

Anno XIV n. 3 – 2022

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); Francesco Di Donato (Università di Napoli Federico II); Franco M. Di Sciullo (Università di Messina); Claudia Giurintano (Università di Palermo); 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); Guido Melis (Università di Roma La Sapienza); 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), Spartaco Pupo (Università della Calabria), 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: Costantino Visconti

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

Dicembre 2022

Anno XIV n. 2 Settembre - Dicembre 2022

Ricerche/Articles

- Franco Savarino
¿Orientalismo en Occidente? Miradas italianas sobre cultura e identidad mexicana, 1913-1931 457
- Elena Laurenzi
Filantrope femministe nell'Italia di inizio Novecento. Un'avanguardia poco riconosciuta 501
- Alessandro Della Casa
La via intermedia. Il New Conservatism di Peter Viereck 525
- Alessio Panichi
Parlando di rivoluzione: Norberto Bobbio e il suo ultimo corso di filosofia politica 560
- Stefania Mazzone
Armanda Guiducci e la teoria critica del marxismo: donne, lavoro, corpi e nomadismo 590

Studi e interpretazioni/Studies and interpretations

- Francesca Russo
Il Lorenzino de' Medici di Francesco Maria Piave musicato da Giovanni Pacini 613
- Melissa Giannetta
Jean Bodin, interprete storico e politico della profezia di Daniele 628

Cronache e notizie/Chronicles and news

- Alessandro Dividus
Giuseppe Mazzini: "La patria è la casa dell'uomo, non dello schiavo". Origine e sviluppi di un'idea di patria fondata sulla libertà - Convegno Internazionale in occasione del 150° anniversario della morte 1872-2022 (Genova 10-11 giugno 2022) 653

Anna Di Bello

Rethinking liberal Europe: ideas of Europe and notions of freedom between 1848 and 1945. XIII Annual Conference of The Research Network on the history of the idea of Europe - International Conference (Turin 29-30 June – 1 July 2022)

665

Recensioni/Reviews

M. Rak, *Napoli civile. Il popolo civile, la parte di popolo e le loro arti in Napoli barocca. Feste, grafica, teatro e letteratura in lingua napoletana tra il terremoto e la peste 1630-1660* (S. Di Franco); D. Stasi, «Polonia restituta». *Nazionalismo e riconquista della sovranità polacca* (D. Mazza); G. Borgognone, *America bianca. La destra reazionaria dal Ku Klux Klan a Trump* (V. Piantaudi); G. Bottaro, *Analogie e differenze. Figure e idee politiche a confronto* (A. Cannizzo); M. Invernizzi, *L'Opera dei Congressi (1874-1904). Con i profili biografici dei principali protagonisti* (M. Carone); A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo. Stato, comunità, mondi in comune* (S. Muscolino).

674

Dalla quarta di copertina/Back cover

692

Referees 2022

695

Ricerche/Articles

FRANCO SAVARINO

¿ORIENTALISMO EN OCCIDENTE? MIRADAS ITALIANAS SOBRE CULTURA E IDENTIDAD MEXICANA, 1913-1931

Introducción: “Orientalismo” En América

La relación entre centros y periferias durante los siglos XIX y XX se puede entender también desde el punto de vista “visual”, es decir, las “miradas” recíprocas desde y hacia las metrópolis europeas y el mundo colonizado, sujeto o marginal en el contexto de la dominación europea del mundo (el proceso de larga duración que concluyó en la segunda mitad del siglo XX, dejando lugar a contextos denominados “postcoloniales”). Un aspecto peculiar de este ejercicio y experiencia de mirarse, juzgarse y buscar entenderse entre sí entre europeos y no-europeos es el “orientalismo”, concepto popularizado por el escritor palestino-americano Edward Said en su célebre ensayo con el mismo título, publicado en 1978, donde criticaba la romantización occidental y eurocéntrica de Asia y el Medio Oriente, la cual actuaba como justificación y soporte del colonialismo europeo y estadounidense, y había sido más una imposición que un modo peculiar de comprensión y relación intercultural (Said, 1978).

Aquí no adopto la perspectiva negativa de Said, más bien interpreto el orientalismo como un modo de comunicación y relación cultural transnacional entre “centros” y “periferias” (sin duda, asimétrico). Considero que las miradas “orientalistas” desde Occidente hacia las “periferias” no-occidentales o semi-occidentales nos proporcionan un ángulo visual peculiar para entender la conformación y transformación de una cultura transnacional en un horizonte global, una “polifonía” de miradas que convergen para conformar un

contexto visual amplio y densamente interconectado. Así, el “orientalismo” creado, imaginado para el mundo del “Oriente” desde la mirada occidental, implica todo un conjunto de percepciones y juicios en gran medida comparativos y jerárquicos, que refuerzan la sensación entonces largamente difundida de que “Occidente” en cuanto civilización, cultura, naciones, poblaciones y “razas” es superior y, por lo tanto, destinado a guiar el resto de la humanidad en su camino al “Progreso”.

Si entendemos el “orientalismo”, entonces, como un modo de mirar desde el “centro” (Europa, Estados Unidos) hacia la “periferia” donde alcanza la influencia o dominación occidental, desdibujándose o desapareciendo los rasgos culturales-étnicos-raciales característicos del mismo, es legítimo extender el concepto hacia toda la “periferia”, no solamente al “Oriente” propiamente dicho, es decir, el Cercano, Mediano y Extremo Oriente (desde los Balcanes-Imperio Otomano hasta la India, China y Japón). La “periferia” de “Occidente” donde prava el modo de mirar “orientalista” incluye, entonces, a África y América latina.

Entre las ventajas de incluir el concepto de orientalismo -en la dimensión transnacional- en el análisis de la mirada centro-periferia, se incluye la posibilidad de comprender mejor el universo cultural, esencialmente colonial y poscolonial (ambos conceptos aplican simultáneamente en América latina), en donde se mueven los sujetos colonizadores y colonizados, “céntricos” y “periféricos”. Lo “postcolonial”, aquí, se entiende como un proceso histórico inconcluso, en mutación respecto a lo “colonial”, donde se observa la copresencia de «continuidades y discontinuidades», haciendo «énfasis en las nuevas modalidades y formas de las viejas prácticas colonialistas, no en un “más allá”» (Mezzadra 2008: 17).

Desde la mirada “centrista” los sujetos “periféricos” se confunden en un horizonte “oriental” genérico donde se multiplican los solapamientos, las identificaciones, las equivocaciones y las interpretaciones más extravagantes (como la superposición entre las realizaciones civilizatorias mesoamericanas y el antiguo Egipto o la antigua India o las evocaciones de la mítica Atlántida que fascinaron, entre otros, a

José Vasconcelos). En este contexto lo “otro”, lo “exótico”, se objetiviza de manera orientalizada en elementos humanos (pueblos, personas) y no humanos (construcciones, paisaje), reflejando una historia que cargan los observadores, un conjunto de ideas, símbolos, imágenes que se superponen a lo observado y permite descifrarlo, generando una narrativa transnacional específica que sirve como puente intercultural. La narrativa generada por los visitantes extranjeros desde el “centro”, nos lleva entonces a hacer una lectura de las culturas que entran en contacto, la observadora y la observada. Cabe precisar que aquí se tomará en cuenta la dirección visual desde el centro hacia la periferia y no viceversa, lo que supone una exploración parcial del conjunto relacional de miradas y percepciones entre sujetos.

Más concretamente, este estudio propone indagar y reflexionar sobre la mirada italiana hacia México en la primera mitad del siglo XX. A continuación se examinará la obra de cuatro escritores y periodistas viajeros: Luigi Barzini, Arnaldo Cipolla, Mario Appellius y Emilio Cecchi, quienes visitaron México entre 1913 y 1931. Estos escritores reflejan una pluralidad de visiones en un período breve, que permite abrir una ventana hacia la cultura, la cosmovisión y las ideas de los italianos de entonces, y al mismo tiempo explorar la complejidad de la cultura mexicana en una perspectiva transnacional y “orientalista”. Estos autores descubren en México una alteridad singular respecto al estándar europeo y occidental, un Occidente que se antoja extraño, casi un Oriente, asimilable a otras localizaciones exóticas en Asia y África a los ojos del visitante de Europa. Un mundo que no es colonial pero es ex-colonial y “periférico”, y retiene esa mezcla original de europeo e indígena que –declinada en tantas expresiones distintas– es característica de las regiones intertropicales del mundo en la primera mitad del siglo XX, aun sujetas a la dominación directa o indirecta de Europa y de Estados Unidos. Son varios los aspectos de la cultura mexicana que atraían a los viajeros de entonces: paisajes, costumbres, etnias, ruinas arqueológicas, historia, vicisitudes políticas, prácticas y creencias religiosas... Este último aspecto se examinará con más detalle al ser un foco de interés por la

eclosión del anticlericalismo revolucionario y el embate del conflicto religioso en el país. Mirada, entonces, de italianos católicos o agnósticos hacia mexicanos también católicos o agnósticos, en una gama compleja de configuraciones religiosas sujetas a la coyuntura y cambiantes según el contexto cultural, social y político de las primeras décadas del siglo XX.

Viajeros Italianos en México

¿Por qué los viajeros y por qué en específico los viajeros *italianos*? Los viajeros -ya sea por gusto, en misión oficial o encargados por los medios de comunicación, o por una mezcla de motivaciones diversas- son los sujetos más interesantes para explorar el “orientalismo” y la elaboración de un discurso transnacional referente a una “otredad” exótica en la relación dialéctica centro-periferia. Son los que “ejercen” más el orientalismo dentro de su práctica profesional que incluye las andanzas por países diversos de Asia, África, América y Oceanía, viéndose arrastrados, casi necesitados, a echar mano de comparaciones entre culturas, civilizaciones y épocas históricas para comprender y hacer comprender a sus lectores la realidad observada. Los viajeros italianos añaden aquí una dimensión ulterior de complejidad al viajero europeo o norteamericano estándar, porque Italia, en sí, era considerada entonces (segunda mitad del siglo XIX-primer mitad del XX) una especie de “periferia” de Occidente, excéntrica respecto al núcleo industrial “avanzado” del Centro-Norte de Europa y el Este de Estados Unidos. En palabras de Barbara Spackman, Italia era vista como «una fracción dominada del mundo dominante y, por consiguiente, el “otro” interno de Europa en la era moderna» (Spakman 2017: 1). Los mismos italianos se daban cuenta de ello y «expresaban su ansiedad por ser Italia la cuna de la Civilización europea y su periferia moderna», y al dirigir su mirada hacia el mundo extraeuropeo expresaban, por así decirlo, un «eurocentrismo desde la periferia» (De Donno 2019: 23).

El problema de la “marginalidad” italiana tenía serias consecuencias. Los migrantes italianos por ejemplo, especialmente los del sur, eran considerados a menudo como

parcialmente “no blancos” y objeto de maltrato, rechazo y en algunas ocasiones, ataques violentos, como ocurrió en el sur de Francia a finales del siglo XIX (la masacre de Aigues-Mortes, en 1893). Italia “periferia” del centro, entonces: una “periferia” que puede interactuar y dialogar con otras “periferias” en un plano diferente en el ámbito de una cultura transnacional “periférica” que lleva, finalmente, a expresar el orientalismo occidental de manera muy peculiar, quizás atenuada o “moderada” y, sin duda, ambigua ya que los italianos “orientalizaban” a pueblos no-europeos «siendo, a la vez, sometido a un proceso de orientalización por parte de los europeos del norte» (Spakman 2017: 1). Ante una identidad italiana en sí misma borrosa y aun en formación, la “orientalización” del otro funciona como una “orientación” de la nación italiana al mismo tiempo que proyecta imágenes “orientalizantes” fantasiosas hacia afuera (Savarino y Zuccala 2020: 92).

Durante la primera mitad del siglo XX, México se convirtió en una meta para viajeros italianos, especialmente periodistas y escritores en busca de escenarios exóticos para sus narraciones, buscando restos arqueológicos, culturas indias, selvas tropicales y volcanes, pero también revoluciones, conflictos sociales y religiosos, experimentos políticos originales y atrevidos. Eran, a grosso modo, los mismos motivos de atracción para otros europeos o norteamericanos en esa época: mezcla de curiosidad, búsqueda de originalidad y fascinación por lo exótico: sendos ingredientes para una eficaz mercadotecnia que estimulaba el interés de los lectores para las narrativas de viajes. Estos motivos continuarán alimentando la narrativa italiana sobre México en la segunda mitad del siglo XX, período que queda fuera del alcance del presente ensayo (Perassi y González 2008: pp.181-184; Benzoni y González 2010: 199-226; Pizano Carmona 2019: 31-51)

En el trasfondo de la mirada de estos viajeros estaba naturalmente su patria, con sus problemas nacionales y sucesos políticos. A partir de 1922 los italianos evaluaban y comparaban inevitablemente el México revolucionario con el nuevo régimen autoritario “fascista” inaugurado por Mussolini en ese año, convertido más tarde en un paradigma político mundial, y la mirada italiana hacia México se situaba en un

contexto de relaciones entre dos Estados nacionales que incluían aspectos políticos, económicos y culturales (Savarino, 2011 a: 231-247). Como ya mencionado antes, este período será el objeto de este estudio a través de la experiencia de cuatro escritores y periodistas: Luigi Barzini, Arnaldo Cipolla, Mario Appellius y Emilio Cecchi.

Estos autores forman parte de un *corpus* de escritores más amplio que incluye el siglo XIX, con el “aventurero” Luigi Bruni (1890) y el empresario Ubaldo Moriconi (1902), entre los más importantes. En el siglo XX encontramos a nuestros cuatro escritores: el periodista Luigi Barzini (1923), los viajeros y también periodistas Arnaldo Cipolla (1927) y Mario Appellius (1929), y el escritor y literato Emilio Cecchi (1932). Con la excepción del libro de Cecchi, estas obras no se han vuelto a publicar desde entonces y permanecen en gran medida desconocidas o poco conocidas para el público actual incluyendo el medio académico, además no se cuenta con traducciones en idioma español con la excepción del libro de Appellius, publicado por una editorial española en 1931.

Los cuatro autores que elegimos para analizar aquí, comparten algunas características fundamentales: fueron viajeros no-oficiales (a diferencia de los diplomáticos y los enviados en misión *ex profeso* por el gobierno italiano), escribieron libros y artículos en la prensa y analizaron críticamente un país de fuertes claroscuros, para ellos atractivo y desconcertante a la vez. Lo exótico se mezclaba con lo familiar en sus miradas que captan a la vez lo occidental y lo no-occidental, la latinidad y la indianidad, combinadas en un enigmático *pastiche* mestizo, expresando una religiosidad peculiar con fuertes claroscuros. Aquí descubren una alteridad singular respecto al estándar europeo y occidental, un Occidente que se antoja extraño, casi un Oriente, asimilable a otras localizaciones exóticas en Asia y África a los ojos del visitante de Europa. Un mundo que no es colonial, pero es, a la vez, ex-colonial y retiene esa mezcla original de europeo e indígena que -declinada en tantas expresiones distintas- es característica de las regiones intertropicales del mundo en la primera mitad del siglo XX. Cabe destacar que estos viajeros no son, propiamente, “orientalistas accidentales” (Spackman 2017)

sino, más bien, observadores llegados a México con un propósito, una misión, expresando una visión del mundo extraeuropeo ya elaborada y consolidada a través de experiencias de viajes, lecturas e información previa.

Barzini, Cipolla, Appelius y Cecchi admiran y sienten simpatía por el pueblo mexicano, sin por ello eludir las críticas a la cultura y a la vida política del país. Una simpatía que se deriva, fundamentalmente, de la sensación y reconocimiento de compartir, italianos y mexicanos, un destino similar como naciones en formación, sujetadas a la dominación de vecinos poderosos, aun relativamente subdesarrolladas, y fragmentadas internamente. Esta “simpatía” italiana hacia el mundo periférico “oprimido” no es una novedad, tiene antecedentes desde el siglo XIX, como se puede reconocer, por ejemplo, en las numerosas novelas “exóticas” de Emilio Salgari, algunas de ellas ambientadas en el Continente Americano, donde se revela una clara «simpatía por los pueblos oprimidos, especialmente los sujetos al dominio británico» (De Donno 2019: 6).

Los cuatro escritores buscan leer y comprender la realidad mexicana para comunicar una imagen comprensible y atractiva para los italianos de entonces, pero los desaciertos se entremezclan con las interpretaciones brillantes y los modos narrativos son, por lo general, condicionados por la cultura de su época. A pesar de los muchos rasgos comunes que los caracterizan, como se verá a continuación, difieren en estilo, sensibilidades, ideas y otras peculiaridades, considerando también el período diferente de sus viajes (respectivamente: 1914, 1926, 1928 y 1931). Sus narrativas nos permiten apreciar distintas tonalidades en las miradas de Italia hacia México, así como el clima político y cultural cambiante en los dos países y las afinidades y choques entre dos culturas lejanas y cercanas al mismo tiempo. Aquí los desencuentros son aún más elocuentes que los encuentros. Dificultad de comprender a una cultura mexicana mestiza donde lo europeo se funde con lo indígena americano en un amalgama semi-occidental, ni latino ni “indio”, asombro ante una cultura popular y una religiosidad vivaz y surreal fuera de cualquier mapa, incapacidad de captar el sentido de una revolución nacional con expresiones

contradictorias y tan poco familiares, incertidumbre en la comprensión de un modelo político autóctono en construcción, populista, que no es ni nacionalista a secas, ni fascista y mucho menos “bolchevique” como muchos creen entonces. México es, realmente, una otredad inabarcable que supone un gran desafío para los viajeros italianos que intentan describirla y “pensarla”.

Para tratar de entender estos viajes y contactos italianos con México hay que considerar también el contexto histórico y geográfico. “América”, en general, para los italianos de entonces, era el nuevo continente donde abundaba el espacio, los recursos naturales y las oportunidades para emigrar fuera de los angostos límites del Viejo Mundo. Los jóvenes países de América, tanto los de la América latina como los de la América anglosajona a diferencia de los europeos eran nuevos, poco poblados, dueños de vastos recursos y aun en formación como estados y como naciones. México, sin embargo, destacaba por su particular fisionomía mestiza con su notable herencia cultural “india”, sus ruinas arqueológicas y, asimismo, por su crónica inestabilidad política y su revolución nacional en curso. No había atraído en cantidad a colonizadores italianos (como Brasil y Argentina) y su “latinidad” - y potencial para modernizarse - se cifraba más en el resultado - ambiguo - de la colonización española que del arribo reciente de inmigrantes del viejo continente. Los temas de la configuración cultural y étnico-racial, y el grado de “civilización” entre mundo prehispánico y Europa, incluyendo los resultados ambiguos e inciertos de la evangelización, son ejes de observación comunes para todos los italianos que entraban en contacto con la realidad mexicana.

El marco más inmediato de estos contactos era la Primera Guerra Mundial, la agitación política y social posbélica, y el arribo al poder de la “revolución” fascista en Italia, con la tarea de completar la formación nacional iniciada con el *Risorgimento* y la consigna de restituir al país un lugar preeminente y fundamental en Europa y en el mundo (Gentile 2004). Por ello un interés renovado de Italia hacia América latina, que tiene como punto de inflexión el periplo continental de la “Nave Italia” en 1924 (Savarino 2015: 65-90).

Los escritores que se analizan a continuación provienen de una Italia que está a punto de iniciar la aventura arriesgada de la guerra mundial o ya ha comenzado la experiencia inédita de un régimen nacionalista autoritario, pero solo uno de ellos – Mario Appellius– resulta comprometido profunda y sinceramente con el fascismo. Barzini es un típico hombre liberal y nacionalista decimonónico, mientras que Cipolla y Cecchi, ya en el período fascista, reflejan las vertientes aun “liberales” en un régimen que buscó -y no logró- ser cabalmente totalitario, donde convivían diversas corrientes intelectuales. Barzini, Appellius y Cipolla, en fin, se interesan por la política interna de México y por la geopolítica, mientras que Cecchi expresa más bien una profunda curiosidad por la cultura popular mexicana. En los cuatro escritores se puede percibir un gran interés por determinar si México era un país civilizado y “latino”, semilatinos (“mestizo”) o más bien indígena (“indio”), reflejando la sensibilidad y la búsqueda de una definición nacional, tan central en esa época tanto en Italia como en México. Cipolla y Appellius se inclinan a respaldar -con algunas dudas y matices- la “occidentalidad”, declinada en latinidad, del pueblo mexicano y por ende su potencial de desarrollo, mientras que Cecchi, más pesimista, se convence de que, debajo del barniz latino-mestizo, se encuentra un pueblo aun esencialmente “indio”, casi congelado en el tiempo. Barzini concuerda con Cecchi pero a la pregunta de si la “masa india” podrá civilizarse, contesta con moderado optimismo que sí es susceptible de elevarse culturalmente y civilizarse. Todos estos escritores, además, son sensibles y atentos a la situación geopolítica de la nación, bajo la influencia creciente del imperialismo de Estados Unidos, y por lo que nos concierne para este ensayo, se interesan particularmente a la cuestión religiosa ya que por entonces México se había hecho mundialmente notorio por el violento conflicto religioso entre la nueva clase dirigente revolucionaria y posrevolucionaria, y el pueblo católico. La curiosidad por explorar y explicar el motivo de tanta violencia y saña anticatólica en un país, en apariencia, profundamente católico, motiva a estos escritores viajeros a indagar, interpretar y reflexionar sobre la cuestión religiosa, buscando captar la identidad profunda del pueblo mexicano

atrapado aparentemente entre su pasado precristiano y su conversión al cristianismo durante la Conquista y dominación española.

Para una exploración y estudio más amplio de este contexto político, económico y cultural, remito el lector a algunas de mis publicaciones anteriores: *México e Italia* (2003), donde analizo las relaciones entre los dos países en los años veinte-treinta; “En busca de un 'Eje' latino” (2006), donde diseño el cuadro general de la política latinoamericana de Italia, con el intento de crear un “Eje Latino” como soporte de una geopolítica ambiciosa; “Juego de ilusiones” (2008), donde profundizo la cuestión de la difusión del modelo fascista italiano en Latinoamérica; “Exilio y emigración italiana en México (1919-1945)”, donde abordo la presencia de exiliados, emigrados y viajeros italianos en México (2011 b); *Latinidades Distantes* (2015), donde examino el viaje de Mario Appellius en el contexto de los contactos entre la Italia fascista y el México nacionalista; “Escritores italianos en México en el período de Entreguerras” (2017), donde hago un primer análisis de tres de los cuatro viajeros objeto de este estudio y, sobre todo, el ensayo escrito junto con Brian Zuccala, “Orienting the Occident. Italian Travel and Migrant Writing in Mexico (1890-1932)” (2020), donde presento una primera exploración del tema a través de la lente “orientalista” incluyendo también dos libros de viaje del siglo XIX (los de Bruni y de Moriconi); además de otros escritos sobre la temática de las relaciones Italia-México, la latinidad y el fascismo en América latina, que incluyen referencias a los autores examinados aquí.

Sobre las relaciones entre Italia y México (también en el marco más amplio de América Latina), además, cabe mencionar los estudios de Aldo Albonico y Gianfausto Rosoli (1994), de Laura Branciforte (2005), de Fernando Ciaramitaro (2012), y de José B. Zilli Manica (2014), sin mencionar aquí los varios estudios existentes sobre migrantes y colonos italianos en México. En el ámbito de los aun escasos estudios sobre “orientalismo” italiano destacan los ensayos recientes de Barbara Spackman (2017) y de Fabrizio de Donno (2019), que trazan los lineamientos de la temática y profundizan en varios

aspectos y casos específicos, sin incluir explícitamente el “orientalismo” americano objeto de este artículo.

Examinaremos ahora el perfil y la obra de cada uno de nuestros escritores.

Luigi Barzini

Periodista y escritor famoso por sus reportajes sobre la guerra ruso-japonesa (1904-1905) y sobre la carrera automovilística Pekín-París (1908), Barzini es considerado hoy uno de los mejores periodistas italianos de todos los tiempos. Nativo de Orvieto (1874), hijo de un empresario, se inició en el periodismo en 1899 en *Il Corriere della Sera*. Su ágil pluma y su habilidad en redactar reportajes mezclando la crónica con la descripción exótica, lo proyectan en la escena internacional, moviéndose continuamente de un continente a otro. En 1900 cubre la exposición universal de París y la rebelión de los Boxers en China, trasladándose luego a Siberia (1901) y de allí a Argentina. Regresa a Rusia en 1902, de allí se traslada a los Balcanes, y seguidamente a Japón (1904) para seguir la guerra con el Imperio Ruso. Pocos años después se apunta su mejor reportaje, la carrera Pekín-París (1908), de la cual se derivó un libro que se volvió *best seller* mundial. Los artículos de Barzini aparecen en *Il Corriere della Sera* y en el inglés *Daily Telegraph*, del cual también es corresponsal.¹

En 1913 Barzini es enviado a Panamá para asistir a la apertura del Canal, de allí se traslada a México para cubrir el tumultuoso cambio político en el marco de la Revolución Mexicana. La violenta y convulsa transición desde el largo régimen “liberal” de Porfirio Díaz iniciada en 1910 por Francisco Madero en medio de una guerra civil, teniendo como desenlace precario la dictadura militar de Victoriano Huerta (1913-1914), llama la atención del público italiano y europeo en general, siendo la primera revolución del siglo XX en ámbito “occidental”, antes de que se produzca la revolución rusa en

¹ Para una biografía sintética de Barzini véase la ficha correspondiente en el *Dizionario Biografico degli Italiani Treccani*: https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-barzini_%28Dizionario-Biografico%29/

1917. Barzini tiene que informar sus lectores de los dramáticos sucesos en México: describir, explicar y relacionar lo que observa con otras realidades más familiares o más conocidas. Se quedará en este país durante unos meses, entre finales de 1913 y comienzo de 1914, regresando luego a Europa a las primeras señales de que se aproximaba la guerra. Los reportajes de Barzini desde Panamá y México serán reunidos posteriormente por el autor en un libro: *Sul Mare dei Caraibi* (1923).

En este libro, Barzini ilustra a sus lectores un mundo familiar y exótico a la vez, el de un país joven – México - enfrascado en una guerra civil donde se manifiestan convulsivamente su doble alma europea e indígena:

México es un país todavía en formación, que no se parece a ningún otro país del mundo. Misterioso, extraño, fascinante, rico, magnífico, donde todo es nuevo, especialmente lo que es antiguo. Y aquí se nos escapan o se contradicen los indicios sobre los cuales fundamos nuestras opiniones» (Barzini 1923: 228-229).²

El “espíritu” del país es atentamente observado por Barzini, quien trata de descifrarlo como un enigma. Como lo harán después otros autores, recorre algunos tópicos: los paisajes, la historia, el pasado arqueológico, el nacionalismo, la composición étnica con énfasis en los pueblos indígenas y la “gente de color” en general, las mujeres, la cultura popular, la religión, la Revolución, la política actual, el imperialismo norteamericano.

La alteridad mexicana provoca en el viajero italiano una reacción típica: la visión de un país en donde la historia avanza con lentitud, a pesar de las convulsiones revolucionarias. En México hay «una extraordinaria inmovilidad social», una «falta de evolución del espíritu» (Barzini 1923: 181-182). Para el observador extranjero algo profundo, remoto, atávico, sigue vivo bajo la piel superficial de la influencia europea, produciendo una especie de ilusión óptica. Las masas indias «son inmovilizadas en otra irremediable infancia de la raza. Han perdido su civilización están fuera de la nuestra» (Barzini 1923:

² De aquí en adelante traduzco del italiano todas las citas del texto.

218). Especialmente entre los indios, aun persiste una oscura barbarie ancestral, expresada en la violencia feroz, instintiva y en la revolución permanente que agita el país. «El alma de la masa es azteca» - escribe Barzini - y «cuando se llega a México se encuentra que que aquél pasado lejano aun vive bajo una capa delgada de modernidad y cristianismo» (Barzini 1923: 180). El tema religioso se volverá más central en viajeros sucesivos conforme se va agravando el Conflicto Religioso mexicano, a partir de 1925, pero ya Barzini expresa sus dudas sobre el catolicismo popular del país, que considera una «idolatría» mal disimulada bajo un barniz cristiano (Barzini 1923: 181), un «fetichismo exaltado y fanático» (Barzini 1923: 202).

Para describir el peculiar exotismo mexicano manifiesto en tantos aspectos caleidoscópicos de la cultura y la expresión religiosa popular, Barzini recurre a sus experiencias europeas y asiáticas. Éstas son especialmente interesantes por las analogías atrevidas que propone el autor que, por lo demás, son típicas de las miradas «orientalistas». La catedral de Veracruz le parece una «mezquita» (Barzini 1923: 167). Las pirámides son como «el Altar del Cielo en Pekín» (Barzini, 1923: 174). La religión prehispánica se asemeja a la religión nativa de Japón, y el volcán Citlatépetl recuerda al monte Fuji (Barzini 1923: 176). El pulque huele como el «saké» japonés (Barzini 1923: 169). Los indios nativos tienen rasgos asiáticos (Barzini, 1923: 178). Una cabeza de Quetzalcóatl en un museo le recuerda a Buda, un «rostro rígido y cerrado en su impasibilidad» (Barzini 1923: 229) que evoca meditación y calma a la vez que sufrimiento, voluntad y tristeza y la misma pieza es como una «esfinge azteca». Quetzalcóatl es, como Buda, un ser excepcional, un «hombre entre los hombres», divinizado y venerado por los nativos, cuyo peregrinar por la tierra y desaparición final por el mar evoca el viaje hacia el Oriente de Marco Polo (Barzini 1923: 177-178). Para Barzini, conocedor de las tierras orientales, «todo en la cultura azteca recuerda a Asia», especialmente Japón (Barzini 1923: 216). El Oriente se traslada a Occidente para explicar alteridades, develar caracteres y manifestaciones de una humanidad lejana.

Finalmente, Barzini quien ha llegado a México durante la dictadura de Victoriano Huerta, considera necesario para el país un gobierno autoritario, para dominar con mano firme la irrefrenable «anarquía latente» de las masas populares indígenas y mestizas. «México no puede tener más que un gobierno gendarme», ya que «el pueblo no puede ser interpelado, tiene que ser dominado, para evitar la caída en las convulsiones de su agonía» (Barzini, 1923: 226). Un gobierno fuerte entonces, dictatorial, necesario también para defender el país del imperialismo brutal y descarado del Vecino del Norte, una de las peores desgracias que sufre el país desde su Independencia.

Arnaldo Cipolla

A distancia de diez años de la visita de Barzini, México ha cambiado. A mediados de los años veinte el país está en plena reconstrucción posrevolucionaria y proyecta hacia el exterior una imagen menos condicionada por la Revolución y más por los esfuerzos de institucionalización y de forja de una nueva nación. Desaparecido Huerta a mediados de 1914, librada una sangrienta guerra civil entre grupos revolucionarios de la cual salen derrotados Pancho Villa y Emiliano Zapata (1915-1916), emerge victorioso el bando “Constitucionalista”, el cual, bajo el liderazgo de Venustiano Carranza, logra estabilizar la situación interna y promulgar una nueva Constitución (1917). Al desaparecer también Carranza en 1919 se consolida el dominio de los llamados “sonorenses” (el grupo proveniente del Estado norteño de Sonora), en particular Álvaro Obregón quien, con su delfín y sucesor Plutarco Elías Calles, dirigen el país hacia la estabilidad, la pacificación y la normalización, esforzándose para construir un Estado moderno a la altura de los desafíos epocales. La línea política que adoptan procede autónomamente, pero también captando el eco de novedosos y lejanos modelos políticos, el fascismo italiano y el comunismo soviético, que influyen e inspiran incluso en tierras americanas. Al mismo tiempo, bajo este barniz de estabilidad, se agitan fuerzas imponentes de cambios, conflictos latentes y violentos: experimentos regionales, rebeliones militares, insurrecciones

populares y guerras civiles, sobresaliendo la *Cristiada*: la culminación violenta de un Conflicto Religioso iniciado durante la Revolución, continuado después del “enfriamiento” con la Iglesia por parte de Obregón en 1923, y radicalizado con la sucesiva elección del anticlerical Elías Calles en 1924, lo que llevará a la suspensión del culto católico en todo el país y al estallido de la *Cristiada* en 1926.

En este contexto, el segundo viajero que acompañaremos en su recorrido mexicano es Arnaldo Cipolla. Personaje complejo de escritor y periodista popular en la Italia de inicio del siglo XX fue definido el “Kipling italiano” por su narrativa de exploración de lo exótico en el universo del imperialismo europeo. Cipolla busca transmitir a sus lectores -con quienes mantiene un diálogo constante con guiños y detalladas explicaciones- la imagen de un país arcano y contradictorio y, a pesar de sus calamidades y demonios (bajo la sombra amenazante del Vecino del Norte), lleno de una rebosante vitalidad:

[He llegado] a un país lleno de contrastes, atemorizante y tentador al mismo tiempo, romántico y absurdo, imposible a definirse, difícil de juzgar pero, pese a todo, latino, por lo menos en el idioma. Por lo tanto, para ustedes que me leen, seductor, atractivo, fascinante. Latino, lo repito, y parece exuberante de latinidad especialmente en sus errores y sus excesos. Quien dijo que México es el feudo de Estados Unidos no le atinó. Es, más bien, la barrera - probablemente aun válida - de la latinidad o por lo menos del anti-anglosajonismo contra la prepotencia de Norteamérica (Cipolla 1927: 6).

Enviado como corresponsal del periódico *La Stampa* de Turín, Cipolla comienza su recorrido literario y periodístico por México a mediados de 1926, poco antes del estallido de la *Cristiada*, y por ello el Conflicto Religioso será el foco de su recorrido por el país.³

Arnaldo Cipolla había nacido en Como (Lombardia) en 1877. Descendiente de una vieja familia aristocrática, estudió en la

³ Entre mayo y julio de 1926. Los primeros alzamientos “cristeros” comienzan en agosto de ese año, después de la suspensión del culto católico en todo el país decretada por el episcopado el 31 de julio. Al terminar su estancia en México, Cipolla asiste en Estados Unidos al congreso eucarístico para efectuar un reportaje.

Academia Militar de Módena, pero pronto (1904) abandonó los cursos militares para dedicarse a los viajes y al periodismo. Corresponsal internacional de los periódicos *Il Corriere della Sera*, *La Stampa* y *La Gazzetta del Popolo*, fue autor de populares libros de viaje, fruto de sus frecuentes itinerarios por África, Asia y América durante las décadas de los años veinte y treinta. También escribió elegantes novelas con trasfondo exótico. Sus reportajes sobre México (1926) fueron publicados en 1927 con el título *Montezuma contro Cristo: viaggio al Messico*. Este libro no fue traducido al español, pero llamó la atención de la diplomacia mexicana por sus críticas al régimen de Elías Calles. Cipolla falleció en 1938.⁴

Siendo un personaje conocido internacionalmente, su recorrido por México no pasa desapercibido y el escritor italiano logra entrevistarse con personajes importantes del gobierno, de la Iglesia y de la cultura nacional. Cipolla observa, anota y escribe con su espíritu inquisitivo y su talento expresivo. Escribe para sus lectores en Italia – quienes esperan entender la intrincada situación política en México – y escribe para el gobierno italiano, que buscaba reportajes informales para integrar la información diplomática y oficial, e interesado en propagar una imagen determinada del país de las revoluciones y los conflictos religiosos. México resulta ser un país interesante y atractivo para los italianos por dos motivos, uno lo indica Cipolla en el párrafo citado arriba: México es un país a *grosso modo* “latino” que forma una especie de barrera geopolítica contra el expansionismo anglosajón hacia el sur (un tema que será desarrollado más tarde especialmente por Mario Appellius).⁵ Por otra parte, es un país repleto de riquezas

⁴ Para una breve biografía de Cipolla véase la ficha correspondiente en el *Dizionario Biografico degli Italiani Treccani*: https://www.treccani.it/enciclopedia/arnaldo-cipolla_%28Dizionario-Biografico%29/

⁵ La cuestión de la “latinidad” se vincula con la política cultural que promueve Roma desde comienzos del siglo XX y es utilizada -como la anterior “latinidad francesa”- como complemento al ejercicio de influencias culturales, políticas y económicas en la región. El panlatinismo italiano se pone “de moda” alrededor y después de la Primera Guerra Mundial en América latina para sustituir el viejo latinismo francés y como polo alternativo respecto al paniberismo español (“hispanidad”) y al panamericanismo de Estados Unidos. La latinidad italiana tenía la indudable ventaja de no ser reaccionaria (como la hispanidad) y de no

naturales (petróleo, minerales, madera, vegetales) que desde 1919 atraen a los intereses italianos en el contexto de la reconstrucción posbélica y el impulso a la industrialización. Además, su errática evolución política en medio de revoluciones, convulsiones sociales y experimentos radicales con tintes “bolcheviques” resulta de mucho interés para la joven Italia fascista de Mussolini (Savarino, 2003). Pero existe un motivo adicional para indagar sobre México, su *conflicto religioso*. En la segunda mitad de los años veinte el gobierno fascista utiliza el violento anticlericalismo mexicano como arma psicológica ante la Iglesia para acelerar las negociaciones en vista de la realización del Concordato y la Conciliación entre el Estado Italiano y el Vaticano. Mussolini deja entonces la rienda suelta a la prensa italiana contra México en 1926 para mostrar a la opinión pública y a la jerarquía católica italiana cuán necesaria sería la conclusión urgente de un acuerdo con la Santa Sede, enfatizando la diferencia entre el régimen fascista italiano, laico pero benévolo hacia la Iglesia, y el brutal régimen “masónico”, rojo y anticlerical de México (Savarino 2002: 123-147).⁶

Trazar el perfil de México para los lectores italianos significa ante todo establecer su posición cultural respecto a Italia. Las preguntas se refieren a la colocación de México en Occidente: ¿Es “occidental” México? ¿Pertenece a la familia de las naciones civilizadas? Y más precisamente ¿es acaso “latino”? Y si fuera así ¿qué relación podría tener con Italia, la “Madre” de todos los pueblos latinos (incluyendo a España)? (Savarino 2020: 1) Esto implica otra pregunta sobre su identidad religiosa: ¿es católico México? Arnaldo Cipolla busca dar una respuesta desde las primeras páginas de su libro. Para él, como para todos los observadores italianos de los años veinte - y aun antes, como vimos con Barzini -, México es, ante todo, el muro defensivo de la latinidad contra el expansionismo yanqui. Cipolla aquí no es

ser el instrumento visible de un imperialismo descarado como el de Washington (Savarino 2006; Savarino 2020, 1: 33-53).

