C. 1987-1991)

(IN SEARCH OF THE DESIRED PROGRESSIVISM. SOME DEBATES AND PROPOSALS OF THE ARGENTINE CENTER-LEFT (1987 – 1991)

Keywords: Argentina, Progressivism, Center left, Political-cultural journals.

At the end of the 1980s, Argentina suffered the social effects of hyperinflation and disenchantment with the government. Then, an intense debate took place in the search for a center-left political alternative to participate in the next presidential elections, but with a long-term projection. This article examines the beginnings of such alternative, which was fuelled by dissidents from the Justicialista Party (PJ), leaders of other political parties, or fractions of small parties, intellectuals and social activists. They discussed how to make politics by coordinating actors from different backgrounds, such as the national and popular, socialism and the Christian democracy. In this paper, we reproduce these debates as characteristic of the initial stages of future political coalitions, as they took place in the *La Mirada* journal, an editorial project founded and directed by Carlos Auyero.

MARCELA FERRARI

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (INHUS),
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas
(CONICET) – Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP)
mferrari@mdp.edu.ar
marcelapatriciaferrari@gmail.com

FERNANDO MANUEL SUÁREZ

Universidad de Buenos Aires (UBA) –
Universidad Argentina de la Empresa (UADE)
fersuarez@uade.edu.ar
fermsuarez@gmail.com

EISSN 2037-0520

ANDREA SERRA

IL PARADIGMA DELL'«UOMO SUPERFLUO»
IL PROCESSO DI FORMAZIONE DELL'INTELLIGENCIJA
RUSSA E LA SUA ESTRANIAZIONE

*Tu non altro che il canto avrai del figlio,
O materna mia terra; a noi prescrisse
Il fato illacrimata sepoltura.
U. Foscolo, A Zacinto*

1. *L'intreccio di politica e letteratura*

Quel che in tale sede si vuole affrontare è il problema dell'alienazione dell'*intelligencija* russa e le implicazioni socio-politiche che il fenomeno produce nella prima metà del XIX secolo. Vorrei servirmi, a tal proposito, di un paradigma che si origina nell'arte narrativa proprio nel periodo in questione: il *lišnij čelovek* (*l'uomo superfluo*)¹. Concetto da ritenersi utile sul piano esplicativo poiché capace di restituire, con buona precisione, il volto dell'*intelligencija* nella sua fase natale. Il tentativo è quello di mostrarne il significato alla luce della lunga gestazione storica, culminante nel periodo più buio ed estraniante dell'Ottocento russo, quello di Nicola I. Si tratta di un passaggio storico di grande importanza perché, se da una parte in grado di portare a germogliazione il seme degli *intelligenty*, la cui origine può essere rintracciata fin dalla rivoluzione di Pietro il Grande; dall'altra costituisce il trapasso naturale verso il nuovo periodo, coincidente con l'abbandono dell'epoca romantica e l'apertura verso il nichilismo.

¹ Sul paradigma dell'uomo superfluo cfr. Markovič (1975), Patterson (1995); Nikol'skij (2016); Nikol'sky, Yin (2019); Nikol'sky, Walczak (2019). La *Literaturnaja Enciklopedija terminov i ponjatij*, definisce il *lišnij čelovek* come un «tipo» sociale e psicologico della letteratura russa della prima metà del XIX secolo. «Le sue caratteristiche principali: alienazione dalla Russia ufficiale, dall'ambiente nativo (di solito nobile), un senso di superiorità intellettuale e morale verso [il proprio ambiente], e allo stesso tempo — stanchezza mentale, profondo scetticismo, discordia tra parole e azioni». (Nicoljukin 2001: 485).

Ciò detto, può risultare utile un chiarimento preliminare, ovvero se risulti metodologicamente corretto riferirsi ad un paradigma di natura *estetica*, elaborato da poeti e romanzieri, per una lettura politica della realtà summenzionata. Ebbene, letteratura a parte², quando si considera il concreto della storia russa oggetto d'analisi, si apprende un fatto: l'impossibilità di separare la componente estetica dal pensiero politico. Lo scrittore russo, schiacciato in una realtà autocratica e di censura, sospeso tra una formazione imperniata su valori europei ed una realtà a questi inconciliabile, si trova inevitabilmente investito di una funzione sociale. Quella stessa funzione sociale, che in altri contesti poteva essere affidata a sezioni specifiche del panorama culturale, in Russia prende l'unica forma possibile: il *poëma* o il *roman* (romanzo). Letteratura e critica sociale si prendono per mano facendo dello scrittore un intellettuale a tutto tondo, capace di descrivere la propria realtà e le sue aporie. Dall'arte cominciano ad affluire una serie di ritratti, di «tipi ideali», preziosi (in alcuni casi indispensabili) per comprendere il contesto politico-sociale. Il *lišnij čelovek* è uno di questi.

Dall'intreccio di romanzo e temi sociali discende il necessario incontro di critica letteraria e pensiero politico. Non è casuale che proprio in un articolo sulla figura di Bachtin e la letteratura russa, il professor Rolf Hellebust senta di ribadire lo stretto vincolo che per tutto il diciannovesimo secolo lega quest'ultima agli interessi sociali³. Fedele all'ideale estetico di Vissarion Belinskij, l'arte riconosce un legame inscindibile, «saldo e organico», tra il «microcosmo» del poeta e il «macrocosmo» della società. Il poeta è per definizione un uomo vivente, che vive la vita molto più intensamente degli altri uomini; egli risulta connesso alla società con tutta la sua mente e il suo cuore: si tormenta

² Si pensi al grande contributo dato da Rodolfo De Mattei alla storia del pensiero politico quale «storia della riflessione sul problema generale della realtà statale, dell'attività politica, riflessione magari non sistematica, magari casuale, o complementare ad altre vicende dello spirito», filosofiche, giuridiche, teologiche, estetiche. Cfr. De Mattei (1980:57). Per una panoramica sulle questioni di metodo della storia del pensiero politico e la figura di R. De Mattei cfr. Saffo Testoni Binetti (2006:62-69); Thermes (2011:20-22).

³ «For the most part, nineteenth-century Russian literature [...] did not yet feel the need to free itself from social interests, as was the case in Germany». (Hellebust 2000: 605).

dei suoi problemi, si bea delle sue gioie (Terras 1974:103). Le sue composizioni trascendono il mero aspetto estetico per rivolgersi a quel disagio personale e sociale che, citando Isaiah Berlin, ossessionava «un'intera generazione di giovani russi istruiti» (Berlin 1978:265). Vivendo «l'acuta vergogna» e la «furiosa indignazione» causata dal degrado di un sistema ancora incentrato sulla servitù della gleba, e dal dominio dell'«ingiustizia», della «stupidità», della «corruzione», la gioventù russa è di necessità costretta «a guidare l'immaginazione repressa e il sentimento morale negli unici canali che la censura non aveva completamente chiuso: la letteratura e l'arte». Di qui, ricorda Berlin, «il noto fatto che in Russia i pensatori sociali e politici si trasformarono in poeti e romanzieri, mentre gli scrittori creativi spesso divennero pubblicisti» (ibidem).

2 «Lišnij čelovek»: *il paradigma dell'«uomo superfluo»*

L'espressione *lišnij čelovek* è coniata dal romanziere Ivan Turgenev nel suo breve componimento del 1850, intitolato *Dnevnik Lišnego Čeloveka* (*Diario di un Uomo Superfluo*). La stessa formula del racconto, il diario, suggerisce il *fil rouge* della trattazione: un uomo superfluo, che avverte la propria esistenza come «eccedente», e si affida, nella sua estraniamento, alla scrittura auto-confessionale. La letteratura russa aveva piena familiarità con soggetti siffatti oramai da più di un quarto di secolo, a partire dalla commedia *Gore ot Uma* (*Che disgrazia l'ingegno!*), pubblicata da Aleksandr Griboedov nel 1823. Il tema del *lišnij čelovek* era stato poi ripreso nell'*Eugenij Onegin* di Puškin (1833), nel *Geroj našego vremeni* (*Un eroe del nostro tempo*) di Lermontov (1840), nel *Šinel'* (*Il cappotto*) di Gogol' (1842), nel *Kto vinovat?* (*Di chi è la colpa?*) di Herzen (1847), nonché negli stessi romanzi giovanili di Dostoevskij. Turgenev ha il merito di definirlo: il suo protagonista si confessa. Non abbiamo una spiegazione come quelle che ci si potrebbe attendere da un saggio; l'uomo superfluo, in procinto di morire, imprime sulle pagine del proprio diario il resoconto di una vita umiliata. Sia in amore che in duello il protagonista è inadeguato. Egli fa spesso riferimento alla *bolezn'* (malattia) che lo ucciderà, la cui acce-

zione sembra eccedere il mero riferimento fisico. È più precisamente la malattia di chi si sente in «sovrappiù», «un ospite inaspettato e non invitato» (Turgenev vol. V 1954:186). Citando ancora il Berlin, la superfluità colpisce il membro di una «piccola minoranza di uomini istruiti e moralmente sensibili», la cui incapacità di ritagliarsi uno spazio nella terra natale produce il rifiuto della realtà e il riparo nella consolazione delle proprie fantasie, quando non nel cinismo e nella disperazione. In entrambi i casi il risultato è quello della sconfitta, dell'autodistruzione (Berlin 1978:265). Ellen Chances, sulla stessa lunghezza d'onda, ci parla di un uomo «sognante» e «inutile», «un idealista inefficace», «un eroe sensibile ai problemi sociali ed etici, ma che non riesce ad agire, in parte a causa della propria debolezza, in parte a causa delle restrizioni politiche e sociali sulla sua libertà d'azione» (Chances 2001:112).

Il paradigma dell'uomo superfluo è ben lungi dall'esaurire la sua potenza estetica e sociale nel *Dnevnik* di Turgenev. Il «tipo» descritto è troppo contemporaneo, troppo russo perché lo si possa abbandonare. Abbiamo così un arricchimento del suo significato dato da un susseguirsi di nuovi personaggi che ne indossano i panni. Tra i più noti, nel 1859, compare Il'ja Oblomov, protagonista del romanzo omonimo (*Oblomov*), di Ivan Gončarov. Con *Oblomov* il tema dell'escapismo guadagna una delle sue figure di massimo prestigio. Il messaggio del romanzo pare all'autore così chiaro che egli stesso, per bocca di Stolz (nel racconto l'unico vero amico di Oblomov), può consegnarci un'espressione destinata ad entrare di forza nel lessico letterario: *oblomovismo*⁴. L'attualità dell'argomento e l'originalità della parola sono tali che, lo stesso anno d'uscita del romanzo, il grande critico Nikolaj Dobroljubov, dalle colonne del «Sovremennik» («Il Contemporaneo»)⁵, si chiede *Čto takoe Oblomovščina?* (*Che cos'è l'Oblomovismo?*). La risposta a questa domanda dà vita ad uno dei suoi saggi più celebri. Per Dobrolju-

⁴ La parola russa è «oblomovščina» (Gončarov 1998:180).

⁵ Il «Sovremennik» è stata una rivista letteraria, politica e sociale russa. Fu fondata, per volontà di Aleksandr Puškin, suo primo direttore, nel 1836 a San Pietroburgo. Nel periodo in questione la direzione faceva capo al poeta Nikolaj Nekrasov, che la diresse dal 1847 al 1866, anno in cui la rivista fu soppressa per volontà governativa.

bov non ci sono dubbi: l'oblomovismo assurge a chiave interpretativa per la soluzione di molti fenomeni della vita russa. Il significato del romanzo di Gončarov è un significato «obščestvennyj» (sociale). Quel che egli propone, con più semplicità e naturalezza rispetto ai suoi predecessori, è il «narodnyj naš tip» (il nostro tipo nazionale) (Dobroljubov 1896:497-498). Il suo tratto peculiare è da ricercare nell'inerzia derivante da un'assoluta apatia verso tutto ciò che lo circonda. Questa avrebbe le sue radici nella posizione sociale di Oblomov, nel suo essere un signore, un proprietario terriero, avvezzato fin da piccolo a farsi servire. Egli finisce per non muovere mai un dito: la servitù si occupa della sua cura; lo *starosta* dell'amministrazione delle terre. Da tale stato di cose ne discende quella che il critico definisce una «miserabile condizione di schiavitù morale» (ivi:105). Proprio nella misura in cui Oblomov non riesce ad entrare nella sfera della prassi, chiudendosi nella dimensione astratta delle sue idee, può essere considerato anch'egli un *lišnij čelovek*. Un passo illuminante del romanzo ne chiarisce il significato. Dinanzi alla perplessità di Ol'ga circa il fatto che Oblomov non abbia ancora trovato uno scopo nella vita, egli risponde di aver già oltrepassato il punto in cui quello scopo doveva trovarsi⁶. A trentatré anni si ritiene un uomo oramai non più capace di ricongiungersi al mondo, ed invero il mondo che vede, quello della mondanità, del pettegolezzo dei suoi simili, lo disgusta. Abbiamo così una prima forma di ribellione, che tuttavia, esaurendosi nella coscienza, è rivolta ideale, sogno. Nella sua opera su Dostoevskij, Enzo Paci riprenderà il tema, definendo l'oblomovismo come «l'impossibilità dell'azione, l'impossibilità di superare l'abisso tra la fantasticheria contemplativa e la realtà concreta» (Paci 1956:19).

Ancorché l'oblomovismo, e più in generale il paradigma del *lišnij čelovek*, continuino ad abitare la produzione letteraria russa, almeno fino a *Doktor Živago* di Boris Pasternak (1957), si può indicare il 1862 quale anno cruciale, di rottura. Nel febbraio dello stesso, infatti, la rivista letteraria e politica moscovita «Russkij Vestnik» («Il Messaggero Russo») pubblica il romanzo

⁶ Letteralmente: «Ho già superato il punto dove essa [lo scopo: *cel'*, in russo *f.*] dovrebbe essere, e più avanti non c'è nulla» (Gončarov 1998:234).

Otcy i Deti (Padri e Figli). Se per mano di Ivan Turgenev l'uomo superfluo si era guadagnato la sua consacrazione, è sempre Turgenev, dodici anni dopo, a proporci un nuovo tipo russo, che proprio all'uomo superfluo si contrappone: il nichilista. *Otcy i Deti* è la rappresentazione romanzata di un passaggio generazionale: quello che dall'inattività dei «padri» conduce alla prassi dei «figli». Al romanticismo letterario di Schiller e all'idealismo filosofico di Hegel si sostituiscono il realismo e il materialismo scientifico. Lo spaccato descritto dall'autore è uno spaventoso ritratto sociale. Lo scontro più acceso è caratterizzato dalle figure di Pavel Kirsanov e del giovane Evgenij Bazarov. Il primo incarna i tratti dell'aristocrazia pietroburghese, intrisa di romanticismo e ideali liberali; il secondo si definisce un «nichilista», dichiara la chimica venti volte superiore alla poesia, rifiuta Puškin quale lettura infantile, e considera sé stesso «un uomo che non si inchina davanti a nessuna autorità, e che non accetta nessun principio di fede» (Turgenev vol. III 1954:186). Pavel Kirsanov e Bazarov esemplificano la massima radicalizzazione dello scontro: uno è il simbolo della nobiltà alienata, dell'intellettuale *déraciné*, dell'uomo superfluo; l'altro è figlio di un medico, di modesta estrazione sociale, eppur istruito, emblema del nuovo, dei *raznočincy*⁷, dell'azione. Persino il più mite e riflessivo Nikolaj Kirsanov (fratello di Pavel), non può esimersi dal far notare al nichilista che oltre la negazione e la distruzione «è pur necessario anche costruire». La risposta di Bazarov è da decalogo del rivoluzionario: «Questo non è più affar nostro... Prima bisogna ripulire (*rasčistit'*) il posto» (ivi:214).

Secondo Isaiah Berlin, Bakunin, «il fiero agitatore rivoluzionario», soleva esprimersi più o meno allo stesso modo. Il rivoluzionario deve pensare a demolire, deve abbattere il vecchio; la costruzione è opera di «uomini nuovi» (Berlin 1978:278). Se l'immagine di quest'ultimi si proietta nel dopo; il presente degli

⁷ Con questa espressione si definivano persone di diversa estrazione sociale (non nobili), che avevano raggiunto, per lo più grazie agli istituti superiori, buoni livelli d'istruzione, e si impegnavano professionalmente in attività intellettuali. Elise K. Wirtschafter evidenzia la struttura complessa della parola riconducibile a quattro categorie: 1) gruppo sociale amorfo ricompreso tra i ranghi medio-bassi dell'esercito e i piccoli proprietari urbani; 2) gruppo sociale rurale che non apparteneva né ai nobili né ai contadini; 3) persone di origine non nobile e tuttavia istruite; 4) persone «estrane» (Wirtschafter 2002:140-141).

anni Sessanta rivendica la concretezza dei cosiddetti «figli». Un'altra generazione, quella dei Bazarov, irrompe sul proscenio russo. Il risveglio non è indolore: all'alienazione del periodo romantico si sostituisce l'azione della fase nichilista.

Il paradigma del *lišnij čelovek* non si esaurisce *ipso facto*. Continuiamo a ritrovarlo nelle vesti dei personaggi sconfitti che Dostoevskij racconta anche nelle sue opere mature. Proprio in relazione all'autore in questione merita di essere menzionato, quale ultimo esempio di rilievo del *lišnij čelovek*, ciò che egli definisce come «*podpol'e*» («*sottosuolo*»). Dostoevskij lo espone nelle *Zapiski iz Podpol'ja* (*Memorie dal Sottosuolo*), edite dalla rivista «*Època*» nel 1864. Si tratta di un'opera complessa, libera, e soprattutto polisemica⁸. Quantunque il significato della parola sia utilizzato da Dostoevskij per esporre una critica su più livelli, quel che in questa sede interessa è coglierne l'accezione probabilmente più chiara, nonché capace di ricomprendere tutte le altre. Il *podpol'e*, etimologicamente «ciò che sta sotto terra», non è altro (ancora una volta) che la condizione alienata ed «antierica» d'un gruppo d'uomini incapaci di vivere una «vita viva». La conclusione della seconda ed ultima parte del testo che, va precisato, trova le stampe dopo pochi anni di ripresa dell'attività letteraria dello scrittore, interrottasi bruscamente nel 1849 a seguito della condanna ai lavori forzati in Siberia, è così matura ed eloquente da spiegarsi testualmente.

Ebbene, [...] provate a darci, per esempio, una maggiore indipendenza, sciogliete un po' le mani a uno qualsiasi di noi, ampliate l'ambito della nostra attività, allentate la tutela sotto la quale ci troviamo, e noi... ah, ve lo assicuro: noialtri chiederemo subito di tornare sotto protezione. [...] Ma via, guardate un po' più attentamente! Ma se non sappiamo nemmeno più dove vive, adesso, quel che vive, e che cos'è, e come si chiama! E se ci lasciassero soli, senza libri, noi ci confonderemmo subito, ci smarriremmo. [...] Siamo nati morti, noialtri, ed è già da tanto tempo che nasciamo da padri non viventi, e ciò ci piace

⁸ È prevalsa soprattutto una lettura morale del testo, spesso indicato come punto di rottura del pensiero dostoevskiano (cfr. Pareyson 1993; Pareyson 1967). Sul concetto di «sottosuolo» come «Filosofia della tragedia» (cfr. Šestov 1900:86-87; Id. 1950:89). Per una critica a tale concezione, stante nel fatto che «Šestov erroneamente legge l'opera di Dostoevskij come un'autobiografia spirituale, identificando lo scrittore con i suoi eroi» (cfr. Valle 1990:37).

sempre di più. [...] Quanto prima vorremo nascere addirittura da un'idea (Dostoevskij vol. IV 1989:549-550).

La lettura del Gide sembra andare oltre la classica impossibilità ad agire, che accompagna tutta l'opera dostoevskiana fin dall'esordio. «Ricordatevi di Ivan Karamazov e di Smerdjakov, di Stavrogin e di Pëtr Stepanovič: l'«uomo d'azione» deve essere necessariamente un «uomo mediocre» (Gide 2013:132). Il paradigma, nell'epoca nichilista, finisce per rovesciarsi. Da questo punto di vista le *Zapiski iz Padpol'ja* costituiscono un'opera centrale: rappresentano il suggello del paradigma del *lišnij čelovek* e al contempo aprono verso la nuova fase. I rivoluzionari che generano quest'ultima, nella loro azione sobillata dall'astrattismo delle teorie sociali europee, non sono meno lontani dalla realtà. Si rammenti quanto Dostoevskij scrive all'amico Nikolaj Ljubimov nel giugno del 1879: «sono [i socialisti russi] dei coscienti gesuiti e mentitori, i quali non confessano che il loro ideale è l'ideale della violenza sulla coscienza umana e l'abbassamento dell'umanità allo stato di armento» (Dostoevskij vol. XV 1996:581-582).

Si capisce, da quanto detto, la particolarità dell'alienazione russa. Mentre in Europa l'espressione *Entfremdung* si trasferisce sul piano materiale per indicare, nella teoria di Marx, l'«estraniazione» delle classi lavoratrici nel processo di produzione sociale, in Russia, nello stesso periodo, s'ascrive ad una condizione opposta: è l'«allontanamento» non già delle classi subalterne che si consuma nell'azione produttiva, bensì di pochi nobili colti, proprietari d'anime, inquadrati nel servizio civile e posti nella condizione inattiva di non poter nuocere. Non solo, è da notare come l'aspetto peculiare dell'«estraniazione à la russe stia nella singolarità (rispetto all'Europa) di un paese nel quale la costituzione della «società civile» tarda a compiersi. Se nel vecchio continente questa è il teatro dello scontro tra interessi contrapposti animati dal cosiddetto *System Der Bedürfnisse* (*sistema dei bisogni*), nel mondo russo tutto ciò latita. La stessa nobiltà è così lo specchio dell'assenza di dinamismo: più che il prodotto di secoli di lotta contro la monarchia (sul modello europeo), risulta una «creazione del trono», incapace di ottenere qualsiasi significativo risultato politico, se non l'eman-

cipazione dal «servizio», dunque di rendersi ancora meno attiva (Di Simplicio 1979:340-341).

Tale sunto non sembra convincere lo storico Michael Confino, che negli studi sulla *intelligencija* ravvisa la presenza di veri e propri miti storiografici (Confino 2011:5). Secondo Confino proprio il paradigma dell'alienazione apparterebbe a quelle *idées reçues* da abbandonare in quanto frutto di retaggi incompatibili con una corretta ricerca storica. Tra questi ci sarebbe l'opera di Turgenev *Otcy i Deti*, la cui tipizzazione delle generazioni in «padri» e «figli» non ha riscontro scientifico. Specie in riferimento alla prima fase di sviluppo del *lišnij čelovek*, la nobiltà russa appare ben integrata nella realtà sociale del suo tempo, tanto che per ogni «alienato» troviamo decine di «intellettuai professionalmente qualificati», il cui valore risulta evidente se si considera il loro operato negli *zemstva* (governatorati locali) (ivi:6).

L'impostazione di Confino, se da un lato invita ad astenersi da facili generalizzazioni, pare discutibile su una serie di punti. Faccio miei i rilievi evidenziati da Daša e Oscar di Simplicio⁹. In primo luogo, sortisce poco effetto la critica sul numero sparuto dei componenti, ancor più perché rivolta agli studi di Marc Raeff, il quale non ha mai identificato l'*intelligencija* con la totalità della nobiltà russa, sì bene con un gruppo alquanto ristretto (Di Simplicio 1979:357). Nell'opera *Comprendre l'ancien régime russe* (tradotta in italiano con il titolo *La Russia degli zar*), Raeff la descrive come il «settore di punta delle élites colte russe» (Raeff 1999:108), «un'infima minoranza in rapporto non soltanto alla popolazione in generale, ma alla stessa nobiltà colta. Erano appena una ventina di giovanotti, al più trenta o quaranta persone se includiamo anche i loro amici e parenti» (ivi:157). In secondo luogo, non si può non accogliere l'invito di Confino per una ricerca storica dettagliata, fondata su rilevamenti statistici da applicarsi a un materiale numeroso e vario, ma si fa notare altresì che sulla base di questa rigidità «non sarebbero mai nate sintesi come i *Caractères* di Bloch, o come la *Méditerranée* di Braudel o *Family Sex and Marriage* di Stone» (Di Simplicio 1979:357). In fine, circa il rifiuto dell'espressione

⁹ Gli autori prendono in esame: Confino (1967:1163-1205; 1972:117-150).

«otčuzdenie» (alienazione), ci si chiede se, stando a tutta la letteratura sul tema, della quale s'è fatto in parte menzione, sia produttivo rifiutarla (ivi:359), o non rappresenti invece una via preferibile quella di seguire le diverse testimonianze del tempo. Il fatto che questi uomini non sapessero di essere *intelligencija*, poiché al tempo l'espressione non era ancora in uso¹⁰, non significa che non fossero coscienti della loro condizione. Su tutti si può citare Herzen. Poche parole, contenute nell'opera *Byloe i Dumy (Passato e Pensieri)*, capaci di riassumere la situazione al tempo di Nicola I: «qualche cosa che sapeva di frusta e di sgherri» (Gercen vol. IX 1956:136)¹¹.

Non sarà secondario, per tanto, cercare di comprendere il clima sotto Nicola I, nonché le premesse storiche precedenti. Proprio durante le tre decadi esatte del suo regno, che albeggiano con il sangue dei decabristi e tramontano con quello di Sebastopoli, si costituisce l'*intelligencija*. Un periodo segnato dalle tre parole d'ordine «Ortodossia, Autocrazia, Nazionalismo», trittico che riassume perfettamente una politica improntata sull'intolleranza e il pugno di ferro. Aver contezza di come un manipolo d'uomini sia arrivato ad alienarsi, determinando la successiva fase aperta dai «figli», significa cogliere uno dei maggiori problemi di carattere politico-sociale del tempo.

3. *Intelligencija* e «otčuzdenie»: storia di un'alienazione»

Colpisce quanto David Saunders scrive nella Prefazione al suo lavoro *Russia in the Age of Reaction and Reform 1801-1881*:

¹⁰ «The word “intelligentsia” did not exist in this period; it seems that writers, thinkers, and bureaucrats did not need such a word. Those who supposedly belonged to the “intelligentsia” were designated, by themselves and by others, with the current equivalents of “intellectuals” (“educated men,” “enlightened people”) (cfr. Confino, 2011:92).

¹¹ Nota: l'espressione «policejskoe» ha chiaro significato dispregiativo. Clara Coïsson traduce: «qualcosa che sapeva di frusta e sbirraglia» (cfr. Herzen 1970:46).

Se il risultato non fosse suonato troppo roboante, avrei aggiunto altre due parole al titolo: non “La Russia nell’età della reazione e della riforma”, ma “La Russia nell’età della riforma, della reazione e della riforma”. Questo titolo macchinoso avrebbe comunque messo in evidenza che per me la nota dominante degli anni 1801-1881 è costituita dalle oscillazioni del pendolo» (Saunders 1997:10).

L’immagine suggerita è felice, e ben rappresenta l’impero russo del XIX secolo: una realtà di «contrastati estremi», così apicali da non riuscire a trovare sintesi. Le cause sono molteplici e pregresse, tuttavia la più importante pare recare un nome ben noto: Pëtr Alekseevič, *alias* Pietro I «il Grande».

L’opera compiuta dal Romanov e dalla *kompanija* che gli si affiancò, indipendentemente dal giudizio di valore che se ne può dare, è innegabilmente qualcosa di *velikij* (grande). Robert Collins parla di «missione divina», stante nella stessa credenza del sovrano circa il proprio ruolo provvidenziale (Collins 2012:361; James Cracraft definisce l’azione petrina rivoluzionaria (Cracraft 2006:VII), e basterebbe forse la descrizione del Riasanovsky sulle prodigiose caratteristiche fisiche e intellettuali del primo imperatore di Russia per avere un’idea di come sia stato possibile ad un uomo cambiare il volto di un paese, segnando un punto di non ritorno con il quale, da quel momento, ogni epoca avrebbe dovuto fare i conti¹². È evidente che la sola volontà di Pietro a poco sarebbe servita se sul finire del XVII secolo non vi fosse stata in Moscovia una parte, per quanto piccola, d’uomini desiderosi d’uscire dalla staticità e dall’isolazionismo. Si avverte la necessità, non più procrastinabile, di riformare l’apparato politico-amministrativo moscovita, in altre parole: di superare quell’immobilismo medievale che ha

¹² «Peter I was an impressive individual. Almost seven feet tall and powerfully built, the tsar possessed astonishing physical strength and vigor. [...] Moreover, he appeared to be in a constant state of restless activity, taking on himself tasks normally performed by several men. Few Russians could keep up with their monarch in his many occupations. [...] In addition to his extraordinary physical attributes, Peter the Great exhibited some remarkable qualities of mind and character. The ruler had an insatiable intellectual curiosity coupled with an amazing ability to learn. He proceeded to participate personally in all kinds of state matters, technical and special as well as general, becoming deeply involved in diplomacy, administration, justice, finance, commerce, industry, education, and practically everything else besides» (Riasanovsky 1985:4).

come scopo principale la preservazione della simbiosi *Gosudarstvo-Cerkov'* (Stato-Chiesa). L'operato di Pietro ha il merito di rispondere all'esigenza del momento, ma è altresì tale da sollecitare troppo violentemente la società russa, sì che le *élite*, private della propria identità (Raeff 1999:35), sono quelle a pagarne lo scotto maggiore.

Non deve sfuggire il riferimento di Raeff ai «corpi intermediari a Montesquieu» (ivi:39). Effettivamente il libro secondo *De L'Esprit des Lois*, facendo riferimento ai «pouvoirs intermédiaires» (Montesquieu vol. III 1834:53), chiarisce uno degli aspetti chiave della struttura politica europea: la presenza di «canali mediani» nei quali scorre il potere, capaci di interloquire con lo stesso e far sì che la monarchia non diventi «la volontà momentanea e capricciosa di uno solo». Siffatti poteri, comunque subordinati al sovrano, sono per il filosofo francese l'essenza del bilanciamento che impedisce il dispotismo¹³. L'Europa si fonda sulla loro forza e sul loro dinamismo. Ciò che a partire dal XVII secolo permette lo sviluppo del modello mercantilista e cameralista è certamente la risultante di una molteplicità complessa di concause, ma risulta pacifico come la sua riuscita divenga impossibile in assenza di una struttura articolata in corpi intermedi. Montesquieu cita la nobiltà, il clero, le città; e tuttavia si potrebbe tracciare una micro-fisica ben più complessa. L'articolazione della società europea è varia e dinamica: quel che viene messo su carta nelle varie cancellerie non è altro che la sintesi tra la volontà sovrana e la pulsione dei ceti. Volendo citare ancora il Montesquieu, trova assoluta pertinenza la definizione di leggi come i «rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose»¹⁴. Quest'ultima, in Europa, è la natura di un contesto in evoluzione, che ha ampliato il proprio raggio intellettuale, che si è lasciato alle spalle il circolo chiuso dell'età di mezzo, che già dal XVI secolo guarda con fiducia alla possibilità di comprendere le leggi razionali della Natura e di migliorare viepiù l'organizzazione dell'attività produttrice. I risultati di ta-

¹³ «Abolissez dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse, et des villes, vous aurez bientôt un état populaire, ou bien un état despotique» (Montesquieu vol. III 1834:53).

¹⁴ «Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses» (Montesquieu vol. III 1834:53).

le *ethos* si esprimono politicamente nello Stato di polizia e nel cameralismo, ossia nella concezione che si possa migliorare la *salus publica* attraverso un'amministrazione razionale dello Stato, avente come centro di irraggiamento la «camera» del sovrano e capace di propagarsi a tutti i livelli della vita sociale. «Come un Dio, lo Stato (o il sovrano) non dà che il colpo d'avvio che mette in moto la macchina destinata a sviluppare al massimo il potenziale del paese organizzando i rapporti tra i membri della società in vista di una finalità produttiva» (Raeff 1999:29). Ben si intende come una dottrina simile sia inimmaginabile senza un tessuto pronto a domandarla o ad accoglierla.

Ebbene, è esattamente questo tessuto che Pietro coglie in Europa. Egli rimane colpito dall'organizzazione amministrativa, dalle sue tecniche e i suoi uffici. Segnatamente guarda agli stati tedeschi e ancor più nello specifico alla Svezia, il cui modello collegiale viene preso come esempio per riformare il vecchio sistema moscovita¹⁵. La domanda cruciale, a questo punto, è quella di chiedersi quale sia «la natura delle cose» russe nel momento in cui Pietro decide di stravolgerla. Il sistema sociale è in realtà profondamente differente rispetto alle entità europee citate: i corpi intermedi mancano quasi del tutto. Quelle stesse organizzazioni riconosciute, quegli stessi raggruppamenti costituiti che permettono allo Stato di polizia di funzionare, in Russia non si sono formati. Neanche la nobiltà può essere riconosciuta come un «ordine», avendo essa perlopiù subito il sistema del *mestničestvo*, che dal XV al XVII secolo organizza gerarchicamente la società moscovita sotto il profilo politico e militare. Tutto dipende dallo zar: è lui che decide il rango e aggiorna le

¹⁵ Sul recepimento del modello svedese e sul ruolo cruciale di Heinrich Fick si veda la dissertazione del Peterson. «Against this background, we are now able to state that plans to replace the old Muscovite administrative apparatus with a collegial organization had already emerged during 1714. Right from the beginning of this planning process, Peter and his associates demonstrated an interest in the organizational structure of the Swedish administration, and at the end of 1714 they contacted a German by the name of Heinrich Fick, who had previously been in Swedish service and who had knowledge of the Swedish colleges. With the Swedish administration as a model, Heinrich Fick then wrote a memorandum containing a proposal for collegial reform in Russia. Tsar Peter studied Fick's memorandum in March 1715 and decided at that time to establish a similar administrative structure in Russia» (Peterson 1979:67).

liste di servizio, tenendo conto della carriera dell'individuo e del cognome che porta (Slovar' Russkogo Jazyka XV-XVII bb. 1982:111). Si cerca di bilanciare il fattore del merito con quello ereditario, ma è evidente la *ratio*: scongiurare la creazione di un'aristocrazia «potente e autonoma» (Raeff 1999:13). Quest'ultima viene messa nella condizione di competere per ingraziarsi il favore dello zar ed ottenere la promozione di rango, fino all'aspirazione massima, consistente nell'entrare a far parte della *bojarskaja дума* (il consiglio dei boiari).

L'azione di Pietro condensa tante novità incipienti e un in-guaribile principio di continuità: il controllo personale e autoritario. Le novità sono enormi, andando ben al di là della compatibilità fattuale. Egli si ritrova, quale unica base «arruolabile» per il suo progetto di europeizzazione, un'*élite* di nobili; il suo intento è quello di forgiarli e accrescerne il numero. Viene così istituito il servizio di Stato e si introduce, nel 1722, la cosiddetta Tavola dei Ranghi. Si ottiene una certa elasticità sociale: chi vuol partecipare al progetto di Pietro, servendo lo Stato e contribuendo alla creazione di un esercito e di una burocrazia sul modello europeo, ha la possibilità di ascendere verso i ranghi più alti. Finanche un servo può liberarsi dai suoi obblighi verso il padrone o verso lo Stato (a seconda che «appartenga» a l'uno o all'altro) arruolandosi ed ottenendo la libertà a conclusione del servizio¹⁶. Il paradigma è quello cameralista, il vizio è quello di sempre: controllare personalmente tutta la gerarchia sociale. Il prestigio del russo non sta più tanto nella ricchezza, quanto nel servizio che rende allo Stato e nello zelo che l'anima. Questa cerchia ristrettissima d'aristocratici che inaugurano la rivoluzione dell'imperatore, servendo da burocrati e avviando il centralismo petrino, non è che una giustapposizione di singoli sotto la direzione del sovrano. Tutto è deciso da Pietro: incarichi, durata, luogo di destinazione. La stessa creazione *ex novo* di

¹⁶ Bisogna precisare che il servizio militare poteva durare anche trent'anni. Ragion per cui chi iniziava la cosiddetta «scalata» rischiava, allo stesso tempo, di non poter godere direttamente dei frutti del proprio lavoro. Tuttavia, l'arruolamento del padre generava figli liberi, a cui veniva riconosciuta un'istruzione. Per quanto difficile, non era impossibile che nell'arco di poche generazioni il nipote di un contadino s'innalzasse al rango di ufficiale confluen-do nelle fila della nobiltà e dell'*élite* dirigente del paese (cfr. Raeff 1999:43).

San Pietroburgo, quale porta verso l'Occidente, è allo stesso tempo prova tangibile del processo di europeizzazione e di una volontà travolgente, volta a rieducare il russo da cima a fondo. La maggior parte della popolazione ne rimane tuttavia esclusa, ed anche a livello elitario, considerando l'avversione di Pietro verso gli *strel'cy* (gli arcieri) e gli *starovery* (i Vecchi credenti)¹⁷, risulta che solo una porzione d'uomini finisce per seguire il nuovo tracciato. Proprio questo passaggio risulta decisivo, in ciò che si consuma il definitivo atto di separazione tra gli intellettuali e il resto della popolazione (il popolo contadino). Queste due componenti della società russa, distinte già dalla Moscovia, ma non così irreparabilmente, iniziano a distanziarsi vieppiù fino al punto di non riconoscersi. Gli intellettuali che seguono la via petrina sono istruiti all'europea, parlano il francese, servono lo Stato di polizia; il popolo rurale seguita, senza strappi, nella sua vita di sempre, concentrata nella servitù della gleba e nell'antico istituto dell'*obščina* (la comune contadina).

I sovrani e le sovrane che si avvicendano dopo la morte di Pietro percorrono le sue linee guida. L'Europa è sempre il punto di riferimento. Appare esemplificativa, in tal senso, una figura come quella di Alessandro I, imperatore dal 1801 al 1825, la cui istruzione secondo i valori dell'illuminismo viene imposta dalla nonna Caterina II (la Grande), che paga per lui gli insegnamenti del precettore repubblicano Frédéric-César de La Harpe¹⁸. Si arriva così a comprendere la provocazione del Raeff: «può l'assimilazione dei precetti morali e delle norme intellettuali dell'Europa dei Lumi [...] conciliarsi con l'autocrazia, con l'autorità personalizzata arbitraria degli agenti del sovrano?» (Raeff 1999:107-108). Chiaramente no, ed è proprio questo iato

¹⁷ Gli autori del Raskol', dello «Scisma» che divide la Chiesa ortodossa russa in quella ufficiale, portatrice delle riforme introdotte dal patriarca Nikon, e nel movimento dei Vecchi credenti, i quali decidono di non conformarsi al cambiamento liturgico. Per questa loro scelta verranno dichiarati eretici (cfr. Slovar' Russkogo Jazyka XI-XVII vv. vol. 22 1982:12).

¹⁸ «Даже когда Екатерина проклинала французских революционеров [...] в силе оставалось ее обещание Лагарпу: "Сударь, будьте якобинцем, республиканцем, всем, чем хотите; я считаю Вас честным человеком, и мне этого достаточно"». «Anche quando Caterina maledisse i rivoluzionari francesi [...] la sua promessa a La Harpe rimase in vigore: "Signore, siate giacobino, repubblicano, qualunque cosa Voi vogliate; Vi considero una persona onesta, e questo mi basta"» (Olejnikov 2005:27).

a produrre il germe dell'*intelligencija*, ossia di quella parte dell'*élite* intellettuale critica, dunque cosciente circa la propria estraneità rispetto al popolo e alla sua vita. Questa frangia d'uomini, che propende per il ritiro nelle proprie terre di campagna quando Pietro III, nel 1762, decide di esentarla dal servizio di Stato, comincia a comprendere la contraddizione tra la propria istruzione europea (nell'ottica sovrana meramente funzionale all'efficienza burocratica) e quegli stessi valori che in Russia vengono sistematicamente negati dall'autocrazia. Comprende la propria estraniamento, la lontananza dal ciò che è russo, ed è proprio questa crisi d'identità a partorire l'*intelligencija*.

Accade poi un fatto decisivo: la campagna napoleonica di Russia. Questa segna la riscoperta del popolo da parte della nobiltà. Nel pieno dell'invasione la guerra ha il «beneficio» di azzerare il rango. I giovani ufficiali rimangono sorpresi dal coraggio dei soldati contadini, quello stesso coraggio e quell'onore che a stento ritrovano nei loro pari aristocratici. Iniziano così ad identificarsi nella causa del popolo, si vestono come i loro uomini, parlano il russo, fumano lo stesso tabacco e «contravvenendo alla proibizione petrina, portano la barba» (Figes 2002:76). Come scrive il Figes, che utilizza per questa generazione l'espressione «Children of 1812», si tratta di un qualcosa ben al di là e ben più potente dell'esigenza di farsi comprendere e calarsi nel linguaggio e nelle vesti della plebe: sostituire l'immagine di San Nicola a quella dell'Ordine di Sant'Anna, indossare il *kaftan* da contadino, adottare uno stile popolare significa riscoprire le radici negate: è in sostanza una «dichiarazione della loro nazionalità» (ibidem). Forse il più noto di questi giovani è il principe Sergej Volkonskij. Profondamente influenzato dal suo incontro con l'Occidente, il cui pensiero aveva confermato in lui la piena convinzione nella dignità personale di ogni essere umano, Volkonskij non può non scorgere nell'autocrazia e nella servitù della gleba del proprio paese una manifesta negazione proprio di quei valori europei rispetto ai quali è stato educato. Di orgoglio e valore, nei figli nobili della

nazione come lui, ne vede poco¹⁹, ma il rammarico di questa presa di coscienza è più che bilanciato dalla «scoperta» del popolo. Nel pieno dell'invasione, nell'agosto del 1812, si trova a San Pietroburgo per consegnare un rapporto ad Alessandro I. Interrogato dall'imperatore sullo stato d'animo della gente comune in battaglia, egli risponde: «Voi dovrete essere fiero di loro. Ogni singolo contadino è un patriota» (Figes 2002:72).

La consapevolezza della sofferenza del popolo, la volontà di riscoprirsi russi, unitamente ai principî d'estrazione europea costituiscono la miscela che tredici anni dopo infiamma la rivolta decabrista. Proprio Sergej Volkonskij è uno dei protagonisti. Pagherà il suo affronto allo zar con trent'anni d'esilio in Siberia; solo il suo rango gli evita la pena capitale. I decabristi si dividono in due leghe: la Lega del Sud, a capo della quale sta il colonnello Pavel Pestel'; la Lega del Nord, la cui direzione è assunta da Nikita Murav'ëv. La prima è repubblicana; la seconda più moderata e monarchica. Lo stesso Volkonskij rimane convintamente monarchico fino all'ultimo dei suoi giorni. Sono diversi, ma tutti vogliono l'abbattimento dell'autocrazia e della servitù della gleba. Soprattutto, sono tutti nobili. Di qui l'illare frase di Rostopč'in, aristocratico e difensore dei vecchi ordinamenti, riportata dal Venturi: «fino allora le rivoluzioni s'eran fatte dai ciabattini che desideravano diventare signori, mentre in questo caso erano i signori che tentavano di fare la rivoluzione per diventare dei ciabattini» (Venturi vol. I 1972:6).