⁶ Los ataques antimexicanos más intensos en la prensa italiana ocurrieron entre la primavera de 1926 y el otoño de 1928, causando tensiones diplomáticas entre los dos países. En septiembre de este año el presidente Elías Calles lanzó una advertencia a Italia para que no se metiera en los asuntos internos del país (Savarino y Mutolo 2007).

una excepción. El escritor señala a sus lectores que el país es “latino” y tiene la misión de frenar la “prepotencia” de Estados Unidos ante América latina, pues: «La tragedia mexicana [...] deriva [...] del hecho de que la naturaleza y la historia le imponen a México la misión titánica de bloquear el camino al anglosajonismo hacia el continente del Sur» (Cipolla 1927: 7).

México, en suma, se puede comprender sólo en relación con Estados Unidos, por un lado, y con América latina por el otro. Es un «obstáculo a la marcha del anglosajonismo hacia América Latina», en la mira directa de las ambiciones imperialistas del Tío Sam y por esto admirado y considerado como un líder por todas las repúblicas latinas de América. En efecto, la relevancia geopolítica del país impone una estrategia específica por parte de Estados Unidos en su movimiento de expansión imperialista hacia el Sur.

México finalmente sí es “latino” pero de una manera *sui generis*, poseído por un misterioso exotismo seductor. México es

un país ambiguo y despiadado que ha desafiado y desafía sentimientos y sentimentalismos de todo el mundo [...], acostumbrado a ver como todos se someten a su voluntad fervorosa y desafiante, hecha de experimentos de reformas sociales ultrafuturistas, de ruinas y de barbaries incurables (Cipolla 1927: 55).

De la identidad enigmática del país se pasa casi de inmediato a la temática central del libro, el conflicto religioso. A su llegada el escritor se sorprende de no encontrar inmediatamente los síntomas del gran conflicto religioso conocido en Italia y en todo el mundo por sus violencias y radicalismo:

Creía, llegando aquí, que encontraría de inmediato los signos de la crisis religiosa, pero fuera de la total ausencia de sacerdotes con sus trajes en la calle, no descubrí nada que demuestre una situación anormal aparente y, sobre todo, un estado de gran pasión colectiva (Cipolla 1927: 8).

Esta ausencia lleva el escritor a unas reflexiones un poco apresuradas (derivadas de las primeras impresiones en la

Ciudad de México) sobre la debilidad del catolicismo mexicano y a vaticinar la próxima vuelta al paganismo prehispánico. México «a fuerza de hacer nacionalismo azteca, es decir autóctono» había terminado por considerar extraño el catolicismo a la identidad nacional. Por lo tanto – según Cipolla – habría que matizar la palabra “persecución”: el lector italiano no crea que fuera equiparable a una persecución en un país realmente católico, pues México no lo es. La complejidad del panorama religioso mexicano y la debilidad del catolicismo quitan dramatismo a la situación:

La compleja situación religiosa mexicana, en suma, aunque abunda de una multitud de hechos que han determinado la interrupción de las prácticas del culto, la expulsión violenta e inmediata de casi todos los sacerdotes extranjeros, el encarcelamiento de cierto número de curas mexicanos y numerosos asesinatos de pobres religiosos que no quisieron someterse a las imposiciones del gobierno, carece de un gran dramatismo. Presenta aspectos más grotescos que trágicos y, como perspectiva general, una irresistible tendencia a la adaptación (Cipolla 1927: 10-11).

En el transcurso de su viaje Cipolla matiza sus primeras impresiones, conforme va recorriendo más lugares, conoce realidades diferentes y se entrevista con diversos protagonistas del Conflicto. Uno de los primeros en ser entrevistados por el escritor es el arzobispo José Mora y del Río. El prelado se conmueve al ver un enviado de Roma y le da la bienvenida en italiano al escritor evocando sus recuerdos en Roma. En general, Mora y del Río se muestra sumamente cauteloso para no suscitar la suspicacia del gobierno mexicano. También monseñor Tito Crespi, italiano, secretario regente de la Delegación Apostólica, se muestra reservado y prudente en otra entrevista. En el cuadro que emerge de estos contactos con miembros del alto clero, Cipolla adopta progresivamente el punto de vista eclesiástico y critica duramente el gobierno persecutor. Niega que el clero sea culpable de «injerencias políticas» y escribe que la acción eclesiástica estaría dirigida solamente a la defensa de la doctrina católica. Menciona además la Constitución de 1917 con sus artículos fuertemente

anticlericales y los contactos masónicos internacionales del presidente Elías Calles.

La aparente falta de reacciones del pueblo católico (en el centro del país) es explicada con el sentimiento religioso *sui generis* del pueblo mexicano, «más formal que sustancial», comparable al del campesino ruso. La comparación con Rusia – un tópico de los observadores internacionales sobre México – podría quizás esclarecer este panorama confuso:

La situación religiosa mexicana se acerca mucho a la de la Rusia soviética, como por lo general las acciones del gobierno de Calles, en lo social y económico, no se apartan mucho de las formas bolcheviques originarias. México es un poco la Rusia de América (Cipolla 1927: 22-24).

Referencia obvia en los años veinte, el “bolchevismo” de México es, sin duda, una distorsión interpretativa de muchos visitantes extranjeros. Sin embargo Cipolla no insiste en esta referencia - más adelante parece inclinarse a desmentir el «mentado peligro bolchevique» (Cipolla, 1927: 45) - y busca otras perspectivas que ayuden sus lectores italianos a entender la realidad del conflicto religioso. Un rasgo fundamental que capta el escritor -igual que su predecesor Barzini - es la debilidad de la penetración del cristianismo entre un pueblo de indígenas y mestizos que conserva aun los restos de las religiones prehispánicas:

Espiritualmente además México es por las cuatro quintas partes todavía por evangelizar. Los indios, por lo general, son un bloque amorfo que el Cristianismo ha logrado muy poco alejar de sus prácticas criptopaganas. [...] La parte de la población no india participa de los defectos de aquéllos y se muestra indiferente o casi a los asuntos religiosos. Sentimiento espiritual, entonces, superficial en todos lados, en la ciudad y en el campo. La religión es más una práctica que un sentimiento (Cipolla 1927: 23-25).

La evangelización deficiente desde la época colonial es la responsable de esta situación, con el resultado de que la mitad de la población mexicana «no sabe siquiera como persignarse». La religión es «deformada y barbarizada», «abastardada y

degenerada», vuelta superstición y costumbre, «fanatismo puro y ardiente», «agregado de tradiciones de las lejanas idolatrías aun no desaparecidas» (Cipolla, 1927: 34-35). De aquí la crítica fundamental de Cipolla a la persecución religiosa del gobierno mexicano. Es un ataque a las bases mismas de la Civilización Occidental –fundamentada en el cristianismo– al debilitar el ya endeble perfil cristiano de la población mexicana. Lo poco de avance civilizatorio que se había logrado en siglos de evangelización, ahora corre el riesgo de colapsar causando, en consecuencia, un regreso a la barbarie primitiva:

La persecución religiosa [...] de los gobernantes actuales es un acto de burda necedad, además de negra ingratitud. Sólo la Iglesia ha logrado, hasta hoy, acercarse a los indios favoreciendo ciertas tenuous elevaciones de éstos y hablarles con un lenguaje de amor. ¿Qué puede poner el Gobierno mexicano en lugar de Cristo? (Cipolla 1927: 95).

México, en suma, tiene un gobierno y una clase política irresponsables, sin visión y sin sentido de la historia, empeñados en una guerra absurda contra la religión:

En lo que concierne la religión, los social-nacionalistas aztecas piensan que esta es un factor totalmente sustituible en la conciencia de los pueblos. Es más “tiene” que ser sustituido y por ello se libra una lucha ciega y despiadada contra la fe del pueblo, y se trata a los altos representantes de la Iglesia como si fueran sacristanes (Cipolla 1927: 110-111).

El escaso fervor católico ante esta persecución tan radical es la consecuencia de las debilidades e incertidumbres del catolicismo nacional. También juegan otros factores: el cansancio por demasiadas revoluciones, la falta de “educación política”, la enérgica y pronta respuesta (represiva) del gobierno, que intimida y acobarda a la gente dispuesta a protestar. Los conatos católicos son «pocos, platónicos y sobre todo desordenados». Según el escritor italiano: «el catolicismo aquí es enfermo del mismo espíritu de indisciplina que vuelve México ingobernable» (Cipolla 1927: 29-30); observación común entre casi todos los visitantes de Italia y reveladora *a contrario* de los valores promovidos en la nueva Italia fascista (orden,

disciplina, autoridad, voluntad) a tono con el clima político posbélico.

Las verdaderas motivaciones del gobierno son aun más oscuras que las reacciones contradictorias de las masas ante la persecución. El nacionalismo neoindigenista, la xenofobia, el jacobinismo de matriz masónica y el bolchevismo mal copiado de Rusia se entremezclan en una extraña y vacilante combinación. Naturalmente una parte mayor de responsabilidades recae en la personalidad de Plutarco Elías Calles, hombre feroz y obstinado en su odio a la Iglesia y a la religión católica. De paso, cabe señalar que Cipolla omite mencionar que el mismo Mussolini - cuyo nombre "Benito" deriva de Benito Juárez- fue en su momento (hasta 1915) un socialista ateo anticristiano más radical aun que Elías Calles, y que entre las huestes fascistas de 1919 eran numerosos los masones y los anticlericales. El escritor se deja llevar por lugares comunes y rumores sobre el presidente mexicano, repite la afirmación – oída de un arzobispo norteamericano - que Elías Calles era «de origen árabe-siria, es decir islámica» (para otros comentaristas, en cambio, tendría un origen "judío") y menciona su cercanía con los protestantes y con la masonería. La referencia "árabe" del origen de Calles expresa el "orientalismo" más sutil, indirecto y difuso de la narrativa de este autor, quien en sus andanzas mexicanas evoca sus experiencias de viaje en los países asiáticos mediante los tópicos del primitivismo, la "barbarie" latente, la persistencia de un pasado ancestral, la superficialidad de la influencia occidental, con los cuales la población mexicana -bajo la capa de su élite mestiza occidentalizada y "blanca"- no sería muy diferente de las poblaciones colonizadas del Oriente Medio, la India y el Sur y Este de Asia. De este modo, la emergencia de un indigenismo neozteca en el México contemporáneo se comprende porque forma parte de aquellas civilizaciones de la "periferia" que son el anti-Occidente y tienen, en el fondo, un origen común. La mexicana, en efecto, sería una «civilización misteriosa de sacrificadores de hombres (...) proveniente con toda probabilidad a través del Pacífico desde el Extremo Oriente» (Cipolla 1927: 10).

El libro de Cipolla se suma, en general, a una amplia literatura crítica hacia el México posrevolucionario producida por observadores extranjeros. Es una literatura que enfatiza - más allá del tema religioso- diferentes aspectos del país y de su gobierno según el momento de la visita u observación, la nación de proveniencia y la sensibilidad del observador, con una mezcla de asombro, desconcierto, indignación y admiración por lo que ocurre en México durante la época de Obregón y de Elías Calles. Las explicaciones recorren erráticamente los estereotipos, los prejuicios, los tópicos y los rumores, las culpas recaen en el carácter étnico-racial, la historia atormentada del país, la idiosincrasia de sus gobernantes, etc.

Lo que distingue la mirada italiana de Arnaldo Cipolla - como la posterior de Mario Appelius- es su enlace con la política interna de Italia, un rasgo ausente en el libro de Barzini. Cipolla siente la necesidad de referir lo visto en México con la peculiar experiencia italiana de la dictadura fascista, que el escritor apoya por patriotismo más que por militancia política. Cipolla envía entonces al público italiano una serie de observaciones y reflexiones que sirven para afianzar la imagen de un país, México, famoso en ese momento por la violencia de su Revolución interminable, sus experimentos políticos atrevidos e ideológicamente confusos, su desgarrador conflicto religioso, que son otras tantas advertencias *a contrario* para resaltar la clarividencia y necesidad histórica del fascismo y la necesidad urgente de llevar a cabo en Italia la ansiada pacificación con la Iglesia que dentro de poco culminará con los Pactos Lateranenses de 1929.

Mario Appelius

Dos años después del viaje de Cipolla, llega a México otro escritor, Mario Appelius, buscando continuar y ampliar un análisis general de la situación política, social y cultural del país. El libro que resultará de este viaje, *El Águila de Chapultepec*, tiene un alcance más extenso y tuvo una difusión mayor que el de Cipolla. Publicado en Italia por la editorial Alpes (1929) fue reeditado posteriormente por la más conocida

editorial Mondadori en 1933. Fue publicado también por la editorial Maucci de Barcelona en 1931.

El libro de Appelius, como el anterior de Cipolla, refleja las percepciones, curiosidades e intereses de los italianos de entonces hacia México: por su cultura milenaria, extraña, exótica, y sus vicisitudes postrevolucionarias, en particular la cuestión religiosa, la construcción de un nuevo estado nacional, la geopolítica, el radicalismo y el vanguardismo artístico. Appelius presenta a sus lectores un recorrido a través de los paisajes, las gentes, la cultura y los avatares políticos de la república, en un momento especialmente dramático, con el asesinato de Obregón en 1928 y los intentos de Elías Calles de mantener el rumbo del proceso de reconstrucción nacional reuniendo a toda la “familia revolucionaria” en un nuevo partido, el Partido Nacional Revolucionario (1929), a tono con la tendencia de la época hacia regímenes autoritarios con partido único.

Appelius dirige su mirada de “latino” auténtico (italiano, heredero directo de Roma) hacia los “hermanos” latinoamericanos, que en México serían más precisamente “indolatinos”. Es, además, la visión de un hombre fascista, un fascista *sui generis* que indaga y trata de entender a un país que le parece como una Italia primitiva, más verde, apenas al comienzo del recorrido para convertirse en un Estado nacional cabal, por lo tanto un país aun inmaduro para darse un régimen auténticamente fascista. Appelius escribe con talento literario y su libro se deja apreciar por la pericia y elegancia de sus rápidos trazos con que bosqueja realidades complejas, paisajes seductores, cuadros y episodios de un itinerario inacabado que forma parte de su recorrido más amplio alrededor del mundo y también se incluye en los esfuerzos italianos para acercarse, conocer y comprender a México en el ámbito más amplio de la geopolítica fascista en América Latina.

¿Quién era Mario Appelius? Aventurero, viajero, escritor y periodista corresponsal de diversos periódicos, Appelius nace en Arezzo (Italia) en 1892, de una familia de clase media de antiguo origen sueco. Interrumpe sus estudios a los quince años para viajar por el mundo, inicia como marinero y clandestino; ejerce diferentes oficios durante sus andanzas

juveniles en Egipto, Indochina, India, África: marinero, vagabundo, aventurero, comerciante, vendedor ambulante. En Egipto se inicia en el periodismo colaborando con el periódico italiano de Alejandría, *Messaggero Egiziano*. Regresa a Italia como voluntario al estallar la Primera Guerra Mundial, pero es exonerado por enfermedad y tiene que permanecer en un hospital. Regresa a Egipto en 1917 donde se dedica por breve tiempo al comercio internacional en una empresa de armenios. De vuelta a Europa, después de una breve estancia en París y sus primeros intentos de iniciarse como escritor, en agosto de 1922 encuentra trabajo en el periódico *Il Popolo d'Italia*, propiedad del joven político Benito Mussolini, dirigido por el hermano de éste, Arnaldo, con quien el escritor desde el comienzo entabla una relación de franca amistad.⁷

De inmediato comienza a interesarse por el nuevo movimiento político nacido en Italia pocos años antes por iniciativa de Mussolini, el Fascismo. Un colaborador del periódico le expone con sencillez sus principios. Relata el autor en sus memorias:

En una hostería de Roma Guelfo Civinini me explicó el Fascismo a pincelazos: Italia potencia nacional, orden interno, justicia social, justificación histórica de la guerra, valorización nacional e internacional de la victoria, la juventud al poder, expansión italiana en el mundo, Roma que resurge. Las reminiscencias de la preparatoria y la experiencia de las banquetas de todo el globo me hicieron entender el movimiento. Me sentí fascista y desde esa noche lo fui (Appelius 1934: 285).

Neófito en política y recién estrenado periodista, Appelius traduce inmediatamente su índole rebelde, romántica y apasionadamente nacionalista en un fascismo idealizado que significa, al igual de lo que sucedería para muchos italianos emigrados, la dignidad rescatada y la grandeza nacional

⁷ Para una síntesis biográfica de Mario Appelius, véase véase la ficha correspondiente en el *Dizionario Biografico degli Italiani Treccani*: https://www.treccani.it/enciclopedia/mario-appelius_%28Dizionario-Biografico%29/ También se puede consultar la biografía más amplia de Livio Sposito “Mal d’Avventura” (2002), y la autobiografía del propio Appelius “Da mozzo a scrittore” (1934).

anhelada. La lejanía se encarga de filtrar y transfigurar la experiencia del fascismo real en Italia: desde 1922 Appelius parte para un viaje ininterrumpido alrededor del globo que durará diez años. Sus correspondencias se publican en *Il Popolo D'Italia* y otros periódicos italianos: *Il Mattino*, *La Nazione*, *La Gazzetta del Mezzogiorno*, *L'Illustrazione Italiana*, *Augustea*. Sobre esta base, Appelius publica libros de viaje y novelas que tienen de inmediato una amplia popularidad, por la vivacidad, sagacidad y modernidad de su prosa y el colorido pintoresco de sus descripciones exóticas. Appelius fue capaz de hablar a los italianos de su tiempo, dar forma a sus sueños de aventuras en espacios lejanos y exóticos, y combinar el poder evocador de sus palabras con una penetrante capacidad de observación y un profundo sentido de la historia como proceso *in fieri*.

En 1927 Mussolini le confiere el encargo de informador confidencial y emisario informal en los países visitados. Durante su larga estancia en Argentina (1929-1932) Appelius integra su labor informativa con las actividades políticas: colabora con los italianos emigrados y funda el importante periódico *Il Mattino d'Italia*, órgano de la comunidad italo-argentina. Más tarde el escritor se desempeñará como corresponsal de guerra por la agencia noticiosa *Stefani* en Etiopía, España, Polonia y Francia. Durante la Guerra se volverá famoso por sus comentarios radiofónicos de propaganda en el EIAR (la radioemisora nacional), en donde pondrá su talento y su entusiasmo al servicio de la causa de Italia en el conflicto. La derrota del país y la repentina caída del régimen fascista tienen como consecuencia un proceso político, una breve estancia en la cárcel y la amnistía. Poco después fallece en Roma en 1946. De este modo, entre los viajeros que escribieron sobre temas mexicanos, Mario Appelius es, sin duda, el más comprometido políticamente y el único con un mandato confidencial por parte del gobierno italiano.

El Águila de Chapultepec es uno de los mejores libros de viaje escritos por el autor, y corresponde al período de sus andanzas por diferentes países en los años veinte como corresponsal de periódicos. En 1928 Appelius, entonces de visita a Guatemala rumbo a Panamá, cambia sus planes, cruza

la frontera y se traslada a México, con el propósito de relatar el camino de la joven nación hacia su destino postrevolucionario. Sus dos largas estancias en la república durarán diez meses.⁸

Los primeros pensamientos del escritor antes de cruzar la frontera van hacia un país fantástico «bendito y al mismo tiempo maldito por Dios» (Appelius 1929: 9), con su pasado milenario, su revolución trágica y grandiosa, su identidad mestiza atormentada entre indianidad y latinidad, sus tentaciones ideológicas radicales y las presiones del imperialismo norteamericano. Una mirada italiana y a la vez, fascista, que se expresa en un modo característico de observar y juzgar. Desde el tren que lo lleva hacia la Ciudad de México observa Orizaba inmersa en un paisaje natural paradisiaco, entremezclado con «las chimeneas de cien fábricas» que «agregan al esplendor de las cosas la viril y sabrosa canción del trabajo» (Appelius 1929: 12). Naturaleza y acción humana conviven en una simbiosis estéticamente poderosa, que expresa el ímpetu vital y la voluntad de acero de forjar y empujar adelante la Civilización. Más tarde la mirada fascista se posa sobre las glorias del pasado ancestral donde radica el destino de una nación: «de las ruinas de los mayas y los aztecas a las industrias modernas de Puebla y Monterrey hay una continuidad histórica y de capacidades mexicanas que conforman el pasado de México y son las garantías de su porvenir» (Appelius 1929: 67).

El impacto con el México de las mil revoluciones es sobrecogedor. Appelius encuentra al General Obregón, quien días después es acribillado por la pistola de un joven militante católico, José de León Toral. Es testigo del caos y las incertidumbres que siguen al magnicidio, y relata la gran habilidad del General Elías Calles para apaciguar el país. Obregón, dice, ha sido un estratega admirable pero un mal político: un capitán de ventura medieval, el último gran caudillo

⁸ La primera etapa del viaje mexicano de Appelius se interrumpe en agosto, cuando el escritor se traslada a Cuba para participar en el Congreso de la prensa latinoamericana en La Habana, en calidad de jefe de la delegación italiana. Aquí se distingue por su protagonismo para defender la política de “latinidad” de Italia en el continente. La segunda etapa del viaje de Appelius en México tiene un carácter más oficial.

de México. La república necesita ahora sin embargo un jefe más moderno como Elías Calles, quien «no obstante los enormes errores del socialista y del anticlerical, no obstante la página de sangre de la persecución católica [...] queda como hombre y como gobernante el mejor presidente que México ha tenido después del gran Porfirio Díaz» (Appelius 1929: 325).

¿Roma o Tenochtitlán? El destello lejano de Roma en tierras mexicanas acompaña y orienta al escritor en los laberintos y los misterios del espíritu nacional, el italiano y el mexicano. El tema de la identidad nacional es central en el libro. México se encuentra en plena marcha hacia la formación nacional, implicado «en un gigantesco trabajo de formación» encaminado a «crear los fundamentos de un Estado étnicamente homogéneo y políticamente concreto» (Appelius, 1929: 36). Una pugna que es el reflejo de un proceso más amplio de formación de una identidad latina o indo-latina que abarca toda Latinoamérica (Appelius 1929: 42). Crisol de pueblos y forja de naciones, el continente “latino” es ejemplificado muy bien por México, originado del dramático encuentro y fusión entre españoles e indígenas mesoamericanos en el siglo XVI.

La lucha de México para formarse como nación tiene obstáculos formidables en la diversa composición étnica, en las distintas fuentes de inspiración para definir su espíritu entre la herencia latina y la india, y en la confrontación con el gigante anglosajón del Norte. Choque de razas, de pueblos, de culturas, de civilizaciones. En opinión del autor México es «uno de los campos de batalla de la Latinidad, donde la civilización latina lucha contra la formidable presión anglosajona y contra el resurgimiento de aquellas fuerzas indias –Aztecas, Toltecas y Mayas- que por sí solas no pueden afrontar la Esfinge de los rascacielos, pero podrían encontrar en su fusión con el espíritu latino aquella divina materia con la cual los hombres crean la Civilización del mundo» (Appelius 1929: 13). El punto esencial aquí es la función de la latinidad como escudo contra el embate de la expansión anglosajona: «México ha cerrado y cierra el paso a los norteamericanos en su marcha hacia el Sur» (Appelius 1929: 43). Appelius parece más seguro de la identidad latina de México que otros italianos. Los diplomáticos son generalmente muy cautelosos en conceder el calificativo y

Arnaldo Cipolla, dos años antes que Appelius, admite la latinidad del país con muchas dudas, aunque destaca – como Appelius – la importante función geopolítica de “barrera latina” anti-yanqui que tiene México (Cipolla 1927: 6).

Sobre la latinidad de hecho Appelius se encuentra más en sintonía con José Vasconcelos, quien pregona en esos años precisamente el resurgimiento de los pueblos latinos contra la prepotencia hegemónica de los anglosajones. En ambos escritores este motivo es ante todo una reacción epidérmica, instintiva, defensiva, contra la hegemonía del mundo anglosajón, que derivaba de la experiencia directa del contacto con los pueblos de habla inglesa: los yanquis de la frontera norte de México para el joven Vasconcelos, y los colonialistas ingleses para el joven Appelius. Ambos autores pertenecen a dos “periferias”, Italia (periferia meridional de Europa) y México (periferia meridional de América del Norte), con lo cual su mirada puede entrar en sintonía y dialogar, en un entendimiento y solidaridad de fondo entre dominados, sin duda, con más ambigüedades para el caso de Italia, que también busca su vía hacia el dominio. Los dos manifiestan entonces una mirada “dominada” que se resiste a la presión de los “dominadores” del norte: la redención vendrá, según Vasconcelos, del resurgimiento latino-mestizo en América, y según Appelius, del triunfo de una nueva Roma latina en el Mediterráneo y África. No es sorprendente que ambos escritores estarán del mismo lado durante la lucha del Eje contra la coalición liderada por las dos naciones anglosajonas.

Las referencias a Vasconcelos y al tema de la identidad latina o mestiza en el libro son las más reveladoras. Admirador de la cultura mexicana, el escritor italiano se muestra sin embargo preocupado por el exceso de orgullo nativista que lleva al repudio de las auténticas raíces latinas. Se refiere al «llamado “indianismo”, social-comunista y masón, quien tiene en Vasconcelos su máximo exponente intelectual, en la Masonería su mayor fuerza espiritual, en el ejército su mayor fuerza material y en la masa mestiza una multitud que se siente solicitada por las evocaciones históricas de los aztecas y los mayas» (Appelius 1929: 41). Actitud que llevada al extremo ocasiona el repudio absurdo de toda herencia europea: «Hoy

todos se ufanan de ser... *indios*. Los mestizos reniegan la sangre blanca que esclarece su piel. [...] Por lo demás es justo y lógico que cada raza se enorgullezca de sus antepasados, cualesquiera sean estos. ¡No todos pueden evidentemente presumir la ascendencia formidable de un griego del Partenón o de un *civis romanus!*» (Appelius 1929: 351).

Atento lector de *La raza cósmica*, Appelius critica a Vasconcelos por su exaltación del mundo indígena, que sería una distracción del camino seguro hacia el triunfo de la latinidad abierto por el fascismo en Italia. Tomar Vasconcelos como campeón del indigenismo latinoamericano fue, sin duda, un gran desacierto del escritor italiano, así como algunas reflexiones superficiales sobre lo “indio” y lo “latino”, sin embargo, Appelius logró trazar lo esencial de la problemática identitaria en Latinoamérica conectándola con los esfuerzos de Italia para promoverse como abanderada de una nueva civilización latina cuyo centro sería la nueva Roma fascista. La narrativa de Appelius es, naturalmente, “orientalista”, como era inevitable que fuera en el contexto de esos años: los pueblos indígenas y mestizos siguen atrapados en su atavismo primitivo y un fatalismo que sugiere una «resignación asiática», las huestes revolucionarias se comparan con «las hordas de Atila» y las civilizaciones americanas se conectan con las antiguas civilizaciones del Oriente Medio y norte de África: civilizaciones que fueron grandes en su momento, pero se han deslizado hace ya mucho tiempo fuera de la historia. El arte prehispánico mesoamericano, sin embargo, aunque «hace pensar en el antiguo Egipto» y evoca en algunas figuras «la solemne gracia de los budas chinos», por lo general, es original, con rasgos «monstruosos», «deformes», «repulsivos» y «horrendos», «restos de una antigua religión» que «no atraen» y «no reclaman respeto» (Appelius 1929: 58) con lo cual podría suponerse una jerarquía donde la antigua América no alcanza el nivel civilizatorio de las culturas antigua del Oriente y del Norte de África, percepción por lo demás similar a la de Vasconcelos quien tuvo que recurrir a la Atlántida para encontrar grandeza en la América prehispánica.

El catolicismo es visto -de manera laica y “vichiana”- como un eje del *proceso civilizatorio* más que una fe, ya que Appelius,

a diferencia de Cipolla, aparentemente, no es creyente o, más probablemente, es agnóstico, y claramente partidario del Estado laico. Por lo tanto, el conflicto religioso no interesa tanto como una cuestión religiosa en sí, o ética, sino como fase de un proceso con muchas ambigüedades, ya que si, por un lado, sería positivo abandonar un catolicismo arcaico, semipagano y supersticioso, y hacer a un lado una Iglesia poderosa y reaccionaria, para dar finalmente impulso a la modernización nacional, por otro lado, la debilitación del catolicismo y de la Iglesia abre la puerta para extender la influencia anglosajona desde el norte, lo que implicaría riesgos para consistencia, estabilidad e independencia del país. Es evidente, pues, que «la religión católica actúa automáticamente entre las poblaciones latinas de América en sentido contrario a la influencia norteamericana» (Appelius, 1929: 125).

Igual que Cipolla, Appelius tiene serias dudas sobre el catolicismo de los mexicanos:

La religión que en muchos países ha sido la modeladora de las conciencias, no tuvo en México una función igualmente decisiva, ya que el catolicismo tuvo escasa influencia sobre la gran masa de los indígenas y en realidad sólo modificó su paganismo azteca, tolteca, chichimeca, maya, nahua, etc. convirtiéndolo en un seudo cristianismo más aparente que real, el cual tiene formas exteriores católicas en las Vírgenes y los Santos, pero mantiene en su interior muchas creencias paganas. Los verdaderos católicos en México son los blancos, mientras que los mestizos, por antagonismo étnico y social, fueron llevados a ver en la Iglesia, para bien o para mal, una herramienta de la dominación de la minoría blanca sobre el resto de la población (Appelius 1929: 38-39).

Sin embargo, se sorprende con el gran fervor religioso que observa por todos lados y especialmente en la Basílica de Guadalupe durante las festividades de la Virgen Morena. Allí Appelius es testigo de una procesión interminable, la “marcha de un pueblo” con grupos abanderados que le recuerdan los “camisas negras” de la “marcha sobre Roma” y le hacen entender la prudencia del gobierno de Elías Calles en reprimir la expresión religiosa del pueblo mexicano, especialmente después del magnicidio de Obregón. El guadalupanismo es el

eje vertebral de la religiosidad mexicana, un sentimiento compartido por todo el pueblo, pues «ante la “Virgen Morena” se persigna el bandido, Pancho Villa para su caballo, Calles se quita la gorra» (Appelius 1929: 292). Appelius comprende entonces (o cree comprender) el dilema del Estado laico mexicano, el cual tiene que avanzar en la modernización del país, lo que implica atenuar la influencia de la Iglesia y de la religión tradicional, sin provocar sacudidas y rechazos violentos desde el fanatismo y las sensibilidades religiosas heridas del pueblo mexicano.

Emilio Cecchi

A diferencia de Barzini, Cipolla y Appelius, Emilio Cecchi no escribe para un público lector amplio. El suyo es más bien un recorrido personal e íntimo, un itinerario de sensaciones y reflexiones que sólo secundariamente e implícitamente cautivarán o interesarán a sus lectores. Quizás por ello ha llamado más la atención de los estudiosos, además la mirada excéntrica de Cecchi sobre México tiene semejanzas con la posterior mirada de otro escritor italiano, Carlo Coccioli (Coccioli 1962; Benzoni y González 2010: 199-226; Pizano Carmona 2019: 31-51); asimismo, algunos motivos y sensibilidades de Cecchi anticipan la narrativa “mexicana” de Italo Calvino (Benzoni 2011: 289-308). Cecchi explora México a partir de Estados Unidos, con una mirada, entonces, confrontada directamente con el Coloso del Norte. Mirada llena de simpatía y asombro, que contrasta con las visiones desencantadas y críticas hacia el mundo anglosajón (que se profundizarán años más tarde al escribir *America Amara*, 1940). Es una percepción que brota desde el primer contacto con la gente mexicana en la frontera, al observar por primera vez una multitud en El Paso vendiendo comida a los pasajeros del tren: gente humilde, en harapos, con rostros mestizos llenos de dignidad y carácter: «Lo que impresionaba era la monumentalidad de los portes, el fuego de las fisionomías. Es una maravilla que les acompaña por todo México. Una majestad parecida se encuentra solamente entre los pastores de la Campiña Romana» (Cecchi 1932: 61).

Luego, cruzada la frontera, el país se le despliega en toda su enormidad exótica, en su máscara de obsidiana bajo un cielo que «oprime como una campana de vidrio traslúcido» y les confiere a las cosas «una virulenta luminosidad de agonía», impenetrable y desafiante. Una realidad que, en su centro, en las antiguas pirámides de Teotihuacan (que se perfilan en la llanura como «fieras al acecho»), parecerá brindar solamente «diablos, infamias y desgracias» en «un universo desplegado todo bajo el signo del infierno, circundado e invadido por esas violentas y ciegas fuerzas naturales que en sí mismas, no son más que fuerzas infernales» (Cecchi 1932: 98).

¿Quién era Emilio Cecchi? Nacido en Florencia en 1884, se convirtió en escritor, crítico literario y prolífico periodista. Colaboró con la revista *La Voce*, y escribió en el periódico *La Tribuna* (1910-1923). Estuvo entre los fundadores de *La Ronda* y desde 1927 trabajó para el *Corriere della Sera*. Colaboró con la Enciclopedia Italiana, publicó numerosos ensayos y textos literarios, y en 1940 entró a formar parte de la prestigiosa Accademia d'Italia, a pesar de que nunca expresó un apoyo explícito al régimen fascista (pero tampoco a la disidencia política). Después de la guerra entró en la Accademia dei Lincei, y falleció en 1966. De los autores examinados aquí, Cecchi es el único que ha llamado realmente la atención de los investigadores, quizás por su narrativa antropológica e intemporal, desligada de los intereses políticos del momento.⁹

Cecchi llega a México en pleno “Maximato”, el período semidictatorial dominado por Plutarco Elías Calles (1928-1934) donde alcanza su apogeo la tendencia nacionalista y autoritaria del Estado mexicano posrevolucionario, con influencias también fascistas y socialistas, y se consolida la nueva clase dirigente surgida del proceso revolucionario. Es, también, el período de la Gran Depresión, con una general contracción de las economías y del comercio mundial, que afecta también a México, país exportador de materias primas. Sin embargo, nuestro escritor no busca describir el panorama político y

⁹ Para una breve biografía de Emilio Cecchi se puede consultar la ficha correspondiente en el *Dizionario Biografico degli Italiani Treccani*: https://www.treccani.it/enciclopedia/emilio-cecchi_%28Dizionario-Biografico%29/

socioeconómico de México del momento, apunta a procesos y fenómenos de más larga duración y significado, culturales y antropológicos. Respecto a los escritores que lo precedieron, está más interesado en el arte y la cultura popular, pero, como ellos, no puede evitar reflexionar sobre el pueblo mexicano ante la civilización y sobre la aun viva crisis religiosa. Sobre México, en realidad, sabe más de lo que deja entrever en su prosa y, de forma sutil, engaña al lector mostrándose encantado o desilusionado como si no conociera a grandes rasgos la historia remota y reciente del país y no tuviera una agenda de viaje (Segre 2005: 414).