La rivolta del 14 dicembre 1825 consta sia di elementi preparatori che casuali. Di preparatorio v'è più di un secolo di teorie, rivoluzioni e moti europei, v'è la presa di coscienza di un sistema politico-istituzionale da superare, v'è la speranza fallita riposta nella capacità di Alessandro I e del suo segretario Speranskij²⁰ di attuare nel paese quelle stesse idee illuministe og-

¹⁹ La figura di Sergej Volkonskij è presentata da Tolstoj, in *Vojna i Mir (Guerra e Pace)*, sotto il nome di Andrej Bolkonskij. È significativo un passaggio in cui il padre, il vecchio principe, gli rammenta, poco prima di partire per la guerra, gli obblighi del suo cognome. «Помни одно, князь Андрей: коли тебя убьют, мне старику больно будет [...] а коли узнаю, что ты повел себя не как сын Николая Болконского, мне будет... стыдно!». «Ricorda una cosa principe Andrej: se ti uccideranno, io, vecchio uomo, ne proverò dolore [...] ma se saprò che non ti sei comportato come il figlio di Nikolaj Bolkonskij, ne avrò... vergogna!» (Tolstoj vol. IX 1937:135).

²⁰ Su M.M. Speranskij cfr. Raeff (1957).

getto della loro istruzione. Le premesse lasciano ben sperare. Lo si intende dall'edizione degli scritti di Speranskij, datata 1961. Presentandoci un'eco montesquieuana si palesa, quantomeno sul piano dell'intenzione teorica, la volontà del segretario di stato russo di recidere le catene dell'autocrazia zarista. La costituzione ideale di Speranskij, rigorosamente monarchica, assume, *inter alia*, la partecipazione delle componenti libere della società al processo legislativo; il controllo dell'opinione pubblica sull'applicazione della legge; la responsabilità dell'esecutivo davanti ad una «classe indipendente di soggetti» (*nezavisimoe sosslovie naroda*); una codificazione civile e penale accettabile dalla comunità; un potere giudiziario indipendente «eletto dal popolo» (*izbrannymi ot naroda*); un livello d'istruzione adeguato e la concreta capacità strumentale di applicare le leggi (Speranskij 1961:113). Summa degli sforzi intellettuali di Speranskij è la *Vvedenie k uloženiju gosudarstvennych zakonov* (*Introduzione alla codificazione delle leggi statali*), all'interno della quale si delinea una distinzione tra i tre poteri dello Stato, il ruolo di supervisione dell'attività amministrativa assegnato al Consiglio di Stato, e l'introduzione della Duma nazionale (parlamento) quale ultimo circolo di un sistema di rappresentanza articolato su quattro ordini di assemblee territoriali. Alla concezione del Montesquieu, secondo la quale perché non vi siano abusi il potere deve frenare il potere, segue, nell'analisi dello statista, il concetto di fluidità sociale, che pur non rimuovendo i ceti, impedisce e la possibilità di cullarsi nella protezione della propria categoria producendo scarso impegno, e l'impossibilità a migliorarsi ove il talento personale lo permetta.

Ben si capisce come un progetto simile, nella misura in cui attuato, avrebbe dato più di una scossa alla vecchia macchina statale russa; ma le premesse riformatrici di Alessandro finiscono per spegnersi, e con loro il sogno di una Costituzione. È in questo clima che il decabrismo matura. L'agenda di Pestel' si concretizza nell'opera *Russkaja Pravda*²¹. I due obiettivi principali espressi sono la sostituzione dell'autocrazia con un sistema

²¹ Ettore Lo Gatto, nel suo approfondimento sull'opera di Pestel', traduce: «La verità russa» (cfr. Lo Gatto 1946:487). Patrick O'Meara traduce: «Giustizia russa» (cfr. O'Meara 2003:79). «Pravda» può essere tradotto come «verità» e come «giustizia».

repubblicano; l'abolizione della servitù della gleba. Numerosi sono i riferimenti ai principî cristiani: il sogno di Pestel' è la creazione di un sentimento di «responsabilità» personale, un pieno bilanciamento di diritti e doveri, di proprietà pubblica e privata, la prima per l'essenziale, la seconda per l'abbondanza (O'Meara 2003:79-80).

Si verifica poi l'elemento casuale: la morte improvvisa di Alessandro e quei pochi giorni in cui il trono rimane vacante. Entrambe le Leghe convergono sul fatto che sia necessaria l'azione, e il 14 dicembre 1825 diventa il giorno della sedizione. Si risolve con un fallimento. Ancora una volta emerge un'*élite* lontana dalla realtà, incapace di far comprendere le direttive finanche ai soldati al proprio comando. Al grido «Costantino e la Costituzione» nella piazza del Senato, le truppe ribelli credono che «Costituzione» sia la moglie di Costantino (Saunders 1997:183). Nicola prende il potere con il sangue. Ad onor del vero non è il suo intento, e cerca di scongiurarlo con ogni mezzo, ma quando sopraggiunge a San Pietroburgo il conte Tol' il suo eloquio è fin troppo chiaro: «Sire faites balayer la place par la mitraille, ou renoncez au trône» (Rozen 1870:92-94). Pestel' non ha la stessa fortuna di Volkonskij e viene condannato all'impiccagione. Così Nicola inaugura il proprio trono: con il sangue dell'artiglieria, il cappio verso i principali organizzatori della rivolta, la Siberia per i restanti. Eppure anche in questa «espressione particolare» (Raeff 1999:157) di un *intelligencija* embrionale c'è qualcosa che rimane. I decabristi diventano gli eroi di una generazione: quella degli Herzen. Quest'ultimo si desta dal sonno infantile grazie alla passione di Pestel', e ancora ragazzo giura con Ogarëv di sacrificare la propria intera vita alla lotta che i decabristi avevano iniziato (Venturi vol. I 1972:5). Sotto Nicola I, però, è tutt'altro che facile. A partire dal 1826, con la promulgazione di diversi regolamenti, il sistema diventa di ferro: la censura è fortissima, la letteratura quasi bandita. A ciò si aggiunge la fondazione di un organismo di polizia denominato «Terza sezione», che diventa ben presto noto per la sua ferocia. La grande generazione dell'*intelligencija* nasce in questo clima, segnatamente negli anni 1830-40. Qui si delinea compiutamente il profilo di quella ventina di giovanotti, di cui si è detto, che rifiutano l'*establishment* e l'attività produt-

tiva nelle loro terre. Non vogliono integrarsi nel sistema amministrativo quali burocrati specializzati, e tuttavia la loro origine aristocratica li porta a ricusare una vita dedicata all'inseguimento del profitto economico. Rinnegano il pubblico e il privato. L'unica cosa in cui è dato loro esprimersi è l'isolamento intellettuale dei *kružki* (circoli). L'autocrazia di Nicola I è ben felice di vederli confinati nei loro «sottosuoli», persi nelle speculazioni metafisiche e nel romanticismo; soprattutto, «al riparo da ogni conoscenza della vita reale attiva» (Raeff 1999:158). Il filosofo Pëtr Čaadaev, nelle sue *Filosofičeskie pis'ma* (*Lettere filosofiche*), esprime tutta l'amarezza di una condizione siffatta. «Noi russi», scrive, «siamo venuti al mondo come figli illegittimi senza eredità [...]; siamo, per così dire, estranei a noi stessi [...]; nuove idee spazzano via quelle vecchie, perché non procedono da quelle vecchie ma vengono da noi di punto in bianco» (Čaadaev 1991:22). Per l'autocrazia, quelle di Čaadaev, sono le farneticazioni di un folle. In seguito alla pubblicazione delle sue *Lettere* viene dichiarato ufficialmente pazzo.

Conclusioni

Durante il regno di Nicola I tutto tace. Il pericolo di un Pugučëv, che tanto sconvolse la *tranquillitas ordinis* di Caterina II, non è mai alle porte. L'atto ufficiale della presa del suo potere coincide con il sangue dei decabristi, un monito troppo forte, unitamente alla decretazione a seguire, perché qualcuno possa fiatare. L'Europa s'infiamma, arriva il '48; in Russia nessuna scintilla. Il clima è così oppressivo che lo stesso Dostoevskij, per poco, non ci rimette la vita. Inizialmente condannato a morte per aver preso parte al circolo Petraševskij, viene graziato sul patibolo. La sentenza è commutata in quattro anni di lavori forzati ad Omsk e servizio permanente a Semipalatinsk. Solo l'imperatore Alessandro II, più di dieci anni dopo, gli permetterà di ritornare a San Pietroburgo. Qual è la sua accusa? Aver dato lettura, in quei venerdì sera in cui alcuni giovani intellettuali solevano riunirsi a casa di Butaševič-Petraševskij, della *Pis'mo Belinskago k Gogolju* (*Lettera di Belinskij a Gogol*). Ancora una volta l'eccesso, il pugno di ferro, spacciano un innocuo cenacolo d'idealisti (per lo più) in un pericolo rivoluzionario, privo di fon-

damento. Diviene naturale, in un clima siffatto, che una cerchia ristretta d'uomini s'interrogano su loro stessi, sulla Russia, sul suo futuro. Ci troviamo all'apice della crisi identitaria, all'apice delle contraddizioni. Qui si crea l'*intelligencija* e le sue varie correnti, a seconda che si voglia seguire ed estendere il disegno di Pietro (occidentalismo), o che si voglia ritornare al periodo antecedente, riscoprendo le proprie radici slave (slavofilimo). Per tutti c'è una costante: il *narod* (popolo). La sua «scoperta» coincide con la creazione dell'identità agognata. Un'identità, ancora una volta, idealizzata, perché idealizzato è il suo soggetto. «Era una forma di ideologizzazione: i giovani membri dei circoli si fabbricarono delle ideologie: — le quali alla loro volta s'inventarono certe realtà — al solo scopo di vivere e di agire in armonia con la nozione che essi avevano della loro propria identità» (Raeff 1999:159).

Un periodo chiave, quello di Nicola I: nel massimo della morsa si partoriscono idee, ideologie, vere e proprie correnti filosofiche. La domanda sul *Čto delat'?* (*Che fare?*), così ricorrente nella storia del pensiero politico russo, non è altro che una diretta conseguenza di questa fase tanto soffocante quanto intellettualmente produttiva. Il paradigma dominante, così come si è cercato di suggerire, è quello dell'«uomo superfluo», dell'«oblomovismo», del «sottosuolo»: un brulicare di idee confinate all'alienazione dei circoli, delle tenute, dell'esilio volontario o forzato, da consegnarsi ad un'azione altrui, che per tutti i trent'anni del regno di Nicola I assume l'unica forma possibile: quella di un miraggio.

Bibliografia

- BERLIN ISAAH, 1978, *Russian Thinkers*, London: Penguin Books.
- CHAADAEV PYOTR, 1991, *Philosophical Works of Peter Chaadaev*, Fribourg: R.T. McNally, R. Tempest.
- CHANCES ELLEN, 2012, *The Superfluous Man in Russian Literature*, in Neil Cornwell (a cura di), *Russian Literature*, London: Routledge.
- COLLINS ROBERT, 2012, *The Petrine Instauration: Religion, Esotericism and Science at the Court of Peter the Great, 1689-1725*, Boston: Brill.
- CONFINO MICHAEL, 1967, "Histoire et psychologie: A propos de la noblesse russe au XVIII siècle", *Annales E. S. C.*, n. 6, pp. 1163-1205.
- CONFINO MICHAEL, 1972, "On Intellectual and Intellectual Traditions in Eighteenth and Nineteenth-Century Russia", *Daedalus*, spring, pp. 117-150.
- CONFINO MICHAEL, 2011, *Russia before the "Radiant Future": Essay in Modern History, Culture and Society*, New York: Berghahn Books.
- CRACRAFT JAMES, 2006, *The Revolution of Peter the Great*, Cambridge: Harvard University Press.
- DI SIMPLICIO DAŠA E OSCAR, 1979, "Sulle origini dell'intelligencija russa", *Studi Storici*, anno 20, n. 2, pp. 339-372.
- DE MATTEI RODOLFO, 1980, *Aspetti di storia del pensiero politico, (Sul metodo, contenuto e scopo d'una storia del pensiero politico)*, Vol. I, Varese: Giuffrè Editore.
- DOBROLJUBOV NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ, 1896, *Sočinenija*, Vol. 2, Sankt-Peterburg: Tipografija I.I. Skorochodova.
- DOSTOEVSKIJ FĚDOR MICHAILOVIČ, 1989, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Zapiski iz Padpol'ja*, Vol. IV, Leningrad: Nauka.
- DOSTOEVSKIJ FĚDOR MICHAILOVIČ, 1996, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Pis'ma 1834-1881*, Vol. XV, Sankt-Peterburg: Nauka.
- FIGES ORLANDO, 2002, *Natasha's Dance: A cultural history of Russia*, New York: Metropolitan Books.
- GERCEN ALEKSANDR IVANOVIČ, 1956, *Sobranie sočinenij v tridcati tomach (Byloe i Dumy, 1852-1868, parte IV)*, Vol. IX, Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk CCCP; Id., 1970, *Passato e Pensieri*, trad. it. C. Coisson, Milano: Mondadori.
- GIDE ANDRÉ, 2013, *Dostoevskij*, trad. it. M. Maraschini, Milano: Medusa.
- GONČAROV IVAN ALEKSANDROVIČ, 1998, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v dvadcati tomach*, Sankt-Peterburg: Nauka.
- HELLEBUST ROLF, 2000, "Bakhtin and the 'Virtual Sequel' in Russian Literature", *The Slavic and East European Journal*, Vol. 44, n. 4, pp. 603-622.

- KIMERLING WIRTSCHAFTER ELISE, 2002, *Social'nye struktury: Raznočincy v Rossijskoj Imperii*, trad. russo T.P. Večerinoj, Moskva: Logos.
- MARKOVIČ VLADIMIR MARKOVIČ, 1975, *Človek v romanach I.S. Turgeneva*, Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta.
- MONTESQUIEU, 1834, *Ouvres complètes de Montesquieu (De l'Esprit des Lois)*, Vol. 3, Paris: P. Pourrat Frères.
- NIKOLJUKIN ALEKSANDR NIKOLAEVIČ, 2001, *Literaturnaja Ėnciklopedija terminov i ponjatij*, Moskva: NPK «Intelvak».
- NIKOL'SKIJ EVGENIJ VLADIMIROVIČ, 2016, "Obraz 'lišnega človeka' v kontekste problematiki romana Orchana Pamuka 'Sneg'", *Studia Humanitatis*, n. 3.
- NIKOL'SKIJ EVGENIJ VLADIMIROVIČ, YIN LIU, 2019, "Interpretation of the 'Superfluous man' in Russian and Chinese literature: the experience of comparative analysis", *Libri Magistri*, n. 2, pp. 85-113.
- NIKOL'SKIJ EVGENIJ VLADIMIROVIČ, WALCZAK DOROTA, 2019, "Zbędny człowiek' vs. 'bohater weterowski' type of 'Superfluous man' in Russian and Polish literature", *Libri Magistri*, n. 3, pp. 93-123.
- OLEJNIKOV DMITRIJ IVANOVIČ, 2005, *Istorija Rossii s 1801 po 1917 god*, Moskva: Drofa.
- O'MEARA PATRICK, 2003, *The Decembrist Pavel Pestel: Russia's First Republican*, PALGRAVE: MACMILLAN.
- PACI ENZO, 1956, *L'opera di Dostoevskij*, Torino: Edizioni Radio Italiana.
- PAREYSON LUIGI, 1967, *Il pensiero etico di Dostoevskij*, Torino: Giappichelli.
- PAREYSON LUIGI, 1993, *Dostoevskij: filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino: Einaudi.
- PETERSON CLAES, 1979, *Peter the Great's Administrative and Judicial Reforms: Swedish Antecedent and the Process of Reception*, Lund: Bloms Boktryckeri.
- PATTERSON DAVID, 1995, *Exile: The Sense of Alienation in Modern Letters*, Lexington: University Press of Kentucky.
- RAEFF MARC, 1957, *Michael Speransky: Statesman of Imperial Russia 1772-1839*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- RAEFF MARC, 1999, *La Russia degli zar*, trad. it. G. Ferrara degli Umberti, Roma-Bari: Laterza.
- RIASANOVSKY NICHOLAS VALENTINE, 1985, *The Image of Peter the Great in Russian History and Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- ROZEN ANDREJ EVGEN'EVIC, 1870, *Zapiski Dekabrista*, Lejpcig: Dunker i Gumblot.
- SAUNDERS DAVID, 1997, *La Russia nell'età della reazione e della riforme: 1801-1881*, trad. it. G. Arganese, Bologna: il Mulino.
- ŠESTOV LEV ISAAKOVIČ, 1900, *Sobranie sočinenij, Dostoevskij i Ničše: filozofija tragedii*, Vol. III, Sankt-Peterburg: Šipovnik; ID., 1950, *La filoso-*

fia della tragedia: Dostoevskij e Nietzsche, trad. it. E. Lo Gatto, Napoli: Edizioni scientifiche.

Slovar' Russkogo Jazyka XI-XVII vv. vol. 22 (Dizionario della lingua russa, secoli XV-XVII), 1997, Moskva: Nauka.

SPERANSKIJ MICHAIL MICHAJLOVIČ, 1961, *Proekty i Zapiski*, Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk CCCP (URSS).

TERRAS VICTOR, 1974, *Belinskij and Russian Literary Criticism. The Heritage of Organic Aesthetics*, Madison: The University of Wisconsin Press.

TESTONI BINETTI SAFFO, 2006, *La stagione dei maestri: questioni di metodo nella storia delle dottrine politiche*, Roma: Carocci.

THERMES DIANA, 2011, *Innovazione metodologica e revisionismo storiografico nella Storia delle dottrine politiche*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

TOLSTOJ LEV NIKOLAĖVIČ, 1937, *Polnoe Sobranie Sočinenij (Vojna i Mir)*, Vol. IX, Moskva: Gosudarstvennoe isdatel'stvo «Chudožestvennaja literatura».

TURGENEV IVAN SERGEEVIČ, 1954, *Sobranie sočinenij v dvenadcati tomach*, Vol. III, Moskva: Gosudarstvennoe isdatel'stvo chudožestvennoj literatury.

TURGENEV IVAN SERGEEVIČ, 1954, *Sobranie sočinenij v dvenadcati tomach*, Vol. V, Moskva: Gosudarstvennoe isdatel'stvo chudožestvennoj literatury.

VALLE ROBERTO, 1990, *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*, Roma: Archivio Guido Izzi.

VENTURI FRANCO, 1972, *Il populismo russo*, Vol. I, Torino: Einaudi.

Abstract

IL PARADIGMA DELL'«UOMO SUPERFLUO»: IL PROCESSO DI FORMAZIONE DELL'INTELLIGENCIJA RUSSA E LA SUA ESTRANIAZIONE

(THE “SUPERFLUOUS MAN” PARADIGM: THE FORMATION PROCESS OF RUSSIAN INTELLIGENTSIA AND ITS ALIENATION)

Keywords: Intelligentsia, Alienation, Superfluous man, Russian Political Thought, Autocracy

The article aims to investigate the formation process of Russian *intelligentsia*. In doing this, I decided to use a literary paradigm, coming directly from the art world. A choice of this kind is explained by the inseparable link that, in the first half of the nineteenth century (and beyond), exists in Russia between politics and literature. The Russian writer, crushed by an autocratic and censored reality, suspended between an education based on European values and gravitated in a reality irreconcilable to them, finds in art and novel the only means to express all his social disappointment. The first part of the article aims to present the so-called paradigm of “superfluous man” — in which the concept of alienation is expressed; the second part, instead, aims to present the historical formation of *intelligentsia* up to its complete realization coinciding with the moment of maximum political repression, under Nicholas I, from which the paradigm aforementioned arises.

ANDREA SERRA

Università degli Studi di Cagliari
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali
a.serra.spol@gmail.com

EISSN 2037-0520

ALESSANDRO DIVIDUS

THE EDUCATION OF CITIZENS
II PENSIERO DI HENRY JONES SU CIVILIZZAZIONE,
EDUCAZIONE E STATO

Introduzione

L'evoluzione della personalità e del carattere sono due componenti fondamentali del pensiero filosofico-politico di Sir Henry Jones, uno degli autori più importanti non solo nel panorama accademico e culturale britannico del XX secolo, bensì, secondo le parole di R. G. Collingwood, in tutta la storia del pensiero filosofico occidentale (Collingwood 1924: 73 – 74; Boucher 1990: 423 – 452). La sua forte ascendenza intellettuale hegeliana ha indirizzato le tematiche delle sue speculazioni verso problematiche riguardanti il ruolo dell'educazione e la formazione del cittadino, nonché l'atteggiamento verso cui lo Stato, propriamente inteso come coesione di singole individualità, deve propendere per realizzare una *society as a complex concatenation of independent individualities* (Jones 1909: 209). Non c'è fine che l'uomo possa raggiungere isolatamente dal resto della comunità di appartenenza. Ciò richiede, secondo Jones, un *movement towards solidarity* che tenga sì in considerazione istanze di auto-realizzazione personale, ma che, al contempo, faccia leva sul senso intrinseco delle *civic virtues*, cioè virtù costitutive comunemente riconosciute (ivi: 213 – 219). Così teorizzata, la solidarietà non si oppone al principio della *freedom of members*, ma si declina in un connubio ben al di là delle riduzioni politico-dottrinarie attuali. La società umana non è altro che una riflessione della propria esistenza nell'esistenza dell'altro (ivi: 15).

I riferimenti all'idealismo assoluto di Platone ed Hegel, o al razionalismo trascendente di Spinoza, sono numerosi, ma Jones prospetta soluzioni completamente differenti, basate tuttavia sulla massima aristotelica dell'uomo come ζῷον πολιτικόν. L'interdipendenza incrementale dei rapporti individuali si è

manifestata attraverso la lenta civilizzazione dei popoli, rivelando e realizzando la natura stessa dell'uomo (ivi: 34). Nessun individuo, autonomamente, è in grado di concretizzare, se non addirittura rendersi consapevole, delle proprie possibilità. Esse si manifestano nella vita in comune, la quale, in cambio, richiede rispetto della comunità stessa come strumento imprescindibile per la realizzazione di suddette possibilità. Solo entrando in società, dunque, gli uomini riconoscono il *true good* (Ivi: 44). Il compito a cui la società, e quindi lo Stato, deve adempiere non corrisponde alla creazione e alla salvaguardia di una determinata forma di governo, bensì allo sviluppo armonioso del carattere dei cittadini e al miglioramento delle proprie condizioni di vita (ivi: 114 – 119). È proprio nella purezza e generosità degli interessi verso i quali si agisce, che è possibile misurare il senso dell'umanità (ivi: 112).

Il compito dello Stato è quello di imporre leggi che permettano a ciascun individuo di poter realizzare moralmente se stesso, poiché solo nella legge l'uomo acquisisce quel senso di libertà strettamente legato al principio della ragione. Garantire la *best possible life for its members*, riprendendo gli insegnamenti di Bradley (Jones 1919: 91), è la strada maestra che conduce verso un avanzamento della civiltà. Strumento adeguato non è l'utilizzo della forza o la manipolazione dello spirito, ma la rimozione degli ostacoli che conducono verso tale avanzamento (ivi: 121). Lo scopo è dunque quello di *hinder the hindrances to the moral life (ibid.)*. L'ostacolo principale è, per Jones, la *ignorance of the good* (ivi: 123), che impedisce al cittadino di riconoscere e fare del bene.

Nei confronti dell'educazione Jones ha un'attenzione particolare. Distanziandosi nettamente dalle posizioni del liberalismo classico (ivi: 129), egli prospetta una *compulsory education* contraria al modello in voga nella Germania imperiale, nella quale l'educazione dello Stato è finalizzata all'accrescimento del potere dello stesso. Sovrapponendo *citizen* e *State* sul medesimo piano, il fine dell'uno viene a coincidere perfettamente con lo scopo dell'altro, e viceversa. Solo così è possibile sradicare quel *power of national education* che mira al controllo delle coscienze e al dominio delle circostanze (Hetherington 1947: 230).

1. Il ruolo dell'educazione nella formazione morale del cittadino

L'educazione del cittadino non è arbitrariamente delegata alle funzioni dello Stato, ma è, per Jones, una vera e propria scienza, della quale nessuno, se non la ragione stessa dell'uomo, può servirsi. Alla base dell'educazione c'è l'etica, così come chiaramente espresso da quella che viene considerata come la sua opera più importante, *The Principles of Citizenship* (1919). Alla stregua del *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677) di Spinoza, Jones si prefigge l'intento di istituire un modello basato su presupposti scientifico-matematici: «Ethics can be taught by a method analogous to that of the mathematician» (Jones 1919: VII), e di utilizzare, altresì, questo metodo in vere e proprie *classes on Civics* (Ibid.). Difatti, per Jones, non si può parlare di morale, ma di *morality*, cioè dell'essere morali. Nelle parole di Jones, essa corrisponde a *the process of extracting from the station which we occupy, and the events which happen to us, the highest value that is implicit in them* (Hetherington 1947: 249). La moralità dell'azione umana, quindi la sua razionalità nel senso hegeliano del termine, è il fine ultimo dell'azione soggettiva, è il bene più elevato, poiché è ciò che le dà significato e, quindi, ciò che la rende di per sé razionale. Questo conduce l'essere verso la strada per divenire uomo, e l'uomo verso il suo significato più grande, cioè quello di cittadino.

La moralità è il principio dell'educazione che non consiste nell'annullamento dei *natural appetites*, come facilmente derivabile da un idealismo assoluto, bensì nel mostrarne il loro pieno significato. Capire l'altro, con i suoi desideri e bisogni, significa segnare il suo cammino evolutivo e imparare a conoscere il modo con il quale rapportarsi con il mondo esterno (Jones 1919: 107). La moralità è dunque una *necessity which is not chosen but chooses* (Pattison 1883: 211). Non si può scegliere di essere senza morale, poiché essa rappresenta una componente intrinseca della ragione. La morale orienta le azioni, ed è quindi nell'educazione morale che si deve intervenire. Questo intervento, tuttavia, non è orientato al dominio collettivo dello spirito,

ma alla creazione di un ambiente nel quale lo stesso possa svilupparsi liberamente e autonomamente.

La creazione di tale ambiente è compito delegato, secondo Jones, allo Stato. Il suo obbligo consiste nel fornire ai cittadini una determinata garanzia che assicuri un completo sviluppo del corpo e dello spirito. Lo Stato non può moralizzare il cittadino, ma deve disporre degli strumenti atti alla rimozione degli ostacoli verso siffatta moralizzazione (Hetherington 1947: 216 – 217). Il fine è il cittadino stesso e la sua educazione morale, a tal punto da poter affermare che: «The State is an educational Institution» (Jones 1910: 58). Lo Stato, dunque, deve spalancare le porte della conoscenza e fornire i mezzi per appropriarsene. Ma come mettere in atto una libera moralizzazione dell'individuo e una progressiva appropriazione della conoscenza? Nel *Phaidros* di Platone, secondo Jones, la risposta:

Plato, in one of his dialogues, tells us how Socrates, having discovered that Phaedrus had a book under his arm, ventured with him outside the gates of Athens. "I am a lover of knowledge," said the ancient sage, "and the men who dwell in the city are my teachers, and not the trees of the country; though, indeed, I do believe that you have found a spell with which to draw me out of the city into the country, like a hungry cow before whom a bough or bunch of fruit is waved. For only hold up before me a book, and you may lead me all around Attica, and over the wide world." (Hetherington 1947: 212)

Il libro è lo strumento per eccellenza in grado di liberare lo spirito dell'individuo dalle catene materiali che lo vincolano all'esistenza. Non si può agire moralmente se non si è morali, così come non si è morali se non si conosce. La ragione deve essere stimolata per poter accrescere. Ciascun libro vale la pena di esser letto, poiché anche il più infimo degli insegnamenti contenuti al suo interno possiede, per l'intelletto di chi è propenso a conoscere, *a way of educating the reader above themselves* (ivi: 214). La conoscenza è una strada non lineare, solcata per la maggior parte da errori, i quali soli ne permettono l'evoluzione. Conoscere significa alimentare il proprio spirito, accrescere le proprie potenzialità e riempire una *empty life* (ivi: 216). Tutto questo è possibile attraverso l'educazione, e il libro non è altro che il mezzo più efficace per la sua realizzazione. Il

libro non è un semplice oggetto, sostiene Jones, ma è ciò che permette al tempo di estendersi come piano omogeneo nello spazio rinunciando alle pretese di sequenzialità. Le forze di cui è costituito sono silenziose, quasi sopite, fuori da ogni legame con l'impetuosità e la violenza della politica. Ma sono queste le forze più solenni che rivestono il mondo con un velo di bellezza e maestosità. Nelle parole di Jones, il libro dispone del potere di muovere il mondo stesso: «The life that upsprings anew each year, [...] comes [...] with the silent wheeling of the earth to greet the sun. And such a power of turning the soul towards the sun there lies in books» (ivi: 219).

La civiltà non si costruisce sul presente. Se il passato perisce nell'immanenza della parole, nell'idea espressa dal linguaggio scritto esso riaffiora. L'eredità inscritta nelle pagine è un mezzo per razionalizzare il passato, per far sì che il carattere morale dell'individuo, così come la formula di un'equazione naturale, non vada perduto, ma si concretizzi in una *social morality* (Boucher 1990: 423 – 452). Cosa saremmo, sostiene Jones, senza la saggezza del passato? «We should be naked in soul and very poor, robbed of our vision of the past, and our vista into the future, our life narrowed down to what is “here” and “now”. But our institutions, and amongst these none are more important than books, give continuity to human history» (Hetherington 1947: 219 – 220). Del resto, conclude Jones, sono le idee che dominano il mondo, le nostre azioni non sono altro che la loro espressione, e *the makers of good books are its true kings* (ivi: 222).

Dalla trascrizione del linguaggio s'insegna la saggezza del passato. Da essa si crea la tradizione, che non è conservazione indistinta degli eventi, bensì trasmissione delle regole morali, cioè razionali, dell'umanità. Solo chi conosce può essere morale, solo chi è morale può agire moralmente, così come solo chi agisce moralmente può dominare le circostanze senza farsi sopraffare.

Ecco come l'istruzione dei giovani sia di primaria importanza per la realizzazione di uno Stato e per la massimizzazione della sua stessa moralità. Sono le Università dunque, massime istituzioni educative, a dover indirizzare i giovani verso la *citizenship*. A questo scopo, Jones propone una riforma sostanziale

delle stesse, atta ad avviare veri e propri corsi per la cittadinanza al loro interno (ivi: 273). Dalle *Lectures in English (modern and ancient) Literature* del primo anno, alle *Lectures in British History and Laboratory Experiments* del secondo, fino alle *Lectures on Ethics and Social Life* dell'ultimo (ivi: 273 – 276).

Queste riforme in ambito pedagogico sono il primo passo verso una libera auto-realizzazione dell'individuo. L'educazione, dunque, diventa condizione necessaria della libertà (*freedom*), la quale, a sua volta, è qualità primaria di ogni virtù umana.

2. Le libertà del cittadino

La sostanza del cittadino è dunque prettamente morale. Essa si sviluppa e si rivela attraverso l'assimilazione della vita sociale. La cittadinanza si caratterizza così come complessa eredità di tradizioni assimilate dall'individuo per mezzo di norme etiche tramandate dalla ragione e fatte proprie dalla società (Boucher – Vincent 2000: 160). Le tradizioni sono alla base dell'evoluzione, non la contrastano, bensì riflettono le contraddittorietà insite nella società stessa, le quali si manifestano attraverso le speculazioni dei filosofi. Per Jones, infatti, *when the philosopher thinks, it is the traditions of a society become self-conscious. It is really society which criticizes itself in us* (Boucher – Vincent 1993: 112). Ma una critica della società non può avvenire per mezzo di una deprivazione dei rapporti che la sorreggono. Le leggi sono la componente fondamentale di tali rapporti e, pertanto, unico strumento capace di mantenere quella coesione morale, elemento costitutivo della libertà. In accordo con la definizione kantiana, secondo cui *nur das Gesezt kann uns die Freiheit geben* (Jones 1919: 64), Jones attribuisce un duplice significato al termine *liberty*. Da una parte la *license*, cioè la facoltà di agire senza il riconoscimento di alcuna potestà legislativa esterna. Questa contraddizione deriva dall'inconsapevole separazione tra *law* e *liberty*, al mancato riconoscimento, cioè, dell'impossibilità ontologica di riduzione dell'universale al particolare, e conduce, immancabilmente, a quello che Jones identifica come *right of caprice* (di cui J. S. Mill è il massimo sostenitore) (ivi: 129).

Dall'altra parte, invece, c'è la *liberty of the good citizen*, la libertà nel senso pieno del termine, in completo accordo con la legge universale e assoluta. Questa libertà è desiderata dal cittadino per sé e per gli altri, e rappresenta la continuità con le tradizioni del passato, in quanto *has 'the nature of things' as its inheritance* (ivi: 57). Ogni azione dunque, pur libera che sia, presuppone un'interazione, poichè *to be free in vacuo is to be impotent* (ivi: 60). Pertanto, l'uomo che agisce in conformità della morale vive liberamente in uno Stato costituito da singoli agenti morali e, questo, conduce alla sovrapposizione perfetta tra sovranità statale e libera individualità. Poiché qualsiasi contrapposizione tra particolare e universale perde la sua ragion d'essere, il binomio stesso alla base della *law*, tra *external and internal authority*, scompare.

Stato e individuo tendono verso la logica dell'esclusione reciproca e della circoscrizione della propria sfera di autorità, nel tentativo di proteggere, rispettivamente, la propria *authority* e la propria *privacy*. Ma questa logica, sostiene Jones, è giustificata solo se rivolta verso ciò che è alieno, *exclusion and privacy are a miserable half-truths* (ivi: 64). Sovranità e libertà, dunque, nascono entrambe dalla scoperta di un'intima affinità con il mondo dell'uomo e delle cose. *The world is a fellow worker* (ivi: 65), sostiene Jones, ed è solo grazie a questa collaborazione che nascono corrispettivi e sovrapposti *rights and duties*. In accordo con le posizioni di Green (ed è qui che Jones prende le distanze da Spinoza) (Nettleship 1911: 362 – 364; Dividus 2020: 188 – 189), non esistono diritti connaturati. Tali diritti, e obblighi, sono il prodotto dell'entrata in società dell'uomo e, proprio per questo motivo, interconnessi l'un l'altro come il risultato di un'unica operazione. Per questa ragione, quindi, non può esservi libertà laddove non vi è legge, e viceversa. Come afferma Jones:

[...] rights imply duties. A's right against B is B's duty towards A. Rights and duties are the same facts looked at from opposite points of view; and when rights are respected, or even opposed, as rights, or duties done or even violated as duties, we are already in the moral world. (Jones 1919: 109)

In quest'ottica, assume particolare rilevanza l'opinione di Jones riguardo il diritto di proprietà. Partendo da quanto finora osservato, cioè la relazione intrinseca tra diritto e obbligazione, così come la natura morale della libertà e la sua interconnessione con la sovranità, Jones si domanda: fino a che punto uno Stato è libero di interferire nella ragionevole tendenza che spinge la coscienza ad appropriarsi di ciò che la circonda? La mia libertà, sostiene Jones, quindi la mia *good will*, deve avere la possibilità di esprimersi in quello che viene chiamato *material world*. In questo contesto, la *good will* si trasforma in *material property*, e viene giustificata proprio dalla relazione esistente tra mondo interno morale-razionale e mondo esterno legale-materiale. Lo Stato, dunque, deve garantire al cittadino la libertà necessaria, o *empty right*, di divenire egli stesso un *owner*, cioè un possidente, garantendo a ciascuno l'opportunità di riempire tale diritto. Il *right to property*, dunque, si trasforma in *right to work* (ivi: 167).

Attraverso questo procedimento, l'individualismo prospettato dal liberalismo classico, o *thin individualism*, si trasforma in individualismo proprio del liberalismo sociale, *thicker individualism* (Boucher – Vincent 2000: 161). L'individuo e la società divengono così l'uno l'immagine speculare dell'altra, realizzando quei tre stadi che conducono alla *freedom (embryonic; recalcitrant; reconciliatory)*, delineati da Boucher, e alla coincidenza perfetta tra *will of citizen and will of State* (Boucher 1990: 423 – 452). L'individuo si trasforma così in *society individuated* (ivi: 448). La proprietà si converte da *instrument of utility* a *recognition of the ownership by the society* (Jones 1910: 96 – 97), e quindi, in espressione della volontà sociale come aspetto reale della crescita oggettiva e soggettiva dello spirito. Ordine e libertà, dunque, non possono crescere separatamente, bensì solo reciprocamente. Qualsiasi antinomia viene ridotta a pura corrispondenza. Riprendendo le parole di Socrate nel *Krítón*:

“Tell us”, say the laws, “what complaint you have to make against us which justifies you in attempting to destroy us and the state? In the first place did we not bring you into existence? [...] And because we think right to destroy you, do you think that you have any right to destroy us in return and your country as far as in you lies? [...] Think not of life and children first and of justice afterwards, but of justice

first, that you may be justified before the princes of the world below. [...] Now you depart in innocence, a sufferer and not a doer of evil, a victim not of the laws but of men. (Ivi: 273 – 275)

3. *Lo Stato come un fine vs il fine dello Stato*

La libertà non ha un fine, ma è semplice espressione dell'auto-realizzazione individuale. Così, dunque, anche l'educazione non può essere finalizzata al raggiungimento di un obiettivo che sia differente rispetto all'accrescimento della libertà del singolo (Hetherington 1947: 228). Questo, tuttavia, rimane ancora un ideale irrealizzato, completamente disatteso dalle circostanze storiche durante le quali Jones sviluppa le sue teorie. L'epoca della *modern industrialisation* è un fallimento disastroso, sostiene Jones. Riprendendo le parole di Wilson, secondo il quale *the fundamental truth in modern life, is a profound ignorance* (ivi: 244), Jones delinea un profilo molto accurato delle forze che costituiscono lo Stato contemporaneo, tra progresso scientifico, etica, politica ed economia.

Le cause dello scenario attuale risiedono, secondo Jones, in accordo con la maggior parte degli idealisti britannici (Muirhead *in primis*), nel fraintendimento e stravolgimento delle dottrine filosofiche di Kant ed Hegel, che hanno poi portato, in seguito, alla tedesca *Kultur des Übermensch* di Nietzsche (Jones 1919: 26). La visione organicistica hegeliana dello Stato contiene al suo interno le relazioni costitutive della sua stessa sostanza, che ne garantiscono la sua autosufficienza e auto-realizzazione. Lo Stato si trasforma, così, in una persona dotata di individualità propria, che si concretizza grazie alla differenziazione dagli altri e nella relazione costante con essi. Tuttavia, è proprio sulla base dell'attribuzione di una volontà e personalità che i filosofi successivi hanno distorto la realtà degli insegnamenti dell'idealismo, giustificando la successiva militarizzazione della Germania e la conseguente idea di una superiorità imponibile attraverso l'uso della forza (Boucher – Vincent 1993: 157).

Come evidenziato da Boucher:

The British Idealists naturally wished to dissociate themselves from the later German philosophy, arguing that it was a gross perversion of

the theories of Kant, Fichte and Hegel. Hegel, they wished to impress upon their audiences, unlike the later militaristic philosophies, wished to ground the authority of the state upon will and not on force. (Ivi: 158)

La spiegazione di questo madornale fraintendimento fornita da Jones, è identificabile nel *turning away from Idealism towards materialism* (Ivi: 161), cioè all'asservimento della vita alla tecnica e al meccanicismo, e dello spirito alla materia. È pur vero che diversi autori, a Jones contemporanei, non condividono le medesime considerazioni (Ivi: 156 – 163),¹ ma Jones sostiene, a ragione, che lo Spirito hegeliano non si manifesta in una determinata forma di Stato e, dunque, di conseguenza, non presuppone nessun principio che determini logicamente il sacrificio dell'individuo in nome dell'avanzamento materiale della nazione. Questa deformazione è opera di speculazioni successive, che hanno sottoposto la realizzazione individuale alla realizzazione della comunità, rompendo quella perfetta sovrapposizione tra particolare e universale sulla quale Jones, seguendo Hegel, ha posto così tanta enfasi.

Slegando lo Stato dalle sue componenti individuali e rendendolo così un'entità autonoma, si è venuta a creare una stratificazione piramidale al cui apice si colloca proprio la volontà sovrana dello stesso. Alla stregua di un ente al di sopra della moralità (*above morality*), il suo *absolute good* viene identificato, erroneamente, come il fine ultimo di ogni singola *good will* e, pertanto, oggetto di assoluta devozione da parte del cittadino. Questo è quello che Jones chiama un *masterpiece of stupid thinking* (Jones 1919: 44), per colpa del quale il progresso spirituale della comunità viene a identificarsi come progresso materiale della stessa e conduce, dunque, verso un incremento esponenziale dei mezzi tecnico-scientifici per l'appropriazione e il dominio della realtà empirica circostante.

Questo è ciò che la Germania ha erroneamente estrapolato dagli insegnamenti di Hegel e ha tentato di portare a compimento attraverso i due conflitti mondiali. Ecco, dunque, come

¹ Come ad es. Dewey, Santayana, Hobhouse, Hobson e Cole.

l'educazione e la libertà vengono alterate, nel loro intimo significato, e incanalate verso l'avanzamento dello Stato. Lo spirito delle singole volontà è stato deformato dalla disciplina e dai dogmi imposti dall'esterno, con lo scopo di *control the souls of its citizens* (Hetherington 1947: 236 – 237). Tuttavia, come già ribadito in precedenza, l'unico scopo dello Stato deve corrispondere con quello dell'educazione dell'uomo. Il *good State* viene dunque paragonato, da Jones, a un *good gardener* (Jones 1919: 137), il cui unico compito consiste nel permettere allo spirito di crescere e perfezionarsi, senza dare priorità all'appropriazione dei mezzi materiali per farlo (nel caso in cui entrassero in conflitto con quelli spirituali).