En cuanto a la civilización, en lugar del optimismo de Appellius, predomina aquí el pesimismo, más profundo aun que el de Cipolla y parecido al pesimismo más superficial de Barzini. El pueblo mexicano queda atrapado en su milenario letargo: «Es inevitable pensar si al lado de pueblos que decaen y pueblos que resurgen, no haya pueblos que no decaen y no resurgen. Pueblos que quedan esencialmente estáticos, gloriosamente petrificados» (Cecchi 1932: 98). Cecchi observa un México decididamente más “indio” que latino, con el rostro marcado por las cicatrices del tiempo, casi congelado en una primitividad que evoca los restos de antiguas civilizaciones, aunque al final le parece que «se asiste al resurgimiento de una raza que tuvo una gran historia, y conserva mucho [de ésta] inconscientemente en algunos aspectos del arte y de la religión» (Cecchi 1932: 176). Este “resurgimiento” actual le recuerda en algunos aspectos a Japón, especialmente la seriedad sobria del militarismo posrevolucionario. Los motivos “orientalistas” están, naturalmente presentes, en las formas artísticas y en el carácter popular. En América, pues, “el reclamo del Oriente se puede observar frecuentemente: desde Alaska a la Ciudad de México y a Perú” (Cecchi 1932: 55). La gente de México se mueve «con esa dignidad asiática y un rostro hecho ceroso por las privaciones», y su vida parece transcurrir «fuera del siglo, en una especie de limbo» (Cecchi 1932: 103).

Esta inmovilidad del pueblo mexicano se relaciona con su perfil religioso, que ayuda también a explicar las dramáticas vicisitudes del conflicto Estado-Iglesia. Los mexicanos son «nominalmente católicos, pero de hecho paganos», ya que

«dentro de las formas del culto católico, mantienen la antigua idolatría», evocadora de «una sugestión primordial y pagana» visible en las ofrendas que se parecen más al «dono de antiguos agricultores (...) en el profundo del bosque» (Cecchi 1932: 113).

Su clero es excesivamente conservador, poco patriótico y de escaso nivel, justificando en parte el encarnizado anticlericalismo actual (que para Cecchi es, sin embargo, «nefasto»). El catolicismo mexicano entonces aparece como un paganismo disfrazado, “indio” más que europeo, exótico y extraño. Es sin duda «algo *sui generis* que con el Catolicismo de tradición occidental tiene poco o nada que ver» (Cecchi 1932: 101). La religión popular es extraña y lejana. Cecchi percibe entre el pueblo indio y mestizo

una enorme separación entre su modo de sentir y el nuestro. Aun la religión católica ha logrado relativamente poco para disminuir esta separación. Y en la interpretación de figuras y hechos de nuestra hagiografía, en ciertos aspectos del culto, se percibe siempre la supervivencia de las religiones y supersticiones nativas (Cecchi, 1932: 113).

Repugna al escritor el anticlericalismo virulento y excesivo, como le repugnan y fascinan a la vez esos aspectos violentos, diabólicos y mortíferos que percibe en el arte y la cultura pretérita y actual. Se esfuerza, empero, por comprenderlo y señala como culpable al clero mismo, ostentoso, voluble, codicioso y obstinado en su lucha contra el Estado mexicano dominado por los liberales. Una Iglesia más preocupada de preservar privilegios y «explotar hombres, minas y cultivos» que de convertir y educar al pueblo. Una Iglesia que «no logrando edificar sobre las almas, había consagrado la obediencia, la renuncia a vivir, de generaciones ciegas y miserables» (Cecchi, 1932: 103). Se percibe aquí la sensibilidad anticlerical típica del hombre de Toscana: lúcida, mordaz y penetrante, pero no vulgar, o cínica o violenta. De hecho, la propaganda y el arte anticlerical mexicana le recuerda «las colecciones amarillentas de *El Asno*» (Cecchi 1932: 112).¹⁰

¹⁰ *L'Asino*: vieja revista anticlerical toscana dirigida por Guido Podrecca.

El relato de Cecchi es áspero, duro y despiadado con México. La suya es la mirada implacable del filósofo en busca de una verdad auténtica, pero no es paternalista al estilo clásico europeo ante un mundo americano más verde y más ingenuo, y su simpatía por los mexicanos carece de compasión y condescendencia. No vierte lágrimas por los colonizados, no les concede caridad ni consuelo, pero sí dignidad y respeto, incluso admiración por «el aspecto hierático y vetusto del alma mexicana» (Cecchi 1932: 115).

Su búsqueda de lo auténtico en la cultura mexicana se mide con lo que ha visto al otro lado de la frontera y prolonga la decepción y el desdén por la imitación, lo superficial, lo burdo, lo *kitch*. Es un desencuentro diferente respecto a su incapacidad de captar el significado del arte y la arquitectura prehispánica, ese culto aterrador a la muerte y la destrucción que atisba en los mascarones, cráneos y pirámides teotihuacanos y aztecas. En las expresiones artísticas actuales vislumbra más bien mediocridad y mimesis, como en el muralismo de Diego Rivera, un artista que a pesar de su ímpetu e instinto decorativo «en Europa no sería considerado más que un pintor de cuarta categoría» (Cecchi 1932: 108). Le parecen más interesantes las expresiones ingenuas del arte popular, con su legado primitivo que le recuerda la antigua Grecia preclásica, pero es opacado por «el material folclórico ofrecido por las tiendas de la Ciudad de México y otros lugares, donde se busca solo exprimir dinero al forastero» (Cecchi 1932: 87).

Pero tanto la cultura popular (la auténtica, no la degradada para uso turístico) como la historia antigua son más bien expresión de vida, celebración del drama perenne y cíclico de una ontología que se resiste a las adversidades y desafía el desgaste del tiempo. Cecchi en realidad logra captar este rasgo dramático y lo define con un trazo de pluma lapidario: «no es alegre México. Pero es mejor que alegre: está lleno de una furia profunda» (Cecchi, 1932: 66). Es un *élan vital* que se expresa en toda la fibra del país, de las corridas a los corridos, donde el autor encuentra «en lo que parecería una fantasía bárbara, inconsciente, los signos, las trazas de un arte consciente y disciplinada» (Cecchi 1932: 95).

Al final los aciertos de Cecchi rebasan en número y en calidad sus desaciertos y nos dejan un relato lleno de energía, fresco y muy original, que destaca especialmente en su penetración en el alma turbada del país en su búsqueda inacabada de una identidad. México es aquí una de las tantas refracciones de ese mundo “periférico” observado, casi devorado con curiosidad y asombro desde la metrópolis europea, como lo son Cina, Japón, la India, Egipto... pero tiene, sin duda, su carácter peculiar que lo hace único. El relato de Cecchi es también poco político, neutral o más bien despreocupado en este aspecto, lo que confiere al libro un aire más atemporal, rebasando la coyuntura del momento para concentrarse en el itinerario interior. No es casual que este libro de viaje haya llamado más la atención en nuestros días y que la nueva edición italiana fuera prologada por Italo Calvino (Cecchi 1985).

Conclusiones

Las narrativas de los cuatro escritores y periodistas italianos presentados anteriormente se despliegan en un repertorio de imágenes, sensaciones y reflexiones dirigidas al público italiano de la época pero también introspecciones, revelaciones de una cultura y una visión del mundo personal y colectiva, que destaca los motivos tópicos de la mirada “orientalista” hacia las periferias extraeuropeas. Los viajeros italianos observan, comparan, buscan comprender, reflexionan incluso en una dimensión más amplia que la mexicana -geopolítica, cultural, espiritual, civilizatoria- aunque no llegan a cuestionar su propia realidad como italianos y europeos, encuentran más confirmación de sus sensibilidades, identidades e ideas que dudas y, aparentemente, no sufren realmente algún tipo de mutación o revelación personal a raíz de sus viajes.

El impacto de esta narrativa en el público italiano es difícil de medir. Los escritos de Barzini, Cipolla y Appelius tuvieron una difusión mayor que los de Cecchi, y más por los artículos en la prensa que por los libros, que sí circularon, pero no masivamente, considerando el reducido público de lectores interesados. Sin embargo, es probable que su aporte a una

comprensión de la escurridiza realidad cultural y política mexicana, de la cual muchos hablaban sin entender, fuera considerable. Después de estos viajes fue posible enfocar el panorama de la caótica sucesión de caudillos, asaltos, homicidios, masacres, persecuciones religiosas, proyectos atrevidos y afirmaciones ideológicas radicales, antes conocido de manera fragmentaria y estereotipada. Y a la vez, medir el carácter “occidental” y “no-occidental”, o más bien “cuasi occidental” del país atrapado entre su herencia indígena -que representaría el arrastre hacia el pasado o el congelamiento en el tiempo- y el aporte colonial y postcolonial europeo -que representaría el empuje hacia el futuro-. Estos escritores - menos Barzini y Cecchi- parecen confiar, hasta cierto punto, que México se puede desprender de su lastre atávico y “asiático” apuntando a su herencia europea y latina, sin perder algunos de los motivos de fuerza - en el pasado y la cultura - provenientes de la Mesoamérica ancestral.

Los cuatro escritores tienen éxito en comunicar su experiencia por el modo en que buscan y elaboran información en sus itinerarios en México. Todos tienen que recurrir a recuerdos e imágenes familiares a sí mismos y al lector italiano para describir una realidad exótica, que es Occidente, pero se parece al Oriente en muchos aspectos. La alteridad mexicana es a la vez peculiar, única, y una declinación tropical-americana de un mundo exótico que varía desde los países del Lejano Oriente al mundo colonial asiático y africano, a pesar de colocarse en un Occidente marginal y lejano. Al ser viajeros “no oficiales” (que escriben para periódicos) estos escritores se sienten más libres de expresarse, en un contexto político que varía desde la dictadura abierta - con Huerta - al autoritarismo “democrático” - con Obregón, Calles y sus sucesores - y es, entre ciertos límites, plural. Animados por la curiosidad, la fascinación y la responsabilidad de informar a sus lectores, Barzini, Cipolla, Appelius y Cecchi observan y anotan, condensan en sus escritos emociones y análisis, apuntándose aciertos y desaciertos que resultan todos de gran interés para comprender el contexto en que se mueven. Es claro que les atrae y preocupa el gigantesco, profundo, conflicto en el alma del país, para definir su identidad cultural, una precisa tarea

que emerge de la Revolución Mexicana y apunta a superar los persistentes atavismos del pasado prehispánico y colonial. No está del todo claro si el proceso llevará a reforzar el carácter “latino” o bien la herencia “india” del país, es decir, a lograr su ascenso hacia la civilización o la persistencia en la marginalidad y el atraso, pero Cipolla y Appellius esperan que así sea, para el bien de México, evitando el peligro de deslizarse cuesta abajo en el sendero civilizatorio o de caer en las garras del Coloso del Norte. Barzini observa una “barbarie” ancestral probablemente insuperable, por la presencia abrumadora de la masa “india” pasiva, amorfa, anárquica e incapaz de avanzar por sí sola. Cecchi por su lado busca una “indianidad” auténtica bajo el mestizaje, la estandarización y la simulación donde se manifiesta más bien el mal gusto y el poderío abrumador de la cultura comercial norteamericana. En este contexto se da importancia a la cuestión religiosa, aun poco presente durante el viaje de Barzini, y que reclama una toma de posición en los tres escritores siguientes, con matices desde la posición cabal (negativa) de Cipolla, quien condena la brutalidad y necedad de la represión anticlerical, a las posiciones más equilibradas de Appellius y Cecchi, quienes -en una perspectiva más “laica”- sopesan los motivos del gobierno y también culpan a la Iglesia mexicana, inepta y arcaica. Cipolla retoma la difusa imagen “bárbara” de Elías Calles, que prevalecía en los medios católicos, Appellius, en cambio, reflejando una visión más fascista, lo aprecia como un estadista sagaz y hábil. Pero todos destacan las características peculiares y extrañas del catolicismo mexicano, evidenciando sus herencias “paganas” y sus rasgos sui géneris, lo que debería ayudar a explicar la ineffectividad de la respuesta católica a la embestida del gobierno. Es evidente, en fin, el trasfondo geopolítico, la preocupación por el avance imperialista de Estados Unidos hacia América latina, que apuntaba a crear un poderío continental que dificultaría a Europa seguir ejerciendo su influencia histórica, ahora bajo el rubro de la “latinidad” pregonada desde Roma.

En la frontera extrema de Occidente, en suma, México tiene que sortear los desafíos internos - extravíos radical-indigenistas, inestabilidad, demagogia e inmadurez política - y

externos -presión imperialista norteamericana, bolchevismo - para seguir representando su rol como bastión de América latina y, quizás, en un futuro (según la visión más optimista y “latinista” de Appellius), emerger como potencia regional bajo la protección de la Italia fascista. La convulsa, dramática y dolorosa lucha mexicana por la identidad nacional es, finalmente, lo que atrae más a los escritores italianos y representa en su narrativa “transnacional” salpicada de rasgos “orientalistas” - con muchos matices y variaciones - el telón de fondo de las miradas viajeras italianas de la época hacia México.

Bibliografia

A - Fuentes Literarias:

- APPELIUS MARIO, 1929, *L'Aquila di Chapultepec*, Milano: Alpes.
_____, 1931, *El Águila de Chapultepec*, Barcelona: Maucci.
_____, 1933, *L'Aquila di Chapultepec*, Milano: Mondadori.
_____, 1934, *Da mozzo a scrittore*, Milano: Mondadori.
BARZINI LUIGI, 1923, *Sul Mare dei Caraibi*, Milano: Treves.
BRUNI LUIGI, 1890, *Attraverso il Messico. Miei viaggi e mie avventure*, Milano: Tipografia degli Operai.
CIPOLLA ARNALDO, 1927, *Montezuma contro Cristo. Viaggio al Messico*, Milano: Giacomo Agnelli.
CECCHI EMILIO, 1932, *Messico*, Milano-Roma: Fratelli Treves.
_____, 1940, *America amara*, Firenze: Sansoni.
_____, 1985, *Messico*, Milano: Adelphi.
_____, 1989, *México*, México: Fondo de Cultura Económica.
COCCIOLI CARLO, 1962, *Omeyotl diario messicano*, Firenze: Vallecchi.
MORICONI UBALDO, 1902, *Da Genova ai deserti dei Mayas (Ricordi di un viaggio commerciale)*, Bergamo: Istituto arti grafiche.

B - Fuentes Bibliográficas Generales Y Especializadas:

- ALBONICO ALDO - GIANFAUSTO ROSOLI, 1994, *Italia y América*, Madrid: MAPFRE.
BENZONI MARIA MATILDE E ANA MARÍA GONZÁLEZ LUNA, 2010, "Il Messico post-rivoluzionario di Emilio Cecchi e il Messico dell'esotica riscoperta di sé di Carlo Coccioli. Due riletture in occasione del Bicentenario", in Maria M. Benzoni y Ana M. González Luna (ed.), *Milano e il Messico. Dimensioni e figure di un incontro a distanza dal Rinascimento alla globalizzazione*, Milano, Jaca Book, 2010, pp. 199-226.
BENZONI MARIA MATILDE, 2011, "Italia-Messico. Profilo storico di un incontro a distanza (secoli XVI-XXI)", *Rime*, n. 7, dicembre, pp.289-308.
BRANCIFORTE LAURA, 2005, "Las relaciones culturales y diplomáticas entre México e Italia (del siglo XVI al presente). *Studia Historica*, n. 23, pp. 269-296.
CIARAMITARO FERNANDO, 2012, *Italiani tra Spagna e Nuovo Mondo. Singoli, famiglie e coloni di emigranti (secoli XV-XVIII)*, Messina: A. Siciliano.
DE DONNO FABRIZIO, 2019, *Italian Orientalism. Nationhood, Cosmopolitanism and the Cultural Politics of Identity*, Oxford: Peter Lang.

Dizionario Biografico degli Italiani Treccani,
<https://www.treccani.it/biografico/index.html#>

GENTILE EMILIO, 2004, *Fascismo: historia e interpretación*, Madrid: Alianza Editorial.

MEZZADRA SANDRO, 2008, *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid: Traficantes de Sueños.

Perassi E. y A. M. González Luna, 2008, "La imagen de México en la literatura italiana del siglo XX", *Luvina*, n. 53, pp. 181-184.

PIZANO CARMONA, DEISY CARELY, 2019, "Figuraciones de México en la segunda mitad del siglo XX. Felice Bellotti y Carlo Coccioli: de la experiencia religiosa al descubrimiento del mito maya", *Diseminaciones*, vol. 2, n. 3, enero-junio, pp. 31-51.

SAID EDWARD W., 1978, *Orientalism*, New York: Vintage Books.

SAVARINO FRANCO, 2002, "Italia y el conflicto religioso en México (1926-1929)", *Historia y Grafía*, n. 18, pp.123-147.

_____, 2003, *México e Italia. Política y diplomacia en la época del fascismo, 1922-1942*, México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

_____, 2006, "En busca de un "eje" latino: la política latinoamericana de Italia entre las dos guerras mundiales", *Anuario del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos A. Segreti*, pp. 239-261.

_____, 2006, "Un pueblo entre dos patrias. Mito, historia e identidad en Chipilo, Puebla (1912-1943)", *Cuicuilco*, vol. 13, n. 34, enero-abril, pp. 277-291.

_____, 2007, *Águilas y fascios. El viaje de Mario Appellius a México*, in Franco Savarino y Clara Cisneros (ed.), *Narrativas errantes. Historia y literatura de viaje en México y desde México*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 35-49.

_____, 2008, *El anticlericalismo mexicano: una visión desde Italia*, in Franco Savarino y Andrea Mutolo (ed.), *El anticlericalismo en México*, México: M.Á. Porrúa/Cámara de Diputados/ITESM, pp. 535-569.

_____, 2009, "Juego de Ilusiones. Brasil, México y los "fascismos" latinoamericanos frente al fascismo italiano", *Historia Crítica*, n. 37, enero-abril, pp.121-147.

_____, 2011, "Le relazioni fra l'Italia e il Messico tra le due guerre mondiali", *Rime*, n. 7, diciembre, pp. 231-247.

_____, 2011 b, *Exilio y emigración italiana en México (1919-1945)*, en Giovanni Di Stefano y Michaela Peters (ed.), *México como punto de fuga real o imaginario: El exilio europeo en la víspera de la Segunda Guerra Mundial*, München: Meidenbauer, pp. 203-220.

_____, 2012, "Nacionalismo en la distancia: los italianos emigrados y el fascismo en México (1922-1945)", *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, n. 11, pp. 41-70.

_____, 2015, *Latinidades distantes. Miradas sobre el Fascismo italiano en América Latina*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____, 2017, *De Roma al Extremo Occidente. Escritores italianos en México en el período de Entreguerras*, en Ana R. Suárez A. y Agustín Sánchez A. (ed.), *A la sombra de la diplomacia. Actores informales en las relaciones internacionales de México, siglos XIX y XX*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto Mora, pp. 437-468.

_____, 2020, 1, *Latinidad versus Hispanidad: ¿otro referente cultural para el nacionalismo católico?*, en Tania Hernández et al. (ed.), *Activismo católico, acuerdos de paz y modus vivendi en México*, México: UAM, pp. 33-53.

SAVARINO FRANCO Y MUTOLO ANDREA, 2007, *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943*, México: IMDOSOC-ICTE.

SAVARINO FRANCO Y ZUCCALA BRIAN, 2020, 2, "Orienting the Occident Italian Travel and Migrant Writing in Mexico (1890-1932)", *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, vol. 54, settembre, pp. 87-120.

SEGRE, ENZO, 2005, "Tra la febbre dell'oro ed il filo della spada: Messico di Emilio Cecchi", en Mariapia Lamberti y Franca Bizzoni (eds.), *Italia a través de los siglos. Lengua, Ideas, Literatura*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 413-424.

SPAKMAN BARBARA, 2017, *Accidental Orientalists. Modern Italian Travelers in Ottoman Lands*, Liverpool: Liverpool University Press.

SPOSITO LIVIO, 2002, *Mal d'avventura*, Milano: Sperling & Kupfer.

ZILLI MÁNICA JOSÉ B., 2014, "De los italianos en México. Desde los 'conquistadores' hasta los socios de la Cooperativa de Emigración Agrícola San Cristóforo (1924)", *Ulúa*, n. 24, pp.43-62.

Abstract

¿ORIENTALISMO EN OCCIDENTE? MIRADAS ITALIANAS SOBRE CULTURA E IDENTIDAD MEXICANA, 1913-1931

(ORIENTALISM IN THE WEST? ITALIAN PERSPECTIVES ON MEXICAN CULTURE AND IDENTITY, 1913-1931)

Keywords: Orientalism, Mexico, Travel Narrative, Transnationalism, Identity, Italian Gaze

The article addresses the issue of the center-periphery relationship in the first half of the 20th century, from the perspective of the European “orientalist” gaze towards the Latin American “periphery”. Starting from the assumption that Italy was a “periphery” of the European “center”, a tour is presented through some Italian travelers who visited Mexico in the first decades of the century, in the context and background of the formation of authoritarian nationalist regimes in both countries. Through the traveling gaze of Italians - journalists and writers - the universe of Italian perceptions of the complex and “exotic” geographic, ethnic, cultural and political reality of Mexico is explored, revealing a transnational framework that supposes intersections, understandings, mistakes, sympathies and rejections, outlining an “otherness” that is partly familiar and partly distant and elusive.

FRANCO SAVARINO

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

francosavarino@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4523-804X

EISSN 2037-0520

ELENA LAURENZI

FILANTROPE FEMMINISTE NELL'ITALIA DI INIZIO
NOVECENTO. UN'AVANGUARDIA POCO RICONOSCIUTA

*Premessa*¹

Tra Ottocento e Novecento, nel mondo industrializzato, le forme tradizionali di beneficenza cedettero il passo a iniziative filantropiche che aspiravano a istituire un modello moderno di assistenza. La filantropia operava una rottura rispetto al sistema consolidato della carità: puntava alla razionalizzazione delle azioni e al loro progressivo trasferimento dalla sfera privata a quella pubblica e istituzionale (anticipando, di fatto, lo sviluppo del Welfare State), e correggeva, in buona misura, la visione triviale dei poveri che era stata egemonica a partire dalla rivoluzione industriale, ispirandosi spesso al disegno utopico di una società più giusta e armoniosa.

Un'estesa letteratura ha denunciato l'ambiguità politica di questo progetto, suggerendo che esso fu strumentale all'addomesticamento del conflitto di classe e mettendone in luce le valenze disciplinari². Tuttavia, il variegato terreno della filantropia offre anche evidenze diverse, in cui è possibile cogliere processi di trasformazione profonda delle idee e dei rapporti sociali. L'esplorazione delle iniziative filantropiche nate nella cornice del movimento femminista è particolarmente interessante, da questo punto di vista, perché l'intersezione tra la dimensione di genere e quella della classe può dar luogo ad articolazioni complesse che non riflettono pedissequamente le analoghe

¹ Questo saggio è stato elaborato nell'ambito dei progetti: "Archivio vivo" (RE-FIN-Research for Innovation, Regione Puglia, FSE. POR PUGLIA FESR-FSE 2014/2020-373A39D7) e "MUVAN Mujeres a la vanguardia del activismo entre siglos (XIX y XX): influencias en la filosofía femenina" (PID2020-113980GA-I00 MCIN/AEI/ 10.13039/501100011033).

² In riferimento agli ospedali per i poveri diffusi nel XIX secolo, Michel Foucault (1975: 238) parla di un «appareil disciplinaire exhaustif», che innesta il sistema carcerario sulle lotte sociali. Su questa linea: Chevalier (1969); Donzelot (1977); Verdès-Leroux (1978); Meacham (1987); Barret-Ducrocq (1991).

esperienze a dominanza maschile³. In questo saggio analizzo la fioritura della filantropia femminile in Italia nel primo ventennio del secolo scorso come l'effetto di una precisa strategia del femminismo italiano, per poi centrarmi su un'iniziativa concreta, la cooperativa delle Industrie Femminili Italiane. Attraverso alcune illuminanti riflessioni di Amelia Pinkerle Rosselli, discuto il significato politico di quell'esperienza per la promozione della cittadinanza attiva delle donne, la riconsiderazione simbolica del lavoro tradizionale femminile, la visione di un diverso modello di lavoro e di sviluppo e la sperimentazione di inedite relazioni tra donne di estrazione sociale diversa. Nelle conclusioni, faccio riferimento a ricerche recenti che suggeriscono un nuovo approccio metodologico e storiografico utile per inquadrare la presenza e l'opera delle filantrope femministe e per riconoscerne il peculiare contributo alla storia del Novecento.

1. *Filantropia e femminismo*

Numerosi studi avvalorano l'ipotesi che la filantropia sia stata per le donne un campo fondamentale di azione per l'acquisizione dell'autonomia e l'affermazione della presenza nello spazio pubblico, e che abbia preparato il terreno alla conquista dei diritti e all'esercizio dell'imprenditoria⁴; l'azione filantropica avrebbe fornito alle future cittadine l'occasione per impossessarsi di strumenti e competenze da spendere poi nel contesto propriamente politico ed economico: perizia nella progett-

³ Non intendo con questo suggerire l'esistenza di un giro virtuoso per cui la filantropia femminile e femminista sarebbe per definizione priva di ombre e ambiguità per quel che riguarda i conflitti sociali. A controprova, e nel contesto del femminismo italiano primonovecentesco che costituisce l'orizzonte di questo saggio, basti citare lo studio di Annarita Buttafuoco dedicato all'Asilo Mariuccia, ricovero per prostitute e per giovani donne o bambine considerate "a rischio", fondato nel 1902 a Milano dalla socialista Ersilia Majino. Buttafuoco mette in luce la differenza di esperienze e valori tra benefattrici e ricoverate legata alla classe – in relazione al lavoro, alla disciplina o alla morale –, quale elemento che mina sotteraneamente la riuscita dell'opera. Buttafuoco (1985, soprattutto pp. 67-154).

⁴ Cfr. Capek e Mead (2006); Johnson (2017). Sul rapporto tra femminismo e filantropia si veda anche: Luddy (1995); McCarthy (2001); Forget (2001); Flanagan (2002); Mesch e Pactor (2011). Per il caso italiano: Dellavalle (2008); Savelli (2016).

tazione, fluidità nell'oratoria, capacità di pianificare e coordinare azioni sociali, padronanza del bilancio e della contabilità. Nel loro studio seminale, Francisca de Haan e Anniemieke van Drenth (1999) mostrano come – stimolato soprattutto dal risveglio religioso in atto a partire dal '700 nelle chiese protestanti e dal riformismo sorto, tra '800 e '900, anche in ambito cattolico – nel corso del secolo XIX si fosse sviluppato un attivismo femminile nel campo del sociale che fece da incubatore alla battaglia per l'uguaglianza e alla trasformazione dei rapporti di genere. Utilizzando le categorie foucaultiane, le autrici parlano di un cambiamento di paradigma, con il passaggio dal potere punitivo al potere di cura (*caring power*), e mettono in luce «il ruolo delle donne nello sviluppo e la diffusione del “*caring power*” e, viceversa, il ruolo del “*caring power*” nella costituzione delle donne come soggetti sociali moderni»⁵.

Tuttavia la relazione tra femminismo e filantropia non è priva di ombre. Lo studio di Corinne Belliard (2009) dedicato a due macro-organizzazioni, la Charity Organization Society e l'Office Central des Œuvres de Bienfaisance, nate rispettivamente in Inghilterra e Francia nella seconda metà dell'Ottocento con l'intento di coordinare le diverse opere di carità e di professionalizzare l'assistenza, mostra che nel nuovo sistema le donne svolsero prevalentemente un ruolo gregario, spesso subordinato all'impegno filantropico degli uomini della famiglia – padri o mariti –, e comunque conforme alle consolidate divisioni di genere: operarono infatti nelle sfere tradizionalmente femminili (infanzia, educazione, igiene), non occuparono posizioni apicali e raramente godettero di poteri decisionali; spesso l'attivismo fu un'esigenza mondana, una regola del loro ambiente, e per lo più non trascese la dimensione del dilettantismo. La conclusione di Beillard è che l'azione filantropica delle donne non deviò dalla linea impressa dalla posizione sociale dei loro sposi: non adottò obiettivi e pratiche specifiche del femminismo, e tanto meno incise nella gerarchia di classe sottesa all'azione caritatevole.

⁵ Sulle connessioni tra filantropia, femminismo e religione nel contesto italiano si veda Fossati (2010 e 2020).

Il contesto italiano sembra invece testimoniare il significato strategico della filantropia per le battaglie femministe. Molte e importanti iniziative di assistenza si svilupparono, di fatto, nell'incubatore di organizzazioni politiche quali il Consiglio Nazionale delle Donne Italiane, l'Unione Femminile o i circoli modernisti del riformismo cattolico, e furono animate dalla volontà di far uscire le donne dalla marginalità e dotarle di un efficace strumento di autonomia. Le filantrope rivendicarono la loro azione come professione e come opera pubblica, e attraverso di essa maturarono un'inedita soggettività politica (Gori 2010). Alla luce di tali considerazioni, la storica Annarita Buttafuoco (1988; 1989) contesta la separazione tra l'attivismo filantropico e quello riconosciuto come propriamente politico e propone la categoria di "filantropia politica", a indicare anche la discontinuità di queste iniziative rispetto alla beneficenza tradizionale, la quale manteneva le donne coinvolte – sia nella veste delle beneficate che in quella delle benefattrici – in una posizione subordinata e marginale.

Non va dimenticato, d'altra parte, che molte organizzazioni politiche germogliarono, a loro volta, da iniziative filantropiche. Come ricordava nel 1907 Sofia Bisi Albini – direttrice della rivista *Vita femminile italiana* – il Consiglio Nazionale delle Donne Italiane (C.N.D.I.), istituitosi nel 1903 quale costola del Consiglio Internazionale delle Donne, si innestò sull'esperienza della *Federazione romana delle opere di attività femminili*: un'organizzazione a stampo prevalentemente (anche se non esclusivamente) filantropico, animata dall'intento di dare visibilità allo spettro ampio delle "opere femminili" (in campo artistico, letterario, sociale e politico) e di riscattare l'azione diretta alla promozione delle donne dal modello della beneficenza per dotarla di uno spirito nuovo e indirizzarla agli obiettivi dell'«educazione, ricreazione e affiatamento» (*Il Consiglio Nazionale* 1907: 283)⁶. A sua volta Maria Pasolini Ponti, un'altra figura di

⁶ Questo articolo, pubblicato nella rivista *Vita Femminile Italiana*, che funzionava anche come organo del C.N.D.I., raccoglie alcuni contributi delle Presidenti delle diverse Sezioni che forniscono un resoconto delle attività del Consiglio. La parte introduttiva, priva di firma, è da attribuirsi alla direttrice della rivista, Sofia Bisi Albini. La Federazione Romana delle Opere di Attività Femminile tenne il 4 maggio 1899 la prima assemblea generale, a cui parteciparono trentasei

primo piano nell'emancipazionismo primonovecentesco, enfatizzava l'«azione sociale» svolta dalle femministe – nei confronti dei carcerati, dei giovani, delle donne migranti, delle vittime della tratta, ma anche nella protezione degli animali, «la crudeltà contro di essi essendo di frequente il primo passo verso il delitto» – e sosteneva che tali opere rappresentavano un antefatto e un modello esemplare per l'evoluzione e la modernizzazione delle forme classiche della beneficenza⁷. Contestualmente, Pasolini riconosceva il valore di quelle esperienze per la maturazione delle donne sul piano politico e su quello dell'imprenditorialità economica: «nelle prime opere di pura carità, le donne impararono a misurare il loro potere e ne sentirono il limite e la deficienza. Dopo un lungo tirocinio e con fatica soltanto, conquistarono maggiori diritti nell'istruzione, nella libertà industriale, nel potere d'amministrare e in altri privilegi civili» (Pasolini Ponti 1903: 31).

2. Il femminismo pratico

La dedizione alla filantropia rifletteva un cambiamento di strategia del femminismo italiano all'inizio del nuovo secolo. Dopo l'unificazione della Nazione, femministe pioniere come Anna Maria Mozzoni o Paolina Schiff avevano reclamato il suffragio universale e la riforma del Codice Pisanelli che, con la norma dell'autorizzazione maritale, teneva le donne sotto tutela degli uomini. Con gli anni, erano sorte le Leghe per la Tutela degli Interessi Femminili le cui attiviste avevano avviato un'intensa attività di *lobbying* per sensibilizzare l'opinione pub-

società. «La contessa Taverna, presidente della Federazione, insisteva, nel suo discorso inaugurale, sulla necessità di portare a conoscenza di tutti la vastità e la varietà delle opere femminili, creando fra le donne una “corrente di simpatia e di mutuo intendimento”» (Taricone 2004 s.i.p.).

⁷ La stessa Pasolini Ponti nel 1898 aveva creato un Ufficio di Assistenza a Roma, con l'intento di coordinare le diverse opere di carità della capitale. Su questa esperienza s'innestò poi l'Ufficio Assistenza e Previdenza diretto dall'amica Etta de Viti de Marco in qualità di Presidente della sezione Vita cittadina del C.N.D.I. Su Etta de Viti de Marco e la sua visione dell'assistenza cfr. Laurenzi e Mosca (2019).

blica e la classe politica nei confronti dei diritti delle donne⁸. Nel passaggio al nuovo secolo, tuttavia, il movimento emancipazionista faceva un bilancio delle sfide ancora aperte e costatava che l'obiettivo dei diritti politici non solo si scontrava con l'ostilità e la chiusura degli ambienti istituzionali, ma faceva poca presa anche tra le masse femminili. La nuova generazione di attiviste intese perciò lavorare in senso propositivo, privilegiando l'azione sociale. La conquista del voto restava certamente un obiettivo, ma il suo raggiungimento era ora affidato a un complesso d'iniziative preliminari – sul piano dell'educazione, della pubblicistica e dell'assistenza – che assumevano un doppio valore strategico: servivano da un lato ad attrarre anche quelle che erano indifferenti o restie alla battaglia suffragista, e dall'altro a dimostrare ai poteri costituiti e alla società in generale che le donne erano in grado di affrontare la gestione e il governo di settori nodali della vita nazionale, come l'assistenza sanitaria, la formazione professionale e la promozione del lavoro.

La letteratura dell'epoca registrò questa svolta con il termine "femminismo pratico". La formula era esplicitamente rivendicata dalla milanese Unione Femminile Nazionale, un'organizzazione filantropica di matrice socialista, fondata nel 1899⁹. Nel maggio del 1908, pochi mesi dopo il primo ed epocale congresso del Consiglio Nazionale delle Donne Italiane (che si era tenuto a Roma a marzo dello stesso anno), l'Unione promosse un proprio convegno, il Congresso di Attività Pratica Femminile dichiarando l'ambizione di fornire «una vetrina dell'operosità femminile»¹⁰. La concomitanza delle due iniziative non deve però indurre a frettolose conclusioni rispetto a un'ipotetica doppia anima

⁸ Sul movimento emancipazionista italiano nei decenni che seguirono l'unificazione si vedano: Pieroni Bortolotti (1975); Conti Odorisio (1980 e 2001); Buttafuoco (1997); Roccella e Scarrafia (2003); Rossi-Doria (2007); Willson (2009).

⁹ Sull'Unione Femminile si veda: Buttafuoco (1986); Imprenti (2012).

¹⁰ *Atti del Primo Congresso Nazionale di attività pratica femminile, Milano, 24-28 maggio 1908*. <https://uniofefemminile.it/atti-del-i-congresso-nazionale-di-attivita-pratica-femminile/> [consulta: 18/06/2022]. Ad aprile dello stesso anno si era tenuto il più noto Primo Congresso Nazionale delle Donne Italiane, organizzato dal C.N.D.I., in cui erano intervenute numerose attiviste impegnate anche in attività filantropiche. Cfr. Frattini (2008).

del femminismo nazionale. In un testo dello stesso anno, la Presidente dell'Unione, Ersilia Majino, fece infatti riferimento alla dimensione "pratica" indicandola non solo come la vocazione specifica della propria organizzazione, ma anche, più in generale, come un carattere peculiare del femminismo italiano, la cui genealogia faceva risalire all'opera patriottica e filantropica di Laura Solera Mantegazza. In Italia, scriveva Majino, «le femministe hanno rapidamente sostituito le affermazioni teoriche [con] una azione pratica di lavoro sociale fondando istituti, società, opere di assistenza svariatissime – dalle leghe di lavoro alle società di patronato, dalle istituzioni per i bambini lattanti alle casse di maternità, dagli asili alle scuole professionali – svolgendo nei più disparati campi una attività sagace e perseverante»¹¹. All'insegna dell'operosità, l'autrice riuniva le diverse anime del movimento emancipazionista – la liberale, la cattolica, la socialista – riconoscendo a tutte i risultati positivi ottenuti attraverso iniziative concrete.

Nel 1907 anche Amelia Pinkerle Rosselli – nota scrittrice, attivista politica e già madre di Carlo e Nello – pubblicò nella rivista *Vita femminile Italiana* un articolo espressamente intitolato «Femminismo pratico e femminismo teorico», dove elaborava un'embrionale teoria del femminismo pratico e indicava la filantropia come suo paradigma. Rosselli si riferiva a femminismo pratico e femminismo teorico come a due tendenze che non considerava contrapposte, se pur divergenti nelle priorità. Il femminismo teorico, argomentava, pone l'accento sul suffragio, polarizzando l'azione delle donne verso il diritto al voto: «un'unica aspirazione che [...] di tutte è la più elevata»; esso trascura, tuttavia, che la maggior parte delle donne non gode dell'indipendenza morale ed economica «condizione prima per

¹¹ Ersilia Majino, «Il femminismo [sic] in Italia», dattiloscritto inedito datato 1907, conservato nel Fondo Famiglia Majno e pubblicato nel sito dell'Associazione: <https://unionefemminile.it/il-femminismo-in-italia-dattiloscritto-di-ersilia-majno/> [consulta: 18/06/2022]. Tra le azioni filantropiche intraprese dalle organizzazioni femminili e non trattate nel presente saggio, vanno almeno ricordate, per la loro rilevanza e per le connessioni che si stabilirono a livello internazionale, l'assistenza alle donne e fanciulli migranti (su cui si veda Pisa 1988), e l'azione contro la tratta delle bianche, in cui s'impegnarono in particolare le Unioni femminili (si veda Ercolani 2022).

partecipare degnamente alla vita politica del proprio paese» (Rosselli 1907:18). Il femminismo pratico, di contro, opera in modo concreto per promuovere economicamente e culturalmente le donne, perché esse acquisiscano l'autonomia che prelude alla coscienza politica e alla partecipazione nell'ambito pubblico. Con il titolo di "femminismo pratico", Rosselli presentava dunque un vero e proprio movimento politico con il suo profilo e i suoi obiettivi. Ammetteva tuttavia che questi ultimi non apparivano così ben definiti come nel caso del suffragismo, in quanto è difficile «fare propaganda di idee semplici, modeste, che non possono spiegare al vento nessuna bandiera di rivolta» (Ivi:19). Più che nei trattati e nei proclami, il femminismo pratico viveva dunque, a suo parere, nelle opere, e in larga misura si esprimeva nelle opere della filantropia politica.

3. Un'opera di filantropia politica femminista: le Industrie femminili italiane

Il lavoro è stato, con ogni evidenza, un nodo centrale nell'azione del femminismo ottocentesco e primonovecentesco, che «non solo rivendicava il lavoro come diritto, ma fondava su di esso l'accesso delle donne alla piena cittadinanza» (Savelli 2019). L'emancipazionismo italiano – fin dai suoi esordi, con Anna Maria Mozzoni – chiese per le donne il diritto all'esercizio di tutti i mestieri e professioni, si adoperò per la creazione di scuole professionali e licei femminili, si batté per l'ingresso delle donne all'università e l'accesso alle carriere liberali. Fu in questa cornice che nacque anche un'azione originale di promozione e organizzazione del lavoro artigianale femminile. Ne furono protagoniste una rete di donne aristocratiche e altolocate dedite allo studio dell'arte del merletto e del tessuto, le quali crearono scuole e laboratori tessili soprattutto nelle zone rurali della penisola. Tra queste vanno almeno ricordate Cora Slocomb di Brazzà, Alice Hallgarten Franchetti, Maria Ponti Pasolini, Lina Bianconcini Cavazza, Carolina Amari, Etta de Viti de Marco – ma ve ne furono molte altre¹². Nel 1903, alcune di queste attivi-

¹² A Etta de Viti de Marco, Alice Hallgarten Franchetti e Cora Slocomb sono dedicati tre capitoli – a carico rispettivamente di Manuela Mosca, Luciana Buseghin e Idanna Pucci – del volume *A Female Activist Elite in Italy (1890-1920). Its*

ste fondarono le Industrie femminili italiane (I.F.I.), una società cooperativa nata dall'evoluzione della sezione Lavoro del C.N.D.I.¹³. L'obiettivo dell'impresa, che arrivò a riunire oltre quattrocento scuole, laboratori, *ateliers* diffusi su tutto il territorio della penisola, era quello di contrastare lo sfruttamento del lavoro femminile a domicilio rendendo, per quanto possibile, le lavoranti imprenditrici di se stesse, e sottraendole alla speculazione dei mercanti e degli industriali del tessile. Come dichiararono tre delle fondatrici in un articolo del 1908, «la Cooperativa esercita la sua azione nel senso di avvicinare il prezzo di acquisto alla misura del costo, vincere i monopoli, eliminare gli intermediari, e la nostra operaia trova nel salario, nel beneficio finale, nel fondo di riserva, nella divisione degli utili, il suo maggior bene» (Tittoni, Suardi, Torelli 1908:1282)¹⁴. Lo Statuto prevedeva che le operaie fossero partecipi degli utili per il 65% del ricavato e che, consegnando alla cooperativa le prime dieci lire di guadagno, ne diventassero azioniste con pari diritti. Riconosceva, inoltre, al Consiglio di amministrazione la possibilità di accordare a quelle lavoranti che versavano in condizioni particolarmente disagiate, un anticipo sulla vendita e la fornitura della materia prima.

Attraverso i comitati regionali, presieduti dalle “patronesse” coinvolte nell'organizzazione, s'intendeva altresì formare le artigiane nella realizzazione di disegni tipici locali o derivati dallo studio dei modelli museali e delle collezioni, in ottemperanza al gusto diffuso per il recupero dei punti tradizionali o antichi¹⁵.

International Network and Legacy (Laurenzi e Mosca 2021). Si veda poi: Laurenzi e Mosca (2019) su Etta de Viti de Marco; Buseghin (2013) su Alice Hallgarten Franchetti; Palomba (2011) su Carolina Amari; Bellomo (2002) su Elisa Ricci; Gori (2013) con ampi capitoli dedicati a Maria Ponti Pasolini; Bernardini, Davanzo Poli, Ghetti Baldi (2001) con pagine dedicate alla fondatrice dell'Aemilia Arts Merletti e Ricami, Lina Bianconcini Cavazza; Pucci (2016) dedicato all'impegno di Cora Slocomb contro la pena di morte.

¹³ Sulle I.F.I. cfr. Bisi Albini (1905); *Le industrie femminili italiane* (1906); Melegari (1907) e (1908); Tittoni, Suardi, Torelli (1908); Pasolini Ponti (1922). Cfr. anche Taricone (1996), e Gori (2013: 83-117).

¹⁴ Sul lavoro a domicilio delle donne e le industrie tessili rurali cfr. Pescarolo (1997 e 2019).

¹⁵ Sugli aspetti estetici e politici dell'arte tessile in Italia tra 800 e 900 si veda lo studio di Manuela Soldi (2014), vincitrice del premio Franca Pieroni Bortolotti (2015).

Non era raro che, accanto al laboratorio, sorgesse una scuola per le operaie e per i loro bambini, dove questi ultimi potevano ricevere una formazione ispirata alle idee della moderna pedagogia di stampo montessoriano – come nel caso paradigmatico della Montesca creata da Alice Hallgarten Franchetti¹⁶. Sul piano dell'istruzione, infine, le I.F.I diedero un impulso fondamentale alla promozione e all'orientamento della formazione professionale femminile – ancora pressoché inesistente in Italia¹⁷. Questo ruolo seminale è esplicitamente riconosciuto dal Ministro alla Pubblica Istruzione Luigi Rava nel suo intervento al Primo Congresso Nazionale del C.N.D.I:

La donna penetrò anche nella scuola dei maschi, accolta prima con diffidenza, poi riconosciuta [...] Noti ormai sono i benefici della scuola professionale e d'arti e mestieri e va ricordata [...] la parte dovuta alla spontanea intelligente iniziativa della donna italiana per perfezionarla e renderla artistica. Le signore italiane rievocarono le fantasie del passato, ricercarono, risuscitarono modelli geniali, trovarono [...] chi ancora ricordava punti, merletti, ricami, disegni, che la moda aveva banditi; così fecero rifiorire la scuola, l'arte [...] Esse crearono la Cooperativa delle industrie femminili e allearono beneficenza e previdenza e le conquiste fatte portarono nella vita degli stabilimenti industriali per temperare le conseguenze della grande industria, per proteggere le madri e i fanciulli, per insegnare e diffondere il mutuo soccorso, l'associazione, la cooperazione (Rava 1908: 489).

Il successo delle I.F.I. fu notevole sul piano dell'immagine e su quello finanziario. I manufatti vennero commercializzati in Europa e in America, con punti di vendita a New York, St. Louis, Baltimora, Washington e New Orleans, e furono esibiti e premiati nelle Esposizioni Universali di Roma, Milano, Parigi, Londra, Bruxelles, Berlino. Va ricordato che, in questi anni, il mercato del merletto era in forte espansione, grazie al rinnovato interesse per le arti pratiche diffuso dal movimento Arts&Crafts. Nella cornice del femminismo, l'arte delle trine acquistò poi ulteriori valenze positive e divenne il fulcro di una

¹⁶ Cfr. Buseghin e Peli (2002).

¹⁷ Sull'educazione professionale femminile nell'Italia post-risorgimentale cfr. Soldani (1989).

ridefinizione circostanziale dei rapporti di genere; come ha mostrato Laura Guidi (1992) fu infatti uno dei pochi settori dell'industria manifatturiera in cui le donne non furono impiegate solo come manodopera a basso costo, ma occuparono posizioni di prestigio in qualità di maestre, lavoratrici qualificate, imprenditrici, ricercatrici, acquirenti, collezioniste, filantrope e attiviste.

Sul piano delle rappresentazioni, le I.F.I. riflettevano una strategia diffusa nel femminismo primonovecentesco, consistente nel disegnare i tratti della "donna nuova" non tanto o non soltanto facendo leva sulle istanze di uguaglianza e assimilazione al maschile, ma insistendo invece sul valore della differenza femminile come contributo specifico delle donne (cfr. De Giorgio 2014). Se è incontestabile che tale strategia rischiava di riproporre e rinforzare quei caratteri del femminile generico su cui poggiava la plurisecolare esclusione delle donne dallo spazio pubblico, non va tuttavia sottovalutato il potere rivoluzionario di quella torsione simbolica per cui le donne si affermavano come portatrici di una differenza non più vissuta come lacuna e mancanza, ma come valore e potere. Come ha osservato Annarita Buttafuoco (1988:166), la singolarità del movimento delle donne italiane agli albori del Novecento consistette proprio nella costruzione di nuovi modelli di comportamento e di nuovi rapporti tra donne «a partire da una diversa interpretazione e finalizzazione di un ruolo femminile antico»¹⁸.

Il merletto è un caso paradigmatico di tale rielaborazione, che venne esplicitata, tra le altre, da Elisa Guastalla Ricci, esponente delle I.F.I., esperta collezionista e grande divulgatrice dei punti e i disegni tradizionali italiani:

La singolarità di questa rinascita sta nell'essersi avverata proprio quando sembrava che le donne, ansiose dei nuovi diritti e dei nuovi doveri dovessero disdegnare ogni lavoro donnesco [...] Fu proprio allora che, quasi per una duplice reazione, le donne da noi ritornarono alle lentissime opere dell'ago, della spola e dei fuselli [...] Fu dunque un concetto ben moderno di carità che condusse a richiamare in vita

¹⁸ Gisella Bock (2001: 156) sostiene a questo proposito che il concetto di differenza dei sessi non era necessariamente un regresso, ma anzi «poteva legittimare la pretesa di cambiamenti o, addirittura, una pretesa più utopistica di quella che poteva venir legittimata dal concetto di uguaglianza dei sessi»

quelle opere antiche. Non carità di pane, ma di lavoro, e di lavoro che conferisca una nuova dignità all'operaia e dia anche alle più umili la gioia di compiere opera non umile (Ricci 1925:223).

Alla luce delle considerazioni fatte fin qui, le I.F.I. appaiono un dispositivo complesso che permetteva di operare in molteplici direzioni e secondo diversi obiettivi: sul piano simbolico, restituiva valore e dignità artistica a un sapere tradizionale femminile ampiamente discredito o sottostimato, quanto meno nell'ambito della riflessione politica ed economica pubblica¹⁹; sul piano economico, forniva un mezzo di retribuzione adeguata per le artigiane, ma soprattutto ne organizzava e coordinava il lavoro dotandolo della solidità della produzione industriale; sul piano sociale, contribuiva a sanare la condizione di povertà e di sottosviluppo in cui vertevano le donne del popolo nelle zone rurali; sul piano politico, infine, promuoveva, la consapevolezza delle donne dimostrando altresì, attraverso il loro lavoro, che esse erano cittadine attive e degne di essere riconosciute come tali. Per questo carattere poliedrico, le I.F.I. rappresentano un esempio paradigmatico della filantropia politica legata al femminismo. Nelle parole soddisfatte di Amelia Pinkerle Rosselli (1903:483) costituivano lo strumento del passaggio dalla carità a quella «sana forma di beneficenza [...] che poteva nascere solo da cervelli femminili».

4. L'impresa filantropica come laboratorio sociale: gli argomenti di Amelia Rosselli

Amelia Rosselli fu molto attiva nel promuovere le Industrie femminili, che considerava «uno dei più grandi successi del

¹⁹ La precisazione è d'obbligo poiché ci sono evidenze del fatto che, nell'ambito familiare domestico e in quello della comunità rurale, il lavoro tessile femminile fosse tutt'altro che disprezzato, e che ne venisse al contrario riconosciuto il valore sia sul piano economico sia su quello dell'abilità artistica. L'autorità delle donne nello svolgimento delle diverse operazioni era tale da coinvolgere e dirigere l'intero nucleo familiare anche nelle sue componenti maschili. Su questo aspetto ha offerto una testimonianza preziosa Antonio Monte in un seminario tenuto il 12 maggio 2022 dal titolo *La tela di Penelope. Arte tessile e femminismo*, nell'ambito del ciclo "Le anime del tessile. Incontri su archivi e tessuti tra arte e politica" a cura di Elena Laurenzi e Mauro Marino, Biblioteca Bernardini di Lecce, 12 maggio-1° giugno 2022.

Femminismo» (Rosselli 1905:9), e in una serie di articoli dell'epoca ne difese la potenza d'innovazione e trasformazione, a dispetto del carattere apparentemente tradizionale dei lavori ad ago.

In primo luogo, Rosselli faceva leva sul fatto che la gestione organizzativa ed economica era in mano alle donne, ritenendo questo elemento emblematico di un'autentica rivoluzione. Osservava, infatti, che l'impresa declinata al femminile costituiva una sfida ai pregiudizi riguardanti la presunta inettitudine delle donne nell'amministrazione, che nei secoli erano stati usati per legittimare e perpetuare la loro dipendenza e soggezione alla tutela maschile. Nelle I.F.I. le donne trovavano non solo una fonte di guadagno, ma anche l'opportunità di dimostrare «capacità di organizzare, dirigere, e regolare il complicato meccanismo finanziario senza il quale non si traduce oggi in realtà neanche il più ideale degli ideali» (Rosselli 1905:9).

Sul piano culturale, la lavorazione del merletto era presentata dall'autrice come un mezzo di comunicazione dell'immaginario e della visione delle donne, capace di incidere nuovi significati e valori nell'ordine simbolico a egemonia maschile. Rosselli decifrava negli artefatti le tracce di un'esperienza femminile della storia, eco e rovescio della storia pubblica, eroica e monumentale, che non trovava altrimenti espressione nella storiografia: «Episodi gloriosi o nefasti, rappresentazioni della vita intima di tutti i tempi [...] vicissitudini di popoli, migrazioni da un paese all'altro, tutto passa su queste rozze tele istoriate a guisa di eco che dopo aver riempito di sé il mondo intero va a morire in un'ultima oscillazione, nel silenzio raccolto del focolare» (Rosselli 1903: 484-485).

Un terzo elemento di riflessione riguardava la qualità del lavoro. Seguendo la filosofia di John Ruskin in voga in Italia e molto apprezzata nei circoli dell'emancipazionismo femminile²⁰, nelle I.F.I. si promuoveva l'"industria tradizionale" come alternativa all' "industria a macchina"²¹. La contrapposizione ri-

²⁰ Cfr. Soldi (2014: 37-49). La lettura di Ruskin negli ambienti del femminismo tra '800 e '900, ben visibile nei documenti dell'epoca, non viene invece registrata negli studi dedicati alla sua ricezione in Italia, per esempio in Lambertini (2006).

²¹ La distinzione compare in Maria Ponti Pasolini (1930).

guardava non solo la superiore qualità del manufatto rispetto al prodotto in serie, ma il sistema e i rapporti di produzione, che le filantrope discutevano anche nella prospettiva di genere. In questo senso, Rosselli osservava che il laboratorio forniva alle donne una via di fuga dalla triplice schiavitù diagnosticata proprio in quegli anni da Anna Kulishoff (1910:51) – «nella famiglia, nell'officina, nella società» – poiché, oltre a sanare la subordinazione economica, scongiurava anche l'alienazione fisica e psichica propria della catena di montaggio, offrendo un'attività in cui la lavoratrice aveva pieno controllo sul processo e sul prodotto finale. Il lavoro artigianale, dunque «strappa la donna dalla schiavitù della macchina lasciandola libera di infondere nel suo lavoro il proprio sentimento» (Rosselli 1903: 483).

Sul piano delle relazioni sociali, infine, Rosselli (1907:17) suggeriva che nei laboratori delle I.F.I. si sperimentasse un'inedita comunicazione tra donne di classi diverse, le quali si confrontavano sulla base delle rispettive capacità ed esperienze. In polemica con la vecchia concezione verticistica della beneficenza che creava un legame «da padrone a servo», la scrittrice osservava che, invece, nelle esperienze di filantropia politica femminile, il lavoro «affratella», e indicava il laboratorio come un «terreno neutro», dove le relazioni tra donne nascevano dalla condivisione della ricerca e dello studio: «non più espresse nell'atto di una mano che dà e una che riceve, bensì di due teste chine insieme sul lembo di tela arabescato di antico ricamo, per carpirne insieme il segreto»²². Lo scambio, d'altra parte, non si limitava all'arte dell'ago. Rosselli riconosceva infatti che la

²² I documenti da me consultati per la ricerca dedicata alla Scuola di Casamasella fondata da Etta e Carolina de Viti de Marco nel 1903 e consorziata alle I.F.I. (Laurenzi 2018; Laurenzi e Mosca 2021), confermano l'idea di Rosselli, attestando il rapporto di prossimità tra fondatrici e lavoranti. La reciproca partecipazione a vicende anche personali attestata dalle carte private, così come l'elogio dell'intelligenza e dell'abilità delle operaie ricorrente nei documenti delle I.F.I. induce a ipotizzare che il lavoro artigianale costituisse un terreno di scambio più fluido, se non più paritario, e la prossimità fisica, il senso dell'impresa condivisa, la cura del prodotto fossero motivi di una comunicazione più diretta, dove l'autorità femminile circolava e non si esercitava in modo esclusivamente unidirezionale e gerarchico.

donna ricca e colta acquisiva consapevolezza politica e ampliava i limiti delle proprie vedute grazie al suo «nuovo apostolato», «mescolandosi con le altre classi». Essa comprendeva così non solo la realtà sociale di donne di ambienti distanti dal suo, ma anche la propria condizione; riflettendosi nelle «sofferenze delle sorelle più umili», prendeva coscienza delle «lacune» e addirittura delle «sevizie» e della «brutalità» della legge nei riguardi della donna, di cui non si era fino a quel momento accorta: «fu una finestra spalancata d'improvviso sul suo mondo morale. Quando se ne ritrasse per guardare nuovamente se stessa non si riconobbe; quando posò nuovamente lo sguardo sull'ambiente familiare fu come se guardasse con altri occhi» (Rosselli 1907:19)²³.

5. Considerazioni metodologiche e storiografiche

Sul valore e il significato politico delle iniziative filantropiche nate in ambito emancipazionista nell'Italia di inizio '900, la storiografia femminista ha espresso giudizi contrastanti²⁴. Franca Pieroni Bortolotti, nel suo studio *Alle origini del movimento femminile in Italia* (Pieroni Bortolotti 1975), lascia intendere che la conversione degli obiettivi e delle strategie nella direzione del femminismo pratico comportò un regresso, e denuncia il carat-

²³ La missione di pacificazione sociale e di riconciliazione tra le classi svolta dalla cooperativa è sottolineata anche in altri interventi, da una prospettiva certamente più conservatrice, ma che tuttavia mette in evidenza l'esperienza di un *apprendissage* condiviso sul piano delle relazioni sociali. Scrivono per esempio Beatrice Tittoni e Antonia Suardi, rispettivamente Presidenti del Consiglio di Amministrazione e del Patronato delle I.F.I.: «I Comitati locali hanno certamente migliorato i rapporti tra le varie classi della Società, ravvicinandole in nome dell'arte che è la grande consolatrice, e del lavoro che è sorgente di reciproca stima. Nei Comitati le signore vivono vicino alle operaie, alle lavoratrici vergognose, vedono con i loro occhi la miseria della loro esistenza, comprendono quanto sia dura la condizione della vita quando persino il pane è malsicuro, comprendono quanta virtù semplice e ignorata sia nel mondo, mentre dall'altro lato le lavoratrici comprendono quanto amore vero sia necessario per assumere responsabilità che la volontà buona di fare impone, e come sia indispensabile l'aiuto di una cultura superiore. Così fra signore ed operaie si stabiliscono dei rapporti di fiducia e d'amore, ed il bene reciproco è fuso e confuso». Tittoni, Suardi, Torelli (1908: 1281-1282).

²⁴ Ho già discusso questo aspetto in Laurenzi (2017). La prima parte di questo paragrafo riprende le considerazioni di quel saggio.

tere borghese, paternalista e conservatore delle iniziative intraprese. Le storiche delle generazioni successive hanno osservato sotto una diversa luce quelle iniziative apparentemente regressive, moderate o anche minimaliste, reinterprestando il femminismo pratico come un vasto movimento di azione politica e sociale mirante alla ridefinizione del concetto di cittadinanza e alla costruzione dello Stato sociale (Cfr. Buttafuoco 1988; Gori 2013). Tuttavia, anche nella cornice di questo riconoscimento, viene ribadito il giudizio di «paternalismo sociale»²⁵ e del carattere conservatore di quelle élites femminili, che in definitiva avrebbero operato per la salvaguardia dell'ordine costituito, compensandone le storture e le disfunzioni senza metterne in questione i fondamenti (Buttafuoco 1988: 184). L'imputazione di conservatorismo e di elitismo è, a mio avviso, una delle cause dell'oblio delle filantrope nell'ambito della storiografia femminista e più in generale nella storia sociale, per lo più riluttante a riconoscere le donne in posizione dominante, e abituata a declinare il femminile di ricchezza e potere in termini solo negativi, come discriminazione e sfruttamento²⁶.

A tale ostacolo ideologico se ne aggiunge un secondo di ordine metodologico che si manifesta, in questo caso, soprattutto nella storiografia politica. Gran parte degli studi dedicati all'attivismo femminile tra Ottocento e Novecento – in Italia e non solo – seguono infatti un duplice approccio. Molte ricerche si focalizzano sulle istituzioni, studiando le associazioni, le riviste, i partiti o i sindacati; sono ricerche che illuminano, meritevolmente, il fenomeno epocale dell'irruzione femminile nello spazio politico²⁷. Tuttavia il limite di questo filone di studi è che, se non s'interseca con altre linee di ricerca, mantiene e anzi rafforza i confini della politica definita dalla cornice istituzionale tradizionalmente maschile, lasciando dunque ai margini o non cogliendo il senso e il valore – anche politico – di azioni che le donne hanno sviluppato al confine tra formale e informale,

²⁶ Cfr. Johnson (2017: 8): «Historians unease with connecting women with wealth and power».

²⁷ Rilevanti, per il contesto storico che trattiamo, gli studi di Fiorenza Taricone (2003; 2006; 2008).

istituzionale o domestico, pubblico e privato, con l'obiettivo di incidere sulla realtà e trasformare il mondo. Il contributo femminile alla storia politica ne risulta largamente sottodimensionato e anche mortificato.

Un altro importante filone di ricerche nell'ambito della storia politica è quello degli studi biografici dedicati a figure femminili che – con la loro opera – hanno inciso nella sfera pubblica. Come argomenta Gianna Pomata (1990) si tratta di contributi importanti perché mostrano finalmente le donne in posizione di soggetto; nelle biografie di donne illustri si ricostruiscono i processi di formazione di soggettività politiche femminili e si offre una genealogia di figure potenti che nutrono l'immaginario del presente. Tuttavia, anche tale approccio rivela il suo limite se le protagoniste vengono trattate in una prospettiva monumentale, dunque come "eccezioni" che confermano quella che si suppone sia "la regola", per cui il resto delle donne continuano a essere implicitamente considerate quali passive riproduttrici della realtà sociale, circoscritte e contenute in un agire privato a cui si nega rilevanza politica.

Lo studio della filantropia femminista richiede di superare questa forbice metodologica, per elaborare un approccio che – a cavallo storia sociale e storia politica – sia in grado di far emergere l'azione complessa, non necessariamente istituzionale né esclusivamente o stabilmente radicata nella sfera pubblica, di donne che non hanno lasciato traccia nei registri e negli archivi pubblici, che non hanno fondato necessariamente associazioni né hanno consegnato il loro pensiero a un'opera scritta; donne che per lo più furono legate tra loro da vincoli informali, di ordine collaborativo, amicale, familiare e affettivo, attraverso i quali, tuttavia, si propagarono linee di potere, d'influenza e di forza.

I risultati di una ricerca recente dedicata alla trasmissione del progetto filantropico in tre generazioni di donne salentine appartenenti alla famiglia de Viti de Marco (Laurenzi 2017 e 2018), mettono in evidenza come i legami, le idee, i rapporti di collaborazione e le linee di trasmissione che si svilupparono tra le protagoniste siano difficili da definire attraverso le categorie in uso nelle scienze sociali, economiche e politiche, e impossibili da ricostruire a partire dal corpus documentario a cui si fa

usualmente ricorso. Di conseguenza, indicano un approccio nuovo, basato sullo studio delle carte private e che – seguendo il suggerimento di Rodolfo De Mattei (1980: 54-55) – mette al centro dell'indagine il progetto.

Sulla scia di questo studio, una successiva ricerca dedicata alla rete delle élites femminili e attiviste primonovecentesche (Laurenzi e Mosca 2021)²⁸ sviluppa una metodologia innovativa che parte dall'identificazione di alcune figure chiave (denominate “spie”, in riferimento al noto paradigma di Carlo Ginzburg 1986) e ne ricostruisce le reti di relazioni e le costellazioni di idee facendo largo uso di materiali e carte private provenienti dagli archivi familiari²⁹. Questi documenti permettono di far emergere un tessuto femminile composto di figure che non sempre stabilirono una collaborazione diretta, che spesso non appartennero alle stesse organizzazioni o addirittura non appartennero ad alcuna, ma che composero non di meno un insieme ben riconoscibile, grazie all'esistenza di un *milieu* che facilitava la circolazione e la trasmissione tra loro di conoscenze, pratiche, idee, e dunque lo sviluppo di un'inventiva politica ed economica. In altre parole, lo studio delle reti di filantropia permette di soppesare la portata delle iniziative delle femministe primonovecentesche non solo in termini di estensione (mostrandone la diffusione internazionale, interclassista, intersettoriale e intergenerazionale) ma anche in termini di contenuti. Attraverso quelle reti circolava una cultura complessa che proponeva – come si è visto – un'idea alternativa del lavoro e una

²⁸ Il volume raccoglie i contributi di studiose di discipline diverse. Le tre sezioni in cui sono suddivisi mirano, rispettivamente, a: a) ricostruire la rete nazionale e internazionale dell'attivismo filantropico femminista di inizio secolo attraverso lo studio approfondito di tre figure chiave o “spie” – Etta De Viti de Marco, Alice Hallgarten Franchetti e Cora Slocomb di Brazzà; b) mettere in luce l'eredità che queste donne hanno tramandato alle generazioni successive attraverso lo studio di costellazioni di idee e di pratiche e l'individuazione delle linee di trasmissione attraverso cui queste si prolungano fino al presente; c) riflettere sugli strumenti storiografici e metodologici utili a mettere a fuoco il significato politico e il contributo originale di queste figure per la storia politica ed economica e per la storia del pensiero.

²⁹ L'uso delle reti e dei documenti di archivi privati per analizzare il fenomeno delle attiviste primonovecentesche trova un validissimo antecedente nello studio di Gori (2013). Sulla metodologia delle reti nella storia delle donne cfr. Ferrante, Palazzi e Pomata (1998).

visione dello sviluppo che oggi diremmo “sostenibile”, una filosofia olistica della cura, una pedagogia della libertà e una presa in carico del bene pubblico. Come ben mostra Marisa Forcina in un saggio pubblicato nel volume collettivo che raccoglie i risultati della ricerca (Forcina 2021), l’aspetto pratico e il senso di realtà appaiono, in queste esperienze, strettamente intrecciate all’idealità di una società rinnovata, rigenerata dal profondo: esse condividono e trasmettono un progetto di benessere sociale e di pubblica felicità che s’ispira all’idea – e soprattutto all’arte – del «lavoro ben fatto»³⁰.

Ripensare il tema del lavoro nelle sue connessioni con la felicità pubblica mi sembra una delle urgenze del presente: l’esperienza delle filantrope femministe primonovecentesche fornisce numerose suggestioni che possono nutrire questa riflessione.

Bibliografia

BARRET-DUCROCQ FRANÇOISE, 1991, *Pauvreté, charité et morale à Londres au XIX siècle: une sainte violence*, Paris: Press Universitaires de France.

BEILLARD CORINNE, 2009, *L’émancipation des femmes à l’épreuve de la philanthropie*, Paris: L’Harmattan.

BELLOMO BIANCA ROSA, 2002, “Elisa di Corrado”, *Ravenna Studi e Ricerche*, vol. IX, n. 1, pp. 13-56.

BERNARDINI CARLA, DAVANZO POLI DORETTA, GHETTI BALDI ORSOLA, 2001, *Aemilia Ars. Arts & Crafts a Bologna 1898 – 1903*, Bologna: A+G Edizioni.

BOCK GISELA, 2001, *Le donne nella storia d’Europa*, Bari-Roma: Laterza.

BUSEGHIN MARIA LUCIANA, PELI COSTANZA (a cura di), 2002, *Cara Marietta. Lettere di Alice Franchetti*, Città di Castello: Tela Umbra.

BUSEGHIN MARIA LUCIANA, 2013, *Alice Hallgarten Franchetti: un modello di donna e di imprenditrice nell’Italia tra ‘800 e ‘900*, Perugia: Pliniana.

BUTTAFUOCO ANNARITA, 1985, *Le Mariuccine. Storia di un’istituzione laica. L’Asilo Mariuccia*, Milano: Franco Angeli.

_____, 1986, *L’audacia insolente. La cooperazione femminile 1886-1986*, Venezia: Marsilio.

³⁰ Forcina (2021: 191-206). L’Autrice segue il filo di una corrente rivoluzionaria che includeva pensatori e scrittori come Cernysevskij, Ruskin, Morris, e che traduceva in progetto politico la realtà sociale nuova che si profilava nell’attivismo delle donne e nei loro laboratori.

_____, 1988, *La filantropia come politica. Esperienze dell'emancipazionismo italiano nel Novecento*, in Lucia Ferrante, Maura Palazzi, Gianna Pomata (a cura di) *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, Torino: Rosenberg e Sellier, pp.166-187.

_____, 1989, "Una 'filantropa politica'. Profilo di Nina Rignano Sullam", *Il Risorgimento*, 2, pp. 143-156.

_____, 1997, *Questioni di cittadinanza: donne e diritti sociali nell'Italia liberale*, Siena: Protagon.

CAPEK MARY ELLEN, MEAD MOLLY, 2006, *Effective philanthropy: organizational success through deep diversity and gender equity*, Cambridge: The MIT Press.

CHEVALIER LOUIS, 1955, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, Paris: Plon.

CONTI ODORISIO GINEVRA, 1980, *Storia dell'idea femminista in Italia*, Torino: ERI.

_____, 2001, *La rivoluzione femminile*, in *Eredità del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2° vol., Treccani: Roma, pp. 887-902.

DE GIORGIO MANUELA, 2014, *Madri del "secol novo". Sfide, lotte, scelte*, in Maria Teresa Mori, Alessandra Pescarolo, Anna Scattigno, Simonetta Soldani (a cura di), *Di generazione in generazione. Le italiane dall'Unità a oggi*, Roma: Viella, pp. 139-166.

DELLAVALLE MARILENA, 2008, *Le radici del Servizio sociale in Italia. L'azione delle donne: dalla filantropia politica all'impegno nella Resistenza*, Torino: Celid.

DE MATTEI RODOLFO, 1997, *Sul metodo, contenuto e scopo di una Storia delle dottrine politiche*, in Id, *Aspetti di storia del pensiero politico, vol. I*, Milano: Giuffrè.

DONZELOT JACQUES, 1977, *La police des familles*, Paris: Ed. De Minuit.

ERCOLANI SARA, 2022, *La tratta delle bianche in Italia e in Gran Bretagna. Dall'associazionismo alla Società delle Nazioni (1855-1946)*, Bologna: Il Mulino.

FERRANTE LAURA, PALAZZI MAURA, POMATA GIANNA (a cura di), 1988, *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, Torino: Rosenberg e Sellier.

FLANAGAN MAUREEN, 2002, *Seeing with their Hearts: Chicago Women and the Vision of the Good City, 1871-1933*, Princeton: Princeton University Press.

FORCINA MARISA, 2021, *The Signs of an Art*, in Elena Laurenzi, Manuela Mosca (a cura di), *A Female Activist Elite in Italy (1890-1920). Its International Network and Legacy*, NY London: Palgrave Macmillian, pp. 191-206.