Su questo punto, però, Jones diverge nettamente dall'idealismo di Hegel, nel quale intravede un pericoloso postulato. Nonostante la sua ferma convinzione hegeliana, Jones riconosce nelle sue dottrine un errore fondamentale. Nel tentativo estremo di razionalizzare l'esistente, Hegel ha separato l'etica dall'economia (Boucher – Vincent 2000: 174). Come disciplina a sé, l'etica si è resa scientificamente indipendente separandosi dalla *economic theory*. Questo è, tuttavia, un grave errore al quale Hegel ha contribuito, poiché corrisponde alla più grande falsità dei nostri tempi, sostiene Jones (Hetherington 1947: 227). L'etica, indissolubilmente legata alla volontà razionale dell'agente, è caratteristica primaria della natura umana e non può essere separata da qualsiasi altra disciplina o scienza. Anche l'economia, dunque, deve le sue basi all'etica e i principi sui quali è attualmente fondata ne sono soltanto parziali espressioni. Le *ethical considerations* devono essere dominanti nell'economia, poiché, come dimostrato da Jones, il benessere materiale non possiede alcun valore intrinseco se non accompagnato da un benessere spirituale. Il principio del *exchange of utilities* rispetta solo delle *natural necessities*, e non può trasformarsi spontaneamente in una *union and concurrent realisation* (Jones 1910: 84 – 85).

Conclusioni

L'intento di questo articolo è stato quello di mettere in luce il pensiero di uno dei più grandi rappresentanti dell'idealismo bri-

tannico, sottolineando l'importanza della sua teoria morale in relazione agli ambiti della politica. Le sue dottrine sono per lo più sconosciute negli ambienti accademici nazionali, ma necessitano di una doverosa riscoperta alla luce degli ingenti contributi in tematiche, sempre più attuali, riguardanti il controverso rapporto tra Stato e individuo. L'educazione del cittadino è di fondamentale importanza, in quanto punto di raccordo tra l'aspetto fenomenologico del reale con quello noumenico delle idee. La volontà dell'individuo assume un carattere primario in relazione alla sua realizzazione morale, e lo Stato, in quanto istituzione prettamente educatrice, deve svolgere sì funzioni sociali, ma lasciando, al contempo, libero spazio all'iniziativa del cittadino in campo economico.

Questa iniziativa, tuttavia, non deve essere esente da giudizi etici, in quanto fondamentali per uno sviluppo armonioso dell'universale in concomitanza con le singolarità che lo compongono. Questo è il desiderio di Jones, una società politica nella quale l'unione non si rispecchi nella somma delle parti, bensì nella loro perfetta sovrapposizione.

Bibliografia

- BOSANQUET BERNARD, 1912, *The Principle of Individuality and Value*, London: Macmillan.
- BOUCHER DAVID - VINCENT ANDREW, 1993, *A Radical Hegelian*, Cardiff: University of Wales Press.
- BOUCHER DAVID (Jul. - Sep., 1990), 'Practical Hegelianism: Henry Jones's Lecture Tour of Australia', *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 3, pp. 423 - 452.
- BOUCHER DAVID - VINCENT ANDREW, 2000, *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BUCHLER JUSTUS (edited by), 1955, *Philosophical Writings of Peirce*, New York: Dover.
- CAIRD EDWARD, 1897, *Individualism and Socialism*, Glasgow: Maclehose.
- _____, 1909, *The critical philosophy of Immanuel Kant. Vol. II*, Glasgow: James Maclehose and Sons.
- CALABRÒ CARMELO - LENCI MAURO (a cura di), 2017, *La democrazia liberale e i suoi critici*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

- CLARKE PETER, 1971, *Lancashire and the New Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, 1978, *Liberals and Social Democrats*, Cambridge: Cambridge University Press.
- COLLINGWOOD ROBIN GEORGE, 1924, *Speculum Mentis: Or the Map of Knowledge*, Oxford: OUP.
- DE SANCTIS ALBERTO, 2005, *The Puritan Democracy of T. H. Green: with some unpublished writings*, UK: Imprint Academic.
- DIVIDUS ALESSANDRO, 2020, *Politica e Coscienza. Thomas Hill Green e il Liberalismo Sociale*, Genova: GUP.
- FREEDEN MICHAEL, 1978, *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Oxford: Oxford University Press.
- GRAZIANI ENRICO - JELLAMO ANNA MARIA (a cura di), 2018, *Percorsi di Filosofia Politica*, Roma: Nuova Cultura.
- GREEN THOMAS HILL, 1917, *Lectures on the Principle of Political Obligation*, London: Longmans Green.
- HALDAL HIRALAL, 1927, *Neo-Hegelianism*, London: Heath Cranton.
- HETHERINGTON HECTOR JAMES WRIGHT (edited by), 1947, *Sir Henry Jones. Essays on Literature and Education*, London: Hodder and Stoughton.
- JONES HENRY, 1909, *Idealism as a Practical Creed*, Glasgow: Maclehose.
- _____, 1910, *The Working Faith of the Social Reformer*, London: Macmillan.
- _____, 1919, *The Principles of Citizenship*, London: Macmillan.
- MANDER WILLIAM JAMES - PANAGAKOU STAMATOULA, 2016, *British Idealism and the Concept of the Self*, London: Macmillan.
- MARSHALL THOMAS HUMPHREY, 1980, *Citizenship and Social Class*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NETTLESHIP RICHARD LEWIS (edited by), 1906, *Works of Thomas Hill Green. Vol. II 'The Philosophy of Kant'*, London: Longmans, Green and Co.
- PEIRCE CHARLES SANDERS, 1878, *How to Make our Ideas Clear*, from *Writings of Charles S. Peirce*, Vol. III, Part I, Indiana: Indiana University Press.
- POCOCK JOHN GREVILLE AGARD, 1985, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PRINGLE-PATTISON SETH ANDREW - HALDANE RICHARD BURDON (edited by), 1883, *Essays in Philosophical Criticism*, London: Longmans, Green and Co.
- RITCHIE DAVID GEORGE, 1893, *Darwin and Hegel*, London: Macmillan.
- ROBBINS PETER, 1982, *The British Hegelians 1875-1925*, New York and London: Garland.
- RORTY RICHARD, 1989, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

- VINCENT ANDREW, 1992, *Modern Political Ideologies*, Oxford: Blackwell.
VINCENT ANDREW - PLANT RAYMOND, 1984, *Philosophy, Politics and Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists*, Oxford: Blackwell.
WRIGHT ANTHONY, 1983, *British Socialism*, London: Longmans.
_____, 1987, *Socialisms*, Oxford: Oxford University Press.

Abstract

THE EDUCATION OF CITIZENS. IL PENSIERO DI HENRY JONES SU CIVILIZZAZIONE, EDUCAZIONE E STATO

THE EDUCATION OF CITIZENS. HENRY JONES' THOUGHT ON CIVILIZATION, EDUCATION AND STATE

Keywords: British Idealism, Henry Jones, civilization, education, State

No philosophical current has ever emphasized the notion of self-realisation and its ties to the principles of citizenship as the British Idealism did. In particular, the welsh philosopher, academic and politician Henry Jones, one of the last and most prominent among them, devoted an entire volume to this topic, *The Principles of Citizenship* (1919). A century has passed since its publication, but the ideas expressed by Jones are still alive and more present than ever.

In the spirit of his memory, this work tries to restore the philosophical roots which seem to be fundamental for the understanding of Jones notion of citizenship and education, and to restore their main concepts in relation to his particular notion of liberalism, trying to shed new light on his too long scarcely considered ideas.

ALESSANDRO DIVIDUS
Università degli Studi di Pisa
Dipartimento di Scienze politiche
alessandro.dividus@phd.unipi.it

EISSN 2037-0520

GIULIA MARIA GALLOTTA

LE DIMENSIONI CONTANO. I MIGRANTI NELLA
LEGISLAZIONE EUROPEA DALLA DIRETTIVA DEL 2001
AL NUOVO PATTO SULLA MIGRAZIONE E L'ASILO

In principio, erano i rifugiati. In base alla Convenzione ONU del 1951, è così definito colui/colei che

nel giustificato timore d'essere perseguitato per la sua razza, la sua religione, la sua cittadinanza, la sua appartenenza a un determinato gruppo sociale o le sue opinioni politiche, si trova fuori dello Stato di cui possiede la cittadinanza e non può o, per tale timore, non vuole domandare la protezione di detto Stato; oppure chiunque, essendo apolide e trovandosi fuori del suo Stato di domicilio in seguito a tali avvenimenti, non può o, per il timore sopra indicato, non vuole ritornarvi (Convenzione ONU 1951: art.1).

Erano accolti perché si trattava di ebrei o sopravvissuti alle persecuzioni nell'Europa nazi-fascista, e più tardi di oppositori sfuggiti alle grinfie delle dittature militari o comuniste sparse nel mondo. Nel 1992, arrivarono gli «sfollati» e le «persone che godono della protezione temporanea» (Direttiva 2001: 14) ed erano accolti anche loro. Si trattava di profughi che fuggivano dalle guerre nella ex-Jugoslavia e, anche se il loro arrivo causò non poche preoccupazioni negli Stati membri dell'UE confinanti con quelle regioni, era diffusa convinzione che sarebbero rimasti nel territorio dell'Unione europea per poco tempo, fino al ristabilimento della pace nel loro Paese di provenienza. Pace per la quale la stessa UE provava peraltro ad adoperarsi.

Poi sono arrivati i migranti dall'Africa e dalla riva nord del Mediterraneo. Erano molti, lo sono tuttora. Meglio, li percepiamo così¹. E, in questo senso, sono descritti come una

¹ In effetti, tutti i dati indicano che, rispetto alla quota di migranti che hanno cercato rifugio nei Paesi vicini a quelli da cui provengono, il numero di coloro

“emergenza”, un esodo per dirla con P. Collier (Collier 2013), che genera una “crisi”. Possono essere qualificati come «richiedenti asilo» o «richiedenti protezione internazionale» (direttiva 2011/95/UE) o come “migranti irregolari” e il ricadere nell’una o nell’altra categoria ne determina il diritto a restare nell’Unione o ad esserne espulsi. Tuttavia, queste definizioni hanno mutato nel tempo la loro funzione. Da categorie che consentivano l’attribuzione di diritti a soggetti riconosciuti meritevoli di tutela si sono trasformati in strumenti per cancellare l’individualità e le peculiarità delle storie individuali, etichette giuridiche che spingendo le persone cui si applicano nell’anonimato, diventano il mezzo principe per portare avanti politiche di chiusura delle nostre frontiere, talvolta in violazione degli obblighi internazionali che abbiamo sottoscritto.

In questo saggio, mi propongo di ripercorrere le tappe di questa evoluzione e di provare a delinearne le conseguenze possibili per l’Unione europea.

1. La nozione di rifugiato prima e dopo la seconda Guerra mondiale

In un breve e noto articolo, pubblicato nel 1943, Hannah Arendt descrive la condizione dei rifugiati ebrei in Europa e negli USA come quella di persone talmente desiderose di essere riconosciute come cittadini dello Stato nel quale si trovano da giungere ad annullare la propria identità di membri del proprio Stato di nascita e in alcuni casi anche di ebrei. In quanto ospiti in uno Stato che non è il loro, questi si trovano a vivere in una condizione di «human beings who, unprotected by any specific laws or political convention, are nothing but human beings» (Arendt 1943: 261). Meri esseri umani che, guardati con sospetto dai membri della società di accoglienza in quanto stranieri sostanzialmente estranei alla cultura nazionale, non godono di alcun diritto in quanto senza nazionalità e senza Stato e anzi spesso oggetto di misure discriminato-

che arrivano sul territorio europeo in rapporto alla popolazione che vi risiede, non è assolutamente impressionante e soprattutto è in via di drastica riduzione. Cfr. European Parliament 2020, Commissione europea 2020.

rie. In questa condizione di radicale mancanza di diritti da reclamare, secondo Arendt, pochi coraggiosi possono scegliere per consapevole accettazione della propria condizione di trasformarsi in «conscious pariahs» (ibid.), rifiutando ogni assimilazione, «vanguard of their peoples» (ivi:262), profondamente coinvolti nella storia di tutti i popoli europei in virtù del loro disconoscimento e della loro piena, radicale umanità. Quella dei rifugiati era dunque una condizione di drastica assenza di diritti, come sottolinea larga parte degli studiosi (Stonebridge 2011; Schulze Wessel 2016), che affondava le proprie radici nel fatto che il rifugiato rompeva il legame costitutivo fra Stato/nazione/territorio sul quale si fondano storicamente sia il concetto moderno di sovranità sia quello di diritti dei cittadini (Agamben 1995).

Gli orrori della seconda guerra mondiale e l'enorme numero di rifugiati non solo ebrei che questa ha prodotto ha spinto gli Stati a prevedere all'interno della *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948 un articolo in base al quale «ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri Paesi asilo dalle persecuzioni» (Dichiarazione 1948: art. 14) e a disciplinarne con più rigore la definizione ed il contenuto nella *Convenzione relativa allo statuto dei rifugiati* del 1951.

Alla luce di questa, il rifugiato gode di due grandi categorie di diritti. La prima è quella all'asilo, ossia all'accoglienza da parte di Stati di cui non si possiede la cittadinanza, che ne riconoscono la condizione di rischio per la propria vita ed incolumità a causa di motivi religiosi, razziali, politici, di cittadinanza o di appartenenza a determinati gruppi sociali e alla connessa protezione che si sostanzia nel riconoscimento di un trattamento non meno favorevole di quello di cui godono i cittadini dello Stato ospite in materia di alloggio, accesso all'istruzione, alle attività professionali e ai servizi di welfare. La seconda riguarda il principio di non-respingimento, ossia il diritto del rifugiato a non essere espulso verso territori nei quali la sua vita e la sua incolumità sarebbero in pericolo (Convenzione 1951: art.33).

Si tratta, evidentemente, di diritti minimi che, pur non tracciando il profilo del rifugiato a partire da sue caratteristiche intrinseche, tuttavia consentono di delinearne la figura in

termini diversi da quelli formulati da Arendt. Questi resta uno straniero ma accolto e non discriminato in una nuova comunità, definito nella sua identità dai diritti che gli sono riconosciuti. La Convenzione del 1951 indica le cause che possono condurre uno Stato a ritirare la qualifica di rifugiato e fra queste non figura la durata del suo soggiorno. L'idea è che si possa essere rifugiati a tempo indefinito ma al tempo in cui la Convenzione fu firmata i rifugiati erano pochi. Una situazione che non è cambiata neanche con l'avvento delle dittature comuniste o di quelle militari in America latina e la conseguente espulsione degli oppositori politici. I rifugiati erano, dunque, oggetto di misure adottate da ciascuno Stato in maniera più o meno conforme ai termini della Convenzione del 1951.

2. *L'UE sui migranti, guardando ad oggi dal passato*

È appena il caso di ricordare che il trattato di Maastricht del 1992 e più diffusamente il trattato di Amsterdam del 1997 avevano inserito l'immigrazione e il contrasto alla migrazione irregolare fra gli ambiti di competenza dell'Unione europea. In particolare, il trattato di Amsterdam le aveva spostate dal pilastro intergovernativo, nel quale le collocava il trattato di Maastricht, nell'ambito del pilastro comunitario e del voto a maggioranza qualificata in sede di Consiglio dei ministri, dopo una prima fase transitoria di cinque anni che è stata oggetto di diverse proroghe (Monar Wessel 2001).

È in questa cornice che fra il 2011 ed il 2013, l'Unione adotta le direttive che disciplinano i criteri per godere della protezione internazionale, le modalità della sua concessione e gli standard minimi dell'accoglienza che gli Stati membri si impegnano a riservare ai rifugiati. Tutte e tre vengono adottate quando il numero di migranti che cercano in Europa rifugio dalle guerre civili, che sono state la drammatica conseguenza delle primavere arabe, comincia a diventare rilevante. E questo ha spinto gli Stati membri dell'UE a farne gli strumenti per «prevent and control existing pressures that derive from illegal immigration as well as abuse of legal migration routes» (Council Presidency 2012: 2), secondo l'espressione del Consiglio dei Ministri.

Comune a tutte e tre le direttive è la definizione di rifugiato e di coloro che possono richiedere lo status di protezione internazionale. Il primo è descritto in termini del tutto simili a quelli utilizzati nella Convenzione del 1951 mentre quello della protezione internazionale è uno status distinto, proprio dell'UE². Rispetto alla Convenzione del 1951, le definizioni comunitarie sono arricchite dalla precisazione di cosa debba intendersi per «appartenenza a un determinato gruppo sociale» (Direttiva 2011: art. 2.d), ossia il possesso di una «caratteristica innata o una storia comune che non può essere mutata oppure... una caratteristica o una fede che è così fondamentale per l'identità o la coscienza che una persona non dovrebbe essere costretta a rinunciarvi» (ivi, art. 10.1.d) o l'essere percepiti come diversi rispetto alla società circostante. È anche ampliata la nozione di familiari del richiedente protezione internazionale, che comprende non solo il coniuge ed i figli minori ma anche le relazioni stabili al di fuori del matrimonio ed i figli anche adottivi. In questo modo, l'UE sembra aprirsi non solo alla varietà dei legami familiari, in linea con l'evoluzione delle norme di larga parte dei suoi Stati membri in materia, ma anche al riconoscimento di quei motivi di persecuzione che non sono immediatamente identificabili con appartenenze etniche, politiche o religiose dei migranti quanto piuttosto con loro peculiarità più sottili, a volte legate allo sguardo della cultura o delle pratiche maggioritarie nei gruppi di provenienza. Quando, però, si passa alle norme relative all'accoglienza o alle procedure per la concessione dello status di protezione, i segnali di una scarsa disponibilità comunitaria nei confronti dei migranti emergono con una certa evidenza.

² È appena il caso di ricordare che con questa espressione si intende sia lo status di rifugiato sia il regime di protezione internazionale per quei soggetti che, pur non soddisfacendo le condizioni per essere riconosciuti come rifugiati, corrono comunque il rischio di subire un danno grave se rientrassero nel proprio Paese. Il regime della protezione internazionale è soggetto a verifica delle condizioni della sua sussistenza con cadenza annuale (Direttiva 2011: art. 2.f). Per danno grave si intende la possibilità di essere sottoposti a pena capitale, alla tortura o a trattamenti inumani e degradanti o il rischio per l'incolumità personale in situazioni di conflitto interno o internazionale (ivi: art.15). Nel prosieguo dell'articolo, userò i due termini in linea con l'uso che ne viene fatto nei documenti comunitari.

La direttiva del 2013 sulle condizioni dell'accoglienza dei beneficiari dei regimi di protezione internazionale specifica, in linea con la Convenzione del 1951, che questi hanno diritto ad un alloggio, a strumenti per la propria istruzione nel caso dei minori o di formazione professionale per gli adulti, alla ricerca di un lavoro e all'assistenza sanitaria e che particolare attenzione deve essere riservata ai minori ed ai soggetti vulnerabili, ossia vittime di violenza, di abusi o di tratta. Tre lunghi articoli sono dedicati a disciplinare le condizioni per il trattenimento dei migranti, ossia il loro soggiorno in strutture carcerarie o di accoglienza dalle quali non possono allontanarsi (Direttiva 2013: artt. 8-11), salvo la possibilità di essere trasferiti in altre strutture senza che venga loro richiesto alcun consenso (ivi: art.18.6). È prevista la possibilità che i migranti vengano chiamati a contribuire alle spese per il loro sostentamento o alloggio se risulta che dispongono di risorse finanziarie o di altro genere, la possibilità di non fornire loro assistenza legale gratuita qualora vogliano fare ricorso contro decisioni avverse sul loro status se una «autorità competente» (ivi: art. 26.3), la cui natura non è in alcun modo specificata, ritiene che il ricorso non abbia possibilità di successo, la possibilità di vincolare il godimento delle condizioni di accoglienza al restare in un luogo preciso, indicato dallo Stato in cui la domanda di protezione è stata inoltrata. Lo stesso accesso al lavoro, all'istruzione, all'assistenza sanitaria e all'alloggio sono riconosciuti dai singoli Stati membri sulla base delle leggi nazionali, possono essere soggetti a condizioni ulteriori rispetto a quelle comunitarie e non c'è obbligo che questi vengano concessi alle stesse condizioni che sono riservate ai cittadini dello Stato ospitante, fatta eccezione per l'accesso all'istruzione (ivi: artt.14,15, 17, 26). Inoltre, gli Stati fanno fronte alle spese per l'accoglienza dei migranti con le proprie risorse. Se si pensa che i Paesi più esposti ai flussi in arrivo sono la Grecia, che inizia appena a risollevarsi da una crisi economico-finanziaria drammatica, e l'Italia, che ha uno dei debiti pubblici più alti dell'Unione, si comprende facilmente come questo generi condizioni di accoglienza che la Corte di Giustizia, in una sentenza del 2011, ha ritenuto prossime al «trattamento inumano e degradante» (Sent. CGE dicembre 2011: 86).

Alla puntigliosità con la quale vengono elencati gli obblighi ai quali i migranti devono sottostare per poter beneficiare dell'accoglienza comunitaria fa riscontro la direttiva del 2013 sulle procedure per la concessione e la revoca della protezione internazionale. I termini per il deposito delle relative domande, le autorità competenti a riceverle e i tempi per il loro trattamento sono indicati in modo minuzioso e si specifica che queste possono essere presentate anche alle frontiere dell'Unione o nei centri di transito che accolgono i migranti arrivati fortunosamente nell'Unione.

Coloro che presentano domanda di protezione hanno diritto ad attenderne l'esito ma non a circolare all'interno dello Stato dove hanno inoltrato la domanda né ad alcun permesso di soggiorno, hanno diritto a ricevere informazioni sulle procedure e sui ricorsi in caso di respingimento delle loro istanze ma il ricorso previsto è di un solo grado (Direttiva 2013: artt.9, 20, 46). Questi devono sostenere un colloquio personale con funzionari dotati di una formazione specifica che miri ad accertare la fondatezza della loro istanza ma la valutazione si basa sulla capacità del richiedente di fornire documenti di appoggio e prove delle persecuzioni subite e/o dei rischi per la propria incolumità fisica che il rientro nel Paese di origine comporterebbe (ivi: art.13). È appena il caso di ricordare che questo tipo di documenti viene spesso sottratto all'inizio del viaggio o è difficilmente reperibile in Stati di provenienza dilaniati da conflitti interni e con strutture amministrative precarie e dalla dubbia efficienza.

Soprattutto, la data del colloquio è fissata dall'autorità amministrativa dello Stato di deposito della domanda di protezione e non può essere spostata a meno che il richiedente non dimostri di essere nella piena impossibilità di essere presente. La mancata presentazione al colloquio, come anche la reiterazione della domanda sono motivi di respingimento, come anche il rifiuto di sottoporsi alle procedure di identificazione nei centri di prima accoglienza.

Inoltre, ciascuno Stato membro può predisporre un proprio elenco di Paesi non comunitari ritenuti "sicuri", ossia nei quali si suppone in seguito ad adeguato approfondimento che il migrante non corra rischi per la sua incolumità e dove può

dunque essere rispedito senza alcun esame della sua domanda nel caso si accerti che il soggetto proviene da lì o vi ha transitato (ivi, p. 80-81). A tal proposito, basta ricordare che l'Unione attribuisce alla Turchia lo status di Paese terzo sicuro per avere un'idea della pregnanza di questo concetto.

Parte degli studiosi sostiene che questa direttiva rappresenta un passo in avanti seppur limitato nelle politiche migratorie dell'UE. La puntigliosità dei termini e delle procedure è un rimedio importante all'eccesso di discrezionalità che le precedenti direttive lasciavano agli Stati membri e che avevano generato sia esiti delle domande di protezione sia condizioni di accoglienza estremamente difformi fra gli Stati membri stessi. Le direttive del 2013 disciplinano, invece, una procedura "uniforme", ossia prevedono un forte grado di armonizzazione comunitaria fra le discipline nazionali. Inoltre, sono previste norme che tutelano i soggetti vulnerabili nello svolgimento della procedura di deposito e di analisi delle domande, misure specifiche per i minori e l'intera disciplina è posta sotto il vaglio generale della *Carta europea dei diritti fondamentali* (Hailbronnen Thym 2016: 27). È stato, tuttavia, anche sottolineato come tutti i migranti sono per definizione vulnerabili e soprattutto che l'identificazione dei soggetti così definiti viene fatta al momento del deposito della domanda, ossia nelle fasi iniziali dell'accoglienza, durante le quali minore è sia la capacità del migrante di comprendere come muoversi sia degli operatori alla frontiera di fornire indicazioni esaurienti (Costello Hancox 2016:41-45). Lo stesso dicasi per il deposito delle domande di asilo e di protezione internazionale.

Quello che mi colpisce delle tre direttive è che in queste la preoccupazione di arginare e filtrare gli ingressi di migranti nell'Unione è così forte da farli scomparire in quanto potenziali titolari di diritti. Questi sono i soggetti ai quali le norme comunitarie si rivolgono ma non sono considerati né individui, portatori di storie personali né attori ai quali viene riconosciuta una serie seppure limitata di diritti. E questi ultimi, che vengono attribuiti ai migranti in modo piuttosto circoscritto, hanno il sapore della concessione più che del riconoscimento. Ogni riferimento a loro avviene attraverso le

locuzioni “richiedenti”, “cittadini di Paesi terzi o apolidi”, “beneficiario di protezione internazionale”, espressioni ineccepibili dal punto di vista giuridico ma che sembrano trasformare i migranti in pratiche amministrative delle quali gli Stati membri e l’Unione mirano a liberarsi velocemente, facendo attenzione a che siano distribuiti equamente fra gli Stati membri nelle more delle decisioni sul loro status, privi di identità e di sostanza.

Ma non è sempre stato così. Queste stesse direttive sono caratterizzate alla loro origine da un approccio alle politiche migratorie del tutto diverso. Le comunicazioni del 2008 e del 2009 nelle quali la Commissione formulava le sue proposte, partivano dal riconoscimento del dato di fatto che le norme adottate nel 2004 per disciplinare le stesse questioni, avevano lasciato agli Stati membri margini troppo ampi di discrezionalità nella loro applicazione e questo aveva avuto due conseguenze importanti. Da un lato, aveva generato profonde disparità in termini di condizioni di accoglienza e di esiti delle domande di asilo e di protezione internazionale fra gli Stati membri, che avevano a loro volta alimentato movimenti secondari da parte dei migranti all’interno dell’Unione. D’altro canto, le politiche nazionali si erano allineate sul «*minimum common denominator*» (Commissione 2008: 8; Commissione 2009: 4), complice la regola dell’unanimità prevista per la loro adozione in Consiglio. In questo senso, le nuove proposte della Commissione mirano a creare regole più omogenee, che permettano di ridurre le disparità fra gli Stati membri e i movimenti secondari di migranti e che siano al contempo improntate a standard elevati, basati innanzitutto sul rispetto dei «*fundamental rights....the right to liberty, the right to be protected against torture and mistreatment, and the right to human dignity*» (Commissione 2008: 25). Per la Commissione, questo significa disciplinare il ricorso alla detenzione dei migranti in attesa dell’esito delle loro domande di asilo o di protezione in modo da farne un’eccezione e da renderla compatibile con condizioni di accoglienza che, articolate a partire dalle prestazioni minime che ciascuno Stato riconosce ai propri cittadini, non si traducano nei fatti in forme di discriminazione verso i migranti stessi. L’attenzione è rivolta anche alla formu-

lazione di una disciplina dello status di protezione internazionale che sia il più possibile simile a quello di rifugiato in termini di diritti riconosciuti e alla precisazione di quelle espressioni delle normative sui rifugiati che possono più influire sull'esito delle domande di protezione, come il concetto di "agenti di protezione" o di "posto sicuro all'interno dello Stato" (Commissione 2009:21-23). La Commissione si mostra consapevole del fatto che la crisi economica, che l'Unione attraversa, riduce la disponibilità dei cittadini europei a farsi carico di stranieri ma non rinuncia a proporre soluzioni che non si pieghino alla logica della discrezionalità degli Stati, che condurrebbero alla conferma di discipline nazionali diverse. Le proposte comunitarie vogliono essere ambiziose nei loro contenuti e prevedono sistemi di controllo e monitoraggio dell'applicazione delle direttive, che fanno capo alla Commissione e che sono basati su criteri quantitativi e *benchmarks*, rilanciando l'idea di sviluppare una rete di cooperazione per lo scambio di informazioni e buone pratiche fra Stati e ong attive sul campo (ivi). L'idea di fondo è quella di sanare misure nazionali discriminatorie, il cui unico risultato è far sì che venga perduto il contributo positivo che migranti integrati possono dare alla vita dei Paesi ospitanti. Riecheggiano qui i documenti alti, adottati dalla Commissione Delors all'inizio degli anni '90 in materia di lotta all'esclusione sociale, quando la Commissione scriveva che «the Union simply cannot afford to lose the contribution of marginalised groups to society as a whole» (Commissione 1992:37)

La Commissione, dunque, prova a coniugare diverse esigenze. La necessità di regolare l'accesso dei migranti al territorio dell'Unione europea, una certa fermezza nelle procedure di respingimento dei migranti irregolari e la volontà di formulare criteri chiari e univoci che ne riducano sia i movimenti secondari sia l'accoglimento dei ricorsi contro decisioni di rifiuto sono presenti e ben articolate in entrambe le comunicazioni. Ma questo non conduce ad intaccare l'idea che i diritti, di cui i migranti godono sul territorio dell'Unione europea, non sono una concessione degli Stati ma la conseguenza dei trattati internazionali che questi hanno sottoscritto e dei valori sui quali questi ultimi e l'Unione stessa si fondano. E sono

questi diritti a dare ai migranti la consistenza se non di individui, quanto meno di soggetti giuridici autonomi.

Non è un caso, però, che fra la presentazione di queste proposte da parte della Commissione e la loro adozione da parte del Consiglio passino fra i 4 e i 5 anni e che i testi che quest'ultimo adotta siano, come abbiamo visto, molto più restrittivi. I governi dimostrano di non avere alcuna intenzione di cedere il controllo sulle loro frontiere né sulle condizioni per il loro attraversamento né vogliono rischiare di schierarsi contro un'opinione pubblica che inizia a mostrarsi sempre più ostile verso i migranti e percepisce gli ideali comunitari come un inutile lusso in un periodo di crisi economica come quella che inizia nel 2008.

Questo è del resto il punto di arrivo di un percorso più lungo, iniziato con l'adozione nel 2001 della prima direttiva sulla «concessione della protezione temporanea in caso di afflusso massiccio di sfollati» (Consiglio 2001). Anche questa era di tenore del tutto diverso rispetto alle direttive del 2011-2013.

Adottata nel quadro delle conclusioni del Consiglio europeo di Tampere, che nell'ottobre 1999 riconosceva la necessità di una regolazione comune delle questioni dell'asilo e della migrazione, a partire dal principio della solidarietà e sull'onda degli arrivi di profughi in fuga dagli orrori delle guerre nell'ex-Jugoslavia (Conclusioni della presidenza 1999), la direttiva del 2001 era un testo abbastanza agile, che forniva la cornice regolamentare per l'accoglienza dei profughi e la relativa cooperazione amministrativa fra gli Stati membri, pur lasciando a questi ultimi ampi margini di discrezionalità per quanto riguardava le procedure e le modalità dell'accoglienza.

La direttiva definiva le persone in fuga dalla ex-Jugoslavia come “sfollati” e “persone” e, per quanto emergesse già l'attenzione a prevenirne i movimenti secondari all'interno dell'Unione, queste erano titolari di diritti precisi, come quello al rilascio di permessi di soggiorno temporanei, ad un'abitazione, ad un'occupazione o all'inserimento in attività di educazione e formazione, al ricongiungimento familiare, a rimanere nello Stato che aveva concesso loro protezione nel caso ne venisse respinta la domanda di asilo (Consiglio 2001: artt. 8, 12-15). Soprattutto, gli sfollati potevano essere trasfe-

riti da uno Stato all'altro solo dopo aver dato espresso consenso al trasferimento (ivi: art.19) e la decisione sulla cessazione del regime di protezione era subordinata alla verifica da parte del Consiglio dei Ministri UE che «la situazione nel paese d'origine consente un rimpatrio sicuro e stabile» (ivi: art. 6). Si tratta di dettagli che rivelano una sorta di attenzione alle persone che sono sfollate e alla loro volontà, la mancanza di meccanismi amministrativi automatici per valutarne la condizione, un elemento quest'ultimo che può consentire lo sviluppo di valutazioni più attente e mirate sui singoli casi. La direttiva del 2001 non si proponeva di regolare un sistema di accoglienza strutturato e potenzialmente definitivo. Semplicemente, il suo obiettivo era quello di regolare una situazione precisa ed individuata di afflusso importante di «sfollati», ossia persone provenienti da regioni europee, che si spostavano in zone limitrofe con l'obiettivo di rientrare nel proprio Paese di origine appena possibile. La direttiva era, inoltre, il primo atto con il quale l'Unione provava a regolare una situazione di afflusso significativo di persone alle proprie frontiere ed arrivava anche con un certo ritardo rispetto allo scoppio delle guerre interetniche nella ex-Jugoslavia. Resta il dato che il primo atto legislativo dell'Unione europea in materia di «emergenza migranti» disciplina lo status di persone, che vengono riconosciute come tali e titolari di specifici diritti, seppure limitati.

La stessa attenzione si ritrova nei documenti con i quali la Commissione europea prova, anni dopo, a dare un assetto più stabile alla politica comunitaria in materia di asilo. Nel *green paper*, pubblicato nel 2007 che lancia una consultazione fra gli Stati membri, le loro autorità sub-nazionali e le ong attive in materia su come dovrebbe strutturarsi la politica europea in materia di migrazione, alla preoccupazione di prevenire i movimenti secondari di migranti all'interno dell'Unione e di garantirne una distribuzione equilibrata fra gli Stati membri, si affianca l'attenzione verso «persons genuinely in need of protection» (Commission 2007: 2), alle quali vanno garantiti un trattamento equo e pieno accesso alle procedure per le richieste di asilo o protezione internazionale. In questo senso, nel *green paper* viene sottolineata la necessità che gli Stati membri riducano il ricorso a pratiche di detenzione dei mi-

granti che ne restringono le possibilità di fruizione di diritti, l'attenzione alla promozione di azioni di formazione mirate per gli operatori del settore e allo sviluppo di programmi di integrazione calibrati sulle esigenze specifiche dei soggetti che vengono accolti nell'Unione, come l'accesso all'alloggio, ai servizi per la salute e il riconoscimento delle qualifiche (ivi). La volontà di identificare e rimpatriare chi non ha diritto alla protezione, quella di definire un percorso procedurale il più possibile coordinato all'interno dell'Unione per il trattamento delle domande di asilo e protezione si coniugano nel *green paper* con una certa attenzione ai soggetti migranti, che vengono indicati come "persone" alle quali si riconosce il diritto a procedure eque e a misure di integrazione.

La successiva comunicazione del 2008, con la quale la Commissione delinea il piano strategico dell'Unione in materia di asilo, è invece più focalizzata sull'Unione e sulle sue modalità di accoglienza. La Commissione sottolinea la necessità di ridurre i margini di discrezionalità di cui godono gli Stati membri nella concessione dello status di rifugiato e della protezione sussidiaria, di creare procedure standardizzate a livello dell'Unione europea, di meglio definire la nozione di richiedente asilo e il contenuto della protezione sussidiaria e di coinvolgere i Paesi di origine dei migranti in un'azione di riduzione delle partenze (Commissione 2008). I soggetti beneficiari delle misure contenute nel piano strategico sono definiti sempre con il termine "migranti" ma si riconosce che «norme elevate di protezione durante tutta la procedura di asilo, dal momento dell'accoglienza dei richiedenti asilo fino alla piena integrazione delle persone che hanno ottenuto la protezione» sono funzionali a che possano beneficiare della protezione dell'Unione «coloro che ne hanno bisogno in un mondo in costante cambiamento» (ivi: 11). I migranti sono ancora persone. E restano tali anche nel *Patto europeo sull'immigrazione e sull'asilo*, che il Consiglio dei Ministri adotta tre mesi dopo la presentazione del *Piano strategico* da parte della Commissione. Qui, la preoccupazione principale è la gestione delle dinamiche migratorie in modo da renderle compatibili con le capacità di accoglienza delle società europee ed è a partire da questa che il Consiglio invita la Commissione ad elaborare propo-

ste che mirino a combattere l'immigrazione clandestina attraverso il rimpatrio degli irregolari, lo sviluppo di controlli efficaci alle frontiere, forme di cooperazione con i Paesi di origine e di transito dei migranti per ridurre le partenze attraverso il sostegno ad iniziative di sviluppo locale (Consiglio 2008). Viene anche ribadita la necessità di una maggiore armonizzazione delle procedure nazionali di riconoscimento dello status di rifugiato e della protezione sussidiaria per evitare disparità nell'accoglimento dei migranti fra gli Stati membri. Questi ultimi sono motivi che cominciano ad essere ricorrenti nei documenti comunitari. Nel *Patto sull'immigrazione* sono però accompagnati da un paragrafo dedicato all'integrazione dei migranti nelle società che ne accolgono le domande di protezione. Qui, si legge che

l'integrazione armoniosa degli stessi nella società del paese ospitante...[richiede]... politiche ambiziose per favorire l'integrazione armoniosa, nel paese ospitante, dei migranti che hanno la prospettiva di stabilirvisi durevolmente... tali politiche... dovranno basarsi sull'equilibrio tra i diritti dei migranti (in particolare l'accesso all'istruzione, al lavoro, alla sicurezza, e ai servizi pubblici e sociali) e i loro doveri (rispetto delle leggi del paese ospitante)...[sulla]... necessità di lottare contro le discriminazioni di cui possono essere vittima i migranti (ivi: 5-6).

Le priorità dell'Unione in materia di migrazione cominciano evidentemente a cambiare, l'attenzione comincia ad essere rivolta in modo preponderante alle esigenze degli Stati di accoglienza e quello sull'integrazione dei migranti è un paragrafo in un documento di 15 pagine. Ma consente di affermare che i migranti sono ancora visti come persone, meritevoli di azioni positive di tutela, sebbene sempre più limitate.

Nella stessa direzione, il programma di Stoccolma, adottato dal Consiglio europeo nel dicembre 2009 e relativo alla realizzazione dello spazio europeo di libertà, sicurezza e giustizia, contiene un capitolo dedicato alla politica comunitaria di migrazione e asilo. Questa viene delineata a partire dalla definizione dei migranti come risorsa per lo sviluppo dell'UE, a patto che ne venga promossa l'integrazione negli Stati membri ospitanti magari coinvolgendo le diaspore. I migranti sono

considerati come una risorsa anche per i rispettivi Paesi di origine, nella misura in cui verranno creati nell'Unione sistemi di gestione e trasmissione delle rimesse trasparenti e vantaggiosi e si promuoverà la migrazione circolare (Consiglio europeo 2009). In questi paragrafi, il programma di Stoccolma si riferisce essenzialmente ai migranti legali, ossia a coloro che arrivano nell'UE dotati di visti e permessi di soggiorno per motivi di studio o di lavoro. Tuttavia, anche quando si occupa della migrazione illegale, il programma di Stoccolma afferma che questa va combattuta non perché alimenta arrivi incontrollati sul territorio europeo ma perché genera morti sulle vie migratorie ed è linfa vitale per la criminalità organizzata (ivi: 36, 38). In questo senso, la preoccupazione del Consiglio è fare in modo di bloccare le partenze di quanti non hanno la possibilità di essere accolti nell'Unione e per questo lo sviluppo di forme di cooperazione con i Paesi di origine e di transito dei migranti è un elemento strategico. Il sostegno allo sviluppo e alla lotta all'immigrazione clandestina, che il Consiglio europeo dichiara di voler fornire ai Paesi di origine e transito, non è però la *conditio sine qua non* per ricevere i contributi e la cooperazione dell'Unione, come è diventata ai giorni nostri. È piuttosto una possibile via fra le altre per provare a gestire i flussi verso l'UE. C'è ancora nei documenti del Consiglio come in quelli della Commissione una certa attenzione ai migranti in quanto individui. Questa convive in una relazione sempre più squilibrata a vantaggio della seconda, con la preoccupazione per le capacità comunitarie e nazionali di accoglienza e di controllo delle frontiere, ma non sono queste ultime ad essere l'unico centro dell'azione comunitaria. I migranti sono ancora persone, anche se la loro individualità comincia a sbiadire.

3. Un inquadramento teorico attraverso la storia delle dottrine politiche

Cosa è cambiato fra il 2009 e il 2011? Cosa ha indotto l'UE ed i suoi Stati membri ad adottare politiche di chiusura sempre più netta verso i migranti? La crisi del debito greco ha

senza dubbio contribuito a portare alla ribalta forze e partiti radicalmente euroscettici e xenofobi in tutta l'UE e le immagini di masse di persone in marcia verso l'Europa è per queste linfa vitale. Così come lo è anche la sempre più diffusa tendenza di soggetti deboli e svantaggiati economicamente o in termini di competenze e risorse formative a reagire alla crescente competizione che la globalizzazione comporta attraverso il ripiegamento su comunità locali, piccole ed omogenee, che regalano l'illusione della possibilità di chiamarsi fuori da dinamiche di impoverimento che sono al di fuori del controllo dei singoli (Friedman 2006; Sassen 2015).

Ma davvero si tratta solo di questo? È solo la riduzione del nostro benessere a renderci più chiusi su noi stessi, più restii ad accogliere persone che non appartengono alle nostre comunità? O c'è dell'altro, legato alla figura stessa del migrante?

In un celebre excursus all'interno della *Soziologie* del 1908, il sociologo tedesco G. Simmel definisce lo straniero come «colui che oggi viene e domani rimane... il viandante potenziale che, pur non avendo continuato a spostarsi, non ha superato del tutto l'assenza di legami dell'andare e venire» (Simmel 2003:468). Lo straniero è colui che non è membro per nascita o per appartenenza culturale della comunità nella quale si trova, che reca i segni della sua estraneità e che, tuttavia, in quella comunità risiede in modo stabile, che rispetto a questa è estraneo e viene percepito come tale. Proprio questa sua duplice collocazione all'interno e all'esterno del gruppo in cui vive ha due conseguenze precise. Da un lato, lo straniero mette in evidenza le caratteristiche positive e negative del gruppo stesso, ne enfatizza le debolezze dei legami sociali. In questo senso, in un saggio del 1998, C. Galli affermava che «Sapere l'ospite è sapere la contingenza dell'identità» (Galli 1998: 243). D'altro canto, l'esistenza di un vago legame con lo straniero basato sulla semplice, comune appartenenza alla razza umana può impedire lo sviluppo di relazioni sociali solide e generare «casi in cui vengono negati all'altro soggetto le qualità generali che si sentono come propriamente e semplicemente umane. Ma qui lo "straniero" non ha alcun senso positivo, e la relazione con lui è una non-relazione» (ivi:473).