- FORGET EVELYNE L., 2001, "Saint-Simonian Feminism", *Feminist Economics*, vol. 7, n. 1, pp. 79-96.
- FOSSATI ROBERTA, 2010, *Attiviste sociali di primo Novecento. Un mondo coeso?*, in Emma Scaramuzza (a cura di), *Politica e amicizia. Relazioni, conflitti e differenze di genere (1800-1915)*, Milano: Franco Angeli.
- _____, 2020, *Verso l'ignoto. Donne moderniste di primo Novecento*, Firenze: Nerbini.
- FOUCAULT MICHEL, 1975, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris: Gallimard.
- FRATTINI CLAUDIA, 2008, *Il primo congresso delle donne italiane, Roma, 1908. Opinione pubblica e femminismo*, Roma: Biblink.
- GINZBURG CARLO, 1986, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino: Einaudi, pp. 158-209.
- GORI CLAUDIA, 2003, *Crisalidi. Emancipazioniste liberali in età giolittiana*, Milano: Franco Angeli.
- GUIDI LAURA, 1992, *Maestre e imprenditrici nell'industria manifatturiera meridionale dell'Ottocento*, in Paola Nava (a cura di), *Operaie, serve, maestre, impiegate*, Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 166-177.
- "Il Consiglio Nazionale delle donne Italiane" (1907), *Vita femminile italiana*, Anno 1, Fasc. 3 (Marzo), pp. 282-297.
- IMPRENTI FIORELLA, 2012, *Alle origini dell'Unione Femminile. Idee, progetti e reti internazionali all'inizio del Novecento*, Milano: Biblion.
- JOHNSON JOAN MARIE, 2017, *Funding Feminism: Monied Women, Philanthropy, and the Women's Movement, 1870-1967*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- KULISCIOFF ANNA, 1910, "Augusto Bebel nel suo settantennio", *Critica Sociale*, n. XX, pp. 51-94.
- LAMBERTINI DANIELA (a cura di), 2006, *L'eredità di John Ruskin nella cultura italiana del Novecento*, Firenze: Nardini editore.
- LAURENZI ELENA, 2017, "Dal passato al futuro. La trasmissione del progetto politico attraverso una genealogia femminile nella prima metà del secolo XX", *Historia Magistra*, n. 24, pp. 100-116.
- _____, 2018, *Fili della trasmissione. Il progetto delle donne De Viti de Marco-Starace nel Salento del '900*, Lecce: Il grifo.
- LAURENZI ELENA, MOSCA MANUELA, 2019, "Etta De Viti de Marco (1864-1939). Un'attivista americana nell'Italia liberale", *Storia del Pensiero Politico*, n. 2, pp. 229-250.
- LAURENZI ELENA, MOSCA MANUELA (eds), 2021, *A Female Activist Elite in Italy(1890-1920). Its International Network and Legacy*, NY London: Palgrave Macmillian.
- Le industrie femminili italiane*, 1906, Milano: Pilade Rocco.
- LUDDY MARIA, 1995, *Women and philanthropy in nineteenth-century Ireland*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- MAGALDI VERA, 1908, "Le industrie femminili italiane", *Vita femminile italiana* anno 2, fasc. 1, gennaio, pp. 75-84.
- MAJINO ERSILIA, 1907, "Il femminismo [sic] in Italia", <https://unioneffemminile.it/il-femminismo-in-italia-dattiloscritto-di-ersilia-majno/> [consultato il 30/09/2021]
- MCCARTHY KATHERINE (ed.), 2001, *Women, Philanthropy and Civil Society*, Bloomington: Indiana University Press.
- MEACHAM STANDISH, 1987, *Toynbee Hall and Social Reform, 1880-1914: The Search for Community*. New Haven & London: Yale University Press.
- MELEGARI DORA, 1907, "Un avvenimento femminista", *Vita femminile italiana*, anno 1, fasc. 2, febbraio, pp. 139-145.
- MESCH DEBRA, PACTOR ANDREA, 2011, *Gender Matters: Women Transforming Philanthropy*, in K.A. Agard (ed.) *Leadership in Nonprofit Organizations: A Reference Handbook*, Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- PALOMBA IVANA, 2011, *L'arte ricamata. Uno strumento di emancipazione femminile nell'opera di Carolina Amari*, Maniago (Pn): Le Arti Tessili.
- PASOLINI PONTI MARIA, 1903, *Introduzione al catalogo di alcuni libri sulla questione della donna*, in *La questione femminile*, Biblioteca storica Andrea Ponti. Catalogo a serie fissa, parte I, fasc. 3.
- _____, 1922, *IFI. Le industrie femminili italiane. (Cenni storici sulla società)*, Roma: Tipografia del Senato.
- _____, 1930, "Intorno all'arte industriale", *Nuova antologia* vol. 272, luglio, pp. 109-120.
- PESCAROLO ALESSANDRA, 1997, "Il lavoro a domicilio femminile: economie di sussistenza in età contemporanea", *Annali della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli*, n. 33, pp. 173-195.
- _____, 2019, *Il lavoro delle donne nell'Italia contemporanea*, Roma: Viella.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1975, *Alle origini del movimento femminile in Italia. 1848-1892*, Torino: Einaudi.
- PISA BEATRICE, 1988, "Il Segretariato permanente femminile per la tutela delle donne e dei fanciulli emigranti (1908-1918)", *Studi Emigrazione*, 89, pp. 27-55.
- POMATA GIANNA, 1990, "Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne", *Quaderni Storici*, nuova serie, 25, n. 74 (2), pp. 341-85.
- PUCCI IDANNA, 2016, *La signora Sing Sing*, Firenze: Libreria Editrice Fiorentina.
- RAVA LUIGI, 1908, "Discorso inaugurale di S.E. il Ministro della Pubbl. Istruzione on. Luigi Rava", *Vita femminile italiana*, Anno II, Fasc. V (Maggio), pp. 487-490.

RICCI ELISA, 1925, *Ricami italiani antichi e moderni*, Firenze: Le Monnier.

ROCCELLA EUGENIA, SCARAFFIA LUCETTA (a cura di), 2003, *Italiane dall'Unità d'Italia alla Prima guerra Mondiale*, Roma: Dipartimento per le Pari Opportunità.

ROSSELLI AMELIA, 1903, "Una buona iniziativa. Esposizione e vendita del lavoro femminile nazionale", *Nuova Antologia*, CLXXXVII, n. 4, pp. 483-484.

_____, 1905, "Le industrie femminili Italiane", *Unione Femminile*, anno V, gennaio, pp. 9-10.

_____, 1907, "Femminismo pratico e femminismo teorico", *Vita femminile italiana*, anno 1, fasc. 3, pp. 16-20.

ROSSI-DORIA ANNA, 2007, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Roma: Viella.

SAVELLI LAURA, 2016, «La filantropia politica e la lotta per i diritti delle donne. Le reti internazionali», *Percorsi storici*, 4.

_____, 2019, *Il pane e le rose: il primo femminismo e le lavoratrici. Il caso italiano*, in Carlo Colloca, Rosario D'Agata, Stefania Mazzone (a cura di), *Per una narrazione delle donne fra luoghi, diritti, politica*, Roma: Bonanno.

SOLDANI SIMONETTA (a cura di), 1989, *L'educazione delle donne. Scuole e modelli di vita femminile nell'Italia dell'Ottocento*, Milano: FrancoAngeli.

SOLDI MANUELA, 2014, *Mani italiane. Lavorazioni tessili e industrie artistiche in Italia, 1861-1911*, Tesi di dottorato, Università di Parma.

TARICONE FIORENZA, 1996, *L'associazionismo femminile italiano dall'Unità al fascismo*, Milano: Unicopli.

_____, 2004, «Donne in movimento e associazionismo femminile nel primo Novecento», relazione per il Convegno *Cammini di donne da Genova al mondo- dal mondo a Genova*, Genova 22-23 ottobre 2004. <https://bussola.s3.eu-west-1.amazonaws.com/547111/Donne%20in%20movimento%20e%20associazionismo%20femminile%20nel%20primo%20Novecento.pdf> [consultato il 22/06/2022].

_____, 2008, *Teoria e prassi dell'associazionismo italiano nel XIX e XX secolo*, Cassino: Università di Cassino.

TITTONI BICE, SUARDI ANTONIA, TORELLI ANTONIA (1908), "Le industrie femminili italiane", *Vita femminile italiana*, anno 2, fasc. 10, pp. 1277-1285.

VAN DRENTH ANNEMIEKE, DE HAAN FRANCISCA (1999), *The Rise of Caring Power: Elizabeth Fry and Josephine Butler in Britain and the Netherlands*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

VERDÈS-LEROUX JEANNINE, 1978, *Le travail social*, Paris: Les Editions de Minuit.

WILLSON PERRY, 2009, *Women in Twentieth-Century Italy*, London – New York: Macmillan

Abstract

FILANTROPE FEMMINISTE NELL'ITALIA DI INIZIO NOVECENTO.
UN'AVANGUARDIA POCO RICONOSCIUTA

(FEMINIST PHILANTHROPISTS IN ITALY IN THE EARLY 1900S. A
LITTLE RECOGNIZED AVANT-GARDE)

Keywords: Political Philanthropy, Practical Feminism, Industrie Femminili Italiane, Amelia Pincherle Rosselli.

This paper analyzes the female philanthropy in Italy at the beginnings of the XX century, as a strategy of the Italian emancipation movement in the direction of "practical feminism". The central part of the essay presents a concrete initiative, the cooperative of the Industrie Femminili Italiane (Italian Female Industries), and discusses its political relevance through some writings by Amelia Pincherle Rosselli, a very active member of the organization. Rosselli highlights: 1) the political significance of the enterprise, whose objective was not only the economic and social promotion of women, but also their active citizenship; 2) the enhancement of textile craftsmanship that underlies specific development model and quality of work; 3) the polyvalent meaning of lace, in the economic, social, aesthetic and symbolic realms; 4) the laboratory as a place where unprecedented relationships were experienced between women of different classes. In conclusions, the paper refers to recent researches that suggest a new methodological and historiographical approach, useful for framing the presence of feminist philanthropists and recognizing their particular contribution to the political history of the twentieth century.

ELENA LAURENZI
Università del Salento
elena.laurenzi@unisalento.it
ORCID: 0000-0001-5523-3897

EISSN 2037-0520

ALESSANDRO DELLA CASA

LA VIA INTERMEDIA. IL *NEW CONSERVATISM*
DI PETER VIERECK

1. *L'appello di un giovane conservatore*

Dopo essersi fatto notare, sul finire del 1939, per un paio di saggi su *Common Sense* in cui indicava in Richard Wagner una delle maggiori fonti intellettuali del nazionalsocialismo – con una pubblica attestazione di favore da Thomas Mann (Viereck 2003 [1941]: li-lx), chiamato in causa per le posizioni “impolitiche” di oltre vent’anni prima¹ –, nel 1940 Peter Viereck (1916-2006) fu interpellato dalla rivista *Atlantic Monthly* sul significato del «giovane liberalismo per l’epoca presente» (Soffer 2010: 240). Già promettente poeta, il ventitreenne newyorkese, che tra il Bachelor of Science in Storia e letteratura del XIX secolo (1937) e il Master of Arts in Storia europea (1939) a Harvard aveva visitato il Vecchio Continente e approfondito gli studi al Christ Church di Oxford grazie a una Henry Fellowship (Viereck 1947; Henault 1969: 13)², aveva risposto con un articolo che la redazione eloquentemente titolò *But—I’m a Conservative!*.

Ricorrendo implicitamente alle convinzioni del fondatore del *New Humanism*, l’harvardiano critico letterario Irving Babbitt, la cui influenza egli avrebbe successivamente palesato (Viereck 1965 [1953]: 200; Viereck 2006 [1956]: 104-105; Ryn 2006: 38), Viereck vi affermava che la «triste esperienza di secoli» ave-

¹ Cfr. Viereck (1948 [1941]: 203). Nel 1965 Viereck rimarcherà che un esempio «assai brillante» di «prussianismo wagneriano» era quello del «giovane Thomas Mann della Prima guerra mondiale (in contrasto con il suo successivo, più autentico ruolo di principale umanista antinazista)» (Viereck 2003 [1941]). Le traduzioni da testi citati in edizione non italiana sono mie.

² Nel *curriculum vitae* del gennaio 1947, conservato tra le carte di Arthur M. Schlesinger Jr., Viereck segnalava di aver ricevuto la Garrison Prize Medal per la miglior poesia, nel 1936, e il Bowdoin Prize, nel 1939, per il miglior saggio critico (Viereck 1947). Con il fratello George Sylvester Viereck Jr., aveva fondato la rivista di scienze sociali *Harvard Guardian* (Henault 1969: 21).

va confermato la caduta dell'umanità a seguito del «peccato originale», più che la «naturale bontà dell'uomo». Pertanto, unicamente la supremazia di immateriali «leggi morali assolute», «etiche e razionali», avrebbe offerto «standard di condotta» universalmente validi e reso degna l'«esistenza materiale». Il «principio dei principi» conservatore, per Viereck, corrispondeva all'affermazione di tale supremazia e alla difesa dell'«umanesimo» – il «nostro retaggio culturale, spirituale e individualistico» –, del «senso comune e universale dell'umanità» e dei «valori comuni basilari per ogni credo e società civilizzata». In Occidente, la norma etica per «il disciplinamento delle energie e degli istinti della vita» era incarnata nella cristianità, esito e deposito del «retaggio legalistico degli ebrei e dell'impero greco-romano», «Legge e tradizione» erano dette il frutto della «lenta accumulazione di abitudini civilizzate, le abitudini di poche migliaia di secoli le quali sole impediscono che un bambino del 1940 rimanga [l']uomo delle caverne» quale è al momento della nascita (Viereck 1940)³.

Ed era perciò che, criticando il favore dell'«educazione progressista» – la pedagogia deweyana – per la «magnifica auto-espressione» del bambino», egli riteneva compito del «sistema scolastico democratico» instillare per «ogni condotta e ogni istinto umano» il limite di una «legge oggettiva», indifferente ai particolari interessi di «individui, nazioni, classi». Dal rispetto di ciascuna legge, indipendentemente dal giudizio su di essa (giacché «buono e cattivo nella tradizione» erano «*inestricabilmente* intrecciati»), sarebbe dipesa la preservazione della «stabilità» e del «cemento sociale» fornito dai «pilastri della tradizione». Se in altre nazioni questi erano incarnati dalla «monarchia» o da

³ Viereck avrebbe sostenuto che la società occidentale non potesse essere né «chiusa» (con un'autoritaria imposizione di dogmi immutabili) né «aperta» (nel senso di un «totale relativismo liberale»), ma «semichiusa», prendendo per «verità [...] autoevidenti» i condivisi principi di democrazia e libertà civile (Viereck 1965 [1953]: 191). Sin dallo scritto del 1940 si rileva l'oscillazione tra una fondazione metafisica e una storica e naturale della legge razionale. Lo stesso autore svalutò il dibattito sull'«inconoscibile» questione per non depotenziare l'assunto sull'esistenza di norme e diritti assoluti (Viereck 1965 [1953]: 156 e 200). Nell'ambito del conservatorismo, la questione è stata individuata e lungamente discussa riguardo alle pagine di Edmund Burke. Cfr. Strauss (1999 [1953]: 294-323), Huntington (1957: 172), Stanlis (1958) e lo stesso Viereck (1974: 189-190).

un'«aristocrazia allenata fin dalla nascita», Viereck pensava, come Alexis de Tocqueville un secolo prima, che negli Stati Uniti fossero riassunti nella Corte Suprema (Viereck 1940).

«La società» conservatrice a cui Viereck guardava si sarebbe fondata «su cinque grandi autodiscipline: regola di ragione nell'individuo, etica cristiana tra gli individui, legge nello stato, libera negoziazione parlamentare tra i partiti, pace per mezzo di negoziati tra le nazioni». Dall'Ottocento, però, gli standard assoluti e i vincoli moderatori da un lato erano stati squassati dal «dinamismo [...] immorale», che nel fascismo e nel nazismo aveva trovato la propria incarnazione più radicale, dall'altro erano stati prosciugati dal «materialismo economico [...] amorale», nella sua duplice manifestazione capitalista e marxista (Viereck 1940).

L'autore, che scriveva di essere stato «respinto come un otuso reazionario» dai capi delle organizzazioni studentesche di Harvard, per aver equiparato i sistemi economici e i «metodi spietati» dei «socialismi di stato tedesco e russo», si ribellava al «dogmatico rituale» di «rivolta» dei cantori del «Progresso». A questi, vale a dire innanzitutto ai *liberals* «non comunisti compagni di viaggio di Stalin», contestava sia la negazione dello spazio per una «terza via» tra marxismo e «terrore fascista» sia la difesa dell'Unione Sovietica, come recitava l'appello su *The Nation* sottoscritto da quattrocento intellettuali appena prima del patto Ribbentrop-Molotov del 1939, dall'accusa di costituire una minaccia per la democrazia e la pace (Viereck 1940; Levering 1976: 20 ss.). Al contempo, rigettava l'avversione degli esponenti dell'American Liberty League alle riforme del New Deal del presidente Franklin Delano Roosevelt: essi avrebbero garantito solo la «libertà negativa di morire di fame ed essere disoccupati». Negando che «lo stato come insieme [fosse] superiore alla somma degli individui separati», il conservatore avrebbe invece avversato l'«estensione dell'autorità governativa» che apparisse un «pericolo peggiore del torto che [avrebbe dovuto] riparare»; ma avrebbe incoraggiato una «legislazione sociale avanzata», attuata per quanto possibile in modo decentrato, per «prevenire il malcontento delle masse», rigettando l'accostamento alla non conservatrice («defunta e [...] probabilmente mai esistita») politica economica del «*laissez-faire*». Perciò

avrebbe potuto aderire «patriotticamente» anche ai tentativi di «economia pianificata», dei quali Viereck prevedeva la prosecuzione da parte dei Repubblicani e dei *New Dealers*, in un quadro di «libertà – cioè con tutte le nostre antiche libertà civili, la tolleranza delle minoranze, e un pacifico internazionalismo della legge» – antitetico alla prospettiva dei «socialisti nazionali» hitleriani e stalinisti (Viereck 1940),.

Il «grande sogno», che Viereck sperava inverato da quello che battezzava *New Conservatism*, era una «sintesi armoniosa», estendibile a ogni democrazia benché operata dalla «gioventù americana», tra «conservatorismo culturale, spirituale e politico» e «riforma economica». Il movimento avrebbe potuto vedere alleati i «conservatori di mentalità indipendente», depurati dall'inclinazione liberistica precedente alla crisi del 1929, e i «*fellow travelers*» disillusi che avessero «onestamente» ripudiato l'infatuazione, tipica della *Red Decade* degli anni '30 (Lyons 1941), per la «Russia dispotica e il materialismo marxista»: «gli uomini di buona volontà della destra e della sinistra devono unirsi per conservare i loro secolari liberi costumi [...] dall'estrema reazione di coloro che chiamo 'anarchici capitalisti' e dall'estremo radicalismo dei dinamisti». Il conservatorismo, Viereck proclamava, sarebbe stato «parimenti all'erta contro tutte le illegalità», rispondendo alla «forza illegale con la forza nella legge, [e] restituendo parole alle parole e pallottole alla pallottole». (Viereck 1940).

I principi esposti in quello che, un ventennio dopo, l'autore avrebbe detto «il primo e peggio scritto appello mai pubblicato in America per ciò che fu chiamato “nuovo” conservatorismo (con “nuovo” intendendo: non repubblicano, non affarista, non conformista)» (Viereck 2005 [1962]: 133)⁴ avrebbero costituito la *pars construens* della monografia pubblicata nel settembre 1941 – *Metapolitics: From Romantics to Hitler* – composta collazionando scritti degli anni precedenti, tra i quali quelli su Wagner e due saggi che gli erano valsi l'attribuzione (1937) e la menzione speciale (1939) del Bowdoin Prize. Introdotta da una lunga citazione di *The Second Coming* (1921) di W.B. Yeats – se-

⁴ Nella sua autorevole storia del conservatorismo americano, George Nash registra che quella di Viereck nel 1940 fu «la prima chiamata a un “new conservatism” in America» (Nash 2006: 100).

condo cui *Things fall apart; the centre cannot hold / Mere anarchy is loosed upon the world* – l’opera, con cui Viereck avrebbe ottenuto il dottorato in Storia europea a Harvard nel gennaio 1942, era, oltre a una non solo teorica chiamata alle armi degli Stati Uniti contro il totalitarismo nazionalsocialista, un’indagine sulle scaturigini di questo. L’autore, che aveva aderito all’antisolazionista Committee to Defend America by Aiding the Allies, fondato nel maggio 1940 (Henault 1969: 26), rigettava la tesi che voleva il movimento hitleriano opera di «cinici *gangsters*» che avevano ingannato e sottomesso il proprio popolo, quanto le letture che rinviavano l’affermazione e l’espansionismo nazisti alla volontà di rivalse dei tedeschi per le imposizioni del trattato di Versailles e alla conseguente crisi economica (Viereck 1948 [1941]: 15-16). L’origine intellettuale della “metapolitica” nazista⁵ stava, per lui, nel richiamo degli istinti anti-occidentali della *Kultur* a cui cedeva l’anima tedesca – Giano bifronte – rinnegando periodicamente gli occidentali valori razionalistici, classici ed ebraico-cristiani.

Quella in seno all’anima tedesca, peraltro, era una scissione nella quale Viereck doveva sentire coinvolta la propria famiglia. Dalla Germania, infatti, proveniva il ramo paterno: il nonno, Louis, che si riteneva fosse figlio dell’attrice Edwina Viereck e del Kaiser Guglielmo I, era emigrato negli Stati Uniti, dopo un’incarcerazione con l’accusa di aver aderito a un complotto socialista per uccidere il padre putativo. In America aveva sposato Laura Viereck, figlia di William, fratello di Edwina e militante rivoluzionario⁶. Ancora più importante è che il padre, George Sylvester, dopo aver fatto parlare in termini lusinghieri delle proprie capacità letterarie, fosse tristemente divenuto noto in America per la propaganda filotedesca svolta, segretamente per conto delle autorità di Berlino, sia durante la Grande Guerra sia negli anni ’30. Se nel primo caso ciò aveva causato la sua

⁵ La designazione del sistema teorico nazionalsocialista quale “metapolitica” era tratta da una lettera del wagneriano Constantin Frantz al compositore: «Per essere genuinamente tedesca, la politica deve innalzarsi a metapolitica. Quest’ultima sta alla comune politica pedestre come la metafisica alla fisica» (Viereck 1948 [1941]: 21).

⁶ La dedica di *Metapolitics* era per Carl Schurz, immigrato dalla Germania nello stesso periodo di William Viereck e tra il 1877 e il 1881 segretario di stato statunitense.

espulsione dalla Authors' League e dalla Poetry Society, nel secondo aveva provocato, a partire dal mese in cui *Metapolitics* era pubblicato, un procedimento giudiziario a seguito del quale era stato recluso fino al 1947 (Johnson 1968; Keller 1971).

All'indomani della vittoria, data per certa, sulle orde di «Uomini di Neanderthal in aeroplano» (Viereck 1948 [1941]: 330) – emblema della non coincidenza di sviluppo tecnologico e progresso morale –, scriveva Viereck in *Metapolitics*, si sarebbe dovuta ricondurre la Germania sulle sponde culturali e valoriali del «suo Mediterraneo», la «civiltà occidentale internazionale (non c'è contraddizione tra internazionale e occidentale)» frutto della sedimentazione nel tempo dei «valori tradizionali e conservatori» (Viereck 1948 [1941]: 203 e 327).

Su questi temi egli sarebbe tornato in *Conservatism Revisited*. Tra le due opere, eventi drammatici avevano segnato profondamente la vita dell'autore e di milioni di donne e uomini. A soli tre mesi dall'uscita di *Metapolitics*, infatti, l'attacco giapponese alla flotta americana di stanza a Pearl Harbor aveva comportato il diretto coinvolgimento statunitense nella guerra all'Asse. Il fratello minore, George Sylvester Jr., parti volontario per il fronte europeo, trovando la morte nello sbarco di Anzio⁷. Peter, anche in virtù della «sua competenza sul nazismo», patita qualche diffidenza per via dell'attività paterna, fu arruolato nel Psychological Warfare Branch (PWB) e ottenne due decorazioni per il servizio prestato in Algeria e in Italia (Schlesinger 2001: 346). Rimasto fino alla fine del 1945 nella Penisola, dove aveva conosciuto e sposato la russa Anya de Markow, funse da tramite tra gli ex harvardiani George Santayana e Bernard Berenson, il primo a Roma e il secondo a Firenze⁸, ricoprendo l'incarico di istruttore di storia allo statunitense University Training Command nel capoluogo toscano (Viereck 1945, Viereck 1947).

⁷ Al fratello Viereck avrebbe dedicato, nel 1947, la poesia *Vale from Carthage* (*Spring, 1944*) (Henault 1969: 20-21) e, due anni dopo, *Conservatism Revisited*.

⁸ Viereck ricordava l'incontro a Roma con «il pittoresco giornalista Longanesi» (sc. Leo Longanesi), che, già «sicofante di Mussolini», con «picaresca insolenza» aveva domandato un lavoro nel PWB (Viereck 2003: xlvii). Proprio a Longanesi, tramite Camillo Pellizzi, propose senza successo l'edizione italiana di *Conservative Revisited* (Viereck 1949a).

2. La via conservatrice alla libertà

Lo scenario postbellico in cui si inquadravano le riflessioni di *Conservatism Revisited*, pubblicato nella seconda metà del 1949⁹, vedeva gli Stati Uniti in una posizione di superiorità industriale, finanziaria e militare. La produzione era quasi raddoppiata e «gli americani godevano di un'abbondanza senza precedenti» (Romero 2009: 29). Ne era derivato un alleggerimento dell'intervento statale in economia a vantaggio dei dettami keynesiani, anche in forza dell'esito delle elezioni di medio termine del 1946, che per la prima volta dal 1928 avevano visto i Repubblicani, il cosiddetto *Grand Old Party* (GOP), assumere il controllo del Congresso. Sul fronte estero, l'amministrazione democratica di Henry Truman aveva dovuto prendere atto dell'illusorietà della convinzione di Roosevelt, morto nell'aprile 1945, che l'America potesse esercitare il proprio primato cooptando la Gran Bretagna e l'Urss di Stalin nella gestione della politica mondiale. La prima era finanziariamente prostrata dalla guerra; quanto alla seconda risultò persuasiva, e fondamentale nello sviluppo della strategia statunitense del *containment*, la tesi esposta dal diplomatico statunitense George F. Kennan nel *long telegram* inviato da Mosca nei primi mesi del 1946: in ragione del senso d'insicurezza ereditato dall'impero zarista e dell'impronta messianica socialista, la Russia inevitabilmente guardava agli Usa nei termini di un inconciliabile antagonismo (Del Pero 2011: 284). Pertanto mirava a imporre la propria volontà ai paesi europei posti sotto la sua sfera d'influenza con gli accordi di Yalta, troppo generosi secondo i critici di Roosevelt e secondo lo stesso Viereck (Viereck 1965 [1953]: 97 e 124-125; Viereck 1956: 247). Si era profilata, dunque, la contrapposizione tra due incompatibili prospettive universalistiche (Del Pero 2006a: 7) che il giornalista Walter Lippmann denominò «guerra fredda». Da un lato Truman si indirizzò a un attivo contenimento dell'espansionismo sovietico, a partire dal finanziamento a Grecia e Turchia – fortemente sostenuto dal repubblicano internazionalista Arthur Vandenberg – per prevenire il possibile

⁹ In quell'anno Viereck ebbe il Pulitzer per la poesia per *Terror and Decorum*, scritto in gran parte nella villa fiorentina "I Tatti" di Berenson (Henault 1969: 22).

“contagio” comunista nella regione, dall’altro al rafforzamento delle istituzioni democratiche europee attraverso gli aiuti alla ripresa delle loro economie con il varo del Piano Marshall (Del Pero 2006a: 20ss.; Romero 2009: 51ss.).

Viereck – da un anno docente di storia al Mount Holyoke College, dopo aver insegnato per tre anni a Harvard prima e allo Smith College poi – annoverava nel 1949 la recente sottoscrizione del Patto Atlantico e la creazione del Consiglio d’Europa tra gli eventi più confortanti in vista di quella democratica «unione occidentale» che, dopo essere stata frantumata dalla «catastrofe del nazionalismo», doveva essere la nuova «missione» che l’America, benché riluttante, avrebbe dovuto assumere per salvaguardare «pace e libertà», messe a repentaglio dalla vocazione «conquistatrice del comunismo russo».

D’ora in poi la forza materiale non sarà sufficiente senza un nostro fine unificante, non odio di classe e di razza, ma etica e ragione. Il destino dell’umanità dipende dalla misura in cui l’appello morale, ragionevole, radicato nella libertà può ispirare tanta unità quanta l’appello romantico, emotivo, apocalittico dei suoi nemici.

Viereck si proponeva, dunque, di ricercare i «valori» che avrebbero consentito all’Occidente di pervenire alla «coesione morale» attorno al «desiderio di conservare il comune retaggio». E reputava il «credo più adatto» a tale scopo quello del «conservatorismo culturale e politico», che avrebbe perso la connotazione altamente «impopolare» se i suoi esponenti avessero appreso «a conservare i valori umani ed etici dell’Occidente piuttosto che i privilegi economici di una [sua] frazione». Proprio per questo, il primo dei tre capitoli del breve libro era consacrato a delineare il «conservatorismo nel suo contesto di classicismo e umanismo» (Viereck 2005 [1949]: 63). «Principi conservatori *par excellence*» elencati per creare una «libertà» che poggiasse su fondamenta solide erano

proporzione e misura; autoespressione attraverso l’autocontrollo; preservazione mediante riforma; umanismo ed equilibrio classico; una fruttuosa nostalgia per ciò che permane nel fluire; e una fruttuosa ossessione per l’ininterrotta continuità storica.

«Il conservatorismo», illustrava Viereck, «è una camera del tesoro, talvolta esageratamente polverosa, di esperienza accumulata da generazioni», «un cemento sociale e culturale, che tiene assieme ciò che l'uomo occidentale ha costruito e che perciò fornisce la base per un cambiamento e un miglioramento ordinati». Se, infatti, il «reazionario» avrebbe custodito interamente il passato, il conservatore avrebbe usato il «discernimento» per ricavarne le indispensabili «lezioni», intendendo per «“tradizione”» solo gli «eventi eticamente accettabili» (Viereck 2005 [1949]: 70). Non dovendo fossilizzarsi sulla difesa dell'esistente, per il conservatorismo di cui si faceva interprete, Viereck indicava il modello «evoluzionistico» britannico, esemplificato dall'asserzione di Edmund Burke secondo cui uno «stato privo di mezzi per il cambiamento [...] è privo dei mezzi per la sua conservazione» (Viereck 2005 [1949]: 66), piuttosto che quello «statico» e «autodistruttivo» dello zar Nicola I e dei contro-rivoluzionari Louis de Bonald e Joseph de Maistre. Sulla scia di quest'ultimo, si finiva per contrastare esclusivamente coloro che, spesso «irresponsabilmente», erano considerati «giacobini» e «rossi», quando ci si doveva opporre alla «tirannia tanto dall'alto come dal basso». Affinché il «cambiamento» fosse guidato «pacificamente e gradualmente», invece che «attraverso un'antistorica fretteolosità o metodi da folla», l'«ideale conservatore» avrebbe dovuto concepire «legalismo» e «istituzioni tradizionali» quali «portale», e non barriera, per le riforme (Viereck 2005 [1949]: 72-73).

A tale riguardo, dovendo preservare i valori necessari all'intera società, il conservatorismo sarebbe risultato ingiustificabile e inefficace senza radicamento «in fabbriche e sindacati». Rimontando ancora alla vicenda anglosassone, Viereck segnalava che a due *Tories* soprattutto, il settimo conte di Shaftesbury e Benjamin Disraeli, si doveva la legislazione che nell'Ottocento aveva migliorato le condizioni dei lavoratori inglesi, di contro ai privilegi per la «benestante classe media» difesi dal Partito liberale (Viereck 2005 [1949]: 73), le cui posizioni i *liberal* americani – dopo la risemantizzazione del termine in epoca rooseveltiana (Borgognone 2016: 189) – avrebbero probabilmente collocato «a destra di Herbert Hoover» (Viereck 2005

[1949]: 65)¹⁰. Perciò non era «obiezione morale sostanziale» che alcune «riforme sociali umanitarie» apparissero «“socialiste”» o violassero «il feticismo dell’economia del *laissez-faire*»: il «dovere morale della compassione per il bisogno» era «più sacro» della fedeltà a un sistema economico. Quindi, i «conservatori americani [avrebbero dovuto] smettere di giudicare follemente radicali le leggi, da lungo tempo necessarie, a protezione del lavoro» e avrebbero dovuto riconoscere nei partiti socialdemocratici europei i migliori alleati nel contrasto alla penetrazione comunista. Come lo storico già aveva accennato nel saggio su *Atlantic Monthly*, si sarebbe invece dovuto vigilare che le proposte di riforma interne non valicassero la «Linea Statalista» (*Statist Line*), al di là della quale il *Welfare state* sarebbe divenuto un *superstate*, si sarebbe avuto un «decescente guadagno in umanitarismo» e l’«accrescimento della sicurezza [sarebbe stato] inferiore alla perdita di libertà» (Viereck 2005 [1949]: 75-76).

Lo «straordinario conservatorismo» degli artefici di quella che andava considerata la «Conservazione», più che la «Rivoluzione», americana – poiché in continuità con la tradizione britannica – aveva fornito gli strumenti per impedire la «dittatura della maggioranza», mediante la separazione dei poteri, la Costituzione e la Corte Suprema. La «più preziosa» tra le minoranze era l’individuo, assediato nelle «giungle urbane», (Viereck 2005 [1949]: 76-77, 82 e 117). E il conservatorismo, per come Viereck lo tratteggiava, ruotava attorno all’«ossequio umanista per la dignità dell’anima individuale», «incompatibile con il collettivismo fascista o stalinista» e con una visione «meccanica» o «puramente economica» dell’uomo e della storia. Pertanto si sarebbe dovuto mirare, particolarmente attraverso l’istruzione, ad armonizzare «Apollo e Dioniso», evitando la polarizzazione su aspetti intellettuali o emozionali. Né impensieriva lo storico che tali accenti risultassero «troppo aristocratici per un’epoca di formicai». Pensava infatti che il «secolo dell’uomo comune»¹¹

¹⁰ Si noti che, viceversa, il *libertarian* Murray N. Rothbard (1963) avrebbero visto nelle misure intraprese dal repubblicano Hoover per frenare la recessione un preludio al New Deal.

¹¹ L’espressione è di Henry A. Wallace, ex vicepresidente dell’amministrazione Roosevelt, estromesso per aver predicato la conciliazione con i sovietici e candidato alle presidenziali del 1948 con il radicale Progressive Party.

avesse portato in dote «l'impersonale e irresponsabile e sradicato uomo-massa». Sarebbe servito, invece, «un secolo dell'individuo», dotato di sufficiente «senso del dovere etico per bilanciare i suoi diritti materiali»: il banco di prova per la democrazia passava proprio dalla capacità di rendere moralmente «aristocratici tutti i suoi cittadini». Per questo, mentre in «epoche di disfatta» il conservatorismo avrebbe dovuto ammonire al rispetto delle leggi e degli assoluti morali, in tempi di «superficiale prosperità» a esso spettava di «insistere sulla distinzione tra valore e prezzo; saggezza e furbizia; felicità ed edonismo; deferenza e adorazione del successo», tra quella che Herman Melville aveva detto «devozione per l'Archetipo» e conformazione al passeggero stereotipo (Viereck 2005 [1949]: 71-72 e 129)¹².

Ad alimentare la convinzione conservatrice sul valore della «libertà individuale», più delle «astrazioni politiche» o delle questioni economiche, Viereck annotava, era il retaggio del cristianesimo. «Capsula del tempo che conserva e fonde le quattro antichità dell'uomo occidentale» – i comandamenti e la giustizia sociale dell'ebraismo, l'amore dell'ellenismo per la speculazione intellettuale, l'universalismo e il legalismo romani, l'antinominalismo aristotelico e tomista medievale¹³ –, esso costituiva la «migliore scuola per domare la barbarie» e i radicalismi che non ammettevano, sia pure in forma secolarizzata, la verità del «peccato originale». Alla religione, e soprattutto al cattolicesimo, il protestante Viereck riconosceva inoltre la «funzione di stabilizzatore politico e culturale» in grado di «frenare la disintegrazione in classi e nazioni separate» (Viereck 2005 [1949]: 79-81)¹⁴.

¹² Risalta qui l'influsso esercitato su Viereck da *La rivolta delle masse* di José Ortega y Gasset, secondo cui la «barbarie è l'assenza di standard a cui potersi appellare» (Viereck 2005 [1949]: 82).

¹³ L'anno prima aveva ricondotto l'origine del relativismo, latore della decadenza occidentale, al nominalismo occamista Richard Weaver, docente alla University of Chicago e prosecutore del tradizionalismo dei *Southern Agrarians*, in *Ideas Have Consequences* (Scotchie 1997).

¹⁴ Viereck avrebbe ricordato di essere stato classificato come bieco «compagno di strada del Vaticano» (Viereck 1965 [1953]: 49). «Non sto diventando neotomista o cattolico alla T.S. Eliot. Semplicemente sento che posso apprendere un bel po' da un ristretto numero di cattolici» (Viereck 1952b).

La durevole validità del conservatorismo era argomentata attraverso un'eterodossa interpretazione» attualizzante del principe Metternich, dibattutosi in una congiuntura creduta analoga a quella del secondo dopoguerra (Viereck 2005 [1949]: 63-64). L'ideale dell'architetto della Restaurazione, lungi dall'essere antinomico ai principi del sistema britannico, da Viereck era presentato come frutto delle tradizioni *Whig* e *Tory* – «modello per la moderna leadership conservatrice» sul piano morale e nella capacità di «miscelare riforme umanitarie e continuità storica» – avendo accolto il pensiero burkeano¹⁵, conosciuto tramite il proprio consigliere Friedrich von Gentz. E le *Reflections on the Revolution in France* (1790), scriveva Viereck, mantenevano la propria attualità. A differenza dei «troppi americani» pronti a sostenere personalità autoritarie come Francisco Franco in opposizione al comunismo (Viereck 2005 [1949]: 110), Burke aveva attestato la possibilità di «rispondere alla rivoluzione mondiale» senza sconfinare nell'estremismo di sinistra o nella «tirannia della destra reazionaria» e «conservando le libere istituzioni dell'Occidente». Tacciato di bellicismo, aveva chiamato all'«unità internazionale contro l'aggressore» francese e ammonito «gli isolazionisti del suo tempo» circa i rischi che avrebbero corso ignorando «l'incendio nella casa del vicino» (Viereck 2005 [1949]: 105).

Proprio dalle pagine di Burke e dalla diretta esperienza britannica Metternich era stato confortato nell'idea che «la libertà poggia sull'ordine» e nella «filosofia della crescita evolutivistica», per cui una costituzione durevole è «opera di secoli» e non «di una sola rivoluzione o di un singolo documento o decreto». Aveva incarnato il «conservatorismo al suo meglio», ponendosi a «metà strada» tra l'immobilismo di Francesco I e gli «impazienti liberali» nel tentativo di conciliare «principi monarchici e democratici» e di armonizzare le «tre nuove forze dell'epoca» (democrazia, capitalismo e nazionalità) «entro lo schema legale del vecchio impero» (Viereck 2005 [1949]: 106-108 e 112). Autodefinitosi «socialista conservatore», aveva inoltre anticipato ciò che «l'America apprese dopo la depressione del 1929»: una giusta e legittima autorità, «consacrata dalla tradizione», avrebbe dovuto

¹⁵ Su questo aspetto cfr. Siemann (2019: 116-121).

restringere la libertà economica e subordinare gli interessi dell'emergente classe media e del «*big business*» a vantaggio del «benessere comune» (Viereck 2005 [1949]: 114-115). Una libertà che Viereck biasimava Metternich avesse coartato, forse sotto l'influsso dei conservatori autoritari, era invece quella di opinione, con i decreti di Karlsbad del 1819, volti a osteggiare la propagazione di idee sovversive. Eppure, accennando alla controversia sul *loyalty program* emanato da Truman per combattere le infiltrazioni comuniste nell'amministrazione federale, dopo aver ammesso che eccessive limitazioni alle libertà civili avrebbero potuto ledere la sicurezza nazionale più dei complotti che intendevano prevenire, lo storico aggiungeva che non sempre l'allerta per il pericolo di «quinte colonne» celava un'immotivata «caccia alle streghe» (Viereck 2005 [1949]: 74 e 118).

L'«internazionalismo conservatore» del ministro asburgico, che prefigurava il principio del *Kraft im Recht* (la «forza entro la legge», già nominata nell'articolo del 1940) in un «sistema aristocratico poggiante sulla diplomazia» – precursore dell'unità europea e dell'Onu –, aveva però dovuto fronteggiare la *Realpolitik* degli «antesignani nazionalisti del fascismo», che alla lunga avevano tratto vantaggio dallo scontro tra conservatori e liberaldemocratici (Viereck 2005 [1949]: 84 e 86). L'esperienza di «due guerre mondiali del nazionalismo» imponeva, perciò, di scegliere se la patria dell'uomo occidentale dovesse essere una «nazione» piuttosto ristrettamente e meschinamente provinciale o una «sempre più ampia comunità umana», così come il cosmopolita Metternich immaginava sarebbe stata l'Europa (Viereck 2005 [1949]: 103).

Nella visione viereckiana, insomma, quello di Metternich si rivelava un esempio di «via conservatrice alla libertà», che percorreva iniziative effettivamente assunte dalle amministrazioni di Roosevelt e Truman (dalla legislazione sociale fino al *containment* e al Piano Marshall). Al contempo era modello di una «terza forza», il «ben radicato centro» liberalconservatore che, invertendo le spinte centrifughe verso le estreme, attraesse gli elementi della «moderazione» decisi a impedire che la «civiltà», o persino l'intera umanità, fosse annichilita da «nazional-socialismo» e «nazionalbolscevismo russo» (Viereck 2005 [1949]: 86,

125 e 127)¹⁶ nel corso di quella che Viereck definiva «Seconda guerra dei trent'anni» (Viereck 1965 [1953]: 93).

Viereck non negava che pure tra le versioni più caute di conservatorismo e di liberalismo si dessero differenze sul piano della «psicologia culturale» – «umanista» il primo, «materialista» ed eccessivamente ottimista il secondo (Viereck 2005 [1949]: 78)¹⁷ – e divergenze sulla «tempistica del cambiamento sociale», sulla «necessità della tradizione», sull'«assolutezza o relatività» dei parametri o sulla «fiducia nelle masse e nella naturale bontà dell'uomo». Ma ogni tendenza era complementare all'altra e necessaria nelle società sane e stabili; ed entrambe avrebbero potuto convergere sull'approccio di quello che nel 1830 Goethe aveva chiamato il «liberale genuino»: «Realizzando il progresso a un ritmo assennato, tenta di rimuovere le deficienze della società gradualmente, senza distruggere con mezzi violenti un pari ammontare di bene. In questo mondo sempre imperfetto si accontenta di ciò che è buono fino al momento e alla circostanza in cui può avere qualcosa di meglio» (Viereck 2005 [1949]: 65-66)¹⁸.

Benché il volume venisse bene accolto, l'utilizzo della tradizione europea continentale per elucidare le prospettive e i compiti degli Stati Uniti, moderni Metternich¹⁹, non incontrò una-

¹⁶ Nel trattare della sintesi che avrebbe chiamato *communazi*, Viereck, avendo certo presente la tesi di Kennan, scriveva che nella Russia stalinista si stavano saldando «“nazionalismo proletario”» e internazionalismo marxiano con il recupero della «paranoia zarista di una missione nazionale russa per salvare il mondo, [...] questa volta per l'unica religione socialista ortodossa» (Viereck 2005 [1949]: 120-121). Cfr. inoltre Viereck ()2005 [1949]: 171-186.

¹⁷ «Il conservatore, politicamente discendente da Burke, diffida della natura umana e crede (politicamente parlando) nel Peccato Originale, che può essere trattenuto dai semafori etici del tradizionalismo. La persona di sinistra e il liberale, discendenti da Rousseau, inconsciamente assumono la naturale bontà dell'uomo» (Viereck 1965 [1953]: 9).

¹⁸ Sulla scia delle osservazioni contenute in *The New Leviathan* (1942) di R.G. Collingwood, Viereck avrebbe asserito: «Ogni legittimo governo civile, repubblica o monarchia, necessita sia di liberali sia di conservatori, proprio come una ben funzionante automobile ha bisogno sia di freni che di accelerazione. Il radicalismo può essere definito una macchina che va avanti a piena velocità senza freni. La reazione può essere definita una macchina con il freno talmente tirato da non potersi muovere affatto» (Viereck 1951a: 389).

¹⁹ Per Viereck la storia aveva assegnato all'America il ruolo di «great conserver» contro la «conquista mondiale sovietica» (Viereck 1965 [1953]: 213).

nimi consensi (Nash 2006: 99). Viereck registrò nella riedizione del volume nel 1962 che il principe, la cui caratura conservatrice era bensì subordinata all'aderenza all'impianto burkeano²⁰, era ancora «il più impopolare [...] simbolo del conservatorismo» (Viereck 2005 [1949]: 59) e fu ritenuto un poco credibile campione di libertà²¹. Probabilmente era pure mancata la capacità di accertare la plausibilità e la rilevanza, negate di lì a breve da Lionel Trilling (Trilling 1950: ix)²², di una tradizione conservatrice americana; ciò a cui lo storico avrebbe tentato di porre rimedio, sulla scia del ponderoso e influente volume di Russell Kirk *The Conservative Mind: From Burke to Santayana* (1953), con il più breve *Conservatism: From John Adams to Churchill* (1956)²³.

Inoltre, curiosamente il «libro che, più di ogni altro all'inizio del dopoguerra, creò il nuovo conservatorismo come forza intellettuale» e conferì al «nascente movimento la sua etichetta» – presentando «orgogliosamente», per la prima volta dal 1945, un richiamo al *conservatism* sin nel titolo – non portava critiche serrate al liberalismo progressista (Nash 2006: 102)²⁴. Anzi, delegittimando le componenti reazionarie, isolazioniste e liberiste della destra culturale e della *Old Guard* repubblicana, propone-

²⁰ «Nella misura in cui [Metternich] fu discepolo di Burke, fu okay; nella misura in cui fu un discepolo di de Maistre, fu dannoso» (Viereck 1950c). In lavori successivi Viereck avrebbe esplicitato l'assunzione di Burke ad archetipo sul quale testare l'altrui caratura conservatrice (ad esempio Viereck 2006 [1956]: 10), in linea con la lettura che si era affermata in Inghilterra e che si sarebbe presto imposta in America (Jones 2017; Maciag 2013).

²¹ Cfr. Bundy (1949) e Bruun (1949). Di segno opposto Wilson (1949). Tra gli italiani, anche per la giustificazione in chiave antinazionalista della svalutazione metternichiana dell'Italia in quanto mera «espressione geografica» (Viereck 2005 [1949]: 103), Viereck fu biasimato da Elena Croce, che propose il modello alternativo di Cavour (Croce 1949), non tenendo però conto che gli Usa non avrebbero potuto imitare la strategia internazionale del piccolo Regno di Sardegna, e da Antonello Gerbi (1949). La rilettura di Metternich, d'altra parte, era in corso in quegli anni (Viereck 1951b) e vi avrebbe più tardi partecipato Henry Kissinger con *A World Restored*, in cui quello di Viereck era detto uno «sforzo interessante, ma nella tradizione del saggio francese, non di seria ricerca storica» (Kissinger 1964 [1957]: 345).

²² Similmente Hartz (1955).

²³ Irrealizzato fu il volume «mammoth», che Viereck prevedeva di sicuro successo commerciale, con la ricostruzione delle vicende europee tra il 1870 e il 1950 (Viereck 1952a).

²⁴ Il paradosso fu notato già in Macdonald (1949).

va un'«unità liberalconservatrice» (Viereck 2005 [1949]: 60). O almeno perimetrava per liberali e conservatori, temperamenti per Viereck mai meccanicamente riconducibili alla suddivisione tra Democratici e Repubblicani (Viereck 1965 [1953]: 10-11), un comune spazio centrale, identificato nelle pagine conclusive di *Conservatism Revisited* con il *centre* che, intatto, nella poesia di Yeats avrebbe impedito la diffusione della *mere anarchy* (Viereck 2005 [1949]: 127).

3. Il «centro vitale»

Apparentemente, non molto differente era l'operazione condotta, dal versante *liberal*, da un conoscente di Viereck fin dagli anni universitari, lo storico harvardiano Arthur Schlesinger. Questi, alla luce del contesto postbellico, aveva avviato una rilettura del liberalismo, pienamente dispiegata in *The Vital Center* – uscito qualche mese prima del volume di Viereck, citato nei ringraziamenti (Schlesinger 1949a: 258)²⁵ –, andando a fissare alcuni dei capisaldi del *consensus* che avrebbe caratterizzato lo scenario politico americano fino agli anni '60 (Burns 2007). Schlesinger aveva innanzitutto proceduto alla «canonizzazione del New Deal»: diversamente da quanto asserivano i suoi critici – dagli individualisti della *Old Right* all'ex presidente Herbert Hoover –, esso si collocava nel solco della tradizione americana incarnata dalla trasversale aristocrazia degli Adams e dei Roosevelt e, lungi dall'aver voluto abbattere il capitalismo, lo aveva salvato dalla dissoluzione a cui lo avrebbe condotto il dissennato asservimento delle amministrazioni repubblicane ai *desiderata* del mondo degli affari (Mariano 1999: 100-101 e 144-145). Eppure aveva sconfessato i postulati tecnocratici della pianificazione, predicando la conciliazione tra individualismo e comunità a baluardo contro i totalitarismi. Inoltre, enfatizzata la «natura essenzialmente conservatrice del liberalismo americano» (Schlesinger 1949a: 246-251; Mariano 1999: 73), su ispirazione del realismo agostiniano del teologo protestante Reinhold Niebuhr – tra i riferimenti di Viereck (Viereck 1951a: 394;

²⁵ Si veda la positiva recensione a *Conservative Revisited* (Schlesinger 1949b).

Viereck 1956: 48-52)²⁶ –, aveva rigettato l'ottimismo razionalistico del progressismo di matrice deweyana e preso posizione contro i cedimenti al marxismo, giungendo a richiamare il magistero di Burke e de Maistre e a elogiare il «responsabile conservatorismo» inglese, creduto estraneo alla destà americana (Schlesinger 1949a: 174 e 240).

In vece della ripartizione delle tendenze politiche lungo la linea sinistra/destra, creduta inservibile, Schlesinger ne aveva suggerita una circolare che attestasse le affinità tra i due «estremi tirannici», ai quali si opponevano il gradualismo liberale e conservatore nel centro da «restaurare». «The center is vital; the center must hold» (Schlesinger 1949a: 145 e 255-256), scriveva citando anch'egli *The Second Coming*, i cui versi erano posti anche in esergo al volume. Ed esprimendo la convinzione che i Democratici necessitassero una «opposizione intelligente» in grado di concorrere per il governo del paese, aveva sollecitato i Repubblicani a seguire le indicazioni di «giovani come August Heckscher, Peter Viereck and McGeorge Bundy che per la prima volta nell'arco di una generazione [avevano] proposto un'utile filosofia per il conservatorismo» (Schlesinger 1950a)²⁷.

Nondimeno, il disegno di Schlesinger variava da quello di Viereck. L'apertura del primo – tra i promotori dell'organizzazione *liberal* Americans for Democratic Action (ADA) e futuro consigliere e *speechwriter* di Adlai Stevenson, candidato democratico sconfitto nelle presidenziali del 1952 e del 1956 dal repubblicano Dwight Eisenhower – ad alcune istanze culturali di marca conservatrice, invero, era funzionale ad addomesticarle e a condurle nell'area di consenso della coalizione democratica, così da allargarla al centro. Scriveva infatti all'amico che il conservatorismo moderato avrebbe avuto successo «solo attraverso il Partito democratico»:

Il conservatorismo responsabile deriva da un'aristocrazia (terra), il conservatorismo americano deriva da una plutocrazia (denaro). Non

²⁶ «Questo burkeano (od oggi forse niebuhriano) senso della limitazione e della fragilità umana, in quanto avverso al progresso illimitato attraverso movimenti di massa e le riforme materiali, è una basilare distinzione tra il temperamento progressista e il temperamento conservatore» (Viereck 1965 [1953]: 11).

²⁷ Heckscher e Bundy, come Schlesinger e diversamente da Viereck, sarebbero stati collaboratori dell'amministrazione di John Fitzgerald Kennedy.

vedo speranza di convertire alla responsabilità sociale la *business community*. Il solo auspicio è di tenerli lontano dal potere (Schlesinger 1950b).²⁸

Per Viereck, invece, il *new conservatism* era «ancora un movimento principalmente culturale, etico ed educativo». Insistendo sulla necessità di riscoprire e trasmettere tra le generazioni i valori della civiltà (la statunitense essendo «una parte molto piccola» di quella sviluppatasi in Europa), esso si augurava di influenzare «per osmosi» le «sfere più “pratiche” della vita americana»; sino a incidere su politica ed economia e a innalzare nel GOP, ma anche nei Democratici, «il *livello di comprensione* dei processi storici ed etici», così come era avvenuto per i *Tories* nel passaggio da Samuel Taylor Coleridge a Disraeli e a Winston Churchill (Viereck 1965 [1953]: 245-249). Benché «ordinariamente più contemplativo che attivista», aveva aderito – probabilmente per breve tempo –, sia ad ADA sia allo speculare Republican Advance, per contribuire a sfrondare i due partiti maggiori dalle frange più estreme e salvaguardare quello che avrebbe detto lo sfondo peculiare della storia americana, «la somiglianza tra il liberalismo moderato e il conservatorismo moderato» (Viereck 1949b; Viereck 1950d; Viereck 1965 [2005]: 135)²⁹. E da indipendente aveva risolto di sostenere di volta in volta il partito che sembrasse il «male minore per i valori umanistici» (Viereck 1947). Pertanto, pur auspicando la vittoria di Churchill nel 1950, confidò a Schlesinger di non escludere l'eventualità di votare per Democratici nelle elezioni presidenziali (Viereck 1950a).

Ciò era effettivamente avvenuto in occasione delle candidature di Stevenson³⁰, «personificazione dei più elevati standard di statista attualmente a disposizione», ancorché tendente al

²⁸ «La maggioranza dei *New Conservatives* è più a suo agio con i colleghi e critici liberali di quanto sarebbe in un'atmosfera [repubblicana] dove Locke è il nome di un giocatore di golf sudafricano e Burke il vincitore dello United States Open del 1931» (Schlesinger 1955: 11).

²⁹ Sulla specularità di ADA e Republican Advance, cfr. Kabaservice (2012: 16-179).

³⁰ I frequenti elogi ai repubblicani Wendell Willkie e Thomas Dewey fanno ipotizzare che Viereck possa averli preferiti nelle presidenziali che li videro battuti rispettivamente da Roosevelt e Truman, per la cui persona non mostrava particolare stima.

cerebralismo (Viereck 1956: 255 e 257). Rimarcate pubblicamente le consonanze tra la propria posizione e lo schlesingeriano *vital center* (espressione giudicata essenzialmente «conservatrice»)³¹, a partire dalla comune citazione di Yeats, Viereck – come poi lo scienziato politico Clinton Rossiter (1962 [1955]: 94) – percepì una comune ascendenza tra la «non partitica filosofia» del *new conservatism* e la «via intermedia» stevensoniana. Con una certa consapevolezza³², infatti, questa tendeva a conciliare liberalismo politico e «conservatorismo filosofico»: univa la difesa delle «libertà civili» alla diffidenza per il marxismo e al pessimismo verso la natura umana, era favorevole alle «riforme umanitarie» ma intendeva limare gli eccessi statalisti e centralizzatori del New Deal (Viereck 1956: 247-254). Di questo, rimosse le «imperdonabili infiltrazioni rosse» (Viereck 1965 [1953]: 274), sarebbe allora restata l'oggettiva funzione «conservatrice» e antirivoluzionaria, non necessariamente ricercata da Roosevelt, «il signorotto di Hyde Park»: mediante il coinvolgimento nelle sorti del paese dei soggetti sociali che altrove avevano alimentato le file di socialismo e comunismo, si era ricostruita la «personale relazione organica tra simili» (Viereck 1956: 236). Si erano evitate «la disunione atomistica del capitalismo sregolato» e «l'unità meramente burocratica, meramente meccanica del socialismo moderno» (Viereck 1962: 168), tutelando l'«individuo integralmente», secondo il criterio che era rinvenuto in Coleridge (Viereck 2005 [1962]: 141)³³.

³¹ Viereck definiva anche Metternich un «“prematurato” vitalcentrista» (Viereck 1956: 250). Schlesinger dichiarò di non apprezzare l'iscrizione al conservatorismo da parte di alcuni *new conservatives*, tra cui Clinton Rossiter, Thomas Cook e Viereck medesimo (Schlesinger 1950b, Viereck 1950b; Viereck 1950d).

³² Viereck lodò Stevenson per aver «espresso al meglio» lo spirito conservatore di Burke avendo sostenuto nel 1952 che, a causa di una «strana alchimia», i Repubblicani si comportavano da radicali per la smania di «smantellare le istituzioni [...] costruite solidamente nel nostro tessuto sociale», mentre i Democratici erano divenuti «il vero partito conservatore» americano, avendo attuato il cambiamento al momento opportuno, per «ridurre tensioni e bisogni» invece di restare immobili fino a essere «inghiottiti da forze implacabili che vanno sempre oltre il limite» (Viereck 1965 [1953]: 253).

³³ Per tali ragioni quello di Viereck è stato recentemente denominato *New Deal Conservatism* (Kolozi 2017).

Oltre sé stesso e Stevenson, Viereck battezzava «*liberal conservative*» anche l'eroe di guerra Eisenhower (Viereck 1953c), precedentemente corteggiato dai Democratici e speranza dell'ala moderata del GOP (Gould 2014: 234-235). Ma rimase deluso da quella che considerò l'incapacità dell'«onesto e gentile Presidente», che pure nei due mandati alla Casa Bianca si era dichiarato un *progressive conservative* e si era posto in continuità con le precedenti amministrazioni, di fare dei Repubblicani un «responsabile partito conservatore» (Viereck 1955: 147; Viereck 1956: 118-126; Viereck 2006 [1956]: 106) – cioè stabilmente nel perimetro centrista in cui si collocavano il defunto Wendell Willkie, gli «internazionalisti della costa orientale», Thomas Dewey e l'allora governatore californiano Earl Warren – alienando la *Old Guard*, la destra del partito che nulla aveva di «aristocratico o conservatore» (piuttosto il *laissez-faire* era detto vicino al giacobinismo), capeggiata dal senatore del *Midwest* Robert Taft dai primi anni '40 fino alla prematura scomparsa nel 1953 (Viereck 1965 [1953]: 252-254 e ; Viereck 1956: 123-124)³⁴. Se nel 1962 avrebbe detto la prima campagna presidenziale di Stevenson «il più bell'evento conservatore nella storia Americana, sin dal miracolo dei *Federalist papers*» (Viereck 2005 [1962]: 153), nel 1955 scriveva che l'unica opzione praticabile fosse «sostenere Stevenson e i Democratici nelle elezioni presidenziali del 1956» contro i suoi «nazionalisti avversari repubblicani» (Viereck 1955: 147).

4. Il pioniere escluso

Tali convinzioni dovevano inevitabilmente condurre a un dissidio con gli esponenti dei filoni che si sarebbero fusi nel *mainstream* conservatore: anticomunisti radicali di matrice evangelica spesso ex marxisti, *libertarians* (o «liberali classici») e tradizionalisti (Nash 2006: xx)³⁵. Almeno fino alla metà degli

³⁴ Taft era stato coautore nel 1947 del *Taft-Hartley Act*, che aveva ridimensionato la libertà di azione dei sindacati, e tra i pochi oppositori all'adesione statunitense alla Nato (Borgognone 2016: 214). Sulla dialettica tra le anime del GOP, cfr. Bowen (2011).

³⁵ Per una problematizzazione del rapporto tra tradizionalismo, «attitudine umana universale», e conservatorismo, «specifico fenomeno storico», cfr. Mannheim (1927: 127-164).

anni '50 – avendo di fronte la sovietizzazione dell'Est europeo, l'imprevisto sviluppo del nucleare russo, il prevalere di Mao in Cina e l'intervento statunitense nella guerra di Corea –, Viereck fu persuaso che gli Usa fossero investiti del compito di guidare l'Occidente nella resistenza contro un avversario con il quale, a dispetto della convinzione delle «colomb[e] di Troia» pacifiste, sarebbe stato praticamente impossibile e moralmente ripugnante stipulare una «super Monaco» (Viereck 1965 [1953]: 153 e 156-157). Escludendo l'opportunità di una «guerra preventiva contro la Russia» ma auspicando una risposta militare nell'eventualità che si minacciasse la «libertà» dei propri cittadini, l'America avrebbe dovuto impegnarsi nell'«indebolimento politico» dell'avversario. «Dato che la libertà cresce organicamente sul proprio suolo natale e non può essere trapiantata secondo la moda “liberal”», allora sarebbe stata utile un'opera di propaganda che risvegliasse nelle masse russe il ricordo dei loro «ottocenteschi profeti di libertà» e dei periodi «più individualisti e meno statalisti dell'antica Kiev» (Viereck 1965 [1953]: 165 e 184).

Anche al fine di condurre tale battaglia, nel 1950 Viereck era stato tra i fondatori del Congress for Cultural Freedom (CCF), che radunava eminenti «intellettuali anticomunisti» (tra cui Benedetto Croce, Karl Jaspers, Bertrand Russell e lo stesso Schlesinger) e a metà anni '60 si rivelò finanziata dalla CIA (Viereck 1965 [1953]: 176; De Vries 2003: 222, Stonor Saunders, 2000). Sul fronte interno, invece, egli contrapponeva alla «gloria» dell'impegno antinazista la «vergogna» dei «sanguinari professori» ancora *fellow travellers* (Viereck 1965 [1953]: 109 e 112). E continuava a riprovare la «posa da eroe martire» di chi, nel denunciare la compressione delle libertà civili prodotta dalle norme americane per la sicurezza nazionale, ignorava la soppressione dei diritti degli esteuropei o trascurava l'effettiva presenza di una rete di «spie» anche ai più alti livelli dell'amministrazione, che gli pareva confermata dal caso di Alger Hiss, condannato per aver negato sotto giuramento le accuse di Whittaker Chambers – ex spia sovietica, poi esponente della galassia conservatrice negli anni '50 – di essere stato iscritto al Partito comunista americano e di aver trasmesso do-

cumenti riservati mentre era funzionario del Dipartimento di stato (Viereck 1965 [1953]: 116, 283 e 287).

Per Viereck, che credeva la stessa appartenenza al Partito comunista un atto «moralmente» comparabile alla «strage», la minimizzazione *liberal* del pericolo comunista aveva contribuito all'emersione, dal febbraio 1950, del repubblicano Joseph McCarthy e della sua demagogica crociata per abbattere la «vera aristocrazia intellettuale e sociale d'America» – con più o meno esplicite accuse a istituzioni accademiche, membri del Dipartimento di stato, diplomatici e vertici dell'esercito di collusione con i sovietici – invece che a stanare reali cospiratori. «Il maccartismo», affermava lo storico, «è la vendetta dei nasi rimasti schiacciati per venti anni sui vetri esterni dei party di lusso». Si trattava di un «anticonservatorismo radicale» o «pseudoconservatorismo», che celava «dietro un'autoingannevole rivestimento di destra un istinto di sinistra» o un «bolscevismo di destra» e screditava ogni seria battaglia per neutralizzare la penetrazione comunista (Viereck 1952d; Viereck 1965 [1953]: 298 e 317-319, Kabaservice 2012: 9-10)³⁶. Il paradigma interpretativo combaciava con quello offerto dalla cerchia dei *New York Intellectuals* nel collettaneo *The New American Right* (1955), curato dal sociologo Daniel Bell, a cui Viereck contribuì con il saggio dall'esplicito titolo *The Revolt Against the Elite* (Bell 1955)³⁷.

Tra i difensori delle ragioni del senatore del Winsconsin, in un libro scritto con il cognato Leo B. Bozell nel 1954, sarebbe stato invece William F. Buckley Jr., noto già nel 1951 per *God and Man at Yale*. Lì il ventiseienne, proveniente da una facolto-

³⁶ Viereck era convinto che «il disvelamento dei compagni di strada del comunismo [fosse] dovere particolare dei *liberals*», quello dei «controllori del pensiero della destra» spettava ai conservatori (Viereck 1965 [1953]: 314). James Burnham criticò la terzietà tra la «sinistra liberale» e McCarthy da parte dello storico, che ugualmente espresse a Schlesinger la propria stima per l'inusualmente elevato intelletto dell'autore di *The Managerial Revolution* (Viereck 1953b), sul quale cfr. Borgognone (2000).

³⁷ L'intervento più noto fu quello di Richard Hofstadter: rifacendosi allo studio di Theodor Adorno sulla «personalità autoritaria», connotava la nuova destra statunitense come una «rivolta pseudoconservatrice» mirante ad abbattere «i valori e le istituzioni tradizionali», alimentata dai timori sulla perdita di *status* sociale dei «membri meno istruiti della classe media», risentiti con le élite spesso – era il caso di Stevenson – espressione di un «conservatorismo equilibrato e affidabile» (Hofstadter 1955).

sa famiglia cattolica, contestava al college nel quale si era laureato di aver consentito che la «libertà accademica» sfociasse nel tradimento dei valori del cristianesimo e dell'«individualismo» economico, sostituito dalla «collettivistica» teoria keynesiana (Bogus 2011). Viereck commentò che la condivisibile polemica antimaterialistica sfociava nella perorazione del «più sterile materialismo da commerciante» e del «privilegio economico» completamente alieni dal conservatorismo. Innanzitutto, egli stigmatizzava l'equiparazione tra i keynesiani – per i quali «il capitalismo era salvato e rafforzato dalle loro riforme» – e i sovversivi militanti comunisti, a cui anch'egli avrebbe impedito l'insegnamento³⁸. Inoltre, la sintesi tra liberalismo economico di Adam Smith e rifiuto dell'apologia della libertà intellettuale di John Stuart Mill non avrebbe potuto reclamare il monopolio del «sistema di valori americano» che il «liberale manchesteriano» Buckley diceva di voler restaurare (Viereck 1965 [1953]: 61-63 e 293-301).

Nel recensire su *The Freeman* il viereckiano *Shame and Glory of the Intellectuals*, in cui tali giudizi erano espressi, Max Eastman, che privatamente già gli aveva rimproverato di favorire i sovietici criticando McCarthy, attribuì a Viereck un «conservatorismo equivoco», inconsapevole della «dipendenza di tutte le nostre libertà dalla libera economia di mercato» (Eastman 1953: 424). Considerazione, questa, che lo storico, in una lettera al socialista Norman Thomas, rinviò alle origini politiche di Eastman, trotskista convertito al libertarianismo: «crede ancora nel determinismo economico marxista e nella lotta di classe. Solo al contrario. Cioè crede nella dittatura economica capitalista invece che nella dittatura proletaria di Marx» (Viereck 1953a)³⁹. Redattore di *The Freeman* dai trascorsi marxisti era pure Frank S. Meyer, che nel 1956 su *National Review*, il periodico fondato nel 1955 da Buckley a cui avrebbero collaborato Eastman e James Burnham, anch'egli già trotskista, imputò a Viereck – e a Rossiter – di far passare per conservatorismo un'impostazione libe-

³⁸ Viereck ironizzava che perfino Leone XIII, estensore della dottrina sociale della Chiesa di Roma, sarebbe risultato un «sinistroide» («pinko») per Buckley, dimostratosi «calvinista» più che cattolico (Viereck 1965 [1953]: 300).

³⁹ La missiva, paradossalmente, era volta a confutare di essere «troppo buono con il capitalismo» (Viereck 1953a).

ral. Pronunciata da colui al quale si sarebbe attribuita la formula per la fusione tra le varianti più radicali delle tre anime del conservatorismo e apparsa sulle pagine della rivista destinata a fissare i paradigmi della destra intellettuale e a dirottare il GOP nella direzione opposta a quella che Viereck auspicava, la condanna di Meyer corrispose a una scomunica dello storico dal movimento di cui aveva avviato la rinascita (Nash 2006: 206, 237 e 269-270)⁴⁰.

5. L'avvento della Radical Right

Nemmeno Kirk, pur diffidente riguardo alle politiche newdealistiche, era scampato alla disapprovazione di Meyer, su *The Freeman*, per aver ricusato l'atomismo liberista a vantaggio dei legami comunitari (Meyer 1955); ma aveva preso a collaborare a *National Review* e aveva giustificato le intenzioni di McCarthy (Soffer 2010: 243). Ciò – assieme, ha ipotizzato Claes G. Ryn, al timore che la notorietà di Kirk lo mettesse in ombra (Starliper 2014: xvi) – spinse Viereck a mutare l'atteggiamento verso il quasi coetaneo autore di Mecosta, improntato fino alla metà degli anni '50 alla cordialità, come traspare dai carteggi⁴¹ e dal favore con cui aveva salutato sulla stampa la pubblicazione di *The Conservative Mind*, elogiandone la matrice burkeana (Viereck 1953d). Innegabili erano le concordanze tra le proposte conservatrici dei due, catalogati dagli studiosi nella corrente tradizionalista: influenzati dal *New Humanism* di Irving Babbitt e pessimisti circa le qualità della natura umana, credevano nell'esistenza di assoluti morali e indicavano in leggi e tradizioni dal sostrato religioso gli argini necessari alla sopravvivenza

⁴⁰ Allo stesso modo su Viereck e Rossiter si era espresso Willmore Kendall, già docente di Buckley a Yale (Nash 2006: 205-206). Sull'impatto di *National Review*, cfr. Borgognone (2003).

⁴¹ Più degni di nota nelle lettere di Kirk a Viereck, comprese tra il 1952 e il 1954, sono il dissenso sulle critiche a Taft – «la nostra maggiore speranza nell'attuale spiacevole tempo» – (3 ottobre 1952), la critica all'estremismo individualista del *The Freeman* di Frank Chodorov (20 luglio 1954) e l'invito a contribuire con una poesia al primo numero della rivista *The Federal Review* di cui annunciava la prossima uscita (14 maggio 1954), e che invece avrebbe iniziato le pubblicazioni nel 1957 sotto il titolo di *Modern Age* (Viereck, Kirk, 1952-1954).

della società; parimenti, inoltre, stimavano la cultura americana figlia di quella britannica, riconoscendo un'inclinazione conservatrice ai fondatori (Nash 2006: 99-125, Allitt 2009: 168-173)⁴².

Non stupisce, dunque, che l'attrazione del più popolare dei giovani conservatori nell'area di *National Review* rappresentasse agli occhi di Viereck un pericoloso sintomo della deriva a destra del movimento (Viereck 1965 [1953]: 103). Al fine di frenarla, Viereck pose Kirk al centro di una lunga disamina critica, condotta sulla base di uno scritto inserito nel 1956 in *The Unadjusted Man* e riproposto nelle nuove edizioni di *Conservatism Revisited* (1962), della raccolta *The New American Right* – intitolata *The Radical Right* (1963) – e di *Shame and Glory of the Intellectuals* (1965) con scarse variazioni nella forma e nel contenuto, volte ad aggiornare gli addebiti a carico di Kirk e delle «riviste di destra radicale» tra il tramonto del maccartismo e la *nomination* del senatore dell'Arizona Barry Goldwater alle presidenziali del 1964. Queste, nonostante la sconfitta patita contro Lyndon B. Johnson, avrebbero segnato il primo passo verso la conquista del GOP da parte della destra repubblicana (Donno 2008) o – ciò che per l'elitario “orientale” Viereck era lo stesso – del «*far west*» (Viereck 1965 [1953])⁴³.

Il conservatorismo di Adams, Burke e Tocqueville, spiegava Viereck in quei saggi, era un «modo di vivere, bilanciare e armonizzare» che rifuggiva le «ideologie». Più che una «scienza», era «arte di ascoltare» e comprendere il ritmo della mai schematizzabile «crescita organica» della storia, nella maniera in cui i leggendari «poeti contadini [...] potevano sentire il suono di una foglia che cresce» (Viereck 2005 [1962]: 153). Il conservatore, dotato di «coscienza storica», era chiamato a difendere le «radici *realmente presenti*», ancora vive. Tra queste, sul suolo statunitense, sgombro di «cimeli feudali medievali», stavano quelle del liberalismo sociale, di cui l'autentico conservatorismo america-

⁴² «Possono esserci pochi dubbi sul fatto che Kirk abbia ereditato da Viereck, Heckscher e Wilson la [sua] forma di conservatorismo» (Birzer 2015: 128). Su Kirk, cfr. anche McDonald (2004), Borgognone (2020: 251-257), e Marsonet (2021: 56-60).

⁴³ Celiando, egli confessava: «Sono un tale provinciale della costa Est» (Viereck 1957).

no avrebbe tesaurizzato quanto vi fosse di «durevole e buono» – come l'ormai tradizionale New Deal, si ribadiva – anche a costo di risultare ipocrita o invisio a entrambe le fazioni (Viereck 2005 [1962]: 134-135 e 146; Viereck 1965 [1953]: 104). Nel contesto americano, seguire il precetto disraeliano, per cui il cambiamento doveva essere attuato nel rispetto dei costumi nazionali, significava molto spesso impegnarsi a conservare i principi liberali (Viereck 1956: 80 e 246).

Alcuni *new conservatives*, tuttavia, erano affetti da una «sradicata nostalgia delle radici» (Viereck 1956: 98)⁴⁴. Invece di prendersi cura delle «radici vitali», intendevano soppiantarle con un inerte «surrogato sintetico», anelando ai valori dello «scomparso ruralismo aristocratico» degli stati del Sud, come nel caso dei *Southern Agrarians*⁴⁵ – ai quali si concedeva almeno un «alto valore letterario» –, o tentando di rimpiazzarle con le «radici esotiche» della «tirannica» e «autoritaria destra europea», realmente *un-American* e perciò inassimilabili (Viereck 2005 [1962]: 134-135). L'unico degli «sradicati rivoluzionari» di cui si facesse il nome era proprio Kirk, poiché il «più rispettabile» tra loro. Gli interventi nella sfera politica, sosteneva Viereck, lo facevano apparire legato a tramontate o inesistenti tradizioni nazionali che ricordavano de Maistre più che la sintesi americana tra Burke e John Locke (Viereck 2005 [1962]: 135 e 151; Viereck 1965 [1953]: 103 e 312-313)⁴⁶. In assenza di aperte obiezioni sul piano dottrinario, il fatto che Viereck riprendesse la definizione di Kirk data da Rossiter – «un uomo nato in ritardo di centocinquant'anni e nel paese sbagliato» (Viereck 2005 [1962]: 144) – lascia supporre che parimenti intendesse stigmatizzarne l'incapacità di conciliare la «disposizione conservatrice» all'«appagamento» e la radicale avversione ideologica per quel

⁴⁴ L'espressione e molti argomenti che la accompagnavano erano già nell'articolo schlesingeriano contro la *politics of nostalgia* dei *new conservatives*, dalla quale Viereck era ritenuto parzialmente esente (Schlesinger 1955).