Credo che Simmel possa aiutare a comprendere il *fil rouge* ampio che lega le norme comunitarie in materia di migrazione e il loro progressivo sviluppo. Dei profughi dell'ex-Jugoslavia si dava per scontato il non rimanere, la natura transitoria del soggiorno, il fatto che sarebbero rientrati nel loro Paese di provenienza non appena la guerra fosse finita. Questo ha permesso all'Unione di restare fedele ai valori di solidarietà e accoglienza sottoscritti da tutti i suoi Stati membri, di riconoscere i profughi come persone e di accoglierli con relativa generosità. I migranti attuali, invece, vengono per restare e arrivano in un periodo di crisi prolungata dell'UE, nel quadro del quale vengono percepiti come dei competitor potenziali per risorse di welfare e di assistenza che si stanno riducendo. O, meglio, che vengono percepite dai cittadini come scarse. Questo genera reazioni di chiusura e spiega l'attenzione dei governi all'interno del Consiglio a bloccare i flussi in arrivo. A sostegno di questa tesi, si può ricordare come i soli migranti oggetto di maggiore attenzione nell'ambito delle procedure comunitarie di riconoscimento e accoglienza sono i cosiddetti vulnerabili, ossia anziani, minori e donne vittime di tratta o abusi. Soggetti che, proprio perché deboli, non rappresentano dei concorrenti all'interno del mercato comune e ai quali un minimo diritto all'assistenza può essere accordato.

Tuttavia, questo non spiega la progressiva cancellazione dei migranti come individui, l'utilizzo dei termini richiedenti asilo e richiedenti protezione internazionale come etichette che gradualmente ma inesorabilmente ne cancellano l'identità e l'individualità, pur nella loro adeguatezza giuridica.

In questo senso, mi sembra più adeguato il concetto di de-personificazione che F. Fanon sviluppa nel suo *Pelle nera, maschere bianche* del 1952. Con questa espressione, Fanon descrive la complessa relazione che il colonizzatore bianco ha sviluppato verso i colonizzati neri. Attraverso l'accesso a percorsi di istruzione modellati dal primo, questi ultimi sono stati indotti ad interiorizzarne la superiorità e il desiderio di somigliargli sempre più, assimilandone cultura e codici di comportamento. Questo processo, che Fanon definisce di lattificazione, non cambia però la percezione che il colonizzatore ha del colonizzato e della sua inferiorità. Questo resta un negro, pri-

vo di identità soggettiva e percepito attraverso caratteristiche stereotipiche che ne rafforzano la negatività nella stessa misura in cui rafforzano la superiorità del colonizzatore che quelle caratteristiche attribuisce (Fanon 2015). In questo senso, la depersonificazione conduce a rendere il nero «indistinguibile nella massa sterminata dei suoi simili» (Carofalo 2013:110), «sovrapponibile a tutti quanti gli altri» (ivi:20) in un processo che ne *I dannati della terra* del 1961 Fanon vede spingersi sino alla trasformazione del colonizzato nero in uno strumento di lavoro alla stregua di altri. Nella prospettiva dell'autore, questo è funzionale al perpetuarsi dello sfruttamento coloniale³. Dal punto di vista dell'Unione europea, trasformare i migranti in una massa indistinta, cancellarne le storie e le individualità dietro formule giuridiche anonime e asettiche significa renderne più facile e più accettabile il respingimento in mare, aiuta a distogliere lo sguardo dalle condizioni nelle quali vengono trattenuti nei campi alle frontiere dell'Unione o in Paesi ai quali deleghiamo il compito di impedirne le partenze.

Soprattutto, questo distoglie lo sguardo dal fatto che finora l'Unione si è limitata a gestire un'emergenza ma non ha ancora sviluppato una visione di medio-lungo periodo sul ruolo che un'immigrazione regolata può avere se integrata in una società che invecchia. Proprio questa mancanza di sguardo lungo è responsabile dello sviluppo di analisi come quelle di P. Collier che, a partire da dati statistici sulle migrazioni nel Regno Unito, compie un'abile operazione di demolizione della figura del migrante come bisognoso di protezione per costruire quella dell'abile sfruttatore dei diritti che gli vengono concessi per inserirsi nelle società europee, mungerne risorse senza fornire un vero contributo e contribuire all'arrivo di altri connazionali in una spirale di progressivo impoverimento delle società di accoglienza. Nella sua recensione al libro di Collier, M. Livi Bacci indica bene quelli che sono i punti di debolezza dell'analisi di Collier, ossia il non vedere l'utilità

³ Ne *I dannati della terra* la violenza come azione necessaria a sovvertire la condizione dei colonizzati nasce esattamente da questa condizione di mancato riconoscimento del colonizzato da parte del colonizzatore, da questa assenza di relazione che può essere rovesciata solo attraverso l'eliminazione del colonizzatore. Cfr. Carofalo 2013.

dell'immigrazione per un'Europa che invecchia, il suo contributo alla riduzione delle diseguaglianze, il considerare le culture come monoliti immodificabili (Livi Bacci 2015).

Da parte mia, con Kant, ritengo ridicolo pensare di poter arginare spostamenti di grandi gruppi di individui, se non altro perché la terra è rotonda e «gli uomini non possono disperdersi all'infinito...originariamente però nessuno ha più diritto di un altro ad abitare una località della Terra» (Kant 1991: 43). La stessa Commissione ha riconosciuto a più riprese che la migrazione non è un fenomeno transitorio. Non sarebbe forse il caso, allora, di provare a gestirlo in modo proficuo per tutti, anziché contrastarlo con misure che sono in netto contrasto con i valori europei e che riusciamo ad accettare solo perché riducono i migranti a formule giuridiche prive di consistenza?

4. A mo' di conclusione: uno sguardo agli sviluppi più recenti

Il *Nuovo patto per la migrazione e l'asilo*, presentato dalla Commissione guidata da U. von der Leyen nel settembre 2020, si propone di realizzare un «fresh start» (European Commission 2020:1) in questo ambito delle politiche comunitarie⁴. A partire dalla necessità di articolare un «approccio globale, che contempla le politiche nei settori della migrazione, dell'asilo, dell'integrazione e della gestione delle frontiere, riconoscendo che l'efficacia complessiva dipende dai progressi compiuti su tutti i fronti» (ivi:2), questo propone una serie di misure che hanno un duplice obiettivo. Da un lato, si tratta di ridurre ulteriormente i margini di discrezionalità per gli Stati membri, dettagliando le procedure per il deposito e l'analisi delle domande di asilo e di protezione sussidiaria e i criteri per il suo riconoscimento, formulando un nuovo meccanismo di solidarietà obbligatoria, che coinvolga tutti, anche se con misure diverse, nel sostegno a quegli Stati che, per la loro collocazione geografica, possono trovarsi ad affrontare una seria

⁴ Mi sembra il caso di sottolineare come l'espressione ricorra nella prima pagina di tutti i documenti legati al *Nuovo patto per la migrazione e l'asilo*.

pressione o una vera e propria crisi migratoria alle proprie frontiere⁵.

Dall'altro lato, il secondo obiettivo del patto è quello di bloccare l'ingresso di migranti nell'Unione. In questo senso, la Commissione propone di rafforzare le dotazioni e il campo di azione di FRONTEX ma anche di irrigidire le procedure di accesso al territorio dell'Unione europea per i migranti irregolari, ossia per coloro che arrivano al di fuori dei canali legali di ingresso. In questo senso, viene proposto di realizzare un vero e proprio sistema di *screening* per i migranti, che si dovrebbe svolgere ai confini dell'Unione o in precise zone di transito, ossia controlli sulla loro identità con inserimento dei dati biometrici nei database comunitari, sulla loro salute e sul grado di pericolosità che rivestono per l'Ue ed i suoi Stati membri. La procedura di *screening* non dà diritto ad accedere al territorio dell'Unione europea e serve ad incanalare rapidamente i migranti in una procedura di deposito alla frontiera delle domande di protezione internazionale in senso ampio o di respingimento, a partire dai dati sul tasso di riconoscimento delle domande di protezione per Paese di provenienza (European Commission (a) 2020:12-17). Il *Patto* precisa che neppure la procedura alla frontiera dà diritto ad entrare nel territorio dell'Unione europea e che, una volta entrati, i migranti possono godere delle condizioni di accoglienza solo nello Stato di ingresso, dove hanno l'obbligo di attendere l'esito della domanda di asilo o protezione o di depositarla nel caso si tratti di migranti irregolari già presenti all'interno dello Stato stesso (ivi). Una misura che evidentemente mira a ridurre drasticamente e a sanzionare i movimenti secondari all'interno dell'Unione.

⁵ È interessante sottolineare che la Commissione formula per la prima volta una definizione comunitaria di cosa sia una crisi migratoria. Questa viene definita come «exceptional situations of mass influx of third-country nationals or stateless persons arriving irregularly in a Member State, being of such a scale and nature that it would render a Member State's asylum, reception or return system non-functional and which risk having serious consequences for the functioning of, or result in the impossibility of applying, the Common European Asylum System and the migration management system of the Union» (European Commission [b] 2020:2). La definizione copre anche il semplice rischio che la situazione di crisi possa verificarsi.

Alcuni studiosi hanno sottolineato come il *Patto* contenga fin dalla sua denominazione una forte connotazione intergovernativa, che mal si accorda con la natura di competenza concorrente della politica migratoria nel trattato di Lisbona, come i suoi contenuti rappresentino l'accoglimento da parte della Commissione delle istanze di chiusura degli Stati membri e come questo continui a mostrare la drastica mancanza di solidarietà sia fra gli Stati membri sia soprattutto nei confronti dei migranti (Carrera 2020). Altri sottolineano come, nonostante la ricca "scatola per gli attrezzi" che crea e regola, il *Nuovo patto* continui a non fornire indicazioni su come prevenire il verificarsi di future crisi migratorie e come manchi di quell'ispirazione morale che un'organizzazione che si fonda sul rispetto dei diritti umani e dei valori di pace e solidarietà e che mira a promuoverne la diffusione nel mondo, quale l'UE dichiara di essere, dovrebbe avere come sua ispirazione (Fargues 2020).

Dalla mia prospettiva di ricerca, quello che colpisce è che nel *Nuovo patto* i migranti come individui scompaiono del tutto. A parte un breve richiamo iniziale alla volontà di offrire «certezza, chiarezza e condizioni decorose agli uomini, alle donne e ai bambini che arrivano nell'UE» (Commissione 2020:1), i migranti come persone non sono oggetto di alcuna considerazione. Le espressioni più usate per riferirsi a loro sono "irregular migrants" e "applicants". Talvolta, si fa ricorso all'espressione «third-country nationals» ma questa è utilizzata per lo più accompagnata da «clear international protection needs» (European Commission 2020: 10, 11), come a sottolineare che è l'effettiva presenza di evidenti necessità di protezione internazionale a sostanziare l'individualità di coloro che in quella condizione si trovano. La stessa espressione è usata anche nel paragrafo relativo ad una nuova procedura di rimpatrio alla frontiera, che prevede la simultaneità della decisione di rigetto dell'istanza di asilo o protezione e quella di rimpatrio (European Commission (a) 2020: 15-16). In questo caso, è difficile sfuggire all'impressione che la soggettivizzazione dei migranti serva ad alleggerire la durezza di una procedura che nei fatti ne regola il respingimento alla frontiera. La dizione "persons" viene, invece, utilizzata con maggiore frequenza

nelle proposte relative alla gestione della migrazione, in particolare nei paragrafi relativi allo *screening* pre-ingresso, alle procedure di frontiera (European Commission 2020) o alle procedure da seguire in caso di sbarchi conseguenti a operazioni di soccorso in mare (European Commission (a)2020:4,11). Si tratta, di nuovo, di contesti nei quali è difficile ipotizzare un riconoscimento dell'individualità dei migranti. Qui, l'impressione è che la parola "persons" venga utilizzata nella sua accezione più ampia e vaga per indicare un folto gruppo di soggetti indistinti, rispetto ai quali l'unica caratterizzazione impiegata è «not in need of international protection» (ivi: 4).

L'unica eccezione a questa radicale operazione di depersonalizzazione dei migranti si trova nella proposta di regolamento relativa ai casi di afflusso alle frontiere per situazioni di crisi o di forza maggiore. Qui la Commissione prevede la possibilità di concedere uno status di protezione temporanea a

displaced persons from third countries who are facing a high degree of risk of being subject to indiscriminate violence, in exceptional situations of armed conflict, and who are unable to return to their country of origin and are in need of a quick form of protection arriving to the EU (European Commission (b)2020: 9).

Il regime di protezione temporanea prevede il riconoscimento di diritti agli sfollati che ne beneficiano, come il diritto ad un permesso di residenza, alla libertà di movimento all'interno dello Stato di accoglienza, al lavoro, all'istruzione, all'assistenza sociale e sanitaria (ivi:10). È appena il caso di sottolineare, tuttavia, come anche questo non mi sembra inficiare la mia ipotesi di ricerca. I diritti in questione sono riconosciuti a sfollati, ossia a soggetti dei quali si presuppone la natura a termine del soggiorno, come era avvenuto nel 2001 per i profughi dalla ex-Jugoslavia. Inoltre, ogni decisione sull'attivazione della protezione temporanea e sui gruppi ai quali concederla spetta alla Commissione europea, sulla base di criteri non specificati.

Non si tratta solo del venire meno di valori fondanti o della mancata solidarietà verso soggetti che sono deboli per definizione. La netta depersonalizzazione dei migranti nel *Nuovo*

patto sulla migrazione e l'asilo nasce dal fatto che questo riguarda noi, non i migranti. La sua architettura, i suoi strumenti hanno una funzione principale: creare un sistema di asilo basato su norme uniformi, a partire dalle quali conservare il corretto funzionamento dell'Unione europea come area di libera circolazione delle persone, che i movimenti secondari di migranti irregolari mettono in pericolo, e istituire meccanismi di solidarietà fra gli Stati membri di natura vincolante, che evitino il ripetersi di negoziati sfibranti nei momenti di maggiore pressione migratoria. Questo emerge chiaramente nelle proposte di regolamento sulla gestione della migrazione, che sono dedicate prevalentemente ai criteri per l'individuazione dello Stato responsabile della recezione delle domande di asilo o protezione sussidiaria, alla velocizzazione delle procedure di rimpatrio attraverso il coinvolgimento di altri Stati membri⁶. O nelle proposte relative alle procedure da attivare in caso di crisi migratoria o forza maggiore la cui disciplina riguarda la definizione in termini quantitativi dei criteri per determinare il contributo dei singoli Stati membri per alleviare la pressione sullo Stato interessato.

In questa prospettiva, i migranti sono il mero oggetto, quasi casuale, di norme che pur avendo conseguenze importanti sui loro diritti e sulla loro sorte, non li vedono come centro dell'azione comunitaria. Non sono loro l'oggetto delle preoccupazioni della Commissione. Siamo noi.

In questa prospettiva, è del tutto naturale che i migranti scompaiano. Semplicemente, non ci interessano. Continuando a depersonalizzarli, la Commissione e gli Stati membri (e noi cittadini?) possono camuffare questo sostanziale disinteresse nel nome della tutela degli Europei e dissimulare il dato di fatto brutale che l'UE è sempre più chiusa verso persone che, anche fossero indotte a spostarsi solo per motivi economici, dovrebbero poter cercare altrove una vita migliore. Perché anche la fame e le malattie uccidono, non solo le guerre e le

⁶ Si tratta del meccanismo dei ritorni sponsorizzati. In pratica, uno Stato membro può collaborare con un altro nell'effettuare il rimpatrio di migranti irregolari attraverso forme diverse di sostegno. Nel caso il rimpatrio non venga concluso nell'arco di otto settimane, lo Stato sponsor diventa responsabile del rimpatrio (European Commission 2020: 18-9).

persecuzioni. Questo atteggiamento non è solo poco solidale, è miope. La storia insegna che nessuna chiusura è mai riuscita a bloccare i movimenti di popolazioni. Forse, sarebbe il caso di riconoscere l'individualità di chi si muove e provare a stabilire relazioni di integrazione e reciproco vantaggio.

Bibliografia

- AGAMBEN GIORGIO, 1995, "We Refugees", *Symposium* 49(2): 114-119
- ARENDETT HANNAH, 2010, "We, refugees." In *International Refugee Law*, edited by H el ene Lambert, Farnham: Ashgate.
- CAROFALO VIOLA, 2013, *Un pensiero dannato. Franz Fanon e la politica del riconoscimento*, Milano: Mimesis.
- CARRERA SERGIO, 2020, *Whose Pact? The cognitive dimensions of the New Pact on Migration and Asylum*, CEPS Policy Insights, n. 2020-22
- COLLIER PAUL, 2013, *Exodus. I tab  dell'immigrazione*, Roma-Bari: Laterza editori
- COMMISSION OF THE EUROPEAN COMMUNITIES, 1994, *European Social Policy – A Way forward for the Union. A white paper*, COM(94)333, Brussels, 27.07.994
- COMMISSION OF THE EUROPEAN COMMUNITIES, 2007, *Green paper on the future Common European Asylum System*, COM(2007) 301 final, Brussels, 6.6.2007
- COMMISSIONE DELLE COMUNITÀ EUROPEE, 2008, Comunicazione della Commissione al P.E., al Consiglio, al Com.EcoSoc Europeo e al Com. Regioni, *Piano strategico sull'asilo. Un approccio integrato in materia di protezione nell'Unione Europea*, COM(2008) 360 definitivo, Bruxelles, 17.6.2008
- COMMISSION OF THE EUROPEAN COMMUNITIES, 2008, *Commission Staff working document accompanying the Proposal for a directive of the European Parliament and of the Council laying down minimum standards for the reception of asylum seekers*, SEC(2008)2944, Brussels, 3.12.2008
- COMMISSION OF THE EUROPEAN COMMUNITIES, 2009, *Commission Staff working document accompanying the Proposal for a directive of the European Parliament and of the Council on minimum standards for the qualification and status of third country nationals or stateless persons as beneficiaries of international protection and the content of the protection granted*, SEC(2009)1373, Brussels, 21.10.2009
- COMMISSIONE EUROPEA, 2020, *Comunicazione della Commissione al Parlamento europeo, al Consiglio, al Comitato economico e sociale eu-*

ropeo e al Comitato delle Regioni. Un nuovo patto sulla migrazione e l'asilo, COM(2020)609 final, Bruxelles, 23.9.2020

Conclusioni della presidenza, 1999, Consiglio europeo di Tampere, 15 e 16 ottobre 1999 su <http://consilium.europa.eu/conclusions>

CONSIGLIO EUROPEO, 2009, 'Programma di Stoccolma — Un'Europa aperta e sicura al servizio e a tutela dei cittadini'. In GUUE C 115, 4 maggio 2010.

COSTELLO, CATHRYN and EMILY HANCOX, 2016, 'The Recast Asylum Procedures Directive 2013/32/EU: Caught between the Stereotypes of the Abusive Asylum Seeker and the Vulnerable Refugee', in Vincent Chetail, Philippe De Bruycker, Francesco Maiani (edited by), *Reforming the Common European Asylum System. The New European Refugee Law*, Leiden/Boston: Brill Nijhof

COUNCIL PRESIDENCY, 2012, *EU Action on Migratory Pressure – A Strategic Response*, 8714/1/12

Direttiva 2001/55/CE del Consiglio del 20 luglio 2001 sulle norme minime per la concessione della protezione temporanea in caso di afflusso massiccio di sfollati e sulla promozione dell'equilibrio degli sforzi tra gli Stati membri che ricevono gli sfollati e subiscono le conseguenze dell'accoglienza degli stessi in GUCE L212 del 7.8.2001, 12-23.

Direttiva 2011/95/UE del Parlamento europeo e del Consiglio del 13 dicembre 2011 recante norme sull'attribuzione, a cittadini di paesi terzi o apolidi, della qualifica di beneficiario di protezione internazionale, su uno status uniforme per i rifugiati o per le persone aventi titolo a beneficiare della protezione sussidiaria, nonché sul contenuto della protezione riconosciuta in GUUE L 337 del 20.12.2011, 9-26

Direttiva 2013/32/UE del Parlamento europeo e del Consiglio del 26 giugno 2013 recante procedure comuni ai fini del riconoscimento e della revoca dello status di protezione internazionale in GUUE L 180 del 29.6.2013, 60-95.

Direttiva 2013/33/UE del Parlamento europeo e del Consiglio del 26 giugno 2013 recante norme relative all'accoglienza dei richiedenti protezione internazionale in GUUE L 180 del 29.6.2013, 96-116.

EUROPEAN COMMISSION, 2020, *Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council on asylum and migration management and amending Council Directive (EC) 2003/109 and the proposed Regulation (EU) XXX/XXX [Asylum and Migration Fund]*, COM(2020)610 final, Brussels, 23.9.2020.

EUROPEAN COMMISSION (a), 2020, *Amended proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council establishing a common procedure for international protection in the Union and repealing Directive 2013/32/EU*, COM(2020)611 final, Brussels, 23.9.2020

EUROPEAN COMMISSION (b), 2020, *Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council addressing situations of crisis and*

- force majeure in the field of migration and asylum*, COM(2020)613 final, Brussels, 23.9.2020
- EUROPEAN PARLIAMENT, 2020, *Asylum and migration in the EU: facts and figures*, su <http://www.europarl.europa.eu/news/en/headlines/society/20170629STO78630/asylum-and-migration-in-the-eu-facts-and-figures>
- FANON FRANTZ, 2015, *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa: ETS.
- FARGUES PHILIPPE, 2020, «Sophisticated tools-weak principles. The EC's new Pact on Migration and Asylum», *FEPS. The Progressive Page*, september 25 su <https://progressivepost.eu/progressive-page/a-sophisticated-toolbox-in-lack-of-moral-leadership>
- FRIEDMAN THOMAS L., 2006, *Il mondo è piatto. Breve storia del ventunesimo secolo*, Milano: Mondadori
- HAILBRONNER KAY and DANIEL THYM, 2016, *EU Immigration and Asylum Law: A Commentary*, München: C.H.Beck
- KANT IMMANUEL, 1991, *Per la pace perpetua*, Milano: Feltrinelli
- LIVI BACCI MASSIMO, "Paul Collier, Exodus. I tabù dell'immigrazione", *Il Mulino*, fasc. 6, (nov.-dic. 2015): 1027-1030.
- MONAR JÖERG and WOLFGANG WESSELS (ed. by), 2001, *The European Union after the Treaty of Amsterdam*, London : Bloomsbury Publishing.
- ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE, 1948, *Dichiarazione universale dei diritti umani* su <http://www.senato.it/documenti>
- ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE, 1951, *Convenzione sullo status dei rifugiati* su <http://www.unipd-centrodirittumani.it>
- SASSEN SASKIA, 2015, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Bologna: il Mulino.
- Sent. CGE 21 dicembre 2011, cause riunite C-411/10 e C-493/10, *N.S. e M.E.* su <http://curia.europa.eu/>
- SCHULZE WESSEL JULIA, 2016, «On Border subjects: Rethinking the Figure of the Refugee and the Undocumented Migrant», *Constellations*(23)1: 46-57.
- SIMMEL GEORG, 2003, *Lo straniero* in Pasquale Alferj and Enzo Rutigliano (eds.), *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici*, Torino: Bollati Boringhieri.
- STONEBRIDGE LINDSAY, 2011, "Refugee style: Hannah Arendt and the perplexities of rights", *Textual Practice*25(1):71-85

Abstract

LE DIMENSIONI CONTANO. I MIGRANTI NELLA LEGISLAZIONE EUROPEA DALLA DIRETTIVA DEL 2001 AL NUOVO PATTO SULLA MIGRAZIONE E L'ASILO

(SIZE MATTERS. MIGRANTS IN EUROPEAN LEGISLATION FROM THE 2001 DIRECTIVE TO THE NEW PACT ON MIGRATION AND ASYLUM)

Keywords: European Union, refugees, migrants, migration policy, asylum.

Despite migrants keep to try and reach EU territory (and often dying in the process), the EU looks ever more concerned with how to keep them away. This is in sharp contrast with the values of solidarity and the international treaties subscribed to by its member states, but it is also the result of a precise evolution which has led migrants to disappear as individuals and emerge only as juridical labels, deprived of any individual and substantial characteristics. This essay is a reconstruction of this process and an analysis in the same perspective of most recent European Commission documents on the subject.

GIULIA MARIA GALLOTTA
Università degli Studi di Bari
Dipartimento di Scienze della formazione,
psicologia, comunicazione
giuliamaria.gallotta@uniba.it

EISSN 2037-0520

Note e discussioni/ Notes and discussions

ANNAMARIA LOCHE

L'EMILIO E LA FILOSOFIA DI JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Il rilievo dell'*Emilio* all'interno della produzione di Jean-Jacques Rousseau è fuor di discussione; non ne è scontata, ovviamente, l'interpretazione, in particolare in relazione al suo ruolo nell'insieme degli scritti del Ginevrino. Una nuova traduzione italiana dell'opera sollecita una riflessione su tale relazione¹. In realtà l'edizione recentemente edita da Roberto Gatti non è una semplice traduzione né solo un'attenta curatela, ma, tenendo conto del ricco apparato di note, oltre che dell'Introduzione, può essere considerata una sorta di lavoro monografico su questo testo. C'è quindi da augurarsi che Gatti da questo suo lavoro editoriale tragga lo spunto per un nuovo studio dedicato all'*Emilio*. Peraltro, nella sua vasta e importante produzione sul filosofo, lo studioso ha sempre insistito, giustamente, sulla rilevanza dell'*Emilio*²; quanto scrive in questo volume suggerisce la possibilità di un'ulteriore opera di approfondimento che vada nella direzione sopra indicata³.

¹ Mi riferisco alla recente curatela di Roberto Gatti, per cui si veda Rousseau (2020).

² Lo studioso ha dedicato a Rousseau numerosi saggi e significative monografie; per queste ultime, si vedano in particolare: Gatti (1996; 2001; 2012).

³ Nel volume, che è da considerarsi una vera e propria edizione critica, è presente una Bibliografia, nella quale, non potendo certo riferire dell'enorme mole di letteratura secondaria sul pensiero rousseauiano, pubblicata anche soltanto negli ultimi decenni, Gatti, per quanto riguarda le edizioni in francese dell'*Emilio*, segnala le più rilevanti e quelle contenute nelle *Œuvres complètes*, sia quella, classica, della Gallimard sia quella, più recente, della Slatkine; fra le italiane vengono indicate le principali traduzioni integrali. A ciò si aggiungono i riferimenti ad alcune importanti pubblicazioni separate, in italiano e

All'analisi e discussione dei temi che vengono trattati, vorrei premettere alcune osservazioni sulla traduzione, condotta con molta cura, in modo tale da costituire un indispensabile sfondo al contenuto teorico dell'opera. Il lavoro di traduzione ha certamente richiesto allo studioso italiano un grande impegno, a partire dalla necessità di meditare sul reale significato che molti termini potevano avere nel francese del XVIII secolo, per fornire al pubblico degli specialisti e dei lettori una traduzione «quanto più possibile fedele alla lettera del testo» (Gatti 2020a: 5), avendo come punto di riferimento la versione presente nel IV volume delle *Œuvres complètes* della Gallimard (Rousseau 1969: 239-877). Tuttavia è doveroso porre in luce che l'opera di traduzione non è rilevante soltanto per l'attenzione a questo aspetto, ma anche, se non addirittura soprattutto, per la cura e l'eleganza con cui lo studioso è stato capace di offrirci un'edizione in cui vengono resi con grande perizia il “senso” e il ritmo della scrittura rousseauiana, una scrittura propria di tutte le opere del Ginevrino, il quale, più che della correttezza sintattica, sembra preoccupato di esporre le sue tesi trasmettendone al lettore il rilievo, la forza teorica anche in modo empatico. E, in questa duplice opera di adesione alla lettera e di attenzione allo “spirito” dello stile, Roberto Gatti riesce perfettamente, restituendoci in italiano il fraseggiare francese di Rousseau in tutta la sua ricchezza e la sua forte espressività. Sono convinta che l'elemento stilistico non possa essere trascurato nel rendere le opere del Ginevrino in una lingua diversa dall'originale, proprio perché la pregnanza dei termini e dei costrutti da lui usati evidenzia la forza semantica, la centralità teorica di alcuni concetti, di determinati collegamenti e passaggi.

Ciò premesso, è bene ritornare all'interpretazione di fondo che nella pubblicazione della Morcelliana viene proposta della filosofia di Rousseau. Per far questo è essenziale far dialogare

francese, della *Professione di fede del Vicario savoiardo*. Segue un giustamente stringato, ma esaustivo, primo elenco di opere in cui si tratta ampiamente dell'*Emilio* e una seconda lista, guidata dagli stessi principi di selezione, di titoli sull'insieme della filosofia rousseauiana. A questa bibliografia rinvio sia in generale sia, soprattutto, per i testi specifici sull'*Emilio*: cfr. Rousseau (2020: 757-762).

la breve ma densa Introduzione con alcune delle note di commento le quali sono, come è ovvio in un'edizione di questo livello, di vario tipo: note con precisazioni lessicali; note con richiami ad altri scritti di Rousseau o a testi di altri pensatori, soprattutto di età moderna; note di inquadramento storico e concettuale. Quelle che più ci interessano per una discussione della filosofia rousseauiana sono le note di commento teorico-filosofico, dalle quali traspare, appunto, una lettura globale del pensiero del filosofo di Ginevra. Per questo motivo, è bene chiarire che la lettura del testo e delle note con cui lo studioso italiano lo ha letteralmente "accompagnato" deve procedere di pari passo o il lavoro di questa edizione perderebbe una parte rilevante del suo senso e valore⁴. Tuttavia, data la molteplicità e lo spessore delle questioni che vengono affrontate, in questa sede sarà inevitabile soffermarsi solo su alcuni dei molti problemi trattati.

Da quanto viene dichiarato nell'Introduzione e negli interventi del curatore, emerge che l'elemento specifico dell'analisi contenutistica del testo è quello «di sondare con particolare attenzione gli aspetti filosofici» dell'opera del 1762, opera, si ricordi, pubblicata a brevissima distanza dal *Contratto Sociale* (Gatti 2020a: 6)⁵; si chiarisce quindi, anche partendo dai numerosi riferimenti rinvenibili nello scritto sull'educazione, che pedagogia, politica, morale e, in breve, l'insieme di temi di cui Rousseau si occupa nei suoi scritti si collocano in un unico, sebbene variegato, orizzonte teorico. Tuttavia è bene precisare che con ciò non si intende sostenere che la filosofia di Rousseau non subisca maturazioni e cambiamenti né che possa essere considerata un *continuum* e neppure che non sia priva di contraddizioni o ripensamenti; si intende semmai sottoli-

⁴ Gatti ha adottato una numerazione unica per le sue note e per quelle di Rousseau; per distinguere le due tipologie è stato utilizzato un differente carattere tipografico (le prime sono in tondo e le seconde in corsivo). Questa scelta ha il merito di permettere di leggere le precisazioni dell'autore e i commenti del curatore senza dover ricorrere a complicati rimandi alla fine di ogni libro o addirittura dell'intero testo, rimandi che possono non solo creare confusione, ma anche far perdere linearità alla lettura e la comprensione dell'interpretazione.

⁵ Il *Contratto sociale* esce nell'aprile e l'*Emilio* nel maggio del 1762, ma i tempi di elaborazione di questa seconda opera furono più lunghi.

neare che nelle opere del Ginevrino (dai *Discorsi* all'*Economia politica*, dal *Contratto* all'*Emilio*, dai *Dialoghi* alle *Fantasticherie*, senza trascurare né quel testo particolarissimo costituito dalle *Confessioni* né il grande romanzo, la *Nuova Eloisa*), si rintracciano basi teoriche, concetti portanti i quali, in una sorta di processo a spirale, vengono esposti ed esaminati in modi e con angolazioni differenti, con una ricchezza di prospettive tale da porre in luce il ruolo fondamentale di Rousseau per tutta la filosofia successiva. Su questa linea si muove anche Gatti, quando scrive: «contestualizzare la maggiore opera pedagogica di Rousseau e seguire il modo in cui si dipana nel tempo – non senza variazioni e anche contraddizioni – costituisce un modo proficuo per ritessere le fila di una riflessione che si plasma progressivamente» (*ibidem*). La profondità e ricchezza della filosofia di Rousseau, precisa lo studioso, emerge non tanto analizzandola, sulla scia di Cassirer, nei termini di “un problema”, quanto studiandola «nella sua interna complessità, nelle sue progressive acquisizioni e revisioni» (*ibidem*)⁶.

Gatti – secondo le stesse indicazioni di Rousseau – afferma che l'opera è un *traité* «che assume sovente le forme del *roman*» (Gatti 2020a: 7) e ribadisce (come in altri suoi scritti) che uno dei nuclei di fondo ne è “il male sulla terra”⁷. Il tema del male è approfondito più volte nell'apparato di note, nelle quali si afferma che «il male subentra *entrando* dall'esterno nel cuore dell'uomo già quando è ancora bambino» (Gatti 2020b: 44, l. I, nt. 44). Poco più avanti, commentando l'affermazione del filosofo per cui l'uomo può salvaguardare la sua «forma originale» ove riesca a conservarla «sin dal momento in cui viene al mondo» (Rousseau 2020: 45; l. I), lo studioso italiano annota che la forma *originelle* si mantiene solo facendo sì che «il male non penetri nell'uomo» (Gatti 2020b: 45; l. I, nt. 46). L'argomento è affrontato più volte e da più angolazio-

⁶ Il testo cui si fa riferimento è Cassirer (1932); la traduzione italiana è stata più volte riedita.

⁷ Sul male ci si può limitare, fra i tanti possibili, a due titoli: Gouhier (1970) e Philonenko (1984).

ni⁸: ad esempio, discutendo la classica lettura che individua la responsabilità del male in Rousseau non nell'uomo, ma nella società umana, Gatti rileva come nell'*Emilio* appaia con chiarezza l'ambiguità sull'origine del male, poiché in questo testo «la società si configura non tanto come la radice prima e originaria del male, quanto piuttosto come il *contesto* che contribuisce a provocarlo»⁹. È una tesi su cui è difficile non concordare. Se solo si pensa alla citatissima lettera a Malesherbes¹⁰ o, su un piano parzialmente diverso, anche all'*incipit* dello stesso *Emilio*¹¹, è fuor di dubbio che le osservazioni riportate più sopra assegnino a tale questione una valenza di gran rilievo e forza teorica. Tuttavia, come cercherò di precisare più avanti, l'accettazione di quest'orizzonte di discorso non esclude che si possano rinvenire nella filosofia di Rousseau anche prospettive differenti. A ciò bisogna però arrivare per gradi ed è per questo essenziale considerare con attenzione alcuni punti del IV e V libro del trattato sull'educazione e, in particolare, della *Professione di fede del Vicario savoiardo*. Nelle pagine di questa che potrebbe essere definita un'opera nell'opera, si sviluppano temi di ampia portata, il cui significato Gatti riassume sinteticamente e con molta chiarezza: «Rousseau ha fermamente creduto che la sua *Professione di fede* potesse fornire le basi per una religione minima essenziale, che insegnasse la tolleranza verso le altre fedi e mettesse fine ai contrasti spirituali e politici», che potesse indicare «la direzione per ritessere l'unità religiosa dell'Europa cristiana»¹².

La *Professione di fede*, però, non ha rilevanza solo in riferimento alla religione; pertanto, non mi occuperò che trasversalmente di questo aspetto. Di certo, non si può negare come

⁸ Su tale questione va inoltre segnalata, perlomeno, la nota in cui si affronta il delicato tema dell'esistenza del male assoluto, prospettiva che a Rousseau non è certo propria (Gatti 2020: 535; l. IV, nt. 313). Cfr. anche Gatti (2020b: 441; l. IV, nt. 185)

⁹ Ivi: 435-436; l. IV, nt. 175.

¹⁰ La lettera cui ci riferisce, datata 12 gennaio 1762, può essere letta in Rousseau (1959: 1135-1136).

¹¹ «Tutto è bene quando esce dalle mani dell'autore delle cose. Tutto degenera nelle mani dell'uomo»: Rousseau (2020: 21; cfr. anche la nt. 1).

¹² Gatti (2020b: 498; l. IV, nt. 269). Sulla religione, si può rinviare, ad alcuni testi classici come Masson, (1916; opera più volte riedita); Burgelin (1952); Burgelin (1969); Gouhier (1970).

l'intero testo della *Professione di fede* abbia nell'ambito religioso il referente concettuale principale, entro il quale, peraltro, morale e politica occupano un posto preciso. Si pensi, ad esempio, all'analisi della connotazione ontologica sia della bontà sia dell'uguaglianza¹³.

Per quanto concerne quest'ultimo concetto, si deve tener conto di quanto emerge dal *Discorso sulla disuguaglianza*. Gatti vuole porre in luce la differente prospettiva dei due scritti sulla questione e si sofferma sul concetto di uguaglianza «come valore assoluto», sottolineando che nel brano in cui Rousseau sostiene che «L'uomo è lo stesso in tutte le condizioni [...] Al cospetto di chi sa pensare, tutte le distinzioni sociali sparirebbero» (Rousseau 2020: 342; l. IV, p. 1. IV), l'uguaglianza non è tanto politica, quanto morale. Il precettore vuole spingere Emilio a considerare il genere umano senza trascurare nessun tipo di disuguaglianza; l'allievo deve valutare ogni situazione nel suo complesso, collocandola all'interno della società corrotta nella quale vive e nella quale deve trovare il suo posto nella prospettiva di «operare positivamente» in essa (Gatti 2020b: 342-343; l. IV, nt. 30). Ho brevemente analizzato questo tema, anche perché mi sembra un esempio emblematico in riferimento a quanto si diceva più sopra a proposito di continuità e movimento nella filosofia rousseauiana. Nel *Discorso*, come peraltro nel *Contratto*, l'uguaglianza è certamente un «dato di natura» e si potrebbe anzi dire che, insieme alla libertà, costituisce l'elemento fondamentale che caratterizza la natura umana. È quindi evidente che nei testi citati ha una valenza socio-politica, ma anche morale, che costituisce «un valore assoluto». Differenti (non contrastanti) sono tuttavia le conseguenze che, dal punto di vista concettuale, Rousseau trae nei tre scritti; differenti le sottolineature, gli accenti, le sfumature di significato¹⁴. Non molto diverso è quanto si può osservare a proposito della libertà, intesa soprattutto come libertà morale, autodeterminazione razionale (Gatti 2020b: 439; l. IV nt. 183); e questi

¹³ Sulla bontà, cfr. p. es. Gatti (2020b: 454; l. IV, nt. 209).

¹⁴ Su uguaglianza (e disuguaglianza), segnalo due testi dedicati al *Discorso* del 1754: Goldschmidt (1974) Neuhausser, (2014).

aspetti non sono certo assenti né nel *Discorso sulla disuguaglianza* né nel *Contratto sociale*¹⁵.

L'insieme di tali questioni rinvia necessariamente a una riflessione sul ruolo della politica nell'*Emilio*, cui è però necessario premettere un'analisi, per quanto rapida, su un argomento certamente spinoso e centrale per la stessa comprensione del trattato sull'educazione¹⁶. È infatti essenziale chiedersi con Roberto Gatti: chi è Emilio, è un modello, è un individuo? Che rapporto si pone fra la specificità del "personaggio" e una sua universalizzazione? Se, per un verso, Emilio è «privo di volto [...], rappresenta l'uomo generico», è anche vero che dall'impostazione dell'opera emerge che «solo Emilio può essere educato e cresciuto nel modo che ci viene descritto», per cui «tra la pretesa universalità dell'esempio che Emilio fornisce e l'unicità della sua esperienza sembra permanere un contrasto inconciliabile» (Gatti 2020b: 393; l. IV, nt. 101). Nel IV libro, scrive lo studioso, sono individuabili possibili appigli per risolvere tale dicotomia: «la pedagogia del precettore non è un modello né un esempio, ma al massimo una testimonianza e, forse [...] un esperimento»: se l'uomo è buono per natura, si può tentare di evitare che il male entri dentro di lui. Per questo, commenta a mio parere correttamente Gatti, l'*Emilio* non può essere letto solo o soprattutto come un testo di pedagogia. Il percorso di Emilio è unico; ma forse si può «ammettere [...] che un giorno [...] la civiltà umana cambi» e che si possa arrivare alla *société bien ordonnée*, dove l'educazione che Jean-Jacques Rousseau propone possa essere applicata non solo a un singolo (Gatti 2020b: 553; l. IV nt. 328)¹⁷. E quindi, anche se in via puramente ipotetica, «il problema del male come problema storico-sociale potrebbe essere risolto» (Gatti 2020b:

¹⁵ Si può fare riferimento alla libertà come elemento del *côté métaphysique et moral* di cui Rousseau parla nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* (cfr. Rousseau 1964: 141 sgg.); o anche ai vari aspetti della libertà, come vengono esposti nel *Contratto sociale*, (ivi: 364-365; l. I cap. 8). Sulla libertà, si possono citare a titolo esemplificativo: Cohen (2010), Bachofen (2002).

¹⁶ Sulla filosofia politica di Rousseau, mi limito a segnalare: Viroli (1993), Bernardi (2006), Silvestrini (2010).

¹⁷ L'espressione *société bien ordonnée*, come è noto, si trova nella prima versione del *Contratto*: Rousseau (1964b: 289; l. I, cap. 2).

553; l. IV, nt. 328). Tuttavia, continua Gatti, è proprio la *Professione di fede* a introdurre «un dubbio radicale, che cioè il male non sia né solamente né soprattutto un problema storico-sociale, ma qualcosa di innestato *in interiore homine*», perché persino la libertà è un male, anzi “il male”, se di essa si abusa (*ibidem*). Nella *Professione*, il male «viene raggiunto in uno spazio che non è più la società, ma la natura umana [...] con le sue zone di ineliminabile oscurità» (ivi: 554; l. IV, nt.328). Se ne deduce che la scommessa rappresentata da Emilio è perduta. Una soluzione parziale sembra essere rinvenibile alla fine del IV libro, dove, potendosi ravvisare «un modello meno impraticabile, [...] che potremmo definire del *debole virtuoso*», si fa ricorso a un «realistico compromesso» (*ibidem*).