⁴⁵ Cfr. Murphy (2001).

⁴⁶ Data la stima per la visione politico-culturale eliotiana da parte di Kirk, si può ipotizzare che Viereck pensasse alla propria disputa con quest'ultimo allorché contrapponeva il conservatorismo dal fondamento «etico ma non sovranaturale» del «moderato, umanistico» Irving Babbitt, nella «tradizione di Burke», e quello sancito dal «dogma religioso» del «più clericale» Eliot, nella «tradizione di Maistre» (Viereck 2006 [1956]: 105).

che era divenuto, «nel bene o nel male, lo stile di vita americano» (Rossiter 1962 [1955]: 221-222). Al contempo Viereck riteneva che screditasse i riconosciuti meriti culturali di Kirk la semplice associazione al gruppo di *National Review*, che pretendeva il monopolio della qualifica di conservatore⁴⁷, benché fosse composto da «nazionalisti» e «semifascisti controllori del pensiero [*thought-controllers*] novecenteschi (in politica)» e da «individualisti liberali ottocenteschi (in economia)», funzionali all'estirpazione degli archetipi avviata dalla «rivoluzione industriale globale» e dallo sviluppo dell'economia di mercato (Viereck 2005 [1962]: 137, 142 e 151)⁴⁸.

Inoltre, proseguiva la requisitoria, Kirk era stato evasivo sulla «minaccia» costituita da McCarthy e aveva preso le distanze dalla John Birch Society⁴⁹ – organizzazione «di stile fascista» giunta ad accusare di filosovietismo Eisenhower – tardivamente e al solo scopo di non danneggiare l'ascesa di Goldwater, del quale si era prestato a fare il «filosofo di corte» (Viereck 2005 [1962]: 148-151). E Goldwater, nonostante i tentativi dei suoi *ghostwriters*⁵⁰ di dotarlo di «valori *spirituali* conservatori e tradizionalisti», rimaneva un «liberale manchesteriano»⁵¹; per giunta avverso al riconoscimento dei diritti dei neri, a differenza di John Quincy Adams (Viereck 1965 [1953]: 313), e sostenitore di

⁴⁷ «Bambini, non semplificate troppo, non incasellate; consentite una sovrapposizione pluralistica che sfugge a schemi astratti ed etichette» scriveva Viereck (2005 [1962]:142), niente affatto esente, come si è visto, da pulsioni tassonomiche. Recensendo *The Unadjusted Man*, Kirk scrisse che Viereck aveva reso «il suo '*new conservatism*' un'ideologia complessa, che tutte le persone di mentalità conservatrice si supponeva dovessero sottoscrivere a pena di ostracismo», aggiungendo più tardi che quello viereckiano era un «maccartismo inverso» (Birzer 2015: 277; Nash 2006: 176).

⁴⁸ «L'archetipo è sorto dal suolo della storia: lentamente, penosamente, organicamente. Lo stereotipo è stato fabbricato dai processi meccanici della produzione di massa; rapidamente, senza sforzo, artificialmente» (Viereck 2005 [1965]: 137).

⁴⁹ Cfr. Mulloy (2014) e Borgognone (2022: 27-29).

⁵⁰ L'allusione poteva essere tanto a Kirk, che di Goldwater era stato *speechwriter*, quanto a Bozell, scrittore ombra di *The Conscience of a Conservative* (1960), fortunato manifesto del futuro candidato (Birzer 2015: 273-282; Donno 2008: 77-78).

⁵¹ La ricetta economica di Goldwater era accostata a quella del Partito Liberale Italiano, che avrebbe voluto «l'uomo d'affari [e] la sua mentalità "borghese" [...] a determinare la politica nazionale» (Viereck 1962: 325).

un ribaltamento dell'isolazionismo della *Old Guard* a vantaggio di un esasperato interventismo in funzione anticomunista. Nel 1965, per Viereck, apparentemente persuaso dalle tesi del democratico James W. Fulbright (Donno 2008: 85-94), quella posizione era obsoleta. Piuttosto, gli Usa avrebbero dovuto mantenersi «decisi», come nel caso della crisi cubana del 1962, ma ricercare una «coesistenza dalle polveri asciutte» con l'apparentemente non più monolitica Russia post-stalinista, da depotenziare supportando i processi di riforma interna con «scambi culturali» (Viereck 1965 [1953]: xviii-xix, 280, 311-312 e 327-329)⁵².

Se nei primi anni '50 immaginava che George Babbitt, emblema del filisteismo borghese degli anni '20 dipinto da Sinclair Lewis, fosse stato seguito dal progressista alla moda Gaylord Babbitt, nel decennio seguente egli avvertiva l'avvento di dottrinari Babbitt della «destra radicale», una terza generazione di conformisti che, più degli «estremisti di sinistra», rischiavano di minare il «tradizionale consenso del centro» (Viereck 1965 [1953]: xiv-xv, 17-19)⁵³. Data la proposta politica dei Repubblicani, il conservatore avrebbe nuovamente preferito i Democratici (Viereck 1962: 171)⁵⁴.

Naufragata la speranza di raggruppare una rete di «burkeani» – tra cui Thomas I. Cook, August Heckscher, Robert Nisbet, Clinton Rossiter e Francis G. Wilson (Viereck 1956: 248-249)⁵⁵ –, alla metà degli anni '60 il «primo conservatore» (Reiss 2005)

⁵² Viereck segnalava di avere effettuato lunghe missioni culturali oltreoceano, nei primi anni '60, per conto del Dipartimento di stato (Viereck 1965 [1953]: 329).

⁵³ Il conservatore si sarebbe distinto tanto da queste tre figure di «ultra-adattati» agli stereotipi quanto dai «disadattati», stagliandosi come «uomo non adattato», indipendente ma legato ai valori umanistici (Viereck 1956: 3-10).

⁵⁴ Anche il «programma di Kennedy» era riportato al «condiviso fondo liberalconservatore» (Viereck 2005 [1962]: 147). Negli ultimi due decenni maggiore attenzione alla proposta teorica di Viereck è stata manifestata oltreoceano proprio da studiosi e commentatori che intendevano dimostrare l'estraneità alla tradizione conservatrice dei repubblicani George W. Bush (Reiss 2005) e Donald Trump (Köhler, Gross 2018) o enfatizzare i tratti conservatori del democratico Barak Obama (Lacy 2016).

⁵⁵ «Tu e Augie Heckscher e Niebuhr siete più vicini al mio ideale di conservatore burkeano rispetto a Kirk, che non sembrò abbastanza vigoroso nel ripudiare ogni traccia di messaggi e atmosfera maccartisti [...] nel momento in cui quei radicali di destra si fingevano conservatori» (Viereck 1957).

si ritirava sostanzialmente nell'insegnamento e nella poesia (Henault 1969: 84). L'epoca del *consensus* e delle vie intermedie stava per concludersi, con la drammatica esperienza bellica in Vietnam e le spinte centrifughe prodotte dalla *New Left* e dalla progressiva convergenza, almeno elettorale, a destra tra i filoni del fusionismo, della *Religious Right* e del neoconservatorismo, i cui esponenti provenivano in gran parte dai settori *liberal*, socialisti e trotskisti (Nash 2006: 556-559; Del Pero 2006b; Allitt 2009: 203-214; Vaïsse 2010). Lungo gli anni '80 Ronald Reagan, emerso sulla scena politica grazie a un apprezzato discorso a sostegno di Goldwater, sarebbe divenuto la personalità politica capace di attrarre un assenso maggioritario attorno a una piattaforma dichiaratamente conservatrice, come avrebbe rilevato Nisbet (2012 [1986]: 143)⁵⁶. *Conservative* aveva cessato di essere «la parola più impopolare del vocabolario americano», diversamente da quanto lamentava Viereck nel 1949. Probabilmente, più che un «trionfo», egli lo ritenne il «fallimento» a cui si va incontro «quando il vuoto guscio di un nome è acclamato mentre fa da crisalide al suo opposto» (Viereck 2005 [1949]: 63 e 152)⁵⁷.

Bibliografia

ALLITT PATRICK, 2009, *The Conservatives: Ideas and Personalities Throughout American History*, New Heaven - London: Yale University Press.

BELL DANIEL (a cura di), 1963, *The Radical Right. The New American Right, Expanded and Updated*, New York: Doubleday.

BIRZER BRADLEY J., 2015, *Russell Kirk: American Conservative*, Lexington: University Press of Kentucky.

BOGUS CARL T., 2011, *William F. Buckley Jr. and the Rise of American Conservatism*, New York: Bloomsbury Press.

⁵⁶ Su Nisbet, cfr. Pupo (2012).

⁵⁷ Nella voce *Conservatism* redatta per l'*Encyclopædia Britannica*, Viereck (1974: 203) scriveva che, a dispetto delle etichette giornalistiche, più della prospettiva «liberista e non tradizionale» del governatore californiano Reagan era inconsciamente conservatore «l'impulso dei giovani degli anni '70 a tutelare l'ecologia e l'ambiente contro ciò che Melville chiamava "empietà del progresso"».

BORGOGNONE GIOVANNI, 2000, *James Burnham. Totalitarismo, managerialismo e teoria delle élites*, Aosta: Stylos.

_____, 2003, “Alla destra dei Repubblicani: La «National Review» e il pensiero conservatore americano”, *Teoria Politica*, n. 1, pp. 155-175.

_____, 2016, *Storia degli Stati Uniti. La democrazia americana dalla fondazione all’era globale*, Milano: Feltrinelli.

_____, 2020, «*We the People*?». *Le idee politiche degli Stati Uniti dalle origini all’era Trump*, Firenze: Le Monnier.

_____, 2022, *America bianca. La destra americana dal Ku Klux Klan a Trump*, Roma: Carocci.

BOWEN MICHAEL, 2011, *The Roots of Modern Conservatism: Dewey, Taft, and the Battle for the Soul of the Republican Party*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

BRUUN GEOFFREY, 1949, “A Defense of Metternich”, *The Saturday Review*, 15 ottobre 1949, p. 12.

BUNDY MCGEORGE, 1949, “Return to Metternich”, *The Reporter*, 11 ottobre, p. 38.

BURNS JENNIFER, 2007, *Liberalism and the conservative Imagination*, in JUMONVILLE, MATTSON 2007, pp. 58-72.

CROCE ELENA, 1949, E. L. S., “Peter Viereck, ‘Conservatism Revisited’”, *Lo Spettatore italiano*, n. 10, pp. 162-164.

DE VRIES TITY, 2003, *The Absent Dutch: Dutch Intellectuals and the Congress for Cultural Freedom*, in SCOTT-SMITT, KRABBENDAM, 2003, pp. 212-223.

DEL PERO MARIO, 2006a, *La guerra fredda* Roma: Carocci.

_____, 2006b, *Henry Kissinger e l’ascesa dei neoconservatori. Alle origini della politica estera americana*, Roma-Bari: Laterza.

_____, 2011, *Libertà e impero. Gli Stati Uniti e il mondo. 1776-2011*, Roma-Bari: Laterza.

DONNO ANTONIO, 2008, *Barry Goldwater. Valori americani e lotta al comunismo*, Firenze: Le Lettere.

EASTMAN MAX, 1953, “Equivocal Conservatism”, *The Freeman*, 9 marzo, pp. 423-424.

EUGENE LYONS, 1941, *The Red Decade: The Stalinist Penetration of America*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.

GERBI ANTONELLO, 1949, “La rivolta dei conservatori”, *Il Mondo*, 16 novembre, p. 10.

GOULD LEWIS L., *The Republicans: A History of the Grand Old Party*, Oxford - New York: Oxford University Press.

HARTZ LOUIS, 1955, *The Liberal Tradition In America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution*, New York: Harcourt, Brace & World.

HENAULT MARIE, 1969, *Peter Viereck*, New York: Twayne Publishers.

- HOFSTADTER RICHARD, 1955, *The Pseudo-Conservative Revolt*, in BELL, 1963, pp.63-80.
- HUNTINGTON SAMUEL P., 1957, *Il conservatorismo come ideologia*, in MONGARDINI, MANISCALCO, 1999, pp. 165-179.
- JOHNSON NIEL M., 1968, "George Sylvester Viereck: Poet and Propagandist", *Books at Iowa*, n. 9, pp. 22-36.
- JONES EMILY, 2017, *Edmund Burke and the Invention of Modern Conservatism, 1830-1914: An Intellectual History*, Oxford: Oxford University Press.
- JUMONVILLE NEIL, MATTSOON KEVIN, 2007, *Liberalism for a New Century*, Berkeley: University of California Press.
- KABASERVICE GEOFFREY, 2012, *Rule and Ruin: The Downfall of Moderation and the Destruction of the Republican Party, From Eisenhower to the Tea Party*, Oxford - New York: Oxford University Press.
- KELLER PHYLLIS, 1971, "George Sylvester Viereck: The Psychology of a German-American Militant", *The Journal of Interdisciplinary History*, 1, 1971, pp. 59-108.
- KISSINGER HENRY A., 1964 [1957], *A World Restored*, New York: Grosset & Dunlap.
- KÖHLER SUSANN, GROSS ANDREW S., "Afterword: Conservatism and the Liberal Tradition: Reflections on Peter Viereck", *American Studies Journal*, n. 65, <<http://www.asjournal.org/65-2018/afterword-conservatism-and-the-liberal-tradition-reflections-on-peter-viereck/>>.
- KOLOZI PETER, 2017, *Conservatives Against Capitalism, From the Industrial Revolution to Globalization*, New York: Columbia University Press.
- LACY ROBERT J., 2016, *Pragmatic Conservatism: Edmund Burke and His American Heirs*, New York: Palgrave Macmillan.
- LEVERING RALPH B., 1976, *American Opinion and the Russian Alliance, 1939-1945*, Chapel Hill: The University of California Press.
- LIONEL TRILLING, 1950, *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society*, New York: The Viking Press.
- MACDONALD DWIGHT, 1949, "Back to Metternich", *The New Republic*, 14 novembre, pp. 34-35.
- MACIAG DREW, 2013, *Edmund Burke in America: The Contested Career of the Father of Modern Conservatism*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- MANHEIM KARL, 1927, *Morfologia del pensiero conservatore*, in MONGARDINI, SINISCALCO, 1999, pp. 127-164.
- MARSONET CARLO, 2021 "Società libera, governo limitato, senso del limite: Russell Kirk e una prospettiva conservatrice e liberale", *Power and Democracy*, n. 2, pp. 52-74.
- MCDONALD W. WESLEY, 2004, *Russell Kirk and the Age of Ideology*, Columbia-London: University of Missouri Press.

- MEYER FRANK S., 1955, "Conservatism Rebaptised", *The Freeman*, luglio, pp. 559-562.
- MONGARDINI CARLO, SINISCALCO MARIA LUISA (a cura di), 1999, *Il pensiero conservatore. Interpretazioni, giustificazioni e critiche*, Roma: FrancoAngeli.
- MULLOY DARREN J., 2014, *The World of the John Birch Society: Conspiracy, Conservatism, and the Cold War*, Nashville: Vanderbilt University Press.
- MURPHY PAUL V., 2001, *The Rebuke of History: The Southern Agrarians and American Conservative Thought*, Chapel Hill - London: The University of North Carolina Press.
- NASH GEORGE H., 2006, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*, Wilmington: Basic Books.
- NISBET ROBERT, 2012 [1986], *Conservatorismo: sogno e realtà*, a cura di S. Pupo, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- PUPO SPARTACO, 2012, *Robert Nisbet e il conservatorismo sociale*, Milano: Mimesis.
- REISS TOM, 2005, "The First Conservative", *The New Yorker*, 24 ottobre, pp. 37-48.
- ROMERO FEDERICO, 2009, *Storia della guerra fredda. L'ultimo conflitto per l'Europa*, Torino: Einaudi.
- ROSSITER CLINTON, 1962 [1955], *Conservatism in America*, New York: Knopf.
- ROTHBARD MURRAY N., 1963, *America's Great Depression*, Princeton: Van Nostrand.
- RYN CLAES G., 2006, "The Legacy of Peter Viereck: His Prose Writings", *Humanitas*, n. 1-2, pp. 38-49.
- SCHLESINGER JR. ARTHUR M., 1949a, *The Vital Center: The Politics of Freedom*, Cambridge (Mass.): The Riverside Press.
- _____, 1949b, "Terror versus Decorum", *New York Times Book Review*, 23 ottobre, p. 49.
- _____, 1950a, "The Need for an Intelligent Opposition", *The New York Times*, 2 aprile, <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/00/11/26/specials/schlesinger-opposition.html>.
- _____, 1950b, Arthur M. Schlesinger Jr. a Peter Viereck, 18 ottobre, AMSPP.
- _____, 1955, "The New Conservatism: Politics of Nostalgia", *The Reporter*, 16 giugno, pp. 9-12.
- _____, 2001, *Il mio secolo americano. Ricordi di una vita, 1917-1950*, Rizzoli, Milano.
- SCOTCHIE JOSEPH, 1997, *Barbarians in the Saddle; An Intellectual Biography of Richard M. Weaver*, New Brunswick: Transaction Publishers.

- SCOTT-SMITH GILES, KRABBENDAM HANS (a cura di), 2003, *The Cultural Cold War in Western Europe, 1945–1960*, London-Portland: Frank Cass.
- SIEMANN WOLFRAM, 2019, *Metternich: strategist and visionary*, Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press.
- SOFFER REBA N., 2010, *History, Historians, and Conservatism in Britain and America: The Great War to Thatcher and Reagan*, Oxford - New York: Oxford University Press.
- STANLIS PETER, 1958, *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- STARLIPER JAY PATRICK, 2014, *Aesthetic Origins: Peter Viereck and the Imaginative Sources of Politics*, London - New York: Routledge.
- STONOR SAUNDERS FRANCES, 2000, *The Cultural Cold War. The CIA and the World of Arts and Letters*, New York: The New Press.
- STRAUSS LEO, 1953, *Natural Right and History*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- VAÏSSE JUSTIN, 2010, *Neoconservatism: The Biography of a Movement*, Cambridge (Massachusetts) - London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- VIERECK PETER, 1940, "But—I'm a Conservative!", *Atlantic Monthly*, n. 165, <<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1940/04/but-im-a-conservative/304434>>.
- _____, 1945, Peter Viereck ad Arthur M. Schlesinger Jr., 28 dicembre 1945, Arthur M. Schlesinger Personal Papers, JFK Presidential Library and Museum, Boston, AMSPP-P25-009 (AMSPP)
- _____, 1947, *Professional Record of Peter Viereck (as of January, 1947)*, AMSPP.
- _____, 1948 [1941], *Dai romantici a Hitler*, Torino: Einaudi.
- _____, 1949a, Peter Viereck a Camillo Pellizzi, 19 novembre [1949], Archivio Ugo Spirito e Renzo De Felice, Fondo Camillo Pellizzi, b. 36, fasc. 54, lett. 152.
- _____, 1949b, Peter Viereck ad Arthur M. Schlesinger Jr., 17 dicembre [1949], AMSPP.
- _____, 1950a, Peter Viereck ad Arthur M. Schlesinger Jr., 22 gennaio [1950], AMSPP
- _____, 1950b, Peter Viereck ad Arthur M. Schlesinger Jr., 18 aprile [1950], AMSPP.
- _____, 1950c, Peter Viereck ad Arthur M. Schlesinger Jr., 24 aprile [1950], AMSPP
- _____, 1950d, Peter Viereck ad Arthur M. Schlesinger Jr., 9 ottobre [1950], AMSPP.
- _____, 1951a, "Liberals and Conservatives, 1789-1951, *The Antioch Review*, n. 4, pp. 387-396.

- _____, 1951b, "New Views on Metternich", *The Review of Politics*, n. 2, pp. 211-228.
- _____, 1952a, Peter Viereck ad Arthur M. Schlesinger Jr., 25 gennaio [1952], AMSPP.
- _____, 1952b, Peter Viereck ad Arthur M. Schlesinger Jr., 4 aprile [1952], AMSPP.
- _____, 1952c, Peter Viereck ad Arthur M. Schlesinger Jr., 25 maggio 1952, AMSPP.
- _____, 1952d, Peter Viereck a Norman Cousins, 17 novembre 1952, AMSPP.
- _____, 1953a, Peter Viereck a Norman Thomas, 3 marzo 1953, AMSPP.
- _____, 1953b, Peter Viereck ad Arthur Schlesinger Jr., 12 marzo [1953], AMSPP.
- _____, 1953c, Peter Viereck ad Arthur Schlesinger Jr., 15 giugno 1953, AMSPP.
- _____, 1953d, "Generation to Generation", *Time*, 6 luglio, pp. 62-65.
- _____, 1955, *The Revolt Against the Elite*, in BELL, 1963, pp. 135-154.
- _____, 1956, *The Unadjusted Man: A New Hero for Americans. Reflections on the Distinction Between Conforming and Conserving*, Boston: The Beacon Press.
- _____, 1957, Peter Viereck a Francis G. Wilson, 28 ottobre 1957, Francis G. Wilson Papers 15/18/24, Box 5, Folder V, 1940-61, University of Illinois (Urbana-Champaign).
- _____, 1962, *The Philosophical "New Conservatism"*, in BELL, 1963, pp. 155-173.
- _____, 1965 [1953], *Shame and Glory of the Intellectuals: Babbitt Jr. vs. the Rediscovery of Values*, Westport: Greenwood Press.
- _____, 1974, *Conservatism*, in Viereck (2005 [1949]).
- _____, 2003 [1941], *Metapolitics: From Wagner and the German Romantics to Hitler. Expanded edition*, New Brunswick - London: Transaction Publishers.
- _____, 2005 [1949], *Conservatism Revisited. The Revolt Against the Revolt*, in Viereck (2005).
- _____, 2005 [1962], *The New Conservatism—What Went Wrong?*, in Viereck (2005), pp. 133-155.
- _____, 2005, *Conservatism Revisited. The Revolt Against Ideology*, with a major new study of Peter Viereck and Conservatism by C.G. Ryn, London - New York: Routledge.
- _____, 2006 [1956], *Conservative Thinkers: From John Adams to Winston Churchill*, New Brunswick and London: Transaction Publishers.

VIERECK PETER, KIRK RUSSELL, 1952-1954, Peter Viereck Papers, Series I: Correspondence, 1926-2005. Subseries I.1: Individual Correspondents. Russell Kirk, 1952-1954, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University (City of New York).

WILSON FRANCIS G., 1949, "Conservatism Revisited", *American Political Science Review*, n. 12, pp. 1274-1275.

Abstract

LA VIA INTERMEDIA. IL *NEW CONSERVATISM* DI PETER VIERECK

(THE MIDDLE ROAD. PETER VIERECK'S 'NEW CONSERVATISM')

Keywords: Viereck, conservatism, liberalism, politics, America

Peter Viereck (1916-2006) is the acknowledged forerunner of the United States conservative movement that grew after WWII. Indeed, from 1940 onward, he made the case for a New Conservatism, charged with the implementation of classical and Christian 'absolute moral laws' and with the safeguard of the American tradition, based on civil liberties and humanitarian values. He considered conservatism to be at the centre of the political spectrum, between totalitarian ideologies as much as between statism and individualist atomism. This led Viereck to clash with the 1950s and 1960s right-wingers, who expelled him from the conservative camp. Also through the use of unpublished sources, this essay aims to reconstruct those noteworthy events in the history of the American political thought.

ALESSANDRO DELLA CASA
Università degli Studi della Tuscia
alessandro.dellacasa83@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3517-3222

EISSN 2037-0520

ALESSIO PANICHI

PARLANDO DI RIVOLUZIONE:
NORBERTO BOBBIO E IL SUO ULTIMO CORSO
DI FILOSOFIA POLITICA

1. *Introduzione*

Il lessico politico in uso nelle diverse società, come noto, è spesso indice della particolare fase storica che queste attraversano e permette di conoscere, sia pure parzialmente, i loro codici culturali, il viluppo di ansie e aspettative, passioni e tensioni diffuse fra i cittadini. Le parole della politica, lungi dall'essere *flati vocis*, sono infatti espressione e rappresentazione (plastica o deformata) del movimento della realtà, tanto presente quanto passato, nel senso che esse raccolgono e tramandano anche i «rottami dell'antichità», per dirla con Giambattista Vico (Vico 2000: 56), ossia richiamano alla mente e alla memoria le voci di epoche ormai conclusesi. Sotto questo profilo, non credo sia esagerato affermare che il termine “rivoluzione” riveste un significato emblematico, poiché consente di misurare la distanza che separa noi contemporanei, perlomeno noi italiani, da periodi cronologicamente vicini ma storicamente e politicamente sempre più lontani. Da un lato, questo termine, nell'accezione pregnante di mutamento rapido e radicale dello «stato di cose presente», è pressoché scomparso dall'odierno vocabolario della politica, che gli preferisce il lemma rivale (ma correlato) di “riforma” - anch'esso comunque svuotato di senso o, per meglio dire, disancorato da una prospettiva reale di cambiamento organico e sostanziale. Dall'altro lato, la parola “rivoluzione” - per ovvi motivi e *mutatis mutandis* - ha accompagnato e contribuito a tracciare il percorso del lungo Ottocento e dell'altrettanto lungo Novecento, costituendo un nodo ineludibile, un terreno di confronto e scontro obbligato per coloro che, a vario titolo, si interessavano delle sorti della collettività.

Ciò era particolarmente vero non solo per i politici di professione, ma anche - e forse soprattutto - per gli intellettuali, o

almeno per coloro tra essi che non avevano aderito alla prezzoliniana Società degli Apoti. Del resto, l'attenzione prestata dagli uomini di cultura al fenomeno rivoluzionario è comprensibile in termini storici, dato che proprio i "chierici" hanno svolto un ruolo importante, per non dire determinante, nei processi di causazione e sviluppo delle rivoluzioni francese e russa, che – e qui sta il punto – sono poi assurte a paradigma di questo stesso fenomeno. Detto altrimenti, la riflessione degli intellettuali sulla rivoluzione è al contempo e in una certa misura una riflessione su sé stessi, sul significato ultimo del loro mestiere e sulla postura da assumere nei riguardi del mondo «grande e terribile e complicato» (Gramsci 2015: 421). Non sorprende dunque che uno studioso sensibile e attento a questo nodo di problemi, Norberto Bobbio¹, abbia avvertito l'esigenza di affrontare il tema della rivoluzione, tanto da dedicargli alcuni contributi e il suo ultimo corso universitario. Tenuto presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'ateneo torinese nell'anno accademico 1978-1979, dunque sullo scorcio di una stagione «attraversata quotidianamente dal mito e dalla paura della rivoluzione» (Mauro 2021: 34)², il corso conclude infatti una lunga attività didattica, iniziata a Camerino più di quarant'anni prima, nel 1935.

Ebbene, le 54 lezioni che lo compongono sono state pubblicate per la prima volta nel volume *Mutamento politico e rivoluzione* (Mpr), uscito per i tipi di Donzelli nel 2021 e curato da Laura Coragliotto, Luigina Merlo Pich e Edoardo Bellando, uditori del corso in questione e allievi di Bobbio, con il quale si sono laureati nel 1979. Accompagnato da una prefazione di Michelangelo Bovero, il volume, come spiegano i curatori in una *Nota*, raccoglie le trascrizioni delle registrazioni audio delle lezioni, compiute – sempre nel 1979 – dai curatori stessi (e da Piero Meaglia). I quali, fra il 2018 e il 2021, «hanno ripreso le trascrizioni, ricontrollando e integrando i testi attraverso un riascolto integrale delle registrazioni ed effettuando un ulteriore confronto» sia con le note manoscritte che, predisposte dal pro-

¹ Cfr. Bobbio (1993).

² Per una considerazione analoga cfr. Cavallo (2022), nonché la recensione anonima disponibile all'indirizzo

<http://www.liberainformazione.org/2021/10/24/mutamento-politico-e-rivoluzione-lezioni-di-filosofia-politica/> (consultato in data 21/06/2022).

fessore in vista di ogni lezione, sono «oggi conservate nell'Archivio Norberto Bobbio presso il Centro Studi Piero Gobetti di Torino»; sia con gli appunti presi da un altro uditor del corso, Antonio Gagliardi, che hanno reso possibile la ricostruzione degli schemi concettuali disegnati da Bobbio alla lavagna³. Il risultato finale è un volume corposo di quasi 600 pagine, che testimonia di alcune qualità caratterizzanti il profilo di Bobbio, ossia la conoscenza approfondita dei classici della filosofia politica occidentale, non pochi dei quali (penso ad esempio a Locke e Hobbes, Kant e Hegel, nonché a Marx) oggetto della sua attività di studio⁴; la forte capacità analitica, imperniata sul principio – di ascendenza crociana – della distinzione, che conferisce ai suoi scritti rigore logico-argomentativo e chiarezza espositiva⁵; l'abilità nel far dialogare le riflessioni del passato con gli interrogativi del presente, unita al rispetto della specificità delle une e degli altri. Risulta perciò difficile dissentire da Bovero quando scrive che il

modo in cui Bobbio presentava e ricostruiva i testi del pensiero occidentale – degli autori grandi e piccoli, da Platone a Kelsen – li resuscitava alla vita, ne poneva in evidenza la vitalità. Li metteva in relazione con le inquietudini, gli interessi o le curiosità del nostro tempo, in sintonia con il dibattito pubblico, in dialogo con i più recenti scrittori contemporanei; senza mai smarrire e anzi rimarcando il senso delle differenze, delle distanze, della profondità storica (Bovero 2021: xii)⁶.

L'intreccio fra la consapevolezza della storicità delle dottrine politiche e la predilezione per il metodo analitico si riflette nella struttura del corso, diviso in due parti che, sebbene disuguali in lunghezza, si integrano a vicenda e considerano da angolature differenti il medesimo problema: «quello che gli antichi chiamavano del “mutamento” o “mutazione”, cioè il passaggio da una forma di governo all'altra». La prima parte, che comprende circa 44 lezioni e va dalla metà di novembre 1978 agli inizi di aprile 1979, è di natura storica e indaga i modi in cui «alcuni

³ Coragliotto, Merlo Pich, Bellando (2021: XXI-XXII).

⁴ Cfr. almeno Bobbio (1963); Bobbio (1969); Bobbio (1981); Bobbio (1989); Bobbio (1997c); Bobbio (2014).

⁵ Cfr. Bobbio (1986: 85-86).

⁶ Cfr. Mauro (2021: 34).

autori fondamentali» hanno esaminato questo problema. La seconda parte, che include nove lezioni (dalla 45 alla 53) e occupa poco meno di un mese (dal 23 aprile al 15 maggio 1979), è invece di natura teorica, vale a dire cerca di comprendere, pur sempre «attraverso lo studio degli autori», quale sia «il problema fondamentale delle mutazioni. E siccome nei tempi moderni», precisa Bobbio, «il tema della mutazione è stato quasi sempre risolto nel tema della rivoluzione, la parte teorica sarà dedicata soprattutto a questo tema» (Mpr: 9-10).

2. Dalla condanna del mutamento alla teoria del diritto di resistenza

Come detto, la parte storica è la più voluminosa del corso e abbraccia un arco cronologico che va da Platone a Karl Marx, percorrendo dunque in senso diacronico le tappe fondative e principali della cultura politica europea. Non è possibile in questa sede entrare nel merito di ogni singola lezione e ricostruirne, sia pure brevemente, i contenuti. Un lavoro del genere, volto a fare chiarezza sul Bobbio “lettore e interprete” dei classici del pensiero politico, è tuttavia auspicabile e, salvo errore, aspetta ancora di essere intrapreso. Ciò che preme sottolineare è come il senso della profondità storica di cui parla Bovero conviva, in Bobbio, con la persuasione circa la *longue durée* di alcuni temi, che persistono attraverso e nonostante i cambiamenti di temperie storico-culturale. Bobbio non potrebbe essere più chiaro: «Ci sono temi fondamentali in tutta la storia del pensiero politico che appartengono proprio al “politico”, alla categoria della politica. Sono temi fondamentali, essenziali, ricorrenti, nel senso che si ritrovano in ogni periodo storico e in ogni autore, anche affrontati in diverso modo» (Mpr: 7). Uno di questi temi ricorrenti, per usare una espressione cara a Bobbio, è l’apprezzamento della stabilità politica, a cui corrisponde la ricerca delle condizioni che garantiscono la tenuta dell’assetto statale e, così facendo, lo mettono al riparo dal rischio del mutamento, su cui verte invece tradizionalmente un giudizio di condanna. In tutta la filosofia politica, precisa infatti Bobbio, «la stabilità è positiva e il mutamento è negativo», perché interpretato *ex parte principis* o *status* (Mpr: 10, 35), dunque come

fenomeno e veicolo di corruzione endogena, tale da provocare la rovina della *res publica*. A conferma di questa tendenza di fondo, Bobbio adduce due fatti: in primo luogo, l'ammirazione nutrita generalmente dagli scrittori politici verso quegli stati che hanno goduto di particolare longevità, quali ad esempio la Repubblica romana e quella di Venezia – anche se, giova precisare, l'elogio della prima può andare di pari passo alla polemica contro la seconda (si pensi, per fare un nome illustre, a Niccolò Machiavelli)⁷. In secondo luogo, il tentativo di trovare soluzioni contro l'eccesso e la rapidità del mutamento, fra le quali vi sono due teorie che, in effetti, hanno goduto di grande fortuna nella storia culturale europea: la teoria dell'ottima repubblica, espressa soprattutto (benché non esclusivamente) nelle opere della tradizione utopistica, che ambisce a descrivere un sistema idealmente stabile e immune, a differenza degli stati esistenti ed esistenti, dal «germe della corruzione»; la teoria del governo misto, che, contemperando in sé gli elementi delle tre forme semplici o rette (monarchia, aristocrazia, democrazia), si manterrebbe stabile nel tempo e sfuggirebbe, in misura maggiore degli altri stati, ai pericoli connessi al mutamento. «Se è vero», scrive appunto Bobbio, «che ciascuna di queste forme pure si corrompe, ecco il tentativo di elaborare un tipo di governo che, mescolando insieme [...] quelle tre forme fa in modo che il passaggio dall'una all'altra non sia più possibile» (Mpr: 36-37).

Alla luce di quanto appena detto, si comprende perché Bobbio, nella lezione del 14 novembre 1978, affermi che tra l'età classica e la Rivoluzione francese «c'è un periodo di transizione, quello del pensiero moderno, in cui la dissoluzione all'interno dello stato è sempre vista in termini negativi, come guerra civile» (Mpr: 10)⁸. Ora, chiunque abbia una certa familiarità col pensiero politico del XVI e XVII secolo non può non concordare con Bobbio o, perlomeno, riconoscere la fondatezza della sua affermazione. Basti pensare non solo ad alcune celebri pagine del *Principe*, nelle quali Machiavelli si diffonde a lungo su come «tenere securamente lo stato» (Machiavelli 2006: 269), ma anche al paragrafo *Del non fare novità* del secondo

⁷ Per un inquadramento generale e la relativa bibliografia si veda Descendre (2014).

⁸ Cfr. Bobbio (1999b: 547).

libro della *Ragion di stato*, che Giovanni Botero apre con le seguenti parole: «Non è cosa più odiosa ne' governi, che l'alterare le cose alle quali l'antichità have acquistato riputazione [...], il che si deve sempre schivare, ma massime ne' principi de' governi». Un concetto, questo, ribadito poco dopo da Botero, quando asserisce che la «novità porta seco odio e la mutazione dell'usanze inveterate non può passare senza risentimento» (Botero 2009: 48). Un altro esempio significativo al riguardo è offerto da un'opera coeva e solitamente ascritta a un genere diverso, la *Città del Sole* di Tommaso Campanella, che descrive un modello di ottima repubblica in cui vige la «concordia stabile» (Campanella 2006: 22), assicurata dall'uniformità dei costumi e dalla regolamentazione ferrea del vivere associato, che ignora e di fatto proibisce ogni elemento di novità. D'altra parte, sia detto *en passant*, gli utopisti e i dottrinari della ragion di Stato, a dispetto delle apparenze, perseguono per vie diverse gli stessi obiettivi, che sono appunto «il controllo sociale e la conservazione dell'ordine politico» (Pissavino 2002: 585)⁹. Sia ben chiaro: la diffidenza, se non l'ostilità, mostrata da molti trattatisti cinquecenteschi verso il mutamento politico non può essere letta soltanto in termini di retaggio di una tradizione plurisecolare; essa, infatti, è anche il portato sul piano teorico di un assetto sociale sostanzialmente stabile, in cui le differenze di ceto sono considerate ovvie e naturali, poiché corrispondenti «a una suddivisione pacificamente accettata e non sottoposta a contestazione» (Tenenti 2002: 28). Come osserva Alberto Tenenti, le

generazioni quattro-cinquecentesche, anche quando insorsero conflitti fra alcuni ceti, non immaginarono mai il sovvertimento e neppure la modifica del loro ordine gerarchico. Nella debole misura in cui poterono insorgere fenomeni simili a lotte di classe, si trattò di rivendicazioni puntuali, o magari istituzionali ma sempre all'interno di un sistema che non veniva messo in discussione (*Ibidem*).

Se così stanno le cose, non possiamo non chiederci a quale altezza cronologica prenda avvio quel processo di transizione che, lasciandosi alle spalle una lunga fase in cui «il desiderio di

⁹ Sul tema si veda soprattutto Borrelli (1993); Borrelli (2000).

novità» è comunemente attribuito «ai peggiori arnesi della politica e agli strati più bassi della società» (Villari 2003: 8-9), conduce prima a riconoscere la possibilità e – in determinate circostanze – addirittura la necessità del mutamento politico, poi a esprimere su di esso un giudizio di valore positivo, fino al punto di plaudire al concetto (e al fenomeno) della rivoluzione. Ebbene, Bobbio è dell'avviso che un tale processo si inneschi proprio tra Cinque e Seicento, in seguito all'evento – per più versi traumatico – delle guerre civili confessionali, i cui effetti contribuiscono sia a ridisegnare l'assetto geopolitico del vecchio continente, sia a tracciare le nuove coordinate del pensiero politico europeo. Si tratta di un evento sulla cui importanza Bobbio si è soffermato pure altrove, in particolare nel saggio *Etica e politica*, dove sostiene che il conflitto fra ἦθος e κράτος si manifesta «in tutta la sua drammaticità» ed è quindi «assunto come problema anche pratico» nell'Europa delle guerre di religione, quando azioni politiche moralmente esecrabili sono compiute in nome dello stesso Dio, cioè della fonte «originaria, unica, esclusiva, dell'ordine morale» (Bobbio 2010: 58)¹⁰. Va da sé che nel suo ultimo corso universitario, tenuto dalla cattedra di filosofia politica, Bobbio dedichi invece attenzione all'impatto avuto da queste guerre sul terreno teorico; un impatto che, a suo avviso, inizia con l'allargamento della platea dei destinatari delle opere politiche, rispondente alla distinzione fra i due punti di vista - *ex parte principis* e *ex parte populi* - da cui si guarda il problema del potere e sulla quale Bobbio ha messo più volte l'accento¹¹.

Nella lezione del 18 dicembre 1978, infatti, Bobbio sottolinea come durante i secoli XVI e XVII, accanto a quei trattati che – sulla scia della tradizione degli *specula principum* – si rivolgono ai principi e cercano di definire i loro diritti e i doveri dei sudditi, nasca un filone trattatistico di segno opposto, rivolto al popolo e impegnato a determinare i suoi diritti e i doveri del sovrano. Tra i quali vi è soprattutto quello di comandare non *ad libitum*, al pari di un tiranno eslege, bensì attenendosi «ad alcuni principî che stanno al di sopra di lui», cioè emanando comandi «che siano conformi a delle leggi superiori», divine o naturali. Una posizione del genere comporta per Bobbio due conseguenze de-

¹⁰ Si veda al riguardo Panichi (2014: 639-640).

¹¹ Cfr. Bobbio (1997b: 157).

cisive e organicamente interrelate: la messa in discussione delle teorie tradizionali dell'obbedienza, per cui i sudditi hanno il dovere di obbedire, anche quando l'ordine del sovrano è ingiusto, al fine di «evitare il peggio»; la nascita della teoria del diritto di resistenza, formulata da quegli scrittori (in prevalenza ugonotti) noti col nome di monarcomachi, i quali sostengono che i sudditi hanno il diritto di non obbedire, dunque di resistere, qualora il comando del principe sia empio e ingiusto. Ed è proprio il diritto di non obbedire che, secondo Bobbio, prepara il terreno e conduce infine alla «giustificazione della rivoluzione»: «Mentre finora abbiamo sempre visto il mutamento piuttosto come un momento negativo, comincia attraverso questi teorici del diritto di resistenza a manifestarsi il punto di vista opposto, vale a dire quello della rivoluzione: il mutamento qualche volta è positivo, perché è la ribellione all'ordine ingiusto» (Mpr: 117-119).

Bobbio, tuttavia, non si limita a stabilire un nesso storico-culturale tra le riflessioni dei monarcomachi e il lento, progressivo affermarsi della prospettiva rivoluzionaria. A distanza di circa un mese, nella lezione del 22 gennaio 1979, egli torna infatti a parlare della teoria del diritto di resistenza e ne precisa meglio i presupposti teorici, iniziando col fare chiarezza su un punto fondamentale: questa teoria – e quella correlata ma ben più radicale del tirannicidio – si sviluppano a partire da un ripensamento dell'*ubi consistam* del potere politico; la cui legittimazione è fatta ora risiedere non nell'investitura divina – secondo la celebre espressione di San Paolo «nulla potestas nisi a Deo» (Rm 13, 1) –, né tantomeno nel puro esercizio della forza, visto che in entrambi i casi (e per ragioni diverse) non è possibile giustificare il diritto di resistenza all'autorità sovrana, bensì nel contratto fra principe e sudditi. In altre parole, la giustificazione di tale diritto riposa per Bobbio sulla dottrina contrattualistica del potere, «che tiene campo per tutto il periodo del Sei-Settecento e arriva sino alla Rivoluzione francese», secondo cui il diritto di comandare è stato attribuito al sovrano dai sudditi «considerati come *populus*»; i quali sono perciò legittimati a giudicare del giusto e dell'ingiusto in politica e, di conseguenza, a disobbedire e resistere ogni volta che il sovrano non si attiene al contratto stipulato, «cioè ha violato alcune clausole fonda-

tali del contratto che sta alla base del suo potere» (Mpr: 151-152; 187).

Tracciato con mano sicura il quadro d'insieme, Bobbio decide infine di sfumarne i contenuti, mosso forse da uno scrupolo di completezza o da un bisogno didattico, dal desiderio di trasmettere agli studenti la consapevolezza circa la complessità delle teorie politiche - per usare una parola oggi molto in voga e, a dirla tutta, inflazionata. Nel far ciò, egli non può che ricorrere a quell'arte della distinzione di cui, scrive Bovero a ragione, «è il riconosciuto maestro» (Bovero 2021: VII). Innanzitutto, da esperto studioso di Hobbes, Bobbio sa bene e spiega che la dottrina contrattualistica, lungi dal dimostrare sempre il diritto di resistenza, può corroborare il dovere di obbedienza e condurre dunque «a una teoria assolutistica del potere»; poi, osserva che questo diritto è sostenibile nella misura in cui il contratto o *pactum subiectionis* viene concepito non come *translatio imperii* (trasferimento totale della sovranità dal popolo, che ne è il titolare naturale, al principe), ma come *concessio imperii* (concessione del potere sovrano al principe da parte del popolo, che rimane il titolare dell'*imperium*) (Mpr: 153-154). Insomma,

il diritto di resistenza nasce dal fatto che il popolo ha concesso il potere al principe, ma nei limiti in cui si concede un mandato, cioè lo ha concesso perché il principe eserciti il potere a certe condizioni. La prima condizione è che il potere venga esercitato nell'interesse del popolo [...]: se il principe agisce al di là dei limiti della concessione, ecco che allora nasce il diritto di resistenza (Mpr: 154-155).

La precisazione più rilevante ai fini del nostro discorso è compiuta da Bobbio il giorno dopo, nella lezione del 23 gennaio 1979, quando si interroga sugli effetti concreti delle idee monarcomache. Una precisazione, questa, che fa luce su un altro aspetto caratteristico della sua personalità intellettuale, ossia la cognizione del fatto che il rapporto fra teoria e realtà spesso non è - e forse non può mai essere - di rispondenza immediata, di pacifico rispecchiamento dell'una nell'altra. Bobbio è infatti conscio dell'esistenza di uno scarto irriducibile tra gli ideali e la «verità effettuale della cosa», tanto che nel saggio *Il futuro della democrazia*, richiamandosi alla pagina finale del *Dottor Ziva-*

go¹², egli sottolinea come gli alti e nobili principi ispiratori dei governi democratici siano divenuti, o meglio, degenerati in «rozza materia» (Bobbio 1995: 8)¹³. Inoltre, a Bobbio non sfugge che le idee possono avere, nel breve periodo e sul livello della concreta realtà politica, ripercussioni ben diverse da quelle avute a lungo termine e in ambito concettuale. Ed è proprio questo il caso delle teorie monarcomache: se è vero per Bobbio che esse hanno gettato il seme dal quale germoglierà la nozione moderna di rivoluzione, è però altrettanto vero che nell'immediato esse «hanno in realtà portato» non a un mutamento rivoluzionario in senso proprio, bensì «a quel fenomeno di violenza individuale che è il terrorismo» e, peggio ancora, alla guerra civile, «uno dei fenomeni più terrificanti di fronte a cui si possa trovare l'umanità». Il giudizio conclusivo di Bobbio è netto, per non dire lapidario: «Questa è la conseguenza nefasta delle teorie dei monarcomachi: da un lato, conducono a fenomeni che noi oggi diremmo di terrorismo individuale; dall'altro, conducono alla disgregazione dello stato, alla guerra civile» (Mpr: 160)¹⁴.

3. *Storia e teoria della rivoluzione*

Fermo restando quanto appena detto, giova ripetere, a scanso di equivoci, che per Bobbio esiste un legame genetico fra la teoria seicentesca del diritto di resistenza e il concetto di rivoluzione quale mutamento “dal basso”, promosso dalla disobbedienza dei sudditi all'autorità sovrana, rea di aver espresso comandi empì e iniqui. Sbaglieremmo tuttavia a

¹² Cfr. Pasternàk (1957: 673).

¹³ In merito a questo scarto si veda Bovero (1999: XLVIII-LX); Panichi (2014: 646).

¹⁴ Poco oltre, Bobbio distingue con la consueta chiarezza la rivoluzione dalla guerra civile, affermando che la prima è «dissoluzione e ricostituzione, ricostruzione di un nuovo ordine», mentre la seconda «è puramente e semplicemente dissoluzione, quindi un fenomeno di carattere negativo» (Mpr: 163). A prescindere dalla correttezza di questa distinzione, forse troppo rigida o schematica rispetto al concreto farsi della storia, va detto per inciso che essa può contribuire a spiegare la difficoltà, segnalata (e provata) da Bobbio stesso, a impiegare l'espressione guerra civile per definire la guerra di liberazione. Si legga al riguardo Bobbio, Pavone (2015). Per i giudizi di Bobbio sulla resistenza italiana cfr. soprattutto Bobbio (2015). Su questi giudizi si veda ora Panichi (2021b).

credere che Bobbio si affidi al principio interpretativo della *reductio ad unum* per illustrare la genesi di questo concetto; nel prosieguo delle lezioni costituenti la prima parte del corso, Bobbio arricchisce la propria spiegazione *ex cathedra* chiarendo che tale genesi si pone in realtà alla confluenza di almeno altre due correnti di idee. In primo luogo, vi è il principio di ascendenza lockeana per cui gli uomini in quanto tali possiedono diritti naturali inalienabili, imprescrittibili e inviolabili, che nascono anteriormente allo stato e sono indipendenti da esso. Ciò comporta che lo stato ha il compito fondamentale di garantire questi diritti e, nel caso in cui non lo assolva, diventa illegittimo. Una volta ammessa «l'illegittimità dello stato, si deve ammettere anche la conseguenza necessaria, vale a dire il diritto di opposizione, cioè il diritto di resistenza», concepito sempre come collettivo e mai come individuale (Mpr: 234-235). In secondo luogo, vi è la visione ebraico-cristiana della storia, pensata nei termini di un movimento progressivo e proteso verso un futuro migliore, realizzabile soltanto attraverso una trasformazione radicale del presente. Riecheggiando forse la Grundthesis del celebre volume di Karl Löwith *Meaning in History* (Löwith 1949), nella lezione del 28 febbraio 1979 Bobbio afferma di ritenere che «nell'idea di rivoluzione» formatasi dopo il 1789 e nel corso del diciannovesimo secolo, «ci sia sempre un elemento profetico» (Mpr: 268)¹⁵, anche se le sue considerazioni al riguardo non sono affatto univoche.

Da una parte, Bobbio si muove in linea con questa affermazione e osserva che le concezioni rivoluzionarie sono considerate, in genere, «come una laicizzazione, una secolarizzazione della concezione religiosa». A suo dire, infatti, la critica della rivoluzione ha posto l'enfasi sul fatto che quest'ultima è una religione capovolta e falsa, poiché «crede di potere instaurare il *regnum hominis*, il regno della libertà, il regno dell'uomo disalienato, mentre questo regno degenera». Detto altrimenti, la ὕβρις del rivoluzionario si nutre della fiducia, intrisa di spirito messianico ed escatologico, nella trasformazione radicale e totale della vita umana (Mpr: 533, 546). Dall'altra parte, Bobbio è

¹⁵ Cfr. Bobbio (1999b: 548); Bobbio (1999c: 575).

dell'avviso che tra l'idea cristiana di rivoluzione e i concreti rivolgimenti rivoluzionari, verificatisi su questa terra, vi sia un'antitesi profonda, che rimanda alla distinzione tradizionale (e anch'essa rigida) tra il foro interno e quello esterno dell'uomo. Il cristianesimo ambisce, secondo lo studioso torinese, a trasformare gli animi profondi e le coscienze degli uomini, disinteressandosi dei cambiamenti istituzionali; al contrario, le rivoluzioni politico-sociali sarebbero guidate dalla convinzione che il mutamento dei valori dipenda dal mutamento delle istituzioni, dal superamento delle condizioni oggettive che impediscono «di accogliere valori nuovi, cioè di diventare “uomini nuovi”» (Mpr: 337-339). Insomma, la novità e la cifra delle rivoluzioni moderne risiedono per Bobbio nell'idea forte che si possa trasmutare l'uomo modificando la società e le sue leggi; un'idea che egli rifiuta senza mezzi termini, in uno dei pochi momenti in cui, prima della lezione conclusiva, esprime apertamente le proprie opinioni. Ed è significativo che lo faccia in riferimento al marxismo, interlocutore obbligato degli intellettuali del tempo, col quale si è confrontato lungo tutto l'arco della sua traiettoria di studioso e “filosofo militante”¹⁶, pur non considerandosi – a torto o a ragione – un marxologo¹⁷. In effetti, nella lezione del 13 dicembre 1978 Bobbio si mostra più vicino alla prospettiva cristiana che a quella marxistica, nel senso che considera la trasformazione dell'uomo un *prius* rispetto a quella della società, pur facendo della prima la condizione per la realizzazione della seconda, verso la quale nutre dunque (e ovviamente) un interesse che, a suo dire, è assente o comunque marginale nel cristianesimo. Varrebbe la pena capire se e fino a che punto una posizione del genere, che tiene insieme i due poli della suddetta antitesi, riecheggi l'adesione giovanile al personalismo, che, come ricorda giustamente Pier Paolo Portinaro, ha «contribuito ad alimentare la riflessione di Bobbio filosofo morale e intellettuale militante fino agli scritti della tarda maturità» (Portinaro 2008: 42). In ogni caso, Bobbio non ha dubbi: l'errore del marxismo

¹⁶ Ovvio il rimando a Bobbio (1971) e Lanfranchi (1989).

¹⁷ Cfr. Bobbio (1996b: 95). Si veda in proposito quanto osservato da Violi (1997: XXIV-XXVI).

è di ritenere che si possa trasformare l'uomo trasformando la società, mentre, secondo me, è il contrario: riuscirai a trasformare la società quando sarai veramente riuscito a trasformare l'uomo. Tu trasformi l'istituzione, soprattutto la proprietà individuale – che è la fonte dei conflitti, delle contraddizioni –, [...] e crei una società in cui non ci sia più la proprietà individuale, una proprietà collettiva e di qui verrà fuori la società nuova. In realtà no. Ritengo che, se l'esperimento dei paesi del socialismo reale deve insegnare qualche cosa, se dobbiamo imparare qualche cosa dalla lezione della storia, l'insegnamento è: questo non è vero (Mpr: 107)¹⁸.

A prescindere ora dalle opinioni personali di Bobbio, sulle quali torneremo a breve, ciò che più conta rilevare è che le tradizioni intellettuali cooperanti alla nascita dell'idea attuale di rivoluzione raggiungerebbero, per così dire, il punto di coagulazione (e insieme di svolta) con la Rivoluzione francese, sulla cui centralità egli insiste a più riprese e da angolazioni diverse, pur nella ricorrenza di alcuni motivi di fondo, a cominciare dal legame con l'Illuminismo¹⁹. È interessante notare che tali angolazioni riflettono – o quantomeno sembrano riflettere – le due componenti principali dell'identità politica di Bobbio: quella socialista, che, riconducibile in ultima analisi a una visione del processo storico come esito della lotta di classe, valorizza il ruolo dei soggetti collettivi nel promuovere i cambiamenti sociali; quella liberale, che, ponendo al centro del teatro della storia il singolo individuo, ne rivendica e protegge i diritti contro l'assolutismo o la tentazione assolutistica del potere. Ad esempio, nella già ricordata lezione del 22 dicembre 1978, Bobbio sostiene che la Rivoluzione francese, oltre a essere diventata il tema paradigmatico ed esemplare di ogni cambiamento rivolu-

¹⁸ Sul rapporto fra mutamento radicale del sistema politico-sociale e trasformazione della natura umana cfr. Bobbio (1999c: 571).

¹⁹ Cfr. Mpr: 352, 433. Altro motivo ricorrente è l'impatto della Rivoluzione francese sul significato stesso della parola "rivoluzione", che dopo il 1789 conoscerebbe per Bobbio un processo di risemantizzazione, cessando di essere sinonimo di mutamento generico e venendo a significare un cambiamento tanto improvviso, rapido e radicale quanto emotivamente positivo. È «con la Rivoluzione francese», scrive appunto Bobbio, «che il termine "rivoluzione" acquista non soltanto un preciso significato descrittivo, cioè quello di rottura radicale, ma anche positivo, cioè si comincia a dire che la rivoluzione è bene: è buona cosa fare la rivoluzione» (Mpr: 526). Cfr. Mpr: 274-276, 537; Bobbio (1999b: 546-547); Bobbio (1999c: 571-572).

zionario²⁰, ha fatto da spartiacque o cesura storico-culturale, poiché ha distinto «nettamente» il concetto tradizionale di mutamento da quello odierno di rivoluzione, nato dunque coi fatti del 1789 e interpretato in chiave classistica – ovvero come trasformazione radicale della società dovuta al passaggio «da una classe dominante a un'altra» (Mpr: 147-149)²¹. Siffatta interpretazione è riproposta *mutatis mutandis* circa tre mesi dopo, nella lezione del 27 marzo 1979, dove Bobbio spiega che la rivoluzione, in seguito appunto alla *grande révolution*, è intesa non come un mutamento oggettivo provocato dalla «forza delle cose», le quali non possono non variare, bensì come un cambiamento prodotto dall'«intervento di una certa forza sociale», quindi dalla volontà soggettiva e collettiva (Mpr: 386)²². A questa chiave di lettura si affianca poi l'altra che, ricollegandosi a quanto detto in precedenza circa i diritti naturali dell'uomo, fa emergere in superficie i lineamenti liberali del profilo di Bobbio. Emblematica in proposito è la lezione del 6 marzo 1979, nella quale lo studioso asserisce che «l'innovazione profonda della Rivoluzione francese», rispetto ai mutamenti precedenti, risiede nel «riconoscimento pratico» dell'esistenza di diritti dell'uomo, che, anteriori alla nascita dello stato, devono essere garantiti e protetti da quest'ultimo. In altre parole, Bobbio ritiene che grazie alla Rivoluzione francese l'«affermazione teorica» dei diritti appartenenti *naturaliter* all'individuo, compiuta nell'ambito della tradizione giusnaturalistica, sia introdotta per la prima volta nelle carte costituzionali, cioè «in veri e propri documenti giuridici». Di conseguenza, i diritti naturali non sono più «pure proclamazioni teoriche dei filosofi», perché diventano «diritti nel vero senso nella parola» o, meglio ancora, diritti positivi, che, in quanto tali, vengono riconosciuti dallo stato e possono dunque essere difesi nei confronti del potere. Ora, se è vero che la cosiddetta «positivizzazione dei diritti naturali» si radica nella trasformazione di una teoria in prassi giuridica e costituzionale, è altret-

²⁰ Cfr. Mpr: 392: «La Rivoluzione francese non è più soltanto un evento da studiare storicamente, ma diventa un modello per le future rivoluzioni, la si studia anche per cercare di capire che cosa saranno le future rivoluzioni».

²¹ Cfr. Bobbio (1999c: 570-571).

²² Cfr. Mpr: 79: «La rivoluzione in genere si fa dal basso, si potrebbe addirittura dire che non è un cambiamento al vertice, ma un cambiamento più profondo, un cambiamento di classi sociali».

tanto vero che essa ha per Bobbio implicazioni di natura teorica, consistenti nel rovesciamento del rapporto tra stato e individuo così come concepito tradizionalmente dalla filosofia politica (Mpr: 284-285). A suo dire, infatti, la

filosofia politica tradizionale aveva sempre visto lo stato dal punto di vista di coloro che governano; finalmente con la Rivoluzione francese si comincia a vedere lo stato dal punto di vista di coloro che sono soggetti, cioè dal punto di vista degli individui. Quindi non più individui soggetti allo stato, ma al contrario lo stato soggetto agli individui. Lo stato non è altro che uno strumento per la realizzazione dei fini individuali. Questo è un [...] ribaltamento totale delle posizioni: non più l'individuo in funzione dello stato, ma lo stato in funzione dell'individuo (Mpr: 285)²³.

Che Bobbio individui nel passaggio dai diritti naturali ai diritti positivi uno degli aspetti caratteristici e innovativi della Rivoluzione francese non è certo casuale, stante la sua formazione giuridica e l'attenzione ai rapporti fra diritto e potere, regole del gioco e contesa politica; un'attenzione che attraversa come un basso continuo la sua vasta produzione e ne scandisce alcuni momenti significativi, quali ad esempio il confronto con gli intellettuali comunisti e il corpo a corpo con il liberalismo crociano, entrambi consegnati al volume *Politica e cultura*²⁴. A ragione è stato osservato che Bobbio sente «la filosofia del diritto e quella della politica come due facce della stessa medaglia: da un lato, il giurista si occupa delle regole necessarie affinché una società funzioni; dall'altro, il potere è necessario per far rispettare le regole» (Losano 2018: 131)²⁵. Non sorprende allora che Bobbio, nel corso delle lezioni, offra più volte agli studenti una lettura in chiave giuridica della rivoluzione²⁶, interpretata non solo come cambiamento *ab imis*

²³ Cfr. Mpr: 10, dove l'assegnazione di un significato positivo alla rivoluzione è fatta dipendere dall'abbandono del punto di vista dello stato e dall'adozione di quello degli individui.

²⁴ Cfr. Bobbio (2005: 115-116, 197-198, 200-201, 222-225).

²⁵ Su questo punto cfr. inoltre Panichi (2019: 118-121).

²⁶ Questa chiave di lettura spiega inoltre perché Bobbio consideri «perfettamente legittimo» il paragone fra la guerra e la rivoluzione, essendo entrambe «l'unico modo di risolvere un conflitto quando non c'è, o se c'è vien

della struttura e del dominio di classe, ma anche come mutamento non costituzionale o anticostituzionale ed extra-sistemático, tale da sancire il passaggio definitivo e irrevocabile «da un ordinamento giuridico a un altro», sostituendo così il vecchio con il nuovo. Sotto questo profilo, la rivoluzione è per Bobbio un «fatto antigiuridico», ossia non previsto dall'ordinamento esistente, che diventa giuridico e «creatore di diritto» qualora riesca a instaurare appunto «un nuovo ordinamento» (Mpr: 77, 79, 91, 305). Ecco perché nella lezione del 23 aprile 1979, che inaugura la parte teorica del corso, Bobbio, dopo aver citato un passo tratto da *The Structure of Scientific Revolutions* di Thomas Samuel Kuhn²⁷, afferma: «Se vuoi dare una definizione puramente formale e, secondo me, ineccepibile di rivoluzione, dici che la rivoluzione tende a modificare la società con delle regole diverse da quelle previste dalla società stessa per il proprio mutamento» (Mpr: 448)²⁸. Una settimana dopo, nella lezione del 30 aprile, Bobbio si sofferma di nuovo su questa definizione e ne sviluppa i contenuti alla luce della teoria del diritto di Hans Kelsen, di cui è stato notoriamente uno dei maggiori interpreti e rappresentanti in Italia²⁹. Egli osserva infatti che la rivoluzione, *sub specie iuris*, può essere definita come il mutamento non di una norma specifica o di un gruppo di norme, bensì della Grundnorm, che sta a fondamento di tutte le altre e conferisce loro validità. Da ciò consegue che la rivoluzione «è un qualcosa che sta in mezzo fra due ordinamenti», nel senso che costituisce un «atto di rottura» rispetto all'ordinamento precedente (a cui pone fine modificandone la norma fondamentale) e un «atto di fondazione» rispetto all'ordinamento seguente (a cui dà vita stabilendo una nuova norma fondamentale). Insomma, la rivoluzione si configura agli occhi di Bobbio come una sorta di *unicum* giuridico: solitamente «gli atti giuridici o sono estintivi o sono produttivi, possono estinguere un rapporto precedente o

meno, il dominio di una legge superiore ad entrambi i contendenti» (Bobbio 1999b: 558).

²⁷ Cfr. Kuhn (2012: 93): «Political revolutions aim to change political institutions in ways that those institutions themselves prohibit».

²⁸ Cfr. Bobbio (1999b: 556-557).

²⁹ Per l'influenza del positivismo giuridico di Kelsen su Bobbio cfr. Losano (2018: 265-273). D'obbligo il rimando a Bobbio (1992).

possono creare un rapporto», mentre in questo caso «ci troviamo di fronte a un atto singolarissimo che è insieme estintivo e produttivo» (Mpr: 467-468)³⁰.

L'espressione «atto di rottura» merita di essere evidenziata, dal momento che consente di compiere una ulteriore precisazione, sulla quale mi avvio a concludere il paragrafo: gli approcci interpretativi alla questione rivoluzionaria adottati da Bobbio, per quanto diversi e forse irriducibili l'uno all'altro, trovano il loro minimo comun denominatore nell'idea che la rivoluzione sia «la rottura di una continuità», difficilmente spiegabile in base alla concezione tradizionale della storia come sedimentazione o stratificazione progressiva, ignara perciò dei cosiddetti «salti di qualità» (Mpr: 275, 467). A sua volta, questa precisazione permette di affrontare un altro argomento ricorrente nelle lezioni di Bobbio, ovvero l'alternativa tra riforme/riformismo e rivoluzione/rivoluzionarismo, dunque fra le due strategie «di volta in volta adottate nell'ambito del movimento operaio per la trasformazione della società in senso socialista» (Bobbio 1999b: 539). Ampiamente discussa nei dibattiti del tempo e (soprattutto) in seno alle forze di sinistra, questa alternativa presenta un chiaro interesse teorico e storico, in quanto apre uno squarcio su un preciso momento politico-culturale di cui oggi resta solo il ricordo. Non è un caso che proprio su di essa Bobbio, nell'ultima lezione della sua carriera universitaria e incalzato da una domanda di Bovero («Possiamo chiedere un'opinione del professor Bobbio»), esprima una posizione personale, abbandonando quel «distacco critico» che a suo dire l'intellettuale deve avere «nei confronti della vita pratica, soprattutto quando è all'università e nell'aula ha degli studenti» (Mpr: 534, 538)³¹. In questo modo,

³⁰ Cfr. Bobbio (1999c: 568).

³¹ Bobbio cita in proposito un celebre passo, a lui tanto caro, della weberiana *Wissenschaft als Beruf*, che recita: «il profeta e il demagogo non si addicono alla cattedra universitaria. Al profeta e al demagogo è stato detto: "Esci per le strade e parla pubblicamente". Parla, cioè, dov'è possibile la critica. Nell'aula di lezione, ove siede di fronte ai propri ascoltatori, questi devono tacere e l'insegnante parlare, e io ritengo irresponsabile approfittare della circostanza che gli studenti sono obbligati, per andare avanti, a frequentare il corso di un insegnante e che qui a nessuno è concesso di controbatterlo con la propria critica, non già per essere loro di aiuto – com'è suo compito – con le sue conoscenze e le sue esperienze scientifiche, ma per inculcare in essi la sua

Bobbio, oltre a stimolare la conversazione con gli studenti e i colleghi presenti in aula, affianca la passione civile all'impegno didattico³², proseguendo nella riflessione sulle prospettive del socialismo e sui suoi rapporti con la democrazia rappresentativa confluita, pochi anni prima, nel fortunato volume *Quale socialismo?*³³, che riprende il filo di un discorso iniziato tempo addietro, nel pieno della guerra fredda, con *Politica e cultura*.

Quali sono dunque le idee di Bobbio uomo e professore al riguardo? Iniziamo col notare che per Bobbio la contrapposizione riforme-rivoluzione, nata in quel periodo che abbiamo imparato da Franco Venturi a chiamare "Settecento riformatore"³⁴, non è un'antitesi netta e si gioca su piani diversi ma correlati e complementari. Infatti, nella lezione del 9 maggio 1979 Bobbio specifica che riformisti e rivoluzionari sono accomunati dallo stesso concetto di storia, intesa come mutamento progressivo e movimento in avanti, realizzabili attraverso la strategia delle riforme per gli uni e della rivoluzione per gli altri (Mpr: 507)³⁵. Su questo fondale comune si stagliano poi molte differenze specifiche tra le due strategie, che Bobbio coglie ed evidenzia ricorrendo sia alla già menzionata arte della distinzione, sia all'argomentazione per antitesi o dicotomie, la quale «riflette di volta in volta la tensione fra concetti di diversa natura o il conflitto fra punti di vista alternativi» (Sbarberi 2005: XII). Tali differenze, per ragioni di comodità espositiva, sono divisibili in tre sezioni, relative alla visione della storia, alla concezione dell'essere umano e al rapporto coi sistemi normativi vigenti. In primo luogo, il riformista avrebbe una idea della storia evolutiva e non finalistica, perché convinto che essa proceda attraverso mutamenti quantitativi e attento più al «processo verso la meta» che non alla meta stessa, secondo la celebre tesi bernsteiniana per cui l'obiettivo finale del socialismo «è nulla, mentre il movimento è tutto» (Mpr: 503); al contrario, il rivoluzionario penserebbe la storia in termini dialettici e finalistici, essendo persua-

personale concezione politica» (Weber 2004: 30-31). Sull'importanza di Weber per Bobbio si legga Bobbio (1996a: 83-84).

³² Cfr. Mauro (2021: 34).

³³ Cfr. Bobbio (1976).

³⁴ Venturi (1969-1990). Cfr. Mpr: 261, 263. Sulle origini e sugli sviluppi della contrapposizione cfr. Bobbio (1999b: 545-546, 550-552).

³⁵ Cfr. Bobbio (1999b: 552-553); Bobbio (1999c: 578).

so che essa progredisca in virtù di mutamenti qualitativi e avendo in mente «piuttosto la meta che non il processo» (Mpr: 275, 499, 545-546)³⁶. In secondo luogo, i rivoluzionari avrebbero una concezione dell'uomo ottimistica e, di conseguenza, nutrirebbero fiducia nella trasformazione palinogenetica della realtà, mentre i riformisti, al pari dei religiosi, avrebbero «una concezione più pessimistica: il peccato originale, la caduta, l'uomo si muove con grande difficoltà, non bisogna pretendere troppo» (Mpr: 541, 547). In terzo luogo, la riforma sarebbe un mutamento parziale, pacifico e legale o non illegale, dato che procederebbe gradualmente e «nell'ambito della costituzione», quindi all'interno del sistema normativo e nel rispetto della sua Grundnorm; viceversa, la rivoluzione, come detto in precedenza, sarebbe un mutamento illegale perché extra-sistematico e anticostituzionale o non costituzionale, risolvendosi appunto nella rottura rapida e spesso violenta del sistema normativo (Mpr: 79, 487, 541)³⁷. In poche parole, Bobbio è dell'avviso che il riformista si distingue dal rivoluzionario in quanto «ritiene che si possa trasformare la società rimanendo nell'ambito delle regole del gioco, invece il rivoluzionario crede che questo non sia possibile» (Mpr: 418)³⁸.

Come si vede, il rapporto fra riforme/riformisti e rivoluzione/revoluzionari, analizzato in base al principio della distinzione e al criterio delle coppie oppositive, conosce un processo di irrigidimento e diventa – o tende a diventare – una contrapposi-

³⁶ Cfr. Bobbio (1999b: 542-543, 553-554); Bobbio (1999c: 578).

³⁷ Cfr. Bobbio (1999c: 569), dove lo studioso precisa che un «carattere essenziale della violenza rivoluzionaria, su cui stranamente la maggior parte delle definizioni sorvolano, è la provenienza dal basso; la violenza rivoluzionaria è una violenza popolare».

³⁸ Cfr. Bobbio (1999b: 554-555); Bobbio (1999c: 578). Nel saggio *Carlo Cattaneo e le riforme*, apparso originariamente in «Critica sociale» nel 1974, Bobbio segnala altre convergenze e divergenze fra l'atteggiamento del riformista e quello del rivoluzionario: entrambi rifiuterebbero il «provvidenzialismo storico» dei conservatori e tenderebbero, benché in misura diversa, a sconoscere il «tramandato che il conservatore accetta e santifica solo perché è tramandato»; tuttavia, il rivoluzionario sarebbe un semplificatore e crederebbe «di più nella forza della volontà», mentre il riformista crederebbe «di più nella forza creatrice della ragione» e avrebbe «il senso della complessità della storia», dunque «della sproporzione, che è come una perpetua condanna per l'uomo di buona volontà, fra lo sforzo e il risultato» (Bobbio 1999d: 596-597).

zione statica, priva delle zone d'ombra e sfumature che sono proprie di ogni rapporto. Ciò, del resto, non sorprende: Bobbio è consapevole – e lo ammette replicando ad alcuni critici – di essere, «per una certa deformazione professionale, un irrigiditore», ossia di compiere il passo breve che separa «un discorso analiticamente rigoroso» dall'irrigidimento. Egli sa bene «che abbiamo a che fare con concetti elastici, ma il compito del critico non è di renderli ancora più elastici aggiungendo confusione a confusione, ma di fissarli, delimitarli, costringerli in un significato il più possibile univoco e privo di ambiguità» (Bobbio 1990: 69). Tuttavia, Bobbio, in alcuni momenti delle sue lezioni, sospende l'applicazione di questa regola di metodo e, così facendo, mostra agli studenti (e a noi lettori) la natura tutt'altro che univoca e monolitica del suddetto rapporto, che non si presenta sempre «in forma di antitesi» (Bobbio 1999b: 541)³⁹. Ad esempio, egli sottolinea che i rivoluzionari non respingono le riforme *tout court*, anzi accettano quelle che «preparano il momento dello scontro finale», pur convinti che con esse non si giunga «alla rottura, al passaggio radicale»; analogamente, non tutti i riformisti voltano le spalle alla prospettiva della rivoluzione, poiché alcuni di essi reputano che le riforme possano «ottenere in sostanza lo stesso scopo della rivoluzione», persuasi che «a furia di mutamenti parziali si [possa] arrivare al mutamento totale» (Mpr: 488, 505)⁴⁰. Bobbio, inoltre, afferma di credere che gli atteggiamenti riformistico e rivoluzionario, lungi dall'essere «degli assoluti», dipendano «molto dalla situazione storica»; e poco dopo precisa, condividendo l'osservazione di un collega, che la ri-

³⁹ Che l'alternativa fra riformismo e rivoluzionarismo non sia facile è acutamente rilevato da Gaetano Pecora, il quale, recensendo il volume qui discusso, distingue «il riformismo dei mezzi» dal «riformismo dei fini»: il primo, «più risalente nel tempo, [...] urta i rivoluzionari esclusivamente quanto alla scelta dei mezzi (per cui sta bene la democrazia purché attraverso di essa si arrivi comunque all'abolizione della proprietà privata)»; il secondo, «di conio recente, li contraddice, ad un tempo, per l'indicazione dei mezzi e per il disegno del fine (che non freme più di pulsioni anti-proprietarie)» (Pecora 2021: 2).

⁴⁰ Cfr. Bobbio (1999b: 543). Si