Qual è allora il senso del progetto teorizzato da Rousseau? Roberto Gatti espone con molta chiarezza la sua tesi: «la soluzione proposta è tanto netta, quanto problematica» e si aggiunge «salvando un solo individuo [...] al prezzo, però, di crescerlo isolato dal mondo [...] per lunga parte della sua vita» (Gatti 2020a: 7). Per questo Emilio sarà più spettatore che attore e, anche se si unirà con Sofia e vivrà in un piccolo paese virtuoso, sarà circondato dal male. Ipotesi ardua quindi quella di Rousseau; ma giustamente lo studioso non dimentica di sottolineare che i “principi del diritto politico” presenti nell’ultimo libro dell’opera potrebbero aprire una prospettiva di rovesciamento del mondo corrotto, prospettiva difficile ma non impossibile, come mi sembra dimostri l’altra opera del 1762, il *Contratto sociale*. Ma, sostiene Gatti, fra il *Contratto* e l’*Emilio* corre una differenza: quella fra pubblico e privato; è forse più facile per chi ha avuto l’educazione di cui Emilio ha potuto usufruire preservare la libertà privata in una società corrotta che far uscire dalla corruzione un’intera comunità. Per ottenere questo risultato privato, Emilio ha però dovuto imparare i principi del diritto pubblico, i principi per una Patria dove giustizia, uguaglianza, libertà possano essere garantite a tutti. E quindi la riforma dei costumi e, aggiungerei, della società comunitaria, della politica, non ha altra via che quella dell’educazione domestica? La risposta che sembra emergere dall’opera rousseauiana, secondo lo studioso, è du-

plice: l'educazione privata può avere un senso per il singolo, che, pur insieme a Sofia, rimane straniero nel mondo; ma intorno a lui «continua a prosperare il male» (ivi: 8).

Resta da chiedersi se questa sia l'unica ragione della presenza nel testo sull'educazione di quello che viene definito il *résumé* del *Contratto sociale*, opera in cui la prospettiva si amplia oggettivamente e necessariamente a un'intera società. Tesi dello studioso, da lui espressa anche in altri suoi lavori, è che la connessione tra *Emilio* e *Contratto* non risolve il problema del «futuro della libertà [...]». L'alternativa è secca: libertà di un singolo in una società schiacciata dagli egoismi o libertà nella o della «communauté» (ivi: 9) ove non vi sia conflitto fra dovere e interesse ben inteso. Tale alternativa rimane non conciliata, secondo la lettura di Gatti, per il quale la grandezza e il rilievo storico-teorico di Rousseau sta «nell'inquadrare questa crisi dell'evo moderno» (*ibidem*) e non nel tentativo di individuare una difficile (impossibile?) conciliazione del contrasto tra libertà del singolo e libertà nella comunità. Gatti sostiene che tale dilemma non può, per Rousseau, risolversi in un orizzonte secolarizzato: è invece indispensabile il ricorso alla dimensione ultramondana; lo si evince, afferma, dall'intero testo della *Professione di fede* e in particolare dalla tesi per la quale «i conflitti e le sofferenze terrene, compreso l'apparente scandalo dell'infelicità dei giusti, non potranno mai avere una soluzione quaggiù» (ivi: 10). Scrive Gatti: «Il significato della filosofia e della pedagogia rousseauiane sfuggono del tutto se si dimentica questo cruciale rinvio alla trascendenza come l'orizzonte nel quale tutte le vicende umane devono essere ricomprese» (*ibidem*). Questo rinvio è, per lo studioso, un tema di fondo della filosofia di Rousseau: indica che il richiamo ultramondano, la dichiarazione che egli fa del suo essere cristiano sono «un elemento essenziale ai fini della valutazione teorica e politica relativa all'intero itinerario intellettuale dell'autore dell'*Emilio*» (*ibidem*).

La generale prospettiva interpretativa che emerge è certamente condotta con un indiscutibile rigore argomentativo e teorico, che ne pone in risalto l'indiscutibile interesse. Ritengo, tuttavia, che a tale prospettiva possa opporsi anche una

differente lettura, basata su un'obiezione non secondaria. Non vi sono dubbi, a mio parere, sulla solida base filosofica della produzione rousseauiana nel suo complesso, sulla sottile, ma forte trama di richiami che si insinua nell'ordito di una generale problematica unitaria; il che non significa affatto, e lo si è già detto, che il pensiero del Ginevrino sia monolitico, esente da contraddizioni o privo di sviluppi e variazioni le quali non necessariamente seguono un percorso lineare. Parallelamente va riconosciuta la presenza di un forte sostrato che richiama la religione e la fiducia o la speranza in una prospettiva ultramondana. Questi aspetti non confliggono, a mio parere, con la presenza di una linea teorica che, partendo dai due *Discorsi*, indubbiamente sfocia nel *Contratto sociale*. In quest'ultima opera viene esposta la tesi di una Repubblica legittima e giusta, dove libertà e uguaglianza, quali elementi costitutivi dell'essere umano, sono garantite, in cui la comunità, il *moi commun*, tende al bene della generalità. Una prospettiva, questa, che non è posta né nella dimensione utopica (o chimerica, come direbbe Rousseau) né nell'ultramondano. La Repubblica, fondata sul patto normativo, sui principi di diritto politico è una repubblica mai realizzata nella storia, non realizzabile *qui ed ora*, ma pur sempre realizzabile, pur sempre possibile¹⁸. Sarebbe certamente stato importante che Rousseau avesse concluso *Emilio e Sofia. I solitari*, piccolo capolavoro, proseguimento dell'*Emilio*; ma Rousseau non l'ha terminato né sappiamo come l'avrebbe concluso, quale soluzione avrebbe trovato al dramma pubblico e privato di Emilio.

Abbiamo però il *Contratto sociale*, abbiamo, nell'*Emilio*, le pagine del *résumé*, abbiamo la ripresa dei temi del diritto politico nelle *Lettere dalla montagna*: tutti questi scritti (e non solo questi) sembrano non dover necessariamente portare all'ipotesi di una vittoria senza scampo del male.

¹⁸ Ho esposto altrove in modo approfondito questa tesi (Loche: 2018).

Bibliografia

- ROUSSEAU JEAN-JACQUES, 1959, *Lettre à Malesherbes* (Montmorency, le 12 janvier 1752) in “Quatre Lettres à M. le Président des Malesherbes”, texte établi et annoté par Marcel Raymond et Bernard Gagnebin, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, (1959-1995), vol. I, pp. 1134-1138.
- _____, 1964a, *Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi et annoté par Jean Starobinski, in *Œuvres complètes*, cit., vol. III, pp. 109-223.
- _____, 1964b, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République* (Manuscrit de Genève), texte établi et annoté par Robert Derathé, in *Œuvres complètes*, cit., vol. III, pp. 279-346.
- _____, 1964c, *Du contrat social ou Principes de droit politique*, texte établi et annoté par Robert Derathé, in *Œuvres complètes*, vol. III, cit., pp. 347-470.
- _____, 1969, *Émile ou de l'éducation*, texte établis par Charles Wirz, présenté et annoté par Pierre Burgelin, in *Œuvres complètes*, cit., vol. IV, pp. 239-877.
- _____, 2020, *Emilio o dell'educazione*, edizione integrale; traduzione, introduzione e commento di Roberto Gatti, Scholé, Morcelliana, Brescia.
- BACHOFEN BLAISE, 2002, *La condition de la liberté. Rousseau critique des raisons politiques*, Paris: Payot & Rivages.
- BERNARDI BRUNO, 2006, *La fabrique des concepts. Recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris-Genève: Honoré Champion-Slatikine.
- BURGELIN PIERRE, 1952, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: P.U.F.
- _____, 1969, *Annotations a: Émile*.
- CASSIRER ERNST, 1932, *Das Problem J.-J. Rousseau* in «Archiv für Geschichte der Philosophie» n. 41; tr.it., 1948, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, Firenze: La nuova Italia.
- COHEN JOSHUA, 2010, *Rousseau. A Free Community of Equals*, Oxford-New York: Oxford U.P.
- GATTI ROBERTO, 1996, *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Roma: Edizioni Studium.
- _____, 2001, *Una fragile libertà. Esercizio di lettura su Rousseau*, Napoli: Esi.
- _____, 2012, *Rousseau. Il male e la politica*, Roma: Edizioni Studium.
- _____, 2020a, *Introduzione a Emilio*, cit.
- _____, 2020b, *Note a Emilio*, cit.

- GOLDSCHMIDT VICTOR, 1974, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris: Vrin.
- GOUHIER HENRI, 1970, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Vrin; tr.it. (1976), *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, Bari: Laterza.
- LOCHE ANNAMARIA, 2018, *La società possibile. Una lettura del "Contrat Social" di Jean-Jacques Rousseau*, Milano: FrancoAngeli.
- MASSON PIERRE-MAURICE, 1916, *La religion de Rousseau*, Paris: Hachette (3 voll.).
- NEUHOUSER FREDERICK, 2014, *Rousseau's Critique of Inequality. Reconstructing the Second Discourse*, Cambridge: Cambridge U.P.
- PHILONENKO ALEXIS, 1984, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris: Vrin (3 voll.).
- SILVESTRINI GABRIELLA, 2010, *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Torino: Claudiana.
- VIROLI MAURIZIO, 1993, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società ben ordinata*, Bologna: il Mulino, (I ed. in inglese: *Jean-Jacques Rousseau and the "Well-Ordered Society"*, (1988), Cambridge: Cambridge U.P.

Abstract

L'EMILIO E LA FILOSOFIA DI JEAN-JACQUES ROUSSEAU

(EMILE AND JEAN-JACQUES ROUSSEAU'S PHILOSOPHY)

Keywords: Rousseau, Émile, religion, evil, political philosophy

A new Italian edition of Rousseau's treatise *Émile* calls for a reflection on its philosophical meaning and its relationship with the whole of Rousseau's philosophical thought. The interpretation that the editor Roberto Gatti offers, both in his brief but weighty Introduction and in his footnotes, focuses on Rousseau's religion and on the interpretation of the concept of *evil* in his thought. This reading has strong theoretical foundations; however, it is possible to understand Rousseau's philosophy in a different way and with a different outlook on the outcomes of his thought, especially concerning its political aspects.

ANNAMARIA LOCHE
Università degli Studi di Cagliari
annamarialoche@gmail.com

EISSN 2037-0520

Cronache e notizie/ Chronicles and news

ANNA DI BELLO

“EDUCARE IL BUON SOVRANO, FORMARE IL BUON CITTADINO”: EDUCAZIONE E POLITICA NELLA STORIA DEL PENSIERO POLITICO

1. *L'idea*

Educare il buon sovrano, formare il buon cittadino: educazione e politica nella storia del pensiero politico, è il titolo del ciclo di seminari che si è svolto dal 22 gennaio al 26 febbraio presso il Dipartimento di Scienze formative, psicologiche e della formazione dell'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli.

Nato da un'idea comune e curato congiuntamente dalla Professoressa Francesca Russo e da chi scrive, il seminario è stato organizzato con una duplice finalità: offrire agli studenti un'opportunità di approfondimento didattico su temi e nessi poco studiati, coinvolgendoli altresì in un'occasione di confronto e di dibattito interdisciplinare che arricchisse il loro bagaglio al di là della specificità dei propri corsi e percorsi di studio.

A tal fine, dunque, sono state organizzate dodici lezioni tenute, intervenendo in collegamento dalle proprie sedi, da Gennaro Carillo (Università Suor Orsola Benincasa), Sonia Scognamiglio (Università Parthenope), Enzo Baldini (Università di Torino), Fabrizio Manuel Sirignano (Università Suor Orsola Benincasa), Anna Rita Gabellone (Università del Salento), Robertino Ghiringhelli (Università Cattolica del Sacro Cuore), Dino Cofrancesco (Università di Genova), Salvatore Cingari (Università per gli Stranieri di Perugia), Francesco Di Donato (Università Federico II), da Francesca Russo che, di volta in volta ha anche presieduto gli interventi, e da me, altresì presente a ciascuna lezione per coordinare i collegamenti.

Dodici contributi che, seguendo un unico *fil rouge* tematico e cronologico dall'antica Grecia all'età contemporanea, hanno posto in rilievo l'importanza del compito attribuito all'educazione nella storia del pensiero politico, con particolare attenzione ad alcuni aspetti

quali il controllo dell'istruzione, la formazione del cittadino, la necessità di educare un sovrano virtuoso, il diritto allo studio e così via.¹

2. Tra *Paideia* e *humanitas*: l'educazione in età antica

Dunque, prima tappa: Grecia antica.

È all'antichità, infatti, a parere del professor Carillo, che bisogna guardare per comprendere l'evoluzione del concetto di educazione e del suo nesso con la politica, e, in particolare, al periodo compreso tra il VII e il VI secolo a.C., quando l'organizzazione della città-stato (la *polis*) si sostituisce progressivamente alle forme tradizionali, della sovranità. È un passaggio in virtù del quale il potere abbandona i palazzi aristocratici in cui era stato esercitato per secoli, per trasferirsi nello spazio pubblico per eccellenza, l'*agorà*, la piazza, che vede i cittadini protagonisti della vita politica.

Siamo pertanto dinanzi al modello di democrazia ateniese stabilito dalle riforme di Clistene sul finire del VI secolo a.C., proseguite poi da Pericle nella metà di quello successivo. Secondo tale organizzazione, la sovranità politica s'incarna nell'Assemblea (*ecclesia*) che riunisce i cittadini di pieno diritto, cioè i maschi maggiorenni di condizione libera², in cui tutti possono prendere la parola e le decisioni d'interesse pubblico vengono sempre prese a maggioranza. Un consiglio ristretto, cioè il Consiglio dei Cinquecento (*bulé*), è invece incaricato di affrontare le questioni di carattere più strettamente amministrativo.

Il modello ateniese istituisce, quindi, una democrazia diretta e partecipativa all'interno della quale assumono un ruolo fondamentale il confronto delle opinioni e la discussione pubblica.

E l'educazione che funzione svolge rispetto a tale modello? Essenziale, per il professor Carillo.

Per i greci, infatti, la *paidéia*, termine con cui generalmente si traduce e s'indica l'educazione, designa un vero e proprio processo educativo attraverso il quale il ragazzo diventa cittadino, e non si esercita in un solo luogo, non s'insegna a scuola, bensì in contesti diversi che comprendono teatri, ginnasi, simposi, etc.: il ginnasio (*gymnàsion*, da *gymnàzō*, fare esercizio, a sua volta derivato da

¹ Non essendo disponibili i testi degli interventi, per ragioni di ricerca e di pubblicazione, le citazioni e i virgolettati qui riportati sono frutto della trascrizione dagli appunti di chi scrive, pertanto non saranno riportati in nota gli specifici riferimenti bibliografici.

² Dalla cittadinanza restano esclusi gli schiavi, le donne e i *meteci* (gli stranieri cui è concesso solo l'esercizio di attività commerciali e artigianali).

gymnós) è il luogo dedicato all'esercizio fisico per infondere il valore della forza, dell'eroicità; i simposi (*sympósiōn*, da *syn*, insieme e *pósi*, bere), sono banchetti in cui l'educazione viene impartita facendo partecipare gli educandi a dibattiti su temi importanti che riguardano la città, l'etica, la letteratura; il teatro educa alla virtù attualizzando il mito attraverso il quale ogni singolo evento può trovare una sua dimensione universale e pedagogica.

I greci, pertanto, sono tra i primi a comprendere l'importanza dell'educazione quale fattore di formazione dell'essere umano nella sua totalità di corpo e spirito, intelletto e morale. La *paidéia* non si conclude con il ciclo scolastico di insegnamento, che inizia da bambini³, ma continua per tutta la vita in un progetto formativo permanente che deve plasmare il corpo e l'anima del giovane, formandolo a quelle che sono le sue fondamentali funzioni pubbliche di cittadino e di soldato.

Formazione alla funzione pubblica di cittadino su cui si soffermano, nello specifico, Platone e Aristotele che hanno una visione opposta della politica e quindi anche dell'educazione.

Per Platone, il cui scopo è confutare il *relativismo* dei Sofisti, la filosofia è l'*arte principale* e la *politica* la sua *ancella*, ovvero un'arte che applica alla realtà i risultati dei saperi più nobili, e non a caso, i greci utilizzano l'accezione *politiké téchnē*, l'arte del buon governo della *polis*.

Ma la politica, continua Platone, è un'*episteme* che in pochi possono raggiungere, solo i sapienti, i *filosofi* (da *philósophos*, derivato da *phileîn*, amare e *sophía*, sapere) possiedono la scienza politica e a questi deve essere pertanto affidato l'*arché*, il governo, affinché rendano con sapienza e giustizia l'intera comunità. Ciò perché, per Platone, solo il filosofo/politico conosce ontologicamente l'idea del bene, sottraendola a qualsiasi disputa, giacché, avendo tutti la stessa visione e consapevolezza, tra sapienti non può esserci discordia o contraddizione interna.

E allora perché la politica non funziona? Perché essa è differente nella democrazia o nell'oligarchia? Perché, risponde Platone, il criterio di selezione del governo è sbagliato, vi sono uomini, che per natu-

³ Fino a sette anni, il *pais*, fanciullo rimane in casa e della sua istruzione se ne occupava i genitori oppure è affidato a un *pedagogo* ("colui che conduce il fanciullo"). In genere, il pedagogo è uno schiavo più istruito degli altri, che gli insegna a leggere, a scrivere e a far di conto. Dagli otto anni in poi per i maschi inizia l'attività educativa esterna, per le donne, invece, si ritiene sufficiente l'educazione familiare poiché non hanno accesso alla vita pubblica e politica. I ragazzi vengono educati nella scuola privata, *didaskáleion*, o in palestra, *pálaistra*.

ra, sono adatti a governare e altri, invece, che devono essere governati, non tutti possono fare politica ed ecco quindi subentrare il ruolo dell'educazione: uno Stato giusto è rappresentato da un equilibrio tra le classi sociali, in cui nessuna prevale sulle altre e ognuna svolge in modo competente il proprio ruolo nella società, in particolar modo i governanti, che devono occuparsi del bene collettivo e tralasciare i beni personali. Nello Stato ideale i cittadini possono realizzare la perfezione se ognuno svolge il lavoro o la professione per cui è naturalmente predisposto, l'attitudine da sola, però, non è una condizione sufficiente; è necessaria la *paidéia*, una formazione che plasmi il soggetto, che lo trasformi e faccia emergere la sua vera inclinazione: il talento deve essere alimentato, nutrito, perciò, attraverso l'educazione bisogna individuare le attitudini dei singoli individui e favorirne lo sviluppo, e particolare attenzione deve essere dedicata alla formazione dei giovani che accederanno alla classe dei filosofi e dei soldati, perché da essi dipendono il buon governo e la sicurezza dello Stato. La qualità del politico, così come quella del guerriero, infatti, pur poggiando su una buona natura, è materia grezza che necessita di essere disciplinata, istruita, educata, formata e addestrata in maniera selettiva e dura, solo così si formano i migliori, affidando a ciascuno il proprio ruolo di sapienti-filosofi, atti alla politica, o di combattenti, votati alla difesa della città: senza *paidéia*, senza educazione la comunità è destinata alla decadenza e alla degenerazione.

Contrariamente a quanto teorizzato da Platone, Aristotele sostiene che l'uomo è *zōon politikōn*, è animale politico per natura, la sua essenza, il suo *télos* si realizza e si perfeziona unicamente all'interno della *polis*, giacché il bene individuale si compie solo nel e attraverso il bene comune.

Per Aristotele, quindi, non c'è classe politica, non c'è élite: essere cittadino⁴ vuol dire essere parte attiva della vita politica della *polis*, che è una comunità, una forma di vita organica e proprio per tale motivo, in politica non si ha una verità assoluta o un'idea di bene che sia valida per tutti; bisogna accontentarsi di una forma di sapere ragionevole, pratica, è necessario adattarsi all'imprevisto, alla varietà, alla mutevolezza e alle incertezze che regolano la *praxis*, la vita pratica, perché tale è la politica. Il politico, quindi, non è colui che

⁴ Le donne, invece, sono totalmente escluse dalla politica siccome, nell'immaginario greco, rappresentano l'eccesso passionale che non può essere governato e disciplinato. Ed è proprio a causa della loro ingovernabilità e per via del fatto che possono risultare tiranniche, che le donne vengono lasciate "prudentemente" all'infuori del mondo politico. Mentre per gli uomini la politica è il luogo in cui manifestano il proprio valore e sono pienamente liberi.

rigidamente applica l'idea del bene alla prassi, ma è colui che si adatta, si poggia sulla convenzione, sull'accordo e sul compromesso, è colui che media.

Aristotele *non* mira alla ricerca di un *governo assoluto* valido sempre e ovunque; non esiste un modello ottimale di Stato, ma differenti opzioni politiche capaci di realizzare la migliore forma di convivenza in ciascuna compagine umana. Per tale motivo, la concezione pedagogica aristotelica, sebbene per alcuni aspetti vicina a quella platonica, si distacca completamente dagli insegnamenti del maestro in nome di un forte realismo: il rapporto educativo tra individuo e Stato non si può analizzare partendo da un modello ideale, ma va esaminato attraverso un'osservazione quasi sociologica delle condizioni reali in cui il soggetto si sviluppa, e a partire da queste si deve graduare l'educazione.

Educazione cui, proprio perché è soltanto nella *polis* che l'uomo-cittadino può raggiungere la felicità, deve provvedere lo Stato attraverso l'istituzione di scuole pubbliche⁵ che insegnino ai giovani a vivere una vita sociale piena, in condizioni di eguaglianza con i suoi simili. L'educazione è quindi la condizione che consente l'espressione di sé, di condurre una vita, insieme pratica e contemplativa, raggiungendo la felicità: il fanciullo va educato prima con l'azione poi con la ragione e solo gradualmente condotto ai più alti livelli della conoscenza intellettuale e delle virtù.

Sul nesso tra educazione e politica in età antica si potrebbe ancora dire molto coinvolgendo *l'humanitas* del mondo romano, ma ciò che sicuramente colpisce del seminario del professor Carillo, è l'attualità cui egli richiama attraverso alcuni dei pensieri espressi da Platone e Aristotele, notando come nonostante siano autori "antichi" abbiano un pensiero così moderno e facilmente applicabile alla società odierna.

3. Filosofia, politica e educazione nell'Età di Mezzo

Se con la lezione del professor Carillo si è declinato il nesso educazione e politica nelle caratteristiche che, attraverso la *paideia*, deve avere chi governa, la prospettiva cambia con la mia lezione dedicata a *Filosofia, politica e educazione nell'età di Mezzo*.

In essa, a differenza di quanto potrebbe far pensare il titolo, non mi sono concentrata sul tema dell'educazione e della pedagogia nel

⁵ Aristotele fonda e dirige una scuola superiore, il Liceo. In questa scuola gli studi seguono un indirizzo scientifico-naturalistico e si fa soprattutto ricerca attraverso l'osservazione, il ragionamento e lo studio dei singoli casi.

loro nesso con la politica lungo tutto il Medioevo, bensì mi sono soffermata solo su un autore in particolare: Dante Alighieri.

Scelta che potrebbe far suscitare dubbi e perplessità.

Nel periodo preso in esame, infatti, ci sono diversi altri aspetti nonché filosofi che si sono occupati più da vicino del tema politico e dell'educazione: S. Agostino sottolinea l'aspetto interiore dell'educazione per giungere alla scoperta della verità divina e quindi alla Città di Dio. I monasteri diventano una vera propria istituzione dedicata alla scolarizzazione a ogni livello di istruzione. La Riforma Carolingia fonda le prime scuole statali basandole sulla suddivisione in arti del *trivio* (discipline letterarie) e arti del *quadrivio* (discipline matematiche), con un'impronta comunque fortemente religiosa. Lo sviluppo delle università conduce a una prima, lenta emancipazione dell'istruzione dalla religione, con la rivalutazione del ruolo della ragione rispetto a quello della fede, anche grazie alle teorie pedagogiche di San Tommaso, secondo il quale anche l'apprendimento teologico si basa sull'intelletto e sulla conoscenza sensibile, indispensabili per la ricerca della verità e per la disciplina di sé, che secondo il santo sono gli obiettivi dell'educazione.

Allora perché Dante? Ci si potrebbe chiedere a fronte della sua storica importanza quale Poeta, letterato, linguista. La risposta sta nel fatto che Dante è tra i primi a voler educare e muovere le coscienze rispetto alla condizione politica che caratterizza l'Italia e l'Europa del tempo e che coinvolge direttamente il percorso biografico del Poeta.

Dante vive tra il 1265 e il 1321, è un aristocratico proveniente da una famiglia guelfa, sposa Gemma Donati che lo introduce nei guelfi neri, ma nonostante quest'appartenenza Dante è contro il potere papale ed ecclesiastico. Tra il 1295 e il 1296 partecipa attivamente alla vita politica fiorentina, fa parte del Consiglio speciale del Capitano del Popolo e del Consiglio dei Cento, fin quando è vittima di una falsa accusa che lo porta a subire una condanna in esilio.

Ed è proprio nel contesto dell'esilio, quindi da spettatore esterno, che Dante inizia a riflettere e a guardare dall'esterno Firenze, l'Italia e l'Europa imperiale rendendosi così conto che, soprattutto le prime, sono tormentate da guerre intestine, da contrasti tra signorie che non fanno altro che degradare sempre più i valori umani.

Ecco allora il fine educativo, oltre che politico, che Dante si pone, in particolare, in tre opere, il *Convivio*, la *Divina Commedia* e il *De Monarchia*.

Formata solo da quattro dei quattordici trattati del progetto iniziale, il *Convivio* è un'opera rimasta incompiuta, in cui Dante riprende alcune canzoni già scritte in precedenza agli inizi del periodo dell'esilio, *Voi che 'ntendendo, Amor che nella mente e Le dolci rime*.

Lo scopo educativo emerge fin dal primo trattato: Dante che è un aristocratico, ha ricevuto un'educazione ben fondata, usa correntemente e correttamente in latino, conosce la Scolastica, la filosofia aristotelica, le teorie di Alberto Magno, infatti, decide di scrivere in volgare. Ciò perché, per salvare Firenze e l'Italia, ritiene necessario rivolgersi a un pubblico nuovo, coinvolgendo anche quegli uomini che, pur essendo vocati e avendo un'attitudine per la politica, non possono farla attivamente perché la *sapientia*, generalmente insegnata in latino, li esclude. È necessario allora – come Dante fa nel secondo e terzo trattato –, “abbassare” il tono aulico della sapienza, renderla fruibile e comprensibile a tutti per indirizzare meglio chi vive nella città alle idee e agli strumenti utili alla pace e all'armonia civile. Solo così, spiega il Poeta nel quarto trattato, la politica può essere finalmente affidata ai veri nobili, a coloro che non governano o hanno incarichi in base alla stirpe o alla discendenza, ma per le loro virtù morali e intellettuali.

Medesima scelta, quella di scrivere in volgare, che Dante mantiene anche per un'altra opera altrettanto pedagogica, *La Commedia* (il termine *Divina* sarà aggiunto da Boccaccio al quale dobbiamo buona parte delle notizie dantesche), dove tramite la metafora allegorica di un sogno, in cui immagina di perdersi in una selva oscura, simbolo del peccato dell'umanità, Dante percorre un viaggio nei tre regni dell'oltretomba e, attraverso l'esposizione di quelli che sono i vari vizi e i vari personaggi che andrà a incontrare, vuole insegnare i veri valori del vivere civile.⁶

Valori del vivere civile e della politica cui Dante dedica in particolare il Canto VI di ogni Cantica. Così, nel Canto VI dell'*Inferno* c'è l'incontro con Ciaccio, con cui il Poeta discute della situazione di Firenze con un'analisi di tipo etico e insieme affermano che in realtà Firenze è dilaniata dalla superbia e dalla viltà. In particolare, soffermandosi sul tema dell'odio politico, Dante si chiede quando finiranno queste rappresaglie. Ciaccio gli risponde invitandolo a interrogarsi circa il motivo per cui la religione cristiana ha sviluppato queste rivolte che hanno messo in crisi Firenze, perché è grave - dice Ciaccio - che addirittura l'odio politico vada oltre la stessa religione. In questo senso, la *Divina Commedia* diventa anche un poema di purificazione spirituale.

L'orizzonte di Dante si allarga da Firenze all'Italia nel Canto VI del *Purgatorio* dove l'autore incontra Sordello da Goito, un suo con-

⁶ L'opera è subito molto apprezzata, viene riportata dagli storici del tempo e circola rapidamente tanto che molti la leggono nelle taverne, segno che la scelta di Dante di usare ancora una volta il volgare per il suo fine di Dante logico educativo ha colto nel segno.

terraneo. Questo incontro serve a Dante come spunto per un'altra invettiva contro l'ignavia degli imperatori: dopo Federico II, la carica imperiale in Italia è rimasta scoperta perché i tre Imperatori successivi (Rodolfo d'Asburgo, Adolfo di Nassau e Alberto I d'Asburgo) l'hanno abbandonata a sé stessa. Conseguentemente, essi hanno fatto sì che la Chiesa prendesse sempre più potere con i suoi interventi, che tra i comuni e le signorie dell'Italia centro-settentrionale ci fossero sempre più conflitti e che al sud s'insediassero i francesi.

Nel VI Canto del *Paradiso* Dante incontra, infine, Giustiniano che è innanzitutto colui che ha dato un *corpus* giuridico al suo Impero. Però, nel momento in cui si è dissolto l'Impero romano, questo *corpus* di leggi non è stato più applicato a causa dell'ingerenza della Chiesa. Dante scorge i motivi nella famosa "donazione di Costantino": un documento in base al quale l'imperatore Costantino, dopo la conversione al Cristianesimo e dopo averlo reso religione di Stato, avrebbe donato alcune "proprietà" al papa, documento poi denunciato come falso da Lorenzo Valla. A partire da quell'atto, la Chiesa ha acquisito sempre più *potestas*, non accontentandosi soltanto dell'*auctoritas* spirituale.

Ma allora, qual è il modello di Dante? Egli ce lo spiega nel *De Monarchia*, scritto stavolta in latino. Una scelta che ha un motivo ancora una volta educativo: egli sa che i suoi interlocutori non devono essere soltanto in Italia, ma anche oltre, in Europa, e allora deve poter essere compreso da tutti.

L'opera è divisa in tre libri e anche in questo caso Dante si pone quesiti: si chiede se la Monarchia sia effettivamente necessaria all'umanità; se Roma sia stata un modello di monarchia universale; se il potere imperiale derivi dal papa oppure da Dio. Il primo quesito riprende quanto esposto tra *Convivio* e *Commedia*, dunque le cause profonde del disordine dominante, cioè la cupidigia degli uomini e la pretesa della Chiesa di detenere anche il potere temporale. Dante ritiene necessaria la Monarchia Universale perché può ristabilire l'ordine, la pace, la giustizia: l'Imperatore che detiene il potere è l'unico che non può essere corrotto dai vizi dell'avidità, della superbia e della cupidigia, in quanto il massimo potere deriva direttamente da Dio. Ciò detto, l'Imperatore e l'Impero sono l'unica istituzione che serve per risollevare le sorti dell'Italia e dell'Europa unificando sotto di sé il mondo cristiano, assicurando la pace, la giustizia, e facendo sì che gli uomini possano raggiungere la felicità terrena in un mondo ordinato. Riguardo al secondo quesito, Dante afferma che è stato l'Impero romano il grande esempio di Monarchia Universale, ancor prima della nascita della Chiesa, e per diversi motivi: innanzitutto perché i romani hanno costituito il loro Impero basandolo sulla giustizia, sul diritto - e non sulla sopraffazione - attraverso le virtù civili.

Quindi, la nobiltà del popolo romano è attestata storicamente, dice Dante, e ciò è testimoniato da un “favore divino” che ha ricoperto l’Impero romano: persino Dio, personificandosi in Cristo, ha riconosciuto l’egemonia di Roma e dell’Impero perché, prestandosi al censimento e accettando la giurisdizione terrena di un monarca romano, ha ammesso che l’Impero romano fosse una Monarchia legittima.

Ma allora perché non vige la pace? Dante ritorna sulla donazione di Costantino e spiega che, stando alla parola dei testi cristiani, se al Papa dobbiamo un’obbedienza, questa non è quella temporale ma quella spirituale. Dante vuole che la Chiesa rientri nei suoi ranghi perché il suo compito è guidare l’uomo verso la salvezza ultraterrena. Quindi Dante afferma che l’Impero deve badare al fine terreno, al fine temporale dell’uomo, mentre la Chiesa deve badare alla sua salvezza spirituale. È nota la metafora dei *due soli* di Dante: ci sono due soli splendenti sul mondo che si illuminano a vicenda, che sono complementari e che devono creare tra di loro una soluzione di concordia. La felicità della vita terrena si raggiunge attraverso l’agire virtuoso, mentre la felicità della vita eterna, che consiste nel godimento della visione di Dio, potrà essere raggiunta soltanto attraverso una guida spirituale, quella del Papa e, dunque, della Chiesa.

Le vicende italiane ed europee, soprattutto a partire dal XIV secolo, smentiranno il disegno di Dante. Però non si può negare il suo ruolo di educatore dell’uomo. Anche il fatto che Dante parli di sé come un uomo di mezza età nella *Divina Commedia*, che può ancora purificarsi attraverso un viaggio nell’oltretomba, significa che per Dante l’uomo può essere educato a qualsiasi età, che non c’è un programma pedagogico in lui, perché è l’incontro con un maestro, una guida, che ne cambia l’esistenza. Per le persone virtuose, per i nobili d’animo e anche per le nuove autorità che verranno, Dante vuole essere il maestro che fa capire ciò che è necessario per uscire dalla conflittualità che dilania Firenze e che ha invaso l’Italia. Egli vuole essere un esempio per chi lo legge e vuole essere educato alla politica, perché è solo così che si può porre fine all’asprezza, alla crudeltà delle lotte di parte, all’immoralità, ma anche alla non conoscenza.

4. *La pedagogia politica nella Francia e nell’Europa del Cinque-Settecento: l’interpretazione di Durkheim*

Un ulteriore tassello all’excursus su educazione e politica, attraverso un approccio più trasversale dal punto di vista cronologico, si aggiunge con la lezione della professoressa Scognamiglio.

La sua analisi, infatti, prende in considerazione due aspetti tra loro complementari: l’idea di educazione di Durkheim, con particolare

riferimento alle interpretazioni che questi dà delle teorie cinque-settecentesche, e la relazione tra la dottrina della statualità di Francesco Di Donato e il pensiero durkheimiano.

Docente dal 1887 di *Pedagogia e Scienze Sociali* all'Università de Bordeaux dove è nominato titolare nel 1896 (l'affidamento del 1887 sancisce il primo ingresso della sociologia nell'università francese) e incaricato poi del corso di *Scienza dell'Educazione* alla Sorbonne di Parigi dal 1902, Durkheim elabora un personale percorso che ruota attorno a due dicasteri riflessivi dell'istruzione, la Pedagogia e l'Educazione appunto, per intrecciarli all'ambito della nascente Sociologia.

Se la pedagogia nel pensiero di Durkheim è una teoria-pratica (scienza e insieme arte o *teoria dell'educazione*) «che non studia scientificamente i sistemi di educazione, ma riflette su di essi per fornire all'attività dell'educatore delle idee direttive», l'educazione (o *scienza dell'educazione* più esattamente) rappresenta «prima di tutto il mezzo per il quale la società rinnova perpetuamente le condizioni della propria esistenza»; è dunque qualcosa di dinamico, nel presente come nel passato come nel futuro, poiché il suo valore interno cambia necessariamente con il mutare della società in cui si forma.

Individuando nella scienza dell'educazione un servizio pubblico (Pedagogia e Educazione sono per lui discipline utili a indirizzare l'individuo), la via per plasmare il corpo dell'essere sociale e dunque un terreno ampiamente strutturato attorno a principi etici, Durkheim sente l'esigenza di indicare un rinnovamento delle funzioni vitali della società e, dunque, della scuola e dei suoi insegnanti: «l'educatore deve tener conto dei caratteri individuali di ciascun alunno» in un ambiente, la classe, che «è una piccola società e non bisogna reggerla come se fosse un semplice agglomerato di individui; i fanciulli in classe pensano, sentono, agiscono diversamente da quando sono isolati». Consapevole, dunque, che la coscienza contemporanea si è ormai talmente assuefatta al concetto di crisi e ha così universalmente acquisito il senso della precarietà (da considerare la crisi e la precarietà come costitutive dell'esistenza normale), Durkheim propone, seppure per molti casi il suo pensiero sia ancora ancorato a una concezione verticale della società, una visione dell'educazione che varia nel tempo, che deve essere sempre relativa e innovativa, che deve rompere le rigidità dell'istruzione tradizionale a partire dalla scuola dove «un corpo insegnante senza fede pedagogica è un corpo senz'anima».

Partendo da tali presupposti Durkheim riflette, interpreta e critica le precedenti idee di educazione, muovendo, in primo luogo, dalla critica alla concezione individualistica dell'educazione che, da Stuart Mill a Kant, la interpreta come l'azione di sviluppare il potenziale in-

dividuale e di portare l'individuo alla piena *umanizzazione*. Per Kant, come per Mill, per Herbart come per Spencer, l'educazione avrebbe prima di tutto per oggetto di realizzare in ogni individuo, portandolo al più alto punto di perfezione possibile, gli attributi costitutivi della specie umana in generale: si pone come autoevidente che vi sia un'educazione e una sola che, ad esclusione di tutte le altre, si confà indifferentemente a ogni uomo, quali che siano le condizioni storiche e sociali da cui dipendono, ed è questo ideale astratto e unico che i teorici dell'educazione si propongono determinare. Si ammette che vi sia natura umana, le cui forme e proprietà sono determinabili una volta per tutte e che il problema pedagogico consiste nel ricercare in quale modo l'azione educativa debba esercitarsi su una natura umana così definita. Tale lettura, continua Durkheim, non tiene conto del fatto che l'essere umano non si costituisce che progressivamente, nel corso di un lento divenire che comincia alla nascita e termina solo con la maturità e che l'educatore, se così non fosse, non avrebbe dunque niente di essenziale da aggiungere all'opera della natura, non creerebbe niente di nuovo.

Se si considera la storia, non vi si trova niente che confermi una simile ipotesi: l'educazione è cambiata secondo i tempi e secondo i paesi. Nelle città greche e latine l'educazione forma l'individuo a sottomettersi ciecamente alla collettività, a diventare una cosa sola con la società. Nel Medioevo l'educazione è prima di tutto cristiana, e poi grazie alla Riforma Carolingia iniziano a diffondersi le prime scuole statali; nel Rinascimento prende un carattere più laico e più letterario; oggi la scienza tende a prendere il posto che l'arte vi occupava prima. Non soltanto è la società che ha elevato un certo tipo umano alla dignità di modello che l'educatore deve sforzarsi di riprodurre, ma è ancora lei che lo costruisce e lo costruisce seguendo i suoi bisogni, perché è un errore pensare che questo sia dato tutto intero nella costituzione naturale dell'uomo e che non ci sia che da scoprirlo con un'osservazione metodica.

L'uomo che l'educazione deve realizzare in noi, scrive Durkheim, non è l'uomo come la natura l'ha fatto, ma come la società vuole che sia; ed essa lo vuole tale; l'educazione in uso in una società determinata e considerata a un momento determinato della sua evoluzione è, pertanto, un insieme di pratiche, di maniere di fare, di usi, che costituiscono dei fatti perfettamente definiti e che hanno la stessa realtà degli altri fatti sociali. Non sono, come si è creduto per lungo tempo, delle combinazioni più o meno arbitrarie e artificiali, che non devono la loro esistenza che all'influenza capricciosa di volontà sempre contingenti. Esse, al contrario, costituiscono delle vere istituzioni sociali. Non vi è essere umano che possa far sì che una società abbia, a un determinato momento, un altro sistema educativo che quello che

è implicito nella sua struttura, alla stessa maniera nella quale è impossibile a un organismo vivente di avere altri organi e altre funzioni che quelli che sono impliciti nella sua costituzione. L'educazione, dunque, non è un fenomeno universale, ma storico, che cambia col mutare della società. Svincolarsi dai condizionamenti sociali e educare secondo principi personali non sarebbe inoltre affatto vantaggioso. Quando si studia storicamente il modo in cui si sono formati e sviluppati i sistemi di educazione, ci si accorge che essi dipendono dalla religione, dall'organizzazione politica, dal grado di sviluppo delle scienze, dallo stato dell'industria etc. Se li si distacca da tutte queste cause storiche, diventano incomprensibili.

In tal senso Durkheim condivide quanto scritto da Michel de Montaigne: è meglio una testa ben fatta che una testa ben piena, ovvero è meglio una testa che oltre ad accumulare sapere, abbia un'attitudine generale a porre e a trattare problemi che permettono di collegare i saperi, di dare loro senso e di mettere in collegamento l'individuo con altri individui.

Chiamato a scegliere tra Locke e Rousseau, Durkheim si sente senza dubbio più vicino al primo: la libertà non opposta all'autorità, anzi la prima è figlia della seconda, perché essere liberi significa essere padroni di sé, agire secondo ragione e fare il proprio dovere. Ed è proprio per dotare il ragazzo di questo controllo di sé, che deve essere impiegata l'autorità del maestro, la quale non è che un aspetto dell'autorità del dovere e della ragione che il ragazzo deve dunque imparare a riconoscere.

Dunque, anche l'analisi storica dell'educazione mostra, secondo Durkheim, la sua profonda interconnessione con i sistemi sociali, a tal punto che a questo proposito si possono reperire delle costanti: le società stabili, per esempio, dotate di una forte coesione interna, tendono a migliorare gradualmente le tecniche educative in uso, mentre le società in crisi elaborano spesso dottrine educative completamente nuove e dal forte contenuto utopistico, adatte a rifondare i valori aggregativi. In entrambi i casi non muta però la considerazione della funzione prioritaria dell'educazione, cioè quella di socializzare le giovani generazioni e trasmettere valori funzionali alla continuità e alla riproduzione sociale.

5. L'educazione umanistica del principe prima e dopo Lutero: Erasmo da Rotterdam (1516) e Johann Eberlin (1526-27)

Dopo l'approccio interdisciplinare della professoressa Scognamiglio, con la lezione del Professor Baldini, si torna ad analizzare il nes-

so tra educazione e politica in due classici: Erasmo Da Rotterdam e Johann Eberlin von Günzburg.

Nel 1516, due anni dopo la stesura del *Principe* di Machiavelli, Erasmo da Rotterdam scrive l'*Institutio principis christiani* (*L'educazione del Principe cristiano*) dedicata a Carlo V (appena diventato re di Spagna e dei Paesi Bassi e in procinto di diventare imperatore), nella quale invita il sovrano che vuol mostrarsi "ottimo principe" a cercare la magnanimità, la temperanza, l'onestà, consistenti nel non far del male a nessuno, non deprecare nessuno, non vendere magistrature, non lasciar[s]i corrompere dai doni.

In questo modo, mentre Machiavelli riscrive il concetto umanistico di *virtù*, facendola coincidere con la libera decisione del principe di trovare mezzi adeguati alla conservazione dello stato nelle condizioni date, Erasmo si volge a un'arte del governo che è tutt'uno con le qualità del principe cristiano, di un *pater familias*, di un pastore del proprio popolo. È evidente quindi, rileva il professor Baldini, che Erasmo non pensa (anzi nega) l'*autonomia della politica*; non ritiene cioè, come Machiavelli, che il potere abbia regole proprie che la scienza politica può studiare, ma analizza il potere secondo criteri di valore universalmente validi, applicabili ai singoli cittadini quanto ai principi.

Nonostante la distanza tra il pragmatismo del Fiorentino e la speranza riformatrice di Erasmo c'è un tratto che li accomuna, distinguendo la loro riflessione sulle virtù del sovrano dalla trattatistica medievale degli *specula principis*. Entrambi, infatti, sono distanti dal *sostanzialismo* tre-quattrocentesco che cerca nelle qualità personali del principe la soluzione ai problemi di gestione dello Stato e cercano invece nella prassi del signore, cioè nella sua azione pubblica, le risposte all'esigenza di pace e buon governo. In questo modo, Machiavelli arriverà a sostenere che chiunque realizzi la virtù politica (illustrata nel *Principe*) può reggere lo Stato, può cioè diventare principe e produrre *vivere civile*, mentre Erasmo, a sua volta, concepisce la sovranità come una *funzione*, cioè come l'azione di governare, spogliandola di ogni sacralità: una visione decisamente *laica* per un pensatore cristiano.

Il discorso complessivo dell'opera erasmiana si svolge su un piano molto generale e si struttura sostanzialmente in due parti di ampiezza pressoché eguale ma diversamente articolate: i primi due capitoli trattano più propriamente dell'educazione del principe; gli altri nove sviluppano una sorta di precettistica su numerosi aspetti dell'arte di governare, così da assumere l'andamento di un trattato di politica in cui la dimensione educativa è pur sempre presente ma non funge più da filo conduttore. Ne risulta un intreccio strettissimo tra temi pedagogici e temi politici che hanno il fine di fornire un modello di buon

governo ripetibile da parte di ogni altro principe nell'ambito del suo dominio e delle sue responsabilità.

Si tratta allora di definire un'immagine, un *simulacrum principis*, a misura di individuo e in funzione di obiettivi precisi: non è l'essere quel che per Erasmo definisce il sovrano, quel che ne dà *l'immagine vera*, ma è il suo fare, il suo operare nello Stato e per i cittadini. Il ruolo del principe non riveste agli occhi di Erasmo alcuna sacralità, ma si definisce e si qualifica esclusivamente per la sua funzionalità. Ciò vale a dimostrare che il riferimento a un'entità universale di dominio quale l'Impero non ha alcun particolare significato e che piuttosto le realtà istituzionali che gli sono presenti sono singole città e nazioni, corporazioni e uffici pubblici destinati a salvaguardare l'interesse comune dei cittadini.

Per Erasmo, non si è dunque principi per una superiore qualità del proprio essere, ma perché si è chiamati dal proprio ruolo ad amministrare la vita comune degli uomini. Difatti, la differenza tra il principe e il tiranno, che costituisce uno degli insegnamenti fondamentali che l'educazione deve fornire al futuro sovrano, viene individuata attraverso un'elencazione puntigliosa dei comportamenti dell'uno e dell'altro. Il principe cristiano deve *comportarsi* insomma secondo un'etica dell'amore e del servizio, nella quale si scorge il platonismo di Erasmo: il buon sovrano deve essere necessariamente *philosophus Christi*.

Concetto di *philosophia Christi* che costituisce un elemento fondamentale per Erasmo, giacché proprio a partire dalla *philosophia Christi* e attraverso di essa si comprende non solo il profilo della sovranità ma anche il processo di formazione del sovrano. Proprio perché, come si è appena visto, l'esercizio della sovranità è professione di *philosophia Christi*, si può affermare che esiste un cammino che conduce alla sovranità, un processo educativo vero e proprio attraverso il quale si forma il sovrano-*philosophus Christi* e che dal sovrano si riverbera poi su tutti i cittadini innescando un movimento pedagogico generale che coinvolge l'insieme della società (e anche questo è un tratto tipico dell'umanesimo cristiano di Erasmo, uno dei suoi grandi principi ideali). Il punto essenziale è che la *philosophia Christi*, che è sapienza e pietà a un tempo, si può insegnare; per questo l'educazione del principe è tanto importante agli occhi di Erasmo e deve giovare di tutti gli strumenti che gli pone a disposizione l'intero patrimonio della cultura umana, senza distinzione di componenti pagane e cristiane. Il principe dovrà dispiegare al massimo le possibilità della sua ragione, dovrà imparare più di tutti gli altri uomini, perché la sua esperienza dovrà coprire un arco vastissimo di situazioni e la sua ragione guidare l'opera propria e quella altrui, spesso sostituendovisi.

Non potrebbe essere più chiaro il senso del tutto antielitario dell'ideale educativo erasmiano; l'educazione si prefigge obiettivi eguali per tutti gli uomini, principi o sudditi: è educazione al lavoro, alla pace, al servizio degli altri; è soprattutto educazione alla libertà che si alimenta tanto di contenuti teologici quanto di contenuti letterari. L'educazione del principe merita una particolare attenzione non per una specificità che la distingue dall'educazione liberale in generale, ma perché dalla sua riuscita dipendono conseguenze di straordinaria importanza; non perché il principe sia, in quanto uomo, diverso dagli altri uomini, ma perché di fronte a lui stanno compiti di straordinaria ampiezza e portata, prima tra tutti la promozione della pace e la diffusione dell'educazione liberale da lui stesso ricevuta.

Il testo erasmiano ha, com'è noto, un'eco fortissima per tutto il Medioevo e il Rinascimento, ispirando altri autori e altre opere tra cui sicuramente spicca quella di Eberlin.

Profondamente radicato nel Medioevo eppure affascinato da un Umanesimo, che non riesce a penetrare nei valori di fondo, il francescano Johann Eberlin von Günzburg porta nella sua adesione al luteranesimo l'istanza primaria di un radicale rinnovamento in ambito sociale e politico, non soltanto quindi, in ambito anzitutto religioso ed ecclesiastico. Istanza di cui si fa portavoce in veste di predicatore veemente e soprattutto libellista di straordinaria potenza trasferendo i suoi sermoni alle *Flugschriften*, agli opuscoli di propaganda religiosa che hanno un ruolo determinante nella diffusione della dottrina di Lutero.

Ma l'opera più importante per comprendere il nesso tra educazione e politica è il *Furschlag*, un complesso programma pedagogico volto a guidare l'educatore nel corso della formazione del giovane signore, assumendo così, più propriamente, la veste di *specula principum*. Il *Furschlag* non è quindi una semplice proposta pedagogica, bensì una guida rigorosa alla formazione e all'operato dell'istruttore. Infatti, nei tre paragrafi centrali ("competenza", "saggezza" e "diligenza") Eberlin tratta del ruolo del maestro di scuola. Questi, privilegiando un approccio teorico, ma non sottovalutando il ruolo dell'esperienza pratica, deve insegnare ai giovani signori «l'arte del governo». Di fondamentale importanza è l'insegnamento delle lingue, soprattutto del tedesco e del latino. Per l'apprendimento di un buon tedesco - necessario perché «la buona conoscenza della lingua materna è l'inizio di ogni apprendimento» - Eberlin raccomanda - la Bibbia tradotta da Lutero, oltre agli scritti dei riformatori Ulrich Zwingli e Leo Jud. L'apprendimento del latino deve basarsi sugli autori antichi e sui loro più raffinati commentatori moderni, oltre che sui testi di Melantone, i *Colloquia* e gli *Adagia* di Erasmo.

Per gli aspetti più propriamente pedagogici e dottrinali il *Furschlag* è profondamente debitore dell'*Institutio principis christiani* di Erasmo, largamente divulgata grazie alle traduzioni di Jud e Johannes Spalatin. Eberlin fa proprio il modello umanistico di un principe virtuoso e saggio, artefice del bene comune e capace di realizzare da solo tutta l'attività di governo. Se è vero che il suo programma pedagogico è ancora radicato in valori medievali, mancando dello spessore della cultura umanistica, nel *Furschlag* traspare comunque una piena fiducia nella ragione, nell'educazione e nelle capacità dell'uomo, in particolare, della classe nobiliare. Anche le sommarie considerazioni sull'educazione religiosa che chiudono lo scritto mostrano un chiaro influsso umanistico. Erasmo vi viene citato come «valido ausilio affinché il giovane signore riponga tutte le speranze in Cristo».

In conclusione, il *Furschlag* sembra segnare la fine di quell'utopismo del quale gli *Statuti di Wolfaria* sono una prima testimonianza, facendo emergere chiaramente la convinzione di Eberlin che solo attraverso l'istruzione dei governanti sia possibile eliminare le incongruenze sociali e realizzare «la piena riforma religiosa».

6. L'educazione come prerogativa sovrana: Jean Bodin e Thomas Hobbes

Una cesura radicale rispetto ai contenuti utopici degli autori analizzati dal Professo Baldini, è segnata dall'avvento della modernità e in particolare da due autori oggetto della mia seconda lezione in questo ciclo di seminari, ovvero Jean Bodin e Thomas Hobbes.

Nelle loro opere il nesso tra educazione e politica non è più declinato dal punto di vista delle caratteristiche che il sovrano deve avere o acquisire, ma da quello della formazione del cittadino della cui responsabilità viene investito lo Stato.

Ciò perché entrambi vivono e scrivono nel contesto storico delle guerre civili e di religione che sconvolgono la Francia e l'Inghilterra del XVI e XVII secolo destabilizzando l'intera Europa. Destabilizzazione causata, per entrambi i filosofi, dall'ignoranza dell'arte del governo e dall'affermarsi di false dottrine che, di fatto, giustificano la delegittimazione del potere sovrano, contro cui bisogna pertanto rispondere con delle opere dove vengano fissati i veri principi della politica.

Bodin affida tale compito ai *Six livres de la République*, dove si propone di dare un contributo personale per il ripristino della stabilità dello Stato Francese, rivolgendosi, e in ciò già emerge un fine educativo, direttamente ai francesi usando la lingua popolare, ovvero la lingua francese.

Qui il giurista angevino definisce per la prima volta i concetti di Stato e sovranità, la cui essenza è un potere assoluto e perpetuo non delegabile, né derogabile, sciolto da ogni vincolo, che trova la sua massima espressione nella prerogativa sovrana del “fare e disfare la legge” attraverso la quale, nel rispetto della proprietà privata (delle famiglie), delle leggi naturali e divine e le leggi fondamentali del regno (la “costituzione” dello Stato), deve guidare e gestire la Monarchia secondo i principi dell’armonia e della giustizia.

Affinché, tuttavia, tali principi possano vigere sempre e far sì che lo Stato non venga più sconvolto da dispute religiose o inerenti la sua stessa legittimità, è necessario che i giovani vengano educati in tal senso e per tale motivo Bodin ritiene che rientri tra i compiti principali del sovrano occuparsi anche dell’educazione dei giovani, richiamando direttamente un’altra opera dedicata interamente a tale tema, l’*Oratio de instituenda juventute ad senatum populumque tolosatem* del 1559: un’unica educazione “pubblica”, cui tutti abbiano accesso e garantita senza che i fanciulli debbano allontanarsi dalle proprie famiglie, impartita collegialmente in classi e sottratta alla frammentaria istruzione individuale dei precettori, fondata sugli studi umanistici, che insegni le lingue, la storia, la geografia e le varie materie in maniera interdisciplinare e che, soprattutto, tenga fuori la religione, consente, a parere di Bodin, di formare adeguatamente i giovani ai loro futuri compiti, siano essi privati o di Stato, come condurre un’ambasciata o parlare in pubblico a favore o contro l’approvazione di una legge.

Rispetto a Bodin, che comunque mantiene il potere sovrano nell’ambito della giustizia, dell’armonia universale, del rispetto dei precetti divini, tant’è che prevede dei limiti al potere sovrano, palesando così il suo debito nei confronti dell’organizzazione medievale delle istituzioni e del diritto, di Platone e di Aristotele, Hobbes va oltre ed elabora una teoria dello Stato e dell’educazione politica intransigente.

In un’Inghilterra fortemente segnata dalle guerre civili che termineranno soltanto con la *Glorious Revolution*, infatti, Thomas Hobbes scrive le sue opere politiche, gli *Elements of Law*, il *De Cive*, il *Leviathan* e il *Behemoth* in cui, applicando un nuovo metodo razionale-scientifico e inaugurando un nuovo tipo di politica, delinea il proprio modello di Stato.

Uno Stato assoluto e totalizzante che poggia sulla logica dell’autorizzazione, di cui Hobbes non dà una definizione d’autorizzazione, ma che spiega attraverso i concetti giuridici di persona, attore e autore: il sovrano è un *attore* la cui autorità deriva dagli individui che da moltitudine, attraverso il patto, si sono costituiti in *popolo*, e ne sono *l’autore*. Lo Stato si trasforma così in un gigantesco teatro reale in

cui i cittadini-autori fanno del sovrano-attore un *rappresentante*, una *persona* (corrispettivo latino del greco *prosopon, maschera*), che *dà forma* a una *volontà unitaria* andando oltre la concordia e il comune consenso: gli atti e il giudizio della persona artificiale vanno riconosciuti come atti di ciascuno secondo un dispositivo, quello dell'autorizzazione, che, per propria logica è irreversibile e non condizionabile.

Da questo pieno riconoscersi e riconoscere come proprie le azioni del sovrano deriva l'ampiezza del potere del Leviatano che è *assoluto, illimitato, monopolistico, unitario, irrevocabile e irresistibile* e la cui massima espressione è la legge positiva, che decide di ogni ambito, anche dell'educazione dei sudditi.

Controllo dell'istruzione che si rende necessario perché, spiega Hobbes in passaggi pressoché speculari nelle sue tre opere politiche, è nelle scuole e nelle università che si sono radicate le peggiori teorie sediziose ed è da questi medesimi luoghi che bisogna estirparle dalle coscienze dei sudditi.

Ecco allora che bisogna insegnare che il sovrano non è obbligato verso le proprie leggi né al rispetto delle leggi naturali e divine, che il potere non può essere diviso, che il Leviatano è legittimato a pretendere tributi o cessioni di proprietà, che non bisogna invidiare gli altri Stati e la forma di governo democratica, che non esiste diritto di ribellione sulla base di suddetti pretesti.

Ma la confutazione di questi ultimi non basta, continua Hobbes, se parallelamente, attraverso ministri e insegnanti scelti e preparati per tale compito, il sovrano non decide cosa insegnare, quali materie, quali teorie, a quali opinioni credere, e i sudditi non vengono educati al rispetto dei diritti sovrani, ai quali non si può resistere in virtù di quel meccanismo d'autorizzazione, per cui resistere al Leviatano significherebbe resistere a se stessi degenerando nuovamente nello stato di natura.

7. Formare cittadini liberi: l'Illuminismo europeo e l'Inghilterra vittoriana

La visione, senza dubbio poco liberale, dell'educazione e dell'istruzione quale prerogativa sovrana, a partire dalla fine del Seicento, lascia il passo a teorie che mettono di nuovo al centro della loro riflessione l'uomo e il cittadino non più per renderlo capace di governare o per formarlo come buon suddito, ma per renderlo partecipe della vita politica.

Tale cambiamento è favorito, in particolare, dall'affermarsi dell'Illuminismo, nuova corrente che coinvolge tutti gli ambiti della

cultura e non solo, dalla scienza alla filosofia, alla letteratura e da cui prende le mosse la lezione a due voci tenuta dalla professoressa Gabbellone e da me.

In riferimento al tema del seminario, nel periodo preso in esame, un importante contributo lo fornisce il medico, filosofo empirista John Locke nelle sue nelle tre opere *Saggio sull'intelletto* (1689), *Due Trattati sul Governo* (1690) e *Pensieri sull'educazione* (1693).

Nella prima opera Locke s'interroga sui poteri e sui limiti dell'intelletto umano giungendo a vedere la mente non come passiva ma come base, con le sue operazioni di analisi ed elaborazione, della conoscenza dell'uomo e del suo agire. Importante da sottolineare è il metodo di indagine di Locke, che coglie l'effettiva capacità operativa della mente non attraverso ragionamenti, ma passando dall'esperienza diretta, cioè per via empirica. Egli sostiene anche che non esistono idee o principi innati, basandosi sull'osservazione dell'attività mentale dei bambini, degli idioti o dei selvaggi. Il contenuto della mente è determinato interamente dall'esperienza: sulla base di essa possono operare le facoltà mentali (cioè la capacità di comporre relazioni ed effettuare astrazioni), grazie alle quali si sviluppa e si accresce poi la conoscenza. Secondo questo filone di pensiero, che nega l'esistenza di conoscenze innate, Locke giudica non sostenibile anche la posizione che prevede l'esistenza di norme morali innate, in quanto la stessa volontà ha radice nel pensiero, che, come si è visto, è basato sull'esperienza pratica. Ugualmente anche l'idea di Dio non può essere considerata innata e l'uomo possiede la facoltà intellettuale per arrivare da solo – sempre tramite osservazione ed esperienza – a tale conoscenza.

La conoscenza è quindi concepita da Locke come scoperta personale, così come lo è anche l'impegno politico ed etico, configurato, nei *Due Trattati sul Governo*, quale scelta responsabile e individuale: egli parte dall'idea che lo stato di natura dell'uomo è caratterizzato da libertà e uguaglianza, regolato da una legge naturale e razionale volta ad assicurare la difesa della persona, della libertà e degli averi. Per meglio garantire i loro diritti naturali ed evitare lo stato di guerra che potrebbe scaturire dalla violazione della *property*, gli uomini si accordano per riunirsi in società. Le diverse forme di governo si basano comunque sull'accordo degli individui per il raggiungimento di un bene comune, e perciò l'autorità massima parte e resta sempre nelle mani del popolo. Lo Stato è garante della conservazione della società e della libertà dell'uomo.

Sulla base delle sue posizioni filosofiche e politiche, come si evince nei *Pensieri sull'educazione*, Locke imposta la sua didattica della morale sulla disciplina e sulla logica della ragione: se è la ragione a permettere l'esistenza stessa di una morale, è ovvio che nelle prime

fasi di crescita e formazione dei giovani, quando la mente è ancora debole e vacillante, molti dei compiti necessari per l'esistenza di un adeguato comportamento morale dovranno essere assunti dalla ragione dell'adulto formatore. Ma occorre sottolineare come questa importanza attribuita da Locke a una regolazione disciplinare da parte degli adulti, non presume un potere assoluto attribuito al padre. Al contrario, associa alla disciplina l'uso della logica della ragione. Essa non dovrà essere utilizzata dagli adulti solo come punto di riferimento etico per guidare ed eventualmente correggere i comportamenti dei fanciulli, ma anche per ragionare con i giovani, spiegando e giustificando loro le correzioni, evidenziandone l'utilità per il loro benessere e le ragioni che stanno alla base delle norme che si cercano di trasmettere. Naturalmente le ragioni addotte non dovranno essere sentite come remote o astratte ma dovranno apparire il più possibile ovvie e concrete.

Tale visione dell'apprendimento si pone in netto contrasto con la pedagogia umanistica molto più dogmatica, e contemporaneamente si avvicina a una visione dell'apprendere psicologicamente fondata. A livello metodologico Locke raccomanda dunque di utilizzare l'intelletto partendo dal semplice per arrivare gradatamente al complesso, ponendo attenzione alle conferme empiriche e a una considerazione critica dei rapporti che emergono tra le idee sotto esame. La conoscenza progredisce, dunque, con il passaggio dalle idee semplici alle idee complesse, ma Locke prevede anche il caso di un cammino opposto, quando ci si debba confrontare con questioni complesse, che, per essere adeguatamente comprese, dovranno essere scomposte nei loro elementi primari.

Il compito dell'educazione intellettuale per Locke non si limita all'esercizio della riflessione, ma deve anche sforzarsi di evitare gli estremi della cultura enciclopedica o quello di un'eccessiva specializzazione, mirando invece a far acquisire all'alunno la capacità di gestire il proprio apprendere attraverso l'uso critico della ragione, che per l'autore si traduce nel riconoscimento della complessità di un problema, capacità di mettere in discussione le proprie opinioni confrontandole con quelle degli altri, disponibilità alla ricerca della verità senza darla per scontata come possesso della mente e quindi solo da "riscoprire". Appare quindi fondamentale l'apertura mentale e una visione delle idee tesa alla loro problematizzazione, che spingerà a un uso più libero e flessibile della ragione stessa; mentre il compito dell'educazione non è più quello di trasmettere con esattezza i contenuti di una determinata materia o disciplina ma quanto di favorire l'apertura della mente e sviluppare la libertà del pensiero.

La modernità del pensiero di Locke è riscontrabile anche nel non limitarsi a una critica dei sistemi pedagogici precedenti o contempo-

ranei ma nel collegare la sua proposta teorica a un preciso curriculum formativo dello studente. Tale curriculum è basato non tanto e non solo sulle discipline di studio quanto sull'individualità e sullo sviluppo psicologico del soggetto discente e sull'utilità pratica di quanto insegnato. Va qui ricordato che questo rimando all'utilità della cultura non è giustificata solamente dall'empirismo proprio di Locke, ma anche dal suo destinatario ideale a livello formativo, che non è più "il dotto" ma il *gentleman*, cioè un esponente della nuova classe di uomini di affari che cercano, ovviamente, una cultura pratica e non puramente dissertativa. Su queste basi, la pratica didattica proposta da Locke si muove in due direzioni. Dal punto di vista metodologico egli tende a proporre l'apprendimento come un gioco in modo che i fanciulli non lo percepiscono come un'imposizione contraria alla loro libertà, mentre sul piano dei contenuti recupera la validità di insegnamenti quali il greco e il latino, mette invece da parte i cardini della stessa educazione umanistica (la grammatica, la retorica, la logica...) a tutto vantaggio dello studio approfondito della madrelingua e di conoscenze che siano direttamente rapportabili alle esperienze concrete dei formandi.

Queste posizioni sono criticate fortemente da Rousseau, filosofo, scrittore e soprattutto pedagogista svizzero.

Esponente dell'Illuminismo, appartenente al gruppo dei *philosophes* promotori dell' *Enciclopedia*, alla cui redazione partecipa curando alcune voci di musica e di economia e soprattutto sollecitando fino a punti estremi gli strumenti critici introdotti dal gruppo stesso, Rousseau, a differenza dei suoi colleghi, non ricerca una nuova cultura che proponga un modello di Stato futuro, ma al contrario, volge il suo sguardo al passato, per ritrovare in condizioni precedenti alle attuali gli ideali e i valori da perseguire.

Nel *Discorso sull' origine della disuguaglianza*, infatti, il Ginevrino afferma che il progresso tende a moltiplicare i bisogni e a corrompere le passioni, portando l'uomo lontano dalla sua natura originaria e rendendolo, come la statua di Glauco, coperto di sedimenti, da cui bisogna ripulirlo per vederne i veri lineamenti. Per Rousseau la natura dell' uomo è uno stato asociale da cui il *bon sauvage* è uscito corrotto a seguito del progresso e dell'istituzione della proprietà privata, vivendo in uno Stato artificiale dove vige l'ineguaglianza.

E se, nel *Contratto Sociale*, il filosofo svizzero teorizza i veri presupposti su cui deve fondarsi l'uscita dallo stato di natura, dando vita a una comunità retta sulla volontà generale dove i diritti ceduti si riacquisiscono sottoforma di libertà, nell'*Emilio* e nella *Nuova Eloisa*, illustra le tappe attraverso cui si può e si deve formare il buon cittadino. L'autore non propone un ritorno alle origini, che egli ben percepisce come impossibile, ma invita alla ricerca di forme legislati-

ve e educative capaci di ristabilire una forma di uguaglianza tra uomini, o, meglio, tra uomini in quanto cittadini.

Così alla base della concezione pedagogica di Rousseau c'è l'idea che l'educazione debba necessariamente essere naturale, fondarsi nell'uomo visto come essere autonomo e anche il metodo utilizzato dagli insegnanti dovrà essere coerente con l'evoluzione naturale del soggetto, senza forzarla in alcun modo, e dovrà quindi essere strutturato sulla base dell'evoluzione psicologica dei fanciulli. Si hanno così fasi che vanno dalla prima e la seconda infanzia all'adolescenza in cui l'educatore dovrà passare gradualmente da un'educazione negativa, evitando interventi contrari alla sua natura, a un'educazione positiva, giocando sulla curiosità del fanciullo, introducendo un sapere formale, ma non idee preordinate, al fine di guidare gradualmente il giovane all'interno della società.

Educazione, questa descritta, valida per Emilio, ma non per Giulia o Eloisa che dovranno ricevere una formazione atta a farne perfette angeli del focolare e impeccabili padrone di casa e intrattenitrici dei salotti.

Sulle basi poste da Locke, Rousseau, e altri filosofi illuministi tra cui Kant e di cui non ho potuto, per ragioni di tempo, soffermarmi durante il mio intervento, il resto d'Europa sarà caratterizzato da un periodo di grandi riforme i cui fautori saranno pensatori altrettanto fondamentali per l'evoluzione del concetto di educazione.

È quanto accade, spiega la professoressa Gabellone, dell'Inghilterra vittoriana.

In questo periodo, l'Inghilterra è un paese di grande prosperità economica, stabilità politica, di pace sociale e di sviluppo; è la maggiore potenza coloniale del mondo con un Impero che nel 1900 conterà 400 milioni di persone. Lo sviluppo industriale supera nettamente quello degli altri paesi europei e diventa il fulcro principale del benessere per la borghesia inglese, avendo un tenore di vita decisamente migliore rispetto agli altri con la percentuale di alfabetizzazione più alta di tutti.

La nota negativa che tuttavia sconvolge di questo periodo storico così fiorente, in una società piena di valori religiosi e una moralità eccellente, è la vita dei figli di quella classe operaia che manda avanti il paese, i bambini vittoriani non hanno vita facile, bisogna perciò tracciare un confine netto fra la vita dei bambini ricchi e quella dei bambini poveri, la qualità è molto diversa. I bambini vittoriani più poveri una volta considerati indipendenti, vengono lasciati spesso a loro stessi poiché le madri sono dedite al lavoro nelle fabbriche e non possono occuparsi di loro.

Nasce così una piaga sociale che affligge questo periodo storico, il lavoro minorile: i bambini vittoriani vengono usati per qualsiasi

mansione soprattutto quelle più difficili per gli adulti, dallo spazzacamini, al lavoro nei campi, alle miniere dove possono trasportare i carichi anche negli angusti cunicoli.

Solo a partire dal 1870 iniziano le prime riforme sull'educazione sotto la guida del primo ministro Gladstone, che porta progressivamente le scuole a essere gratuite e obbligatorie fino agli 11 anni., iniziando così un processo di tutela verso i bambini per proteggerli e combattere il lavoro minorile, l'analfabetismo e la povertà con ulteriori numerose leggi e in applicazione di queste in maniera rigorosa.

Altrettanto fondamentali sono le riforme elettorali che portano alla crescita dei cittadini aventi diritto di voto, riforme che tanto devono alle donne si espongono per ottenere il diritto di voto presentando delle petizioni e portando alla nascita del movimento delle Suffragette: nell'Europa degli anni Ottanta dell'Ottocento soltanto in Gran Bretagna esiste un vero e proprio movimento di suffragiste, modesto come numero di membri, ma molto attivo, tanto da essere riuscito a ottenere il suffragio anche per le donne, nel corso della prevista terza riforma del diritto elettorale del 1884.

Il movimento delle donne, insieme a quello per la tutela dei figli, arricchisce così gli argomenti sulla libertà, l'uguaglianza e la cittadinanza individuale che sia veramente espressione di interessi comuni e non della comune discriminazione.

Dal punto di vista teorico tali battaglie vede protagonista un'importante personalità: Robert Owen.

Owen è forse uno dei più importanti rappresentanti del socialismo utopistico britannico, vede dal vivo il cambiamento repentino del Regno Unito, da società prevalentemente agricola a società fortemente industrializzata, con lo sradicamento di intere fasce di popolazione che abbandonano le campagne, per riversarsi in massa nelle città, dove i poli industriali urbani sono affamati di mano d'opera a basso prezzo. Un cambio così repentino che ha ripercussioni drammatiche sulla vita individuale e sociale cui Owen risponde con concrete proposte di riforma mutuate sia dal suo innato idealismo personale, sia dalla sua esperienza di imprenditore attento e capace. Gestisce, infatti, con profitto una fabbrica di filatoi meccanici e poi, a partire dal gennaio 1800 e per lungo tempo, una filanda presso New Lanark, assegnando paghe più alte ai suoi dipendenti (rifiutandosi anche di avere bambini fra gli operai), istituendo scuole e asili per i figli dei lavoratori. Un progetto che ha successo e attira l'attenzione di tutta la Gran Bretagna: egli crede fermamente che il condizionamento ambientale possa influire in modo potente sulla formazione del carattere individuale e degli assetti comunitari, per cui nelle sue riflessioni e nelle sue pratiche di riforma sociale attribuisce sempre grande importanza all'educazione e alla formazione di educatori e di bambini in

senso cooperativo. Per molti versi Owen può essere definito come il primo realizzatore di un sistema formativo integrato, in quanto nella sua fabbrica crea una rete di opportunità educative che vanno dalla prima infanzia all'età adulta attraverso asili e scuole per i bambini, biblioteche, sale di lettura, di conferenze e di conversazione per gli adulti. Tutto questo sulla base del principio che il piacere migliora l'essere umano.

Un'impronta pedagogica, che ispira Owen è chiaramente quella di Pestalozzi, le cui esperienze didattiche ha potuto conoscere durante un viaggio sul continente europeo. Inoltre, Robert Owen è uno dei primi teorizzatori e realizzatori di progetti economici di stampo cooperativo: in alternativa al sistema capitalistico e liberista, la cooperazione si propone come condivisione fra i lavoratori dei mezzi di produzione e degli scopi dell'impresa cui partecipano non più come meri salariati, bensì come operatori alla pari. Lo spirito dell'impresa cooperativa è quello della collaborazione fraterna, in cui il lavoro è motivato non solo da necessità economiche e di sussistenza, ma pure dal valore etico della condivisione comunitaria dell'attività.

Idee queste, che Owen sperimenta direttamente in concreto, per esempio, con la fondazione di una comunità negli Stati Uniti su basi cooperative (New Harmony nel 1827) e con l'istituzione di un Emporio Centrale per consentire alle cooperative di scambiarsi i prodotti (1832). Queste iniziative non superano allora la prova del tempo, ma rappresentano i primi tentativi concreti per individuare modelli economici alternativi a quelli tradizionali e per realizzare strutture di rappresentanza sociale – movimenti per le riforme e sindacati – che trovano una forte realizzazione successivamente, anche sulla spinta delle esperienze del riformatore di Lanark.

8. *Il Caffè e l'educazione*

Ma l'Illuminismo, non vede emergere grandi personalità e grandi pensatori soltanto nel resto d'Europa, anzi, come specifica il professor Ghiringhelli, l'Italia si rende protagonista di un importante fenomeno culturale, tutto lombardo, del "caffè".

Nel 1748, con la pace di Aquisgrana (una pace durata cinquant'anni), si allentano le tensioni tra l'Impero Asburgico, la Prussia, la Francia e l'Inghilterra, favorendo il dialogo tra le nazioni; nel 1753 esce la *Scienza Nova* di Vico; tra il 1762 e il 1778 vengono pubblicati i già citati testi di Rousseau; nel 1783 nascono ufficialmente gli USA.

Questi come altri eventi portano a una visione nuova: in Italia, a Napoli, ma soprattutto nella Milano di Maria Teresa d'Austria, grazie

al suo regime illuminato, trovano sempre più spazio le idee di intellettuali che si confrontano e dialogano con il potere.

È in questo contesto che svolge le proprie iniziative l'*Accademia dei Pugni*, anche chiamata *Società dei Pugni* (dall'animosità delle discussioni che vi si svolgono), un'istituzione culturale fondata da Pietro Verri nel 1761 a Milano. Il gruppo di giovani aristocratici che ne fa parte si riunisce in casa del suo fondatore in contrada del Monte, oggi via Monte Napoleone. Vi partecipano molti degli illuministi lombardi dell'epoca, tra i quali Alessandro Verri, Alfonso Longo, Luigi Lambertenghi, Giuseppe Visconti, Cesare Beccaria, autore del celebre opuscolo *Dei delitti e delle pene*. Sono giovani aristocratici, studiosi di legge e di economia, convinti della necessità di riformare la gestione dello Stato. Molti di loro collaborano attivamente con il governo asburgico di Maria Teresa e Giuseppe II. Pietro Verri e Cesare Beccaria partecipano, infatti, ai lavori del Supremo Consiglio di economia, istituito nel 1765, a cui sono attribuite una vastità di competenze che facevano capo al funzionamento dei meccanismi finanziari e alla politica economica dello Stato.

Nel 1764, sempre a Milano, i fratelli Verri fondano *Il Caffè*: il periodico esce ogni dieci giorni e complessivamente vengono realizzati settantaquattro numeri, poi rilegati in due volumi corrispondenti alle due annate di pubblicazione, per un totale di 118 articoli. *Il Caffè* si stampa a Brescia, in territorio veneto, per sfuggire ai rigori della censura austriaca. Il modello a cui si ispirano i giovani redattori de *Il Caffè* è il periodico inglese *The Spectator*, dal quale viene ripresa anche l'idea di creare una fittizia cornice narrativa in cui presentare i diversi articoli. Il giornale finge di riportare i discorsi scambiati dagli avventori di una bottega del caffè gestita da Demetrio, saggio e affidabile padrone di casa di origine greca. *Il Caffè* nasce, infatti, nel periodo in cui le botteghe di caffè si sviluppano rapidamente in Inghilterra in seguito alla diffusione della bevanda. Il luogo di ritrovo diventa appunto il caffè illuminista, luogo reale e nello stesso tempo simbolico lontano dai modelli precedenti, dove si crea una nuova forma di socialità dall'incontro di uomini e di ceti diversi.

Il Caffè si propone la diffusione delle nuove idee dei *philosophes* francesi e inglesi (Locke e Montesquieu, gli enciclopedisti) in Italia. È il primo giornale italiano agitatore di idee, volto a diffondere il nuovo pensiero illuminista presso un pubblico di uomini e donne di media cultura, né eruditi né "zotici", che possono trarre utilità dalla lettura degli articoli. I redattori si propongono di utilizzare una lingua chiara e moderna non obbediente alle regole della purezza della lingua italiana imposte dalla tradizione in nome del principio che «è cosa ragionevole che le parole servano alle idee, ma non le idee alle parole», scrive Alessandro Verri.

Sulle pagine de *Il Caffè* intervengono gli illuministi milanesi con articoli che trattano di agricoltura, arti, commercio, politica, fisica, storia naturale, argomenti vivi e, scrive Beccaria, attuali «cognizioni che ogni cittadino non manuale dovrebbe meno ignorare»; l'obiettivo è superare le tradizioni e i pregiudizi e dare vita a una cultura cosmopolita e moderna.

Anche il tema dell'educazione rientra nel dibattito del gruppo milanese che ritiene essenziale potersi rivolgere a individui educati, affinché possano capire il progetto stesso e avere gli strumenti necessari per crescere in una dimensione collettiva. In questa prospettiva, i "caffettisti" intendono esporre la necessità di una nuova considerazione dei bambini e dei giovani che comincia col rispetto fisico e la denuncia della violenza, assurda e inconsistente dal punto di visto pedagogico. La dimostrazione di tale assurdità spinge alla ricerca di altri valori educativi come, ad esempio, il rispetto, l'attenzione e lo spalleggiamento che permettono a ognuno di essere capace di fare da sé.

Quest'esigenza è rilevante ne *Il Caffè* appunto perché riflette la strategia stessa dei caffettisti nella costruzione di un'opinione pubblica, promuovendo, oltre ai campi del sapere già insegnati all'epoca quale la matematica, le scienze naturali, e via dicendo, anche l'insegnamento delle scienze umane che consentono di migliorare l'applicazione delle altre scienze, ottimizzandole a lungo termine.

I caffettisti evocano valori ritenuti indispensabili alla costruzione di ogni individuo in vista di farne buoni cittadini. La dissimulazione e l'accortezza vengono raccomandate affinché l'individuo possa inserirsi nella società vista come corruttrice senza guastare le proprie qualità individuali. L'educazione collega il pensiero umanistico, ragione e scienza e da qui si apre a nuovi concetti: emancipazione, apertura e istruzione.

Il giornale cessa di essere pubblicato nel 1766, anno in cui chiude anche l'Accademia dei Pugni, ma resta, come rileva il Professor Ghiringhelli, il merito di aver incentrato la riflessione sui principi di libertà e di acculturazione che permettono al mondo di aprirsi a nuove idee.

9. La qualità degli studi nella società democratica per Alexis de Tocqueville

Con la lezione del Professor Cofrancesco, l'analisi del nesso tra educazione e politica abbandona il periodo illuminista e l'Europa per concentrarsi su Alexis de Tocqueville.

Fulcro della teoria del filosofo francese, com'è noto, è lo studio della democrazia partendo dal presupposto che essa non è solo una forma di governo ma uno stato sociale, che trascina con sé i costumi e l'antropologia dell'essere democratici. In particolare, Tocqueville guarda agli USA poiché questo è l'unico Stato/continente che nasce democratico e sono proprio le analisi antropologiche dell'individuo americano ad illustrare l'essenza della democrazia, i suoi pregi, ma anche i suoi difetti.

Presupposti della democrazia sono la libertà e l'uguaglianza.

In particolare, è democratica quella società in cui non sussistono più distinzioni di classi, ma in cui tutti gli individui che compongono la collettività sono socialmente uguali e in cui ogni occupazione, professionale è accessibile a tutti. Uguaglianza su cui poggia la libertà, argomenta Tocqueville, laddove per libertà intende un "egoismo razionale" in base al quale l'uomo si rende utile per la collettività, per poter avere come conseguenza dei benefici personali: quando il potere si esercita in conformità alle leggi, gli individui vivono sicuri. Ma bisogna diffidare degli uomini, e poiché nessuno è abbastanza virtuoso da detenere il potere assoluto senza corrompersi, a nessuno bisogna quindi concedere un potere assoluto. Bisogna dunque, come avrebbe detto Montesquieu "che il potere limiti il potere" che esista una pluralità di centri decisionali, di organi politici amministrativi che si contrabilanciano.

Ciò soprattutto in virtù del fatto che proprio nella democrazia, l'eguaglianza come somiglianza, il rifiuto delle differenze e l'avidità possono creare un individualismo errato, figlio della distorta democrazia. È quella che Tocqueville chiama *tirannide della maggioranza*, che pone il problema di come tenere insieme individui che, diventando sempre più simili, trovano negli interessi l'unico collante in grado di tenerli uniti e non esitano a far penetrare lo spirito pratico e mercantile dappertutto, anche nella produzione culturale.

Tocqueville, guardando all'America, trova il rimedio a questa nuova forma di dispotismo nel decentramento amministrativo e soprattutto nelle "associazioni civili", ovvero in quelle strutture che nascono come corpo sociale di mediazione tra l'individuo e il potere dello stato, in cui giocano un ruolo fondamentale la cultura, la religione, ma anche l'educazione. Un'educazione alla responsabilità civica: la sfera dei costumi, quella delle credenze religiose e in generale l'orizzonte culturale che domina una società sono infatti per Tocqueville fattori sovraordinati rispetto all'ambito giuridico e politico. Ciò significa che, se c'è una possibilità di educare o di mitigare l'impeto della maggioranza, questa possibilità non risiede nei meccanismi istituzionali, bensì passa dall'educazione morale del popolo. Una popolazione che condivide un'etica incentrata sul rispetto dell'umanità e sui valori di

giustizia e di libertà alimenta certamente un'opinione pubblica meno oppressiva.

Si può dunque affermare che l'intero pensiero toquevilliano racchiuda un grande progetto pedagogico rivolto anzitutto agli uomini di Stato: un proposito che, in piena tradizione francese, colloca l'autore lungo la linea immaginaria che va da Voltaire a Durkheim, quella cioè dei grandi educatori morali delle nazioni. Tanto è vero che l'analisi della democrazia (già realizzata) in America ha innanzitutto l'obiettivo di preparare la politica francese ad accogliere con consapevolezza la rivoluzione democratica in corso e, in secondo luogo, di addestrare la società civile ad una resistenza passiva, una sorta di resilienza salvifica in grado, attraverso opportuni meccanismi di salvaguardia della personalità, di sottrarre spazi di libertà individuale al conformismo della società di massa, perché i mali della democrazia si affrontano ricostruendo la sfera pubblica del confronto.

10. Piccoli eserciti ateniesi e spartani: Scuola e selezione sociale nel neoidealismo e la critica di Gramsci

Con il professor Cingari il seminario affronta la prima di tre lezioni esclusivamente novecentesche.

In particolare è sul dibattito che ruota attorno alla Scuola nell'Italia post-unitaria e dell'immediato dopoguerra che si concentra la lezione del professor Cingari.

L'Italia post-unitaria, infatti, è caratterizzata da numerosi problemi, tra cui analfabetismo e corruzione giacché a fronte di un'unità raggiunta, almeno a livello politico-territoriale nel 1861, non corrisponde quella economica, sociale e culturale ed è completamente assente un'educazione nazionale simbolo d'integrazione e d'identità unitaria e di cui si fa portavoce D'Azeglio.

Durante la Grande Guerra la scuola è ritenuta diretta responsabile di molti avvenimenti critici e difficili, tra cui la disfatta di Caporetto (1917), perché secondo alcuni, non ha saputo formare una sana e solida coscienza nazionale. A tal proposito, Ernesto Codignola sostiene che la scuola avrebbe dovuto impegnarsi nel favorire, nei cittadini, un maggior senso morale e civile, mentre è incapace di contribuire alla creazione di uno "Stato etico", e quindi incapace di formare e selezionare un'adeguata classe dirigente.

Questo dibattito continua anche nell'immediato primo dopoguerra, quando si pone nuovamente il problema dell'educazione e si crea una netta contrapposizione tra chi chiede l'alfabetizzazione delle masse, con una scuola per il popolo, per tutti, e chi invece, vuol ren-

dere la scuola più selettiva, rivolta solamente all'élite e innalzare l'età di obbligo scolastico.

Croce è tra coloro che sostengono la scuola elitaria: da Ministro dell'Istruzione durante il governo di Giolitti, infatti, in risposta all'aumento delle iscrizioni a scuola che comporta l'aggiunta di classi e una sempre maggiore richiesta di docenti, Croce decide di introdurre l'esame di Stato già al termine della scuola elementare per sbarrare la possibilità di accesso alla scuola secondaria alla maggior parte della popolazione. Croce vuole una scuola di qualità e non di quantità, una scuola "per pochi migliori", rivolta solamente a coloro che avrebbero in futuro rappresentato la classe dirigente. Queste sono le parole che utilizza per esprimere il suo pensiero: «Noi vogliamo, in fatto di scuola, a preferenza di sterminati eserciti di Serse, piccoli eserciti ateniesi e spartani, di quelli che vinsero l'Asia e fondarono la civiltà europea».

Quest'idea di scuola viene portata a compimento da Gentile nel 1923, attraverso quella che sarà definita la più fascista delle riforme e che va analizzata anzitutto all'interno del più ampio progetto di riforma morale degli italiani che Gentile reputa necessario alla costituzione di un'autentica coscienza nazionale. La scuola proposta da Gentile ha, infatti, come primo proposito quello di produrre le élite dirigenti dello Stato italiano, concepite sulla base della concezione neoidealistica come manifestazione oggettiva dello spirito, i cui colanti sono anzitutto il patriottismo corroborato dalla cultura nazionale, la religione e la filosofia.

A partire da questo si può spiegare l'assoluta preminenza, all'interno del sistema educativo gentiliano, del sapere umanistico-letterario e conseguentemente la concezione del ginnasio-liceo classico come punta di diamante dell'intero sistema. Allo stesso tempo non mancano le istanze sistematiche volte all'alfabetizzazione dei ceti popolari, ma nel complesso il sistema educativo che emerge dalla riforma del 1923 non mira all'emancipazione delle classi popolari quanto piuttosto si qualifica come uno strumento di riaffermazione della divisione sociale sulla base del cosiddetto principio delle "due scuole": una per i ceti proletari, un'altra per la borghesia.

Se, infatti, Gentile progetta una scuola primaria unificata, che permetta l'alfabetizzazione dei ceti popolari, tuttavia il progetto di riforma si concentra principalmente sulla scuola secondaria, il cui accesso è subordinato a una rigorosa serie di esami e prove: la scuola gentiliana si può pertanto visualizzare come una piramide con la base molto ampia e il vertice ristretto. La punta massima è costituita dal liceo classico, mentre gli altri indirizzi dell'educazione secondaria sono concepiti su una scala digradante dal liceo classico verso gli altri corsi concepiti come sue copie imperfette, a cominciare dal liceo

scientifico, dove manca il greco, passando per gli istituti magistrali, senza il greco e con un anno di corso in meno, fino alle scuole di formazione tecnica, pensate esclusivamente come funzionali alla formazione professionale delle classi popolari.⁷

Ad opporsi apertamente e aspramente al tipo di scuola proposta prima da Croce e poi da Gentile è Antonio Gramsci, fondatore del partito Comunista nel 1921.

Il ragionamento di Gramsci è estraneo al fondo idealistico sul quale si fonda la proposta scolastica di Croce e Gentile, e va iscritto in una generale teoria rivoluzionaria che, specialmente facendo affidamento alla nozione di egemonia, prospetta il mutamento della società e la creazione di un uomo nuovo e soprattutto di un intellettuale diverso, organico.

Nel pensiero di Gramsci l'educazione è centrale per molti aspetti, e la riflessione sulla scuola deve intersecare in modo preponderante quella sulla trasformazione sociale.

Gramsci è critico rispetto alle proposte di politica scolastica dei partiti socialisti di inizio '900, che schierandosi a favore di interventi educativi volti all'alfabetizzazione dei ceti popolari riaffermano il principio delle "due scuole", che si è visto essere uno degli elementi caratterizzanti anche la riforma di Gentile. Nell'ottica di una trasformazione della società, infatti, l'alfabetizzazione delle classi subalterne, senza un intervento strutturale sulle condizioni materiali, è un mero intervento di facciata che non mette in discussione lo status quo e il predominio della borghesia.

Per questa ragione Gramsci è avverso alla divisione gentiliana tra scuola primaria e scuola secondaria e conseguentemente alla struttura piramidale del sistema scolastico attuato con la riforma del 1923, ragion per cui propone una scuola iniziale unica (corrispondente grossomodo al periodo delle elementari e del ginnasio) dove è centrale il lavoro come attività teorico-pratica e diretta esperienza

⁷ La scuola materna è facoltativa per i bambini dai 3 ai 6 anni. La scuola elementare ha la durata di cinque anni ed è divisa in grado inferiore (i primi tre anni) e grado superiore (gli ultimi due anni). La scuola media superiore è divisa in:

- Istituto magistrale superiore, tre anni, con la possibilità di proseguire gli studi universitari iscrivendosi alla facoltà del magistero.
- Liceo scientifico, quattro anni, dà la possibilità di accedere all'università di lettere e di giurisprudenza.
- Liceo femminile, tre anni (ricordiamo che per Gentile le donne devono essere escluse dall'insegnamento).
- Liceo classico, tre anni.
- Istituto tecnico superiore, quattro anni, per i ceti che non appartengono all'élite o alla piccola borghesia.

delle capacità trasformative dell'uomo nei confronti dell'ambiente che lo circonda.

Alla preminenza della conoscenza umanistico-letteraria, Gramsci sostituisce un umanesimo storico-scientifico il cui ideale è nella teoria di Machiavelli, nella figura dell'uomo rinascimentale e in Leonardo da Vinci, un umanesimo, dunque, radicalmente mondano ed estraneo a qualsiasi forma di trascendenza metafisica e religiosa.

La proposta pedagogica di Gramsci va intesa come parte del più ampio processo trasformativo della società, in rapporto alla nozione di egemonia, di modo che l'educazione costituisca un elemento fondamentale della dinamica rivoluzionaria. Per questa ragione la principale critica gramsciana alla riforma di Gentile del 1923 è rivolta alla caratterizzazione della scuola come luogo di formazione delle élites e dei quadri dirigenti, e di conseguenza alla sua struttura gerarchica e piramidale che mantiene radicalmente separate le possibilità emancipative dei ceti subalterni da quelle dei ceti dirigenti, riaffermando in tal modo il dominio borghesi. Per Gramsci lo studio deve essere disinteressato, formativo e al contempo istruttivo, attivo, creativo, disciplinato, ma soprattutto libero e accessibile per tutti.

11. *L'educazione del cittadino in John Dewey*

L'impegno di un'educazione per tutta la vita, afferma il Professor Di Donato, è altresì una delle sfide della pedagogia contemporanea e trova in Dewey uno tra i suoi più grandi fautori. Egli scrive in una cornice storica cui fa da sfondo la necessità di una riorganizzazione della società democratica del tempo, già coinvolta in notevoli trasformazioni dovute alla rivoluzione industriale.

Il pensiero filosofico e pedagogico di John Dewey, considerato il padre dell'attivismo pedagogico, ruota attorno alla *teoria dell'esperienza* intesa come un luogo di relazioni e scambio reciproco tra il soggetto e l'ambiente; uno scambio attivo e trasformativo che, si legge in *Democracy and Education*, ruota attorno al principio di democrazia: «una democrazia è qualcosa di più di una forma di governo; è una vita associata fatta di esperienze e continuamente comunicata». Dunque, la democrazia è un criterio di vita che si forma e si trasforma attraverso la crescita dell'individuo, per tale motivo l'educazione costituisce il mezzo attivo per realizzarla: la democrazia secondo il modello deweyano dipende da un tipo di educazione impartita da un sistema democratico e ha come finalità assoluta la libertà autentica, la libertà sociale.

Da qui, continua Dewey, nasce la necessità di considerare l'individuo come organismo sociale, che si sviluppa in una comunità

costituita dagli individui, mentre l'educazione è la continua riorganizzazione dell'esperienza sociale e personale degli uomini.

La natura umana è la conseguenza di una progettazione incessante, dell'interazione e della transazione con il mondo non definibile a priori. Possiamo, quindi affermare che il mondo e l'uomo sono un'unità che non può essere divisa e che la storia di tale unità è l'esperienza: l'uomo e il mondo sono coinvolti attivamente in ogni azione reciproca, rappresentando il punto di unione della sintesi tra momento riflessivo e momento attivo. Il fare è l'esperienza che si esprime nelle dinamiche di azione e reazione presenti nei processi di adattamento all'ambiente di tutti gli organismi viventi e appare come il rapporto problematico che si istituisce tra l'individuo, che interviene sulle cose modificando la realtà e controllandone le reazioni, e le cose stesse. La teoria dell'esperienza in Dewey non ha solo un valore dal punto di vista teorico, ma si estrapola attraverso il fare pratico, ed ecco che i campi di azione diventano molteplici non solo nel campo della pedagogia dove è particolarmente efficace, se non propriamente indispensabile, ma si estende anche in campo politico, dove a mediare è la persona, in tal senso si predilige un legame tra il potere e la comunità, dando rilevanza al ruolo del "pubblico" inteso come collettività che si incentra su una visione dell'esperienza sociale fondata sull'integrazione.

Ciò è frutto della rivoluzione scientifica che ha cambiato la concezione della filosofia antica e medioevale sviluppando, principalmente, il concetto di trasformazione della realtà: la filosofia non può che aiutare il processo di civilizzazione della storia umana, proponendo la possibilità di ricostruire la democrazia grazie ad una teoria educativa che aiuti la soggettività a scoprire gli orizzonti culturali ed estetici dell'esistenza. In altri termini senza educazione non può costruirsi una scienza che possa fondare una relazionalità di valori condivisi di un bene comune che è alla base della democrazia. Il soggetto conosce non attraverso le forme a priori della conoscenza, ma attraverso affermazione ipotetiche e probabili che determinano una doppia caratteristica della soggettività: quella di modificare la realtà attraverso l'uso della scienza e quella di costruire valori per la definizione del bene comune.

La specificità della filosofia deweyana, quindi, è lo sforzo di ricostruire una soggettività che si basa su una revisione dell'attività trascendentale del pensiero, che diventa un'attività connessa con l'azione e con la reazione dell'ambiente sul soggetto. La situazione che rende la soggettività una complessità di azioni e di reazioni rappresenta la proposta di ricostruzione filosofica deweyana.

Il pensare si realizza nelle dinamiche pratiche dell'azione, afferma Dewey criticando l'approccio puramente contemplativo di Croce; non

è una passiva contemplazione di una verità già prestabilita o una passiva ricezione di dati sensibili provenienti dall'esterno, ma un processo di intervento attivo sulla realtà.

Ecco allora che anche l'esperienza è caratterizzata dalla connessione, dall'interazione tra ciò che si trova all'interno dell'organismo e ciò che si trova all'esterno, e tale esperienza si realizza solo se tra l'organismo interno e la sua dimensione intellettuale e l'ambiente esterno vi sia un tramite, un medium conoscitivo: i sensi.

L'esperienza diventa educativa quando si inserisce dinamicamente nel processo di vita della persona, ampliandone gli orizzonti, producendo un senso e dilatandone il proprio campo di applicazione. Grazie alla tendenza a queste finalità, è possibile prospettare un'evoluzione verso l'emancipazione dell'individuo e l'esperienza può essere educativa e promuovere la crescita. Dalla diversità e molteplicità di stimoli ed interessi si potrà ottenere una reale crescita, che può portare ad una concreta evoluzione individuale, a partire dalla quale si realizzi anche una crescita dell'umanità tutta.

Il fine dell'istruzione, il cui contesto privilegiato resta la scuola, deve essere la trasformazione dell'individuo in cittadino autonomo e consapevole; l'aula deve configurarsi come palestra di cittadinanza e non più solo come mero dispensatore di nozioni; l'ambiente scolastico, nell'ottica di un'educazione alla cittadinanza attiva, per Dewey deve essere ridisegnato in modo da essere rispondente alle nuove esigenze educative; sezionando gli orientamenti culturali più variegati, analizzandoli, per agevolarne la fruibilità e scegliere gli strumenti migliori per l'intervento educativo. Il contesto educativo deve caratterizzarsi come una piccola comunità che filtra, orienta e semplifica la vita sociale esterna. Solo in questo modo l'educazione non sarà costruttiva e sarà naturale per il fanciullo comportarsi responsabilmente anche dopo che non sarà più alunno, ma cittadino del mondo perché la scuola, palestra di cittadinanza, lo avrà educato in tal senso. La scuola, quindi, ha il difficile compito di educare il fanciullo a pensare e a operare in piena autonomia.

Ma tutto ciò può realizzarsi solo in un contesto democratico, perché la storia insegna che solo la democrazia, rispettando i valori dell'individuo, del confronto e della socializzazione degli interessi, assicura le condizioni necessarie per l'efficacia dell'azione educativa che, a sua volta è lo strumento essenziale attraverso cui si possono affermare e consolidare, per poi diffondersi, i valori e gli ideali della democrazia.

La democrazia ha bisogno di cittadini in grado di acquisire un proprio punto di vista sulla realtà che li circonda, partecipando in modo attivo e propositivo alla vita della comunità; ed è proprio il processo formativo, inteso come un processo che è inerente all'esercizio

attivo di una strumentazione cognitiva volta alla soluzione di problemi sociali, a svolgere questa funzione. Per questo motivo i principi ispiratori della democrazia – partecipazione, consenso, comunicazione – devono essere inseriti all'interno del processo educativo. Solo così ci si potrà sottrarre ad atteggiamenti basati sul vuoto formalismo.

Il ruolo sociale dell'educazione e il ruolo della pedagogica e dell'ambiente sociale sono gli aspetti edificanti di ogni valutazione sulla formazione dell'uomo e del cittadino in prospettiva democratica. La pedagogia ha il compito di rinforzare la politica, sostenendola da un lato, spronandola dall'altro.

Il destino della democrazia non deve essere sottinteso come qualcosa di irrimediabilmente compromesso, l'unica forza che può salvare la democrazia, risulta essere la scienza in quanto dimostrabile. In essa si possono intravedere le fondamenta di una nuova morale, su cui sarà possibile fondare il sistema sociale democratico.

La dimensione democratica è considerata, al contempo, fattore organizzativo della vita sociale e principio formativo. In tal senso, per Dewey, la democrazia non rappresenta solo una forma di governo, ma, essa coincide con un tipo di vita che è uno stile di comportamento sociale in grado di promuovere la condivisione di interessi ed esperienze delle persone e della comunità.

12. Scuola e libertà d'insegnamento: l'educazione nell'Assemblea Costituente

L'aspetto istituzionale, sociale, democratico del legame tra politica ed educazione emerge anche nell'ultima lezione del seminario, tenuta dalla professoressa Francesca Russo e dedicata al dibattito sulla scuola nell'ambito dell'Assemblea Costituente in Italia.

Dibattito che, afferma Francesca Russo, si concentra su alcuni punti chiave ripresi poi dalla nostra Costituzione, agli articoli 3, 7, 9, 21, 33, 34, 38 come la libertà d'insegnamento, l'estensione dell'obbligo scolastico, il rapporto tra scuola pubblica e privata, l'insegnamento della religione nelle scuole statali, l'istruzione professionale artigianale, l'assistenza scolastica. Senza dimenticare il ruolo di una figura estremamente importante, quale Maria Montessori.

Questioni discusse anzitutto nell'ambito della Commissione dei 75, istituita nel luglio del 1946, presieduta dal giurista e esponente del Partito Democratico del Lavoro Meuccio Ruini, che riunisce, i rappresentanti dei diversi partiti rappresentati a Montecitorio incaricati di redigere la Carta Costituzionale inglobando i principi di libertà e uguaglianza. In particolare tre sono le commissioni: quella dedicata

ai diritti e doveri dei cittadini presieduta da Umberto Tupini; la commissione dedicata all'organizzazione costituzionale dello Stato presieduta da Umberto Terracini e quella dei rapporti economici e sociali presieduta da Gustavo Ghidini. Infine viene istituito il comitato di redazione per tenere le fila e amalgamare quanto stilato dai diversi gruppi di lavoro.

L'origine del problema scolastico, com'è noto, precede l'unificazione italiana e risale indietro nel tempo fino, almeno, alla prima forte e chiara manifestazione della volontà statale piemontese di avocare a sé il controllo dell'istruzione, vale a dire la legge Boncompagni (1848).

La seconda guerra mondiale, l'evento bellico più luttuoso e distruttivo della storia, ha lasciato dietro di sé un'Europa da ricostruire quasi interamente. La ricostruzione però non può limitarsi agli edifici e alle strade, alle fabbriche e alle altre strutture materiali. La violenza senza precedenti, la mortificazione delle libertà e dei diritti fondamentali a opera delle dittature, impongono una profonda riflessione a tutte le forze democratiche e libertarie.

Nasce allora innanzitutto la necessità di garantire un libero insegnamento e con esso un eguale diritto allo studio, facendo riferimento, nella nuova Carta Costituzionale, non solo alla libertà della scuola, ma anche alla libertà nella scuola: all'istruzione e, in generale, all'educazione della gioventù spetta l'importante ruolo di porre le basi della rigenerazione morale del paese che, quindi, non può prescindere dalla rigenerazione della scuola.

Rigenerazione sulle cui modalità gli intellettuali, i politici, i costituenti divergono con da un lato il gruppo laico, prevalentemente liberale che, in continuità con gli ideali dello Stato risorgimentale e con lo spirito delle leggi Boncompagni, Lanza e Casati, considerano l'istruzione scolastica una materia di esclusiva pertinenza statale, e dall'altro quello cattolico che rivendica una priorità al diritto-dovere di dare all'educazione una salda base religiosa, nella convinzione che i valori del cristianesimo, fortificando il senso della moralità, assicurino il buon funzionamento del corpo sociale. Ad essi, nell'imminenza delle elezioni per l'Assemblea Costituente, si aggiungono le forze politiche e intellettuali di sinistra che, formulando l'idea della scuola come «funzione statale d'interesse nazionale», esprimono nella sostanza la medesima convinzione liberale, sia pure con argomentazioni distinte da quelle propugnate dai cosiddetti terzaforzisti o laici (azionisti, repubblicani e altri gruppi minori). L'Associazione per la difesa della scuola nazionale (Adsn), animata da intellettuali di estrazione marxista e laica (Pepe, De Ruggiero, Calamandrei, Capitini, Croce, Montale, Marchesi e altri ancora), sostengono il diritto dello

Stato di controllare le scuole private e di validarne i titoli di studio ai fini concorsuali e professionali.

Questi principi, raccolti nel celebre manifesto *Per la difesa e lo sviluppo della scuola nazionale*, vengono ribaditi in sede di I sottocommissione costituente da Marchesi, il quale sostiene che il controllo statale sull'istruzione scolastica sia necessario per garantire l'elevazione del popolo. Ai privati si può concedere di aprire proprie scuole, ma nel preciso interesse pubblico di diffondere l'istruzione e quindi, specialmente, in quei luoghi privi di scuole statali (la posizione del Pci gode del sostanziale appoggio dei socialisti, dei demolaburisti, dei repubblicani e degli azionisti). Diversamente da Marchesi, Moro sostiene che il servizio pubblico offerto dalla scuola si esprime tanto nell'iniziativa statale quanto in quella privata e che, quindi, lo Stato non può avocare a sé l'esclusiva competenza in materia. Il relatore democristiano, esponente di punta di quei giovani intellettuali cattolici, più in particolare gli universitari (Fuci), condivide la volontà della Chiesa di improntare cristianamente l'istruzione scolastica e pure l'idea che l'educazione dei giovani spetti innanzitutto alla famiglia. Da giurista e da uomo delle istituzioni, tuttavia, Moro evita di assecondare quegli ambienti cattolici che in materia di istruzione vorrebbero attribuire allo Stato un ruolo subalterno alla Chiesa. La bozza di articolo sulla materia scolastica presentata da Moro in sottocommissione, pur tenendo conto di alcuni suggerimenti vaticani, in particolare sul finanziamento statale delle scuole private e sull'insegnamento non opzionale della religione cattolica, non delinea un ruolo statale subalterno. Tuttavia, proprio su quei due specifici punti si oppongono i socialisti, che giudicano lesiva dei principi costituzionali di uguaglianza la norma sull'insegnamento della sola religione cattolica, e i laici, che bocciano il finanziamento pubblico della scuola privata. Sinistre e terzaforzisti insistono anche perché la Carta riconosca l'istruzione come «funzione dello Stato», ma mediante Togliatti si arriva a una formulazione più morbida e condivisa: «l'istruzione è fra le precipue funzioni dello Stato». Restano però gli altri ostacoli, per cui la sottocommissione decide di definire la materia scolastica entro la complessiva regolamentazione dei rapporti Stato-Chiesa.

La regolamentazione dei rapporti Stato-Chiesa è oggetto dell'articolo 5 del progetto costituzionale che viene dibattuto e infine approvato nel marzo 1947 nella forma del vigente articolo 7 dei *Principi fondamentali* che, com'è noto, fa richiamo ai Patti del Laterano.

La parte cattolica sostiene che la legittima distinzione dei ruoli dello Stato e della Chiesa, sulla base della laicità, non possa escludere la collaborazione tra il potere civile e quello religioso. La collaborazione si giustifica sotto due aspetti principali: quello democratico, nel

rispetto dei diritti della maggioranza cattolica della popolazione; e quello delle cosiddette *materie miste*, come il matrimonio e la scuola, che rientrano contemporaneamente fra le competenze dello Stato e della Chiesa.

In seguito alla definizione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa, in aprile viene definita anche la particolare materia scolastica con l'articolo 27 del progetto costituzionale, poi approvato in via definitiva come articolo 33. Giungere a un accordo non è semplice, ma alla fine le distanze maggiori fra la Dc e i partiti laici e di sinistra vengono colmate in questi termini: la libertà di enti e privati di aprire scuole, inizialmente formulata in termini di facoltà, viene approvata invece in termini di esplicito diritto; la norma di cui sopra viene completata con la precisazione che l'istituzione delle scuole private non deve comportare «oneri per lo Stato» (emendamento Corbino); la norma sulla parificazione delle scuole private, che in un primo tempo esprime il principio della «parità di trattamento» degli alunni, è riscritta sulla base del concetto di «trattamento equipollente». Una parte del mondo cattolico non nasconde la sua insoddisfazione per un risultato che sembra troppo fragile, rispetto alle certezze normative che sono state chieste alla Dc: si contesta a Moro di avere ceduto alla volontà di Marchesi nel riconoscere il potere di vigilanza statale sull'intero sistema scolastico; e, inoltre, di avere rinunciato a imporre un riferimento esplicito al diritto educativo della famiglia e degli enti non statali. Moro risponde spiegando di avere lavorato nella necessità di trovare un «compromesso accettabile» con le altre forze politiche. Solo per questa via Togliatti si decide, infatti, a riconoscere il principio della libertà di iniziativa scolastica, che riguarda evidentemente anche lo specifico diritto della Chiesa (seppure non esplicitato nel testo costituzionale). La vigilanza statale sul sistema scolastico, precisa pure Moro, si riferisce all'organizzazione complessiva, non all'imposizione di un modello pedagogico di Stato.

Ma mentre la libertà della scuola (in senso cristiano) è sostanzialmente salva, sebbene in bilico a causa dell'emendamento Corbino, sullo sfondo affiorano anche alcuni malumori per il mancato impegno, da parte democristiana, affinché la religione cattolica sia riconosciuta dalla Costituzione come la religione della Repubblica italiana. Anche in tal caso, con Alessandrini, si opta per un'armonizzazione tramite il Concordato.

Com'è noto, i costituenti terzaforzisti e di sinistra si oppongono a richiamare i Patti nella Costituzione, col motivo che essi sono il frutto di un accordo concluso dalla Chiesa con il regime antidemocratico di Mussolini. Secondo Alessandrini si tratta di un'obiezione strumentale, che nasconde la volontà di limitare la portata delle concessioni ottenute dalla Chiesa nel 1929. A un'altra obiezione, sollevata in parti-

colare dai liberali Calamandrei e Orlando, cioè che un trattato non possa essere introdotto o richiamato in un corpo costituzionale, Alesandrini dedica invece una risposta più articolata, affermando che i Patti per l'Italia rappresentano uno dei fondamenti essenziali dell'unità, rifacendosi così alle dichiarazioni di Togliatti sulla pace religiosa. Il segretario comunista, in effetti, legge la pace religiosa come necessaria alla stabilità interna e internazionale, indispensabile per la ripresa del paese. Egli è convinto, allora, della necessità di non incrinare l'intesa con la Dc e di prolungare la collaborazione di governo con democristiani e socialisti, al fine di conseguire precisi obiettivi di politica sociale. Ciononostante il Pci vota a favore dell'articolo 5 in modo abbastanza traumatico, per la contrarietà di Marchesi e di alcuni altri deputati. Lo stesso Togliatti considera l'articolo buono a metà, laddove afferma la libertà della Chiesa accanto a quella dello Stato, ma giudica negativamente la coesistenza delle altre norme concordatarie con quelle costituzionali. Con tutto ciò, in quel momento il leader del Pci non può venire meno alla strategia scelta in occasione del V congresso del partito. Il risultato sarà lo spinoso articolo 7, in cui si riconosce, tra l'altro anche l'insegnamento della religione cattolica.

Per quanto riguarda l'obbligo scolastico, all'Assemblea Costituente si decide di istituire un insegnamento obbligatorio, inclusivo e gratuito, come recita l'articolo 34 comma 1, infatti, la scuola è aperta a tutti. È necessario abbandonare il vecchio sistema, affidato ai comuni, ponendo il potere nelle mani dello Stato, per evitare che ci siano zone d'ombra, ponendo tutti sullo stesso piano, senza nessuna distinzione. L'istruzione inferiore è obbligatoria e gratuita. Nonostante ciò, è necessario far fronte alla triste realtà, nella quale non è possibile garantire gratuitamente i libri scolastici ed i biglietti per i mezzi di trasporto, per tale motivo, si stabilisce che i capaci e i meritevoli abbiano il diritto di raggiungere i gradi più alti di istruzione, anche privi di mezzi propri vedendo così garantito il proprio diritto all'istruzione grazie allo Stato che assicura borse di studio, assegni alle famiglie e altre provvidenze, mediante concorso pubblico.

Su queste basi, considerando anche i già citati articoli 3 e 38 circa la rimozione degli ostacoli di ordine economico e sociale, o il diritto all'assistenza scolastica per i disabili, la Costituzione apporta sicuramente un grande contributo all'uguaglianza sostanziale, all'abbattimento delle differenze culturali, differenze tra cittadino e cittadina.

Un altro tema fortemente trattato, fa riferimento infatti, proprio alla partecipazione ed inclusione delle donne, in ambito politico e scolastico, con l'estensione del suffragio nel 1946 e finalmente l'accesso all'istruzione ma anche all'insegnamento. Ricordiamo Nilde Iotti elet-

ta all'Assemblea Costituente a ventisei anni proveniente da una famiglia povera la quale afferma che la prima grande conquista è la formazione, l'istruzione.

E se parliamo di donne e istruzione è inevitabile non citare Maria Montessori un'educatrice, pedagogista internazionalmente nota per il metodo adottato in migliaia di scuole materne, elementari, medie e superiori in tutto il mondo, ma soprattutto legata alla battaglia che le donne compiono ancor prima che venisse riconosciuto loro il diritto al voto. Maria Tecla Artemisia Montessori è donna di scienze, come precisa la stessa professoressa Russo, è una delle prime donne a laurearsi in medicina, biologia, antropologa e specializzata in campi come la matematica e la filosofia, che nel mondo tutto al maschile degli inizi del secolo scorso, deve ricorrere all'intercessione di Papa Leone XIII per essere ammessa alla facoltà di medicina. Proprio nel suo paese Maria Montessori ha molti detrattori: i cattolici, appunto, poiché lei si sottrae ai tradizionali legami famigliari, non solo, i pedagogisti italiani disapprovano la sua concezione di "pedagogia come scienza" in contrapposizione alla loro "pedagogia come arte".

Gli anni della sua giovinezza coincidono con l'emergere e il progressivo affermarsi del movimento femminista in Italia e la sua sensibilità la porta a dedicare forze e tempo a queste lotte. Entra nel gruppo "Per la Donna" di Rosa-Mary Amadori. Fra la moltitudine di idee ed esortazioni, Maria Montessori invita le donne ad appropriarsi della scienza, per farne uno strumento di autonomia, di autodeterminazione, un suggerimento attualissimo, sostiene che le donne devono opporsi alla guerra e alle condizioni disumane di lavoro non facendo leva su sentimenti di pietà, ma in nome "della ragione scientifica, che non soffoca la ragione del cuore, ma ne spiega le ragioni e l'appoggia".

13. *L'ineludibile nesso tra pedagogia e politica. Teoria e storia*

Con la lezione della professoressa Russo si conclude il grande spaccato dei pensatori che nel corso dei secoli, della storia, hanno riflettuto sul nesso tra educazione e politica, un nesso ineludibile riassunto perfettamente dalla lezione del professor Sirignano e con cui concludere la cronaca di tale esperienza, espressione di un approccio multi e interdisciplinare in cui si è dimostrato che la storia, la filosofia, le istituzioni, la pedagogia, sono ambiti tra loro da sempre interconnessi.

Come spiega il professore, infatti, quando si parla di educazione, si fa subito riferimento alla pedagogia scontrandosi con un equivoco di fondo: nel momento in cui viene pronunciata la parola pedagogia,

si fa riferimento unicamente al bambino e all'infanzia, oppure ai discorsi legati all'apprendimento.

E, invece, la pedagogia è un termine antico che rimanda nel suo stesso significato etimologico alla politica, alla Grecia delle *polis*, da un lato, e dall'altro, al *païs-paidós*, fanciullo connesso al termine *ago*, conduco: la pedagogia si configura come una disciplina in grado di condurre il soggetto verso l'acquisizione della sua autonomia, al *ló-gos*, al ragionamento, alla riflessione, che affondano le sue radici nella politica e, nello specifico, nella Grecia delle *polis* del V-IV secolo a.C.

È in questo periodo (V-IV secolo a. C.), infatti, rileva Sirignano che inizia a delinearsi il concetto di democrazia e la pedagogia si configura come quella disciplina in grado di formare, di educare un soggetto che possa essere, a sua volta, in grado di agire responsabilmente in tutti quei luoghi della *polis* dove viene esercitata la politica. Per cui lo scopo ultimo è quello di formare un soggetto capace di discutere, argomentare la parola, principalmente nell'agorà, luogo principe dell'incontro/scontro politico, ma anche nelle strade e nei mercati, nei teatri. La democrazia non nasce in un clima completamente placido, in quanto è l'esito di un incontro, ma anche di uno scontro e, in tale contesto il ruolo della pedagogia è formare il cittadino che coincide e non è distinto dall'uomo, dalla persona; essa è fin da subito la scienza politica dell'educazione, è il sapere fondativo della democrazia. Ed è per questo motivo che la stessa democrazia si struttura dando un rilievo fondamentale all'educazione, alla politica e alla partecipazione. L'interesse del singolo corrisponde agli interessi della collettività, pertanto è necessaria una serie di meccanismi educativi e pedagogici per il popolo, atti a evitare che essa stessa non assuma altre derive.

Con l'avvento del Cristianesimo, continua il professor Sirignano, per ovvie ragioni, inizia un lento ed inesorabile slittamento dell'educazione dal pubblico al privato. Si inizia a parlare di educazione intima, individuale e non più come fatto politico e così sarà per tanto tempo.

Ma l'inscindibile rapporto tra pedagogia e politica continua a scorrere sotto le tracce contorte della storia per poi riemergere con forza in alcuni momenti significativi della storia dell'educazione.

Accade durante la Riforma con Martin Lutero che nel suo atto di accusa della chiesa cattolica, sottolinea il dovere da parte degli Stati di istituire scuole libere e gratuite per procedere ad un'alfabetizzazione che aiuti a comprendere anche la Bibbia e i testi religiosi tradotti rigorosamente in tedesco. E sempre legata alla politica darà di contro la risposta della Chiesa e della compagnia di Gesù che rimandano a un'educazione politica, sociale, per fare in modo di

non solo di arginare la fuoriuscita degli uomini dalla Chiesa cattolica e per evitare che gli uomini si dirigevano verso la Chiesa protestante, ma anche per non minare il potere temporale ecclesiastico, il quale esercita la propria influenza facendo leva sui principi religiosi del timore di Dio, della salvezza, insegnati al cittadino inteso come buon cristiano.

Allo stesso modo la riflessione sul nesso tra educazione e politica ritorna quando il potere religioso è ormai relegato al solo Stato Pontificio e allora come educare il cittadino diviene un'esigenza politica e soprattutto razionale, lo abbiamo visto, con l'Assolutismo seicentesco, con l'Illuminismo sette-ottocentesco, a cavallo del Romanticismo e dell'epoca vittoriana.

Periodi questi ultimi che si soffermano altresì sull'educazione di classe sulla quale si concentra Antonio Labriola che introduce in Italia il marxismo, riconoscendo un'importanza fondamentale all'educazione come strumento di emancipazione, sottolineando l'importanza della storia, per aprire le menti. Si introduce l'importanza dell'educazione popolare come educazione finalizzata all'elevazione delle classi popolari.

Italia che è protagonista, lo abbiamo visto anche tra le due guerre, a cavallo del periodo fascista con Croce, Gentile e Gramsci, e lo stesso Mussolini, uomo dalle scarse letture, ma furbo e attento comunicatore, che si rende conto che la scuola è uno strumento fondamentale da utilizzare per la propaganda politica, e subito dopo con l'esigenza rilevata dall'Assemblea Costituente di inserire la scuola e l'istruzione nella Carta Costituzionale al fine non solo di elevarla una volta e per tutte a diritto inalienabile, ma anche affinché essa sia lo strumento per affermare la democrazia e la libertà per non dover più ripetere le esperienze totalitarie.

Ecco allora così delineato in un grande affresco, di cui il seminario è stato espressione a più voci, il nesso tra educazione e politica che il Professor Sirignano giustamente definisce ineludibile. È l'educazione a essere stata protagonista nei momenti gloriosi della storia degli Stati ed è ad essa che si è guardato nelle fasi di crisi della politica. La crisi della politica di oggi è anche la crisi dell'educazione e della pedagogia che hanno perso di vista l'obiettivo principale: la formazione dell'uomo in quanto cittadino, ovvero di un cittadino autonomo, libero, responsabile, in grado di potersi porre criticamente nei confronti della realtà. Oggi, parafrasando ancora il Professor Sirignano c'è bisogno di capacità critica; proprio nella società della comunicazione e dei social in cui si viene sottoposti ad un grande bombardamento mediatico, occorre essere educati a una società diversa, a una politica differente.

E il nostro seminario ha voluto essere proprio questo: uno strumento sì didattico, ma soprattutto un'occasione di confronto critico e di arricchimento in un momento in cui, a causa del delicato periodo pandemico, tali iniziative sono purtroppo diminuite.

ANNA DI BELLO
Università Suor Orsola Benincasa - Napoli
adibello.unisob.na@gmail.com

EISSN 2037-0520

Recensioni/Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

STEFANO PETRUCCIANI, *Politica. Una introduzione filosofica*, Torino, Einaudi 2020, pp. 251.

Il proposito del libro di Petrucciani, nelle parole dell'autore, è quello di «presentare in modo sintetico le questioni principali della filosofia politica con particolare attenzione alle teorie e ai problemi del tempo presente». Nella prima parte egli cerca di definire «le grandi questioni di fondo» che caratterizzano la riflessione politica. Dall'obbiettivo primario di comprendere cosa sia il politico emerge presto il nesso stringente ed essenziale che unisce i termini «politica» e «potere», e ciò fornisce l'occasione all'autore di introdurre il paradigma del realismo politico, del quale vengono sottolineati sia i punti di forza che i paradossi e le debolezze. Mettendo poi da parte l'enfasi dei realisti per il conflitto e la violenza, si passa al tema del rapporto tra politica ed etica e quindi ad una trattazione dell'approccio normativo alla riflessione politica. Ed è qui che viene esposta una tesi, a mio avviso particolarmente interessante, secondo cui nella storia della filosofia politica con troppa disinvoltura si è evitato di rispondere a una domanda fondamentale: «come si deve pensare il rapporto tra principi normativi e dinamiche reali?» (p. 54). L'idea, dunque, è che vi sia oggi la necessità, non più trascurabile, di compiere lo sforzo di integrare questi approcci, in modo tale da superare quell'unilateralità di cui cade vittima tanto «il realista» che non riesce «a spiegarsi perché le forze morali o ideali, che egli cerca di demistificare, siano ciononostante così efficaci», quanto «l'idealista», il quale a sua volta deve «fare i conti con la resistenza di un'empiria che mostra come anche i progetti politici teoricamente perfetti finiscano spesso per naufragare» (p. 53). Nella seconda parte, la trattazione verte sulla possibilità di individuare un principio etico universale che sia presupposto nella struttura normativa della prassi sociale: un principio, in altri termini, la cui negazione comporti una contraddizione «pragmatica o performativa». Petrucciani ritrova queste caratteristiche nel principio di imparzialità, il quale – ci viene detto – non può essere rifiutato da chiunque voglia giustificare le proprie «scelte di interazione pratica», poiché «giustificare» in questo caso significa mostrare che un'azione è

accettabile «da un punto di vista che tratta con lo stesso rispetto e la stessa dignità le ragioni dell'agente e del paziente» (p. 77). Egli inoltre osserva sia come questo principio assuma rilievo politico e concretezza teorica attraverso il concetto di contratto sociale, sia come esso sia coerente con le esigenze teoriche e pratiche poste dalla modernità. A partire da queste premesse, nelle pagine che seguono, trovano spazio tre capitoli dedicati alla presentazione e alla discussione della teoria liberale, di quella socialista e di quella democratica. Da ciò discende un'altra interessante proposta: un giusto ordine politico, afferma l'autore, «è quello nel quale si tengono insieme gli elementi più forti e irrinunciabili delle visioni liberali, socialiste e democratiche» – una congiunzione «che in linea di principio è perfettamente possibile, anche se ovviamente può comportare attriti e conflitti» (p. 157). E per concludere, questo modello ideale viene brevemente messo a confronto con le concrete forme di dominio presenti nel mondo contemporaneo. La terza e ultima parte è quella dove si evidenziano e affrontano, con particolare attenzione, le sfide della filosofia politica contemporanea. La prospettiva del discorso pertanto si amplia, per estendersi ad una portata globale. Assumendo questo punto di vista vediamo come l'apparato concettuale che per secoli ha costituito l'ossatura della riflessione politica faticosi a stare al passo con gli attuali sviluppi storici e teorici, costringendoci a ripensare a concetti quali sovranità, demos, autodeterminazione, nell'ottica di una dimensione politica non più circoscritta dai confini del territorio statale. Tali questioni vengono affrontate da Petrucciani in vista non solo di una rielaborazione meramente teorica, ma anche tenendo a mente alcuni dei problemi più urgenti a cui oggi si è chiamati a rispondere: cioè i cambiamenti climatici, le migrazioni, la difesa dei diritti umani, e le disuguaglianze. In generale, riflettendo sul cosmopolitismo, egli si esprime a favore di una sovranità vincolata dal rispetto assoluto e indiscutibile di un insieme essenziale di diritti umani – senza che però ciò si traduca nell'impossibilità di mantenere vivo l'ideale democratico di autogoverno, incarnato (seppur in modo imperfetto) in certe istituzioni e procedure decisionali che, in termini sia teorici che pratici, sono legate a doppio filo con la possibilità di tracciare e mantenere dei confini. Nel complesso, il testo si presenta accessibile: lo stile, il linguaggio e il procedere argomentativo risultano chiari, i contenuti si dispiegano in modo attento e difficilmente danno qualcosa per scontato, e nell'insieme si osserva una trattazione che intende quanto più adattarsi alle esigenze di tutto quel pubblico di lettori che non necessariamente ha una particolare dimestichezza con la filosofia politica. Tuttavia, benché le premesse siano queste, ciò che alla fine emerge è qualcosa di più. Infatti, in ognuna delle tre parti in cui il volume è suddiviso troviamo non solo un attento lavoro di introdu-

zione, di contestualizzazione e di definizione dei vari temi e delle varie questioni, ma ad ogni quesito enucleato si accompagna il tentativo di offrire una risposta. Pertanto il profilo del testo è profondamente segnato dall'atteggiamento costruttivo dell'autore, il quale raramente si astiene dal proporre le proprie tesi e i propri suggerimenti. Ed è grazie anche a questo taglio fortemente teoretico (senz'altro più accentuato rispetto alla precedente opera *Modelli di filosofia politica*) che il libro di Petrucciani si rivela ricco di spunti e indicazioni, utili per chiunque voglia confrontarsi con le delicate e radicalmente controverse questioni che attualmente marciano la filosofia politica.

Andrè Murgia

PIETRO GRILLI DI CORTONA - ROBERTA ADELAIDE MODUGNO, *Le trame della democrazia. Riflessioni tra politologia e storia del pensiero politico*, Soveria Mannelli, , Rubbettino, 2020, pp. 201.

È un libro che mancava questo dello scienziato politico, il compianto Pietro Grilli di Cortona, e della storica delle dottrine politiche Roberta Adelaide Modugno, edito con una coinvolgente *Prefazione* dello storico Renato Moro. Mancava per la Scienza politica e per la Storia delle dottrine politiche, mancava per un dialogo che fosse davvero interdisciplinare tra le due materie e mancava quale lettura di orientamento "civico" per il cittadino – da cui anche la sua utilità pratica.

Colpisce la mancanza di questo libro, se si considera che affronta un tema antico almeno quanto il nome che porta, cioè a dire la democrazia e, specificatamente, le sue contraddizioni, i suoi paradossi, le sue debolezze. Perché se è vero che l'antica Grecia è stata la culla della democrazia, è pure vero che è stata la culla della *critica* della democrazia: l'istituzione della forma di governo democratica e la riflessione critica anti-democratica, condotta al punto di ribaltare la democrazia quale regime più libero in assoluto in un regime tirannico, si sono affiancate contemporaneamente alla Storia, sin dai tempi dell'esperienza periclea.

Il tema, poi, è tanto attuale quanto antico, perché viviamo oggi una crisi della democrazia che – dice Pietro Grilli di Cortona, autore della prima parte del libro (*Crisi o trasformazione? Come cambia la democrazia*) – è doppiamente allarmante. Due, infatti, sono le spinte che la determinano: una spinta dall'alto, causata dalla globalizzazione e dalla complessa articolazione di istituzioni e organizzazioni sovranazionali, che ha portato gli Stati alla perdita di ampie porzioni di sovranità e le democrazie rappresentative a un indebolimento del

proprio potere decisionale; e una spinta dal basso, causata dall'emergere di particolarismi, localismi, regionalismi, nonché di rivendicazioni autonomiste, che ha compromesso l'unitarietà statale e ha evidenziato le problematicità del sistema rappresentativo democratico, giudicato inadeguato a tenere nel dovuto conto le opposizioni e le minoranze. A ciò vanno aggiungendosi, aggravando la duplice crisi, le derive sovraniste, le propensioni autoritarie dei populismi, le inclinazioni nazionaliste e xenofobe, le istanze securitarie e le esigenze identitarie, le invocazioni ostinate di leadership carismatiche rispondenti all'idealtipo dell'"uomo forte" e al correlato vagheggiamento di una democrazia diretta quale unica, vera forma di gestione della volontà del Popolo sovrano.

Ma – e qui si concentra il contributo più significativo di Grilli di Cortona – tra le sfide sovraelencate se ne è sviluppata una ancora più pericolosa: i Paesi a democrazia matura soffrono oggi di un malessere democratico, tutto interno, determinato in larga misura da un sovraccarico di aspettative investite sul potere dello Stato, la cui capacità di risposta si è nel tempo rivelata insufficiente. Allo Stato democratico si è chiesto di farsi garante non solo dei diritti civili e politici, ma anche dei diritti economici – la «libertà dal bisogno» promessa da Franklin Delano Roosevelt – e dei diritti sociali – la «giustizia sociale» osteggiata da Friedrich von Hayek. Di qui, la richiesta sempre più insistente di un intervento del pubblico in ambiti che, per il liberalismo, gli sono impropri, in sfere che non gli competono, come la sfera privata, "privata" così della sua sacralità. Fino al punto che – è ancora la riflessione di Grilli – si è chiesto allo Stato democratico persino ciò che è bene esuli dalle sue possibilità: la realizzazione della felicità dei suoi cittadini, già paventata quasi due secoli addietro da Tocqueville.

Tale insoddisfatto "sovraccarico democratico" ha comportato una tendenziale disaffezione verso la Politica e i suoi attori, con un generale disinteresse per gli inadeguati contenuti della prima e un generale discredito dei secondi per la loro incapacità e autoreferenzialità, una diffusa disistima nelle istituzioni – acuitizzata sovente da una pervasiva corruzione dell'*establishment* governativo – e sentimenti di sfiducia, quando non proprio di ostilità, nei confronti della stessa democrazia rappresentativa; la quale oggi pare aver dimenticato di essere una «formula politica», per dirlo con Gaetano Mosca – politologo caro a Grilli di Cortona come a tutti gli scienziati politici, essendo il fondatore della moderna dottrina della Scienza politica italiana –, ovvero una forma di legittimazione del potere, che rintraccia il fondamento dell'autorità nella regola di maggioranza. In definitiva, per usare le parole di Hans Hermann Hoppe ricordate da Roberta Adelaide Modugno, curatrice del libro oltre che autrice della seconda

parte di cui si compone (*Le insidie della democrazia: prospettiva liberatarian*), la democrazia è un «Dio che ha fallito», che non ha saputo distinguere tra la sua dimensione idealistica e la sua realtà empirica; che non ha voluto scegliere tra la sua teoria e la sua prassi concreta; che ha preferito a una definizione “minima di sé” – che *cos’è* la democrazia –, una domanda di tipo “normativo” – cosa *deve essere?* – e che, così facendo, si è caricata di significati etici e non soltanto procedurali.

Già Tocqueville – come rammenta ancora Modugno – ammoniva sul pericolo insito nella democrazia, potenzialmente minacciata da un dispotismo che è almeno triplice: uno di tipo amministrativo, causato dall’ipertrofia dello Stato-macchina, che trasforma l’individuo, prima sovrano, in un “servo volontario”, passivo e impotente innanzi al fagocitante sistema burocratico dell’*État-Providence* o *Welfare State*; uno di tipo sociale, che costringe a un conformismo di massa, a un livellamento verso il basso delle menti, a un’assuefazione nei confronti dell’assistenzialismo sociale, a un individualismo per lo più apatico ed eticamente deresponsabilizzato; e uno di tipo legale, suffragato dal principio della maggioranza, che reprime il dissenso minoritario e con ciò l’uomo, se è vero – come scrive Modugno, citando Ayn Rand – che «la più piccola minoranza al mondo è l’individuo». Pertanto, bisogna scongiurare – diceva Tocqueville – che la democrazia, con l’assenso di una maggioranza “tirannica”, assuma i caratteri di quell’assolutismo contro cui ha lottato, che diventi cioè *legibus soluta*, che arrivi a ledere i diritti dell’individuo, primo fra tutti la libertà, e che si trasformi perciò in un dispotismo «di specie nuova», peggiore di tutte le tirannie esperite.

Condividono i timori di Tocqueville – non a caso considerato, insieme a Locke, il padre del liberalismo – gli autori presentati da Roberta Modugno, che ricostruisce puntualmente la storia e la dottrina dell’assai variegato mondo liberal-libertario austro-americano: dal liberalismo classico di Robert Taft al liberalismo della Scuola austriaca di economia, dall’anarco-capitalismo di Murray Rothbard all’oggettivismo di Ayn Rand, senza dimenticare il contributo delle tre “madri fondatrici” del *libertarianism* statunitense, Rose Wilder Lane, Isabel Paterson e ancora Ayn Rand, quello dell’“austriaco italiano” Bruno Leoni e quello del “*libertarian* parigino” Pascal Salin, uno degli ultimi esponenti di questa grande famiglia di pensatori, le cui origini Modugno fa risalire alla Old Right americana. Tuttavia, a preoccupare maggiormente questi autori non è tanto la possibile deriva *illiberale* delle democrazie, quanto piuttosto l’effettiva pretesa delle democrazie di dichiararsi *liberali*. Perché – prosegue Modugno nella sua disamina – la libertà, il principio cardine del liberalismo, e l’uguaglianza, il principio cardine della democrazia, sono per loro tut-

ti inconciliabili, se l'uguaglianza non è intesa soltanto come un'uguaglianza formale di fronte alla legge ma diventa lo scopo "etico" dello Stato. Questo soprattutto Tocqueville paventava: nella sua *Democrazia in America*, infatti, evidenziava che i popoli democratici, che pure hanno un'inclinazione naturale per la libertà, nutrono una passione ben più ardente per l'uguaglianza, al punto che – scrive ancora Modugno, riportando le sue parole – «vogliono l'uguaglianza nella libertà e se non possono ottenerla la vogliono anche nella schiavitù». Una schiavitù di diversa sfumatura ma non meno oppressiva di quella in cui, secondo i pensatori liberali, era "costretto" a sperimentare la propria "libertà" l'*homo democraticus* rousseauiano, servo della volontà generale, accertata anch'essa con la regola di maggioranza.

È *communis opinio*, da Rousseau in poi, che la *liberté* e l'*égalité* siano la diade perfetta e indissolubile dei valori fondanti la democrazia. Ma il fatto è – lo ricorda Renato Moro nella sua ispirata Prefazione – che democrazia e liberalismo si sono strenuamente contrapposti sin dall'esperienza rivoluzionaria di girondini e giacobini e sono scesi a patti solo quando si è trattato di dover combattere un nemico comune, come nel caso della lotta all'*Ancien Régime*.

Il merito di questo libro è quello di invitare il lettore, sullo sfondo di una perdurante e mutevole crisi democratica, a una riflessione scientifica, storica e civile sul rapporto tra libertà e uguaglianza. Infatti gli autori, Pietro Grilli di Cortona e Roberta Adelaide Modugno, lanciano un vero e proprio messaggio propositivo: se è vero – come è stato frequentemente detto – che la democrazia, pur con le sue debolezze, resta la migliore tra le peggiori forme di governo, allora bisogna che pensiero democratico e pensiero liberale tornino a dialogare. Perché è sempre possibile, e i tempi attuali non lascerebbero ben sperare, che si affacci un nuovo nemico che costringa la libertà e l'uguaglianza a scendere a patti.

Arianna Liuti

SPARTACO PUPO, *Lo scetticismo politico. Storia di una dottrina dagli antichi ai giorni nostri*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, pp. 404.

La storia del pensiero, politico e non, è spesso un triste richiamo all'eloquenza persuasiva e alla vanità dell'elogio per il risultato conseguito. Ma non c'è riscatto per coloro che antepongono la certezza al dubbio, benché essa seduca con i frutti della verità e della giustizia, poiché essi compromettono l'amore con la devozione, l'entusiasmo della ricerca con la ricerca del metodo. Occorre avere coraggio per essere artefici dell'incertezza della propria esistenza. Il monito del Professor Spartaco Pupo è chiaro, è di una nitidezza così evidente da non poter passare inosservato. La prerogativa dell'uomo libero, nel

senso più autentico del termine, cioè di colui che ammette la limitatezza delle sue stesse convinzioni, è quella dell'onestà intellettuale. Come ci insegna Pupo, essere onesti significa essere leali nei confronti dell'uomo e del mondo, diffidando di qualsiasi tensione alla sistematicità (p. 240). Insegnare la grandezza non significa sedurre o ingannare, ma essere sinceri (p. 241).

Nel suo volume sullo scetticismo politico, Pupo non va soltanto a colmare un vuoto nel panorama di studi che hanno, troppo spesso, operato una riduzione del fenomeno scettico col fine di un suo adattamento ai paradigmi delle scuole razionaliste, ma si fa portavoce di quei grandi 'esiliati' della storia, coloro i quali hanno preferito essere onesti e sinceri, piuttosto che cadere nella trappola del dogma delle loro credenze. La figura dello *skeptikós* non è circoscritta solo a quella del "sottile osservatore" (p. 11), ma va ben oltre. Nell'arduo, ma non impossibile, compito, Spartaco Pupo ha coraggiosamente tracciato un valido percorso storico-politico in grado di portare chiarezza, da una parte, su alcuni tratti caratteristici dell'attitudine scettica nell'affrontare le problematiche della vita politica, dall'altra, invece, rimarcando le contingenze della loro diversificata tradizione storico-culturale. Nonostante le valutazioni eterogenee sul sistema politico da preferire, a sottolineare l'attitudine critica dello scettico genuino nei confronti della fugacità dell'ordine ideale, nonché della diffidenza nei confronti della sacralità del potere, da Pirrone a Rorty, rispettivamente gli autori che aprono e chiudono questa avventura nello scetticismo politico, si avverte il senso comune dell'attitudine scettica. Questa, a differenza della più emotiva bramosia della verità, tratto distintivo del dogmatico, è rinvenibile nell'atteggiamento prudentiale di colui che la ricerca, cioè nella sospensione del giudizio circa la veridicità delle asserzioni filosofiche (p. 27). Ciò non corrisponde alle accuse, infondate, di interruzione della ricerca, ma all'affermazione del ruolo positivo della conversazione intesa come apertura dell'animo umano alla pluralità del pensiero politico.

È forse questa la ragione per la quale lo scettico sconvolge e sgoimenta (p. 16) in ambito politico. Nella letteratura, lo scettico predilige il saggio, l'aforisma, il ricordo al trattato, come testimoniato da Guicciardini, Montaigne, Pascal, Hume e Nietzsche, poiché l'attività dello *skeptomai* consiste nel guardare e nel saper analizzare, piuttosto che giudicare e ordinare (p. 153). Questa attitudine si riflette nella politica, interesse principale del Professor Pupo, dove le opinioni degli scettici non hanno mai goduto del rispetto dovuto, in quanto spesso erroneamente associati a sostenitori di politiche assolutistiche, come Sorbière, moderate e conformiste, come Hume e Montaigne, o addirittura anarchiche e anti-democratiche, come quelle di Nietzsche. Ma nulla di tutto ciò è più lontano dalla realtà. Non c'è nessun altro, al

di fuori dello scettico, che ambisca maggiormente alla pace. La differenza, ci ricorda Pupo nell'arco dell'intero volume, non consiste nell'oggetto della ricerca, ma nel metodo con la quale si applica. No rivoluzione, ma moderazione; no estremismi, ma punti di equilibrio; no rotture con il passato, ma transizioni; no giudizi definitivi, ma contestualizzazioni.

Il vero scettico è colui che preferisce, nelle parole di Russell, la "volontà di dubitare", rispetto alla "volontà di credere" proposta dal pragmatista William James (p. 269). Il dubbio è dunque strumento di libertà, mezzo autentico per una vita sincera. Nella politica, il dubbio è anti-sistemico, è portatore di idee di tolleranza e inclusione, di rispetto per la legge, ma al tempo stesso disprezzo per l'ingiustizia. Testimonianza del profondo rispetto per i valori di libertà e tolleranza è Giuseppe Rensi, definito da Pupo come lo scettico più influente del panorama politico italiano (p. 289). Nelle sue considerazioni sul genio di Leopardi si scorge una caratteristica comune dello scetticismo politico, l'ironia. Essa svela le antinomie della ragione, i paradossi dell'assoluto, salva l'intelletto dall'autorità arbitraria alla quale troppo spesso il corpo è soggetto. Il rovesciamento del "veritismo politico" è la negazione della certezza, lo smascheramento dell'ipocrisia e della manipolazione della pubblica opinione, alla quale quasi tutti gli scettici, da Hume in poi, assegnano centralità nell'agone politico. Lo scettico è dunque ironico, poiché riconosce la caducità delle sue stesse conoscenze. Non a caso, l'ironia è caratteristica comune agli scettici di qualsiasi epoca, da Arcesilao a Hume, fino a Rorty. Essa corrisponde, nell'idea di Arcesilao, alla forma di *epochè* che costringe l'interlocutore a confessare la propria ignoranza (p. 384). Ma il non prendersi troppo sul serio del rortyano "ironico liberale" è forse la chiave per decifrare compiutamente i bisogni della politica liberaldemocratica contemporanea. Essere ironici significa comprendere la contingenza delle proprie e delle altrui convinzioni, riscoprendo il valore della solidarietà reciproca.

In questa puntuale e innovativa ricostruzione dello scetticismo politico, attraverso il pensiero di alcuni dei suoi massimi rappresentanti, Pupo è riuscito a fornire strumenti e suggestioni di valore inestimabile per chiunque intenda interrogarsi sulla possibilità di una politica scettica e ha dato inizio alla ripresa di un proficuo ambito di ricerca riportando, a buon merito, l'attitudine scettica all'interno dell'analisi politica.

Alessandro Dividus

GIORGIO BARBERIS, ANDREA CATANZARO, FEDERICA FALCHI, CARLO MORGANTI, STEFANO QUIRICO, ANDREA SERRA (a cura di), *Libertà, uguaglianza e sicurezza: un dilemma classico nella storia del pensiero politico*, Dueville (VI), Ronzani Edizioni Scientifiche, 2020, pp. 400.

È un'impresa certamente riuscita e degna di nota quella intrapresa dai curatori del volume in oggetto, afferenti alle Università di Cagliari, di Genova e del Piemonte Orientale. Il progetto, che nasce da un fruttuoso dialogo multidisciplinare tra studiosi italiani di diversa formazione culturale e provenienza accademico-scientifica, si pone l'obiettivo di indagare una delle complesse implicazioni che hanno plasmato e che ancora oggi plasmano i molteplici dibattiti sulla democrazia, tra le più spinose questioni del pensiero politico, cioè quella del rapporto tra libertà, uguaglianza e sicurezza.

Offrendo ben venticinque proposte scientifiche elaborate in vista del convegno "Il dilemma della democrazia. Libertà, uguaglianza e sicurezza: un equilibrio è possibile?", il cui svolgimento a Cagliari lo scorso giugno è stato impedito dall'emergenza sanitaria da Covid-19, il volume unisce in maniera armonica e coerente una molteplicità di approcci e riflessioni, presentandoli in due corpose e distinte sezioni.

La prima parte, curata da Federica Falchi, Carlo Morganti e Andrea Serra, intende affrontare la questione dal punto di vista della storia delle idee, proponendo quella che, nell'insieme, appare un valido punto di partenza per la costruzione di una più ampia genealogia delle radici storico-ideali delle modalità, delle forme e delle declinazioni del modello democratico occidentale.

Dall'ottimo saggio in apertura di Paolo Carta sul contributo teorico di Francesco Guicciardini all'interno del dibattito sulla natura veatamente tirannica e sull'eccezionalità del potere mediceo nella repubblica fiorentina come problema giuridico, la visione rinascimentale del rapporto tra libertà, uguaglianza e sicurezza è puntualmente analizzata e interpretata nell'analisi di Fabio Manuel Serra attraverso l'approfondimento del pensiero politico del teologo gesuita Juan de Mariana, autorevole esponente della seconda scolastica della Escuela de Salamanca durante il *Siglo de Oro* spagnolo, e la sua concettualizzazione dello *ius resistentiae* come strumento di garanzia e salvaguardia della libertà dei singoli dinanzi ad una possibile svolta tirannica del sovrano.

Una solida ricerca basata su fonti d'archivio e una buona analisi dell'equilibrio sempre più precario all'interno della triade che, a partire dalla Rivoluzione francese fino all'Italia postunitaria, si incrina e propone un'enfasi sulla sicurezza come elemento chiave per proteggere libertà ed eguaglianza, sono i fili rossi che collegano i saggi di

Francesco Frau sulla riflessione teorica dei giacobini italiani durante il Triennio repubblicano, di Ludovico Matrone sulla politica di sicurezza e la tutela dell'ordine pubblico nell'Italia liberale e di Roberto Ibba sulle azioni e sulle strategie di repressione dei casi di dissenso nel territorio italiano da parte dei funzionari politici liberali e di pubblica sicurezza durante il processo di costruzione nazionale.

Di particolare interesse scientifico per chi scrive a causa di percorsi di ricerca affini appare la prospettiva di genere adottata da Federica Falchi e Fiorenza Taricone. Nel suo saggio Falchi presenta le radici storico-ideali della tutela dell'onore come strumento di subordinazione femminile nelle società occidentali a partire dal mondo greco, per concentrarsi poi sul progetto politico della pensatrice e riformatrice scozzese Frances Wright negli Stati Uniti e sulla sua concezione di libertà intesa in senso repubblicano di *non domination* come dispositivo teorico di liberazione femminile; Taricone, invece, offre una brillante analisi delle molteplici sfumature, delle categorie e dei nodi teorici relativi all'associazionismo femminile italiano, interpretato come "laboratorio di cittadinanza", "di formazione e riflessione parapolitica e metapolitica" per le donne tra Ottocento e Novecento. Le due studiose portano dunque all'attenzione dei lettori la specificità del rapporto tra libertà, uguaglianza e sicurezza nell'esperienza femminile (e femminista) occidentale, che per lungo tempo ha trovato nell'ultimo elemento il pretesto giustificativo per l'esclusione dalla titolarità dei primi due e che ha quindi elaborato una propria riflessione critica denunciando le contraddizioni della modernità politica e del suo falso e ingannevole universalismo.

Uno sguardo al di là dell'Europa senza dimenticare il legame di scambio politico-intellettuale con essa è offerto da Andrea Serra, che propone una lettura politica delle *Memorie dal Sottosuolo* di Fëdor Dostoevskij per soffermarsi sull'intreccio tra libertà, uguaglianza e sicurezza, declinata in terra russa secondo l'accezione della necessità; da Italia Maria Cannataro, che si concentra sul processo di costruzione identitario continentale in America Latina nel diciannovesimo secolo tra modelli europei, statunitensi e meticciano, e da Gian Luca Sanna, che nell'opera del noto filosofo statunitense del Novecento John Rawls vede la possibilità di costruire una cooperazione tra i popoli a livello globale. Dedicati interamente al Novecento e alla crisi del sistema democratico i saggi di Anna di Bello, che indaga la questione secondo una prospettiva gramsciana, e quello di Anna Rita Gabellone, che approfondisce il rapporto tra lo sfaccettato anarchismo italiano, *Giustizia e Libertà* e il mondo intellettuale anglosassone. Sul tema di specifici dispositivi costituzionali che possano fungere da garanzia di libertà per i singoli, appaiono particolarmente solidi e pregnanti i contributi di Carlo Morganti, che si sofferma sulla de-

mocrazia gildista secondo il pensatore franco inglese Hilaire Belloc, e di Stefano Parodi, che indaga il tema dell'autonomia amministrativa in Italia nel pensiero di uno dei nostri padri costituenti a lungo dimenticato dalla storiografia, Umberto Calosso.

L'ordine cronologico che informa la prima sezione è funzionale ad offrire ai lettori una densa e corposa prospettiva di lungo periodo, che dall'Età moderna giunge sino al Novecento, muovendosi attraverso coordinate spaziali che includono, come ravvisato nei saggi di Falchi, Serra, Cannataro e Sanna, paesi extraeuropei, come la Russia, l'America Latina e gli Stati Uniti.

Durante la lettura della prima parte ci si potrebbe chiedere, tuttavia, se le spazialità considerate all'interno della raccolta non avrebbero potuto essere più ampie, meno eurocentriche, più inclusive degli spazi coloniali e considerate maggiormente nella loro interazione e complessità. Quello che potrebbe apparire meritevole di approfondimento nella prima sezione è la posizione dei curatori sul *global turn* e sui recenti orientamenti di ricerca che pongono l'accento sulla necessità di superare la logica di un certo nazionalismo metodologico, nell'ottica di una decostruzione dell'autonarrazione della modernità occidentale e della costruzione di una nuova storia intellettuale globale che non imponga l'Europa e l'Occidente come paradigmi universali e modelli normativi a tutto il resto del mondo.

La lettura della seconda sezione del volume, nonostante sia focalizzata quasi interamente sul contesto europeo, fa tuttavia sparire quasi completamente questo dubbio, poiché rende evidente che lo studio del particolarismo europeo è utilizzato dai curatori in maniera strumentale come dispositivo di analisi critica. La vivacità intellettuale con cui nella seconda parte gli studiosi, utilizzando un approccio teorico-politico allo studio del modello democratico, propongono una solida e convincente analisi delle diverse dimensioni politiche del suo mutamento declinate nello spazio e nel tempo, inoltre, mantiene sicuramente alta l'attenzione sulle molteplici contraddizioni e tensioni che informano l'epoca contemporanea in tema di democrazia occidentale per prendere atto, nel saggio conclusivo, dell'esaurimento del progetto politico moderno.

Particolarmente interessante a tal riguardo, l'analisi che Mauro Buscemi offre del pensiero politico di uno dei più importanti studiosi del federalismo nel ventunesimo secolo, il politologo Daniel J. Elazar, al fine di gettar luce sulle possibili strade future per l'Unione Europea come realtà sovranazionale problematica e composita, fungendo da perfetto prelude per il saggio di Christian Rossi e Alessio Zuddas, focalizzato su alcune politiche comunitarie concrete, come quella della partecipazione giovanile.

La rilevanza della complessità e dell'ambivalenza della natura umana e dell'importanza dell'osservazione del comportamento degli attori politici nello studio della democrazia e delle sue molteplici declinazioni è esplorata egregiamente da Luca G. Castellin, che si sofferma sul pensiero politico del teologo protestante statunitense Reinhold Niebuhr, e da Nicoletta Stradaoli, che indaga la scienza politica e il fondamento morale della democrazia nella critica "scientifica" di uno dei suoi allievi più brillanti, John H. Hallowell, futuro professore alla Duke University.

Al tema controverso e pregnante della democrazia diretta sono consacrati diverse ricerche presenti nella seconda parte del volume: un approccio di carattere storico-teorico è adottato da Gabriele Magrin nella sua analisi sull'esperienza della Seconda Repubblica in Francia, e da Stefano Quirico nel suo eccellente studio sul pensiero di Nicola Matteucci e Norberto Bobbio nell'ambito della reazione dell'elitismo liberal-democratico italiano al radicalismo sessantottino; a partire rispettivamente dalla teoria filosofica di Edmund Burke e Jean-Jacques Rousseau, Antonio Campati e Gabriele Giacomini propongono inoltre interessanti spunti di riflessione sulla pratica politica del rapporto contemporaneo tra democrazia e tecnologie, indagando le trasformazioni della rappresentanza democratica al tempo di internet in un mondo sempre più connesso e globale. Il focus sul mutamento tecnologico profondo che produce una progressiva erosione dello spazio democratico e, infine, una vera e propria *crisi* della democrazia nella società contemporanea è al centro dell'innovativa, interessante e per certi versi inquietante analisi di Alberto Giordano, che si sofferma sulla psicopolitica quale nuova forma di potere intelligente in grado di esercitare controllo e coercizione attraverso i social networks e i *big data*.

La solida e brillante proposta di analisi di Andrea Catanzaro sulla problematica relazione tra sicurezza ed uguaglianza attraverso la presentazione di alcuni momenti emblematici nella storia del pensiero politico occidentale, a partire dal contesto letterario greco antico fino alla politologia e sociologia contemporanea, introduce idealmente l'ultimo saggio che va a concludere il volume, quello di Giorgio Barberis e Maria Elisabetta Lanzone. Nelle ultime pagine dell'opera, i due studiosi si focalizzano sulla crisi contemporanea del modello democratico in epoca di pandemia globale, evidenziando le molteplici problematicità relative alla restrizione delle libertà personali da parte dello Stato per garantire sicurezza sanitaria, focalizzando l'attenzione sulle principali linee di trasformazione che stanno mutando le democrazie liberali occidentali (e che la pandemia ha soltanto contribuito ad accelerare), delineando possibili scenari futuri e, infine, lasciando

aperti numerosi quesiti su cui la politica dovrà interrogarsi nel medio-lungo periodo.

Una riflessione critica può nascere sulla scelta dei curatori di dividere il volume in due sezioni nette e distinte, corredate da due diverse introduzioni, in quanto questa struttura da un lato offre ai lettori ampi spazi di autonomia interpretativa mentre, dall'altro, rischia di lasciar loro l'onere di trovare in maniera autonoma gli strumenti intellettuali al fine di far dialogare tra loro le due parti. Un aspetto tuttavia di poco conto, se si considera l'accuratezza e il rigore scientifico che contraddistingue tutta l'opera in oggetto: un ottimo punto di partenza per una nuova, ma senza dubbio feconda, collaborazione scientifica.

Serena Mocci

ROBERTO M. DAINOTTO, FREDRIC JAMESON (a cura di), *Gramsci in the World*, Durham and London, Duke University Press, 2020, pp. 266

Le ragioni della fortuna di un autore, della sua ricezione in tempi diversi e in differenti circostanze storiche, presentano spesso un carattere composito ed eterogeneo, in quanto rispecchiano esigenze e interessi maturati non solo nella quiete operosa delle biblioteche, a stretto contatto con libri e riviste; ma anche nell'agone rumoroso della politica attiva, col suo strascico quotidiano di schermaglie e polemiche, a volte effimere e strumentali, altre volte sintomatiche di trasformazioni molecolari del plesso sociale. Va da sé che questa osservazione, pur possedendo una qualche valenza generale, acquisti una maggiore pregnanza di significato a proposito di quei pensatori la cui traiettoria biografica è contraddistinta, in modo profondo e talvolta drammatico, da un impegno politico totale (per non dire totalizzante). Si pensi ad esempio alle molte e opposte immagini di Niccolò Machiavelli, che, forgiatesi nel corso dei secoli al fuoco vivo delle diatribe politico-culturali e sedimentate al fondo della storiografia, costituiscono un filtro attraverso cui leggere queste stesse diatribe e i loro contesti di appartenenza. Analogo discorso vale per Antonio Gramsci, al quale ben si addice la definizione di *totus politicus* applicata frequentemente al Segretario fiorentino, di cui è stato – come noto – uno dei più acuti interpreti novecenteschi. Non c'è dubbio, infatti, che il panorama degli studi e dei dibattiti sul pensiero gramsciano, al pari di quello concernente i “ghiribizzi” e “castellucci” machiavelliani, debba la sua forma (anche) all'azione di precise tensioni etico-politiche, innervanti sia il lungo secondo dopoguerra italiano, sia la vita civile e intellettuale di altri paesi, europei ed extraeuropei.

Ebbene, una conferma della dimensione sempre più globale di questo panorama, nonché delle forti passioni pubbliche che ne han-

no modellato le sembianze, è offerta ora dal bel volume *Gramsci in the World*, curato da Roberto M. Dainotto e Fredric Jameson, autori inoltre (e rispettivamente) dell'Introduzione e della Prefazione. Uscito per i tipi della Duke University Press nel 2020, il volume raccoglie i contributi di tredici studiosi, diversi fra loro per formazione, metodo d'indagine e ambiti di ricerca - come puntualizzato dallo stesso Dainotto riguardo allo scopo complessivo dell'opera, che è quello di presentare «some “differential pragmatics” [...] through which Gramsci is approached [...] by eminent scholars working on different geographies and from different disciplinary perspectives» (p. 13). Gli studiosi, per la precisione, sono Peter D. Thomas, Alberto Burgio, Kate Crehan, Cesare Casarino, Andrea Scapolo, Cosimo Zene, Harry Harootunian, Michael Denning, R.A. Judy, Maria Elisa Cevasco, Catherine E. Walsh, Pu Wang e Patrizia Manduchi. Non posso in questa sede soffermarmi per esteso su ciascun contributo, né tantomeno valutarne criticamente i presupposti e le conclusioni, che nel loro insieme mostrano la ricchezza dei possibili approcci alla riflessione gramsciana, soprattutto a quella carceraria, e l'ampiezza delle potenzialità analitiche espresse (ieri come oggi) da alcuni dei suoi concetti-chiave. Mi limito perciò a porre l'attenzione su quei saggi che, in misura maggiore degli altri, hanno attinenza con le considerazioni svolte in apertura e permettono di svilupparle ulteriormente.

Sotto questo profilo, il contributo di Scapolo – *Scattered Ashes: The Reception of the Gramscian Legacy in Postwar Italy* – merita senz'altro di essere presentato ai lettori, seppure per sommi capi. Lo studioso si concentra qui sugli aspetti salienti della ricezione del pensiero gramsciano nel ventennio 1960-1970, cioè «during a key period in the long history of the debate on Gramsci» (p. 94). A rendere particolarmente importante questo periodo è, secondo Scapolo, l'affermarsi di una pluralità di interpretazioni che contestano o rifiutano apertamente quella ufficiale del Partito Comunista Italiano, sancita dall'edizione tematica Platone-Togliatti dei *Quaderni del carcere*. Legate a figure di primo piano della sinistra marxista e liberale del tempo – quali Raniero Panzieri e Mario Tronti, Galvano della Volpe e Norberto Bobbio -, nonché all'elaborazione teorico-politica del gruppo del Manifesto, queste interpretazioni, se da un lato divergono sul piano dei contenuti e degli obiettivi, dall'altro sono accomunate dalla matrice polemica e dalla stessa origine, o meglio, dal fatto di nascere sul terreno dei cambiamenti che investono il tessuto economico e produttivo del paese. Scapolo non potrebbe essere più chiaro al riguardo: «It is [...] only in the context of the emergence of a new form of capitalism that we can fully understand the contrasting appropriations of the Gramscian legacy in the 1960s and 1970s» (p. 96). Ad accomunare ulteriormente siffatte appropriazioni è poi la ca-

pacità di coniare immagini del pensatore sardo che, vincendo la sfida del tempo, sono tuttora correnti e hanno contribuito a mantenere vivo il suo lascito, benché al prezzo di forzature e storture: «It was this interplay of opposing readings of Gramsci that ultimately shaped the image(s) of the Marxist thinker that are still commonly accepted to this day, and it did so in a way that, while preserving the influence of Gramsci's work, limited and distorted its significance» (p. 99).

Altrettanto meritevole di presentazione è il saggio di Manduchi, *Antonio Gramsci in the Arab World*, che, come si evince chiaramente dal titolo, indaga le vicende del *Nachleben* di Gramsci nel mondo arabo, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso. In pagine ricche di fascino e stimoli alla ricerca, tanto da essere (a mio avviso) fra le migliori di tutto il libro, l'autrice inquadra queste vicende in un ampio contesto politico-culturale, attraversato, anzi scosso *ab imis* da processi di transizione e cambiamento. Nello specifico, la studiosa sottolinea come le prime manifestazioni dell'interesse verso Gramsci, risalenti appunto agli anni '70, siano la conseguenza della crisi dei paradigmi ideologici affermatasi, in posizione egemonica, durante e dopo la lotta per l'indipendenza dalle potenze coloniali. Per quanto paradossale possa sembrare, Manduchi è dell'avviso – e sostiene con argomenti convincenti – che questa crisi sia in realtà la scaturigine non solo dell'attenzione per gli scritti gramsciani, ma anche di un fenomeno tanto diverso quanto concomitante, cioè la politicizzazione dell'Islam: «the new interest in Gramsci's reflections stems from the common roots that gave rise [...] to "political Islam" – namely, the crisis of a previously commonly shared cultural and political paradigm» (p. 225). Analogamente, la grande fortuna goduta da Gramsci fra gli intellettuali arabi negli ultimi trent'anni è il portato, secondo Manduchi, di eventi trasformativi e a loro modo drammatici, quali il crollo e la dissoluzione del sistema sovietico, con il conseguente bisogno di ricostruire «a new Marxist political vision» (p. 232); la disaffezione nei confronti dei regimi sorti dalle ceneri del colonialismo e delle loro ideologie di riferimento; gli effetti sortiti dalle cosiddette primavere arabe, suscitatrici di speranze ed entusiasmi ben presto soffocati «by disillusionment, painful counterrevolutions, dramatic civil wars, and even more repressive and authoritarian regimes» (p. 236).

Come si vede, i contributi di Scapolo e Manduchi hanno il merito di chiarire che alcune delle chiavi di lettura della riflessione gramsciana, approntate da studiosi italiani e arabi, emergono in momenti storici di passaggio, quando si impone l'esigenza di "impugnare" nuovi strumenti di decodificazione del mondo che cambia. Lo stesso merito va riconosciuto al saggio di Wang, *Gramsci and the Chinese Left: Reappraising a Missed Encounter*, con il quale mi avvio a concludere. L'autore, infatti, individua tre fasi della diffusione di Gram-

sci in Cina, che corrispondono a contingenze storiche segnate, per così dire, dalla gestazione del nuovo e dall'insoddisfazione per l'esistente. La prima fase ha avuto inizio nel 1957, dunque otto anni dopo la fondazione della Repubblica Popolare Cinese, quando «the first Chinese biography of Gramsci appeared amid the high waves of the socialist transformation and construction» (p. 205). La seconda fase si è sviluppata a partire dal 1981, in seguito alla traduzione del volume di Perry Anderson *Considerations on Western Marxism*, che ha riaperto il desiderio di conoscere i filoni del marxismo occidentale, concepito come «an alternative discourse to which Chinese leftist intellectuals turned in the wake of their disillusionment with the Leninist party-state and the Maoist social experiments» (p. 205). La terza fase, inauguratasi verso il finire degli anni Novanta, è caratterizzata per Wang dalla diffusa e crescente insofferenza verso «the shocking consequences and social costs of China's economic boom», nonché dall'esplosione dei dibattiti «against the neoliberal-developmental complex of market fetishism» (p. 206). Stando così le cose, non sorprende allora che Wang evidenzi come la diffusione delle idee di Gramsci, minima durante la prima fase, sia cresciuta considerevolmente nel corso delle altre due, sulla scorta sia dell'esaurimento della carica rivoluzionaria del modello leninista-maoista di partito, sia dello smantellamento delle istituzioni sociali: «it is after the Leninist-Maoist party politics exhausted its revolutionary potential and the socialist institutions were dismantled both in China and globally that leftists had to confront the contemporaneity [...] of Gramsci's thought» (pp. 206-207). E questo a conferma del fatto che la *Rezeptionsgeschichte* di un autore come Gramsci non è soltanto una importante questione di storia culturale, poiché attiene direttamente, anzi appartiene organicamente al complesso e complicato “movimento della realtà”, per usare un'espressione marxiana che non sarebbe dispiaciuta al leader comunista.

Alessio Panichi

Dalla quarta di copertina

Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura della Redazione

BAUMEISTER MAERTIN – CIAMPANI ANDREA – JANKOWIAK FRANÇOIS – REGOLI ROBERTO, *Il Concilio Vaticano I e la modernità*, Roma, GBP Pontificia Universtà Gregoriana, Pontificio Istituto Biblico, 2020, pp. 792, prezzo euro: 60,00.

Il volume presenta un collettivo lavoro ricerca, pluriennale e interdisciplinare, sul significato del Concilio Vaticano I nella storia contemporanea. I saggi di trentasei studiosi di differenti Paesi consentono di collocare le tematiche conciliari nel contesto storico dei profondi mutamenti culturali, ecclesiali, teologici, filosofici, sociali e politici della modernità ottocentesca. Giovandosi di distinti apporti disciplinari e sensibilità scientifiche, l'opera affronta il rapporto del concilio con la modernità sotto tre principali profili: l'interazione della Chiesa con i moderni processi sociali e istituzionali che solleccitarono l'iniziativa conciliare; l'esigenza pontificia e dei padri conciliari di una collegiale comprensione delle minacce che parvero incombere sulla comunità cattolica e di giungere a formulare proposte positive per vitalizzare il cattolicesimo nella società moderna; la percezione e la ricezione dell'evento conciliare dal Vaticano I al Vaticano II, ripensando i rapporti con gli Stati e ridando dinamismo (come istituzione e come formazione sociale) al corpo ecclesiale nella società post-rivoluzionaria. Individuare nel Concilio Vaticano I una tappa importante nel confronto della Santa Sede con la modernità significa, così, ridisegnare periodizzazioni e quadri interpretativi di ampio respiro.

GABELLONE ANNA RITA – TOMEI RENATO (a cura di), *Fascismo, antifascismo e colonialismo*, Pisa, Pacini Editore, 2021, pp. 232, prezzo euro: 18,00.

Il volume raccogliere i contributi del Convegno nazionale dal titolo "Fascismo, antifascismo e colonialismo", tenutosi presso l'Università per Stranieri di Perugia (2019), organizzato da Renato Tomei e Anna Rita Gabellone, con il patrocinio della Fondazione di Studi Storici "Filippo Turati" di Firenze.

I lavori presenti nel testo sono il risultato di un confronto scientifico già avviato dagli studiosi che hanno voluto riportare alla luce alcuni fatti politici poco trattati o, in alcuni casi, del tutto ignorati dalla

storiografia contemporanea. Questo testo, basato su materiale archivistico e bibliografico inedito, restituisce nuove interpretazioni di politica internazionale in un momento storico particolare come quello del Regime fascista.

GIURATO ROCCO – MECCA GIUSEPPE (a cura di), *Governare l'epidemia: società, istituzioni e sicurezza pubblica*, Pisa, Pacini editore, 2020, pp. 110, (solo Ebook) prezzo euro: 12,00.

Lo stato d'emergenza causato dalla pandemia da Coronavirus (COVID-19) stimola riflessioni da più angoli visuali. I contributi pubblicati in questo volume spaziano dalla storia giuridico-istituzionale al diritto costituzionale, dalla teoria politica al diritto sovranazionale, da riflessioni di carattere economico a quelle più propriamente sociologiche e sono il risultato di un seminario internazionale svoltosi nel giugno 2020 in via telematica con il patrocinio del Corso di laurea magistrale in Giurisprudenza dell'Università della Calabria e dell'Istituto di studi penalistici "Alimena". Molti di questi saggi fotografano una realtà che è ancora in divenire e, pertanto, foriera di ulteriori conseguenze. I saggi si presentano quindi come prime riflessioni suscettibili di futuri sviluppi ed approfondimenti.

HUME DAVID, *Scritti satirici (1750-1760)*, traduzione, introduzione e note a cura di Spartaco Pupo, Milano, Jouvence, 2020, pp.146, prezzo euro: 12,00.

Prima edizione italiana degli scritti satirici di David Hume. Nella produzione intellettuale di David Hume, caratterizzata prevalentemente da trattati filosofici e saggi economico-politici, trovarono posto alcune "opere scherzose", come lui stesso amava chiamarle, con cui il grande filosofo scozzese offrì ai suoi contemporanei il suo punto di vista di osservatore scettico e ironico della vita politica. Si tratta di testi dal grande valore storico-politico, risalenti al decennio 1750-1760, rivolti all'élite culturale dei caffè e dei club scozzesi e accomunati dallo stile umoristico con cui vengono derisi alcuni dei più influenti uomini politici e personaggi pubblici del suo tempo. Vengono qui pubblicati per la prima volta in italiano i primi due componimenti: *Petizione dei pazienti di Westminster contro James Fraser lo speciale*, del 1750, contro le aspirazioni religiose e politiche del giacobitismo, e *Petizione dei rispettabili e venerabili campanari della Chiesa di Scozia all'Onorevole Camera dei Comuni*, dello stesso anno, che si prende beffe di una richiesta di aumento dello stipendio da parte dei ministri della Chiesa di Scozia. Il terzo scritto è *Storia del caso Margaret, detta Peg, unica sorella legittima di John Bull*, composto nel 1760 in difesa della milizia scozzese contro l'esercito inglese dei mercenari, che getta luce sulla conflittualità delle relazioni tra Inghilterra e Scozia in seguito all'Unione del 1707.

PROIETTI FAUSTO, *Flaubert politico*, Roma, Monticello Conte Otto (VI), Ronzani, 2020, pp. 104, prezzo euro: 12,00.

Gustave Flaubert, devoto come pochi altri scrittori del suo secolo al culto dell'«art pour l'art», fu, nel contempo, affascinato dal «discorso politico» praticato dai suoi contemporanei, in particolare nel suo grande romanzo sul 1848, *L'éducation sentimentale*. Di questo testo letterario si ripercorrono qui le relazioni con la storiografia sulla rivoluzione del 1848 e sulla Seconda Repubblica francese, sottolineando sia il debito di Flaubert verso le interpretazioni di questi fenomeni proposte dai critici più radicali della sua epoca, sia il contributo che lo scrittore normanno, col far proprie tali interpretazioni, fornì alla loro diffusione. Questa ricerca non muove dall'ambizione di ricostruire il «pensiero politico» di Flaubert, ma dalla consapevolezza dell'importanza dell'analisi delle opere letterarie per ricostruire, nella sua complessità, il sentimento del «politico» nel XIX secolo. Non «Flaubert pensatore politico», dunque, ma «Flaubert politico».

VERRI CARLO, *Controrivoluzione in Spagna. I carlisti nell'assemblea costituente (1869-1871)*, Roma, Viella, 2021, pp. 128, prezzo: euro 23,00.

Il carlismo è argomento assai poco frequentato dagli storici italiani. È un movimento antiliberalista spagnolo dalla lunga durata e di grande influenza. Si oppone a radicali tentativi di rottura dell'ordine, come la rivoluzione del settembre 1868 che per sei anni interrompe il regno dei Borbone. Viene eletta un'assemblea che scrive una nuova Carta e designa re il figlio di Vittorio Emanuele II, Amedeo. Il carlismo reagisce - come mai prima - sul terreno della competizione politica non violenta, pur non abbandonando le armi. Il libro guarda al tema da una prospettiva nuova, perché non si occupa delle guerre civili che il gruppo scatena, ma della sua attività istituzionale. Esso, all'interno della Costituente, mostra di saper efficacemente cambiare al mutare dei tempi, per continuare a combattere le novità del secolo XIX: aggiorna le proprie pratiche e avanza una proposta politica molto più articolata di quanto ci si potrebbe aspettare da una formazione reazionaria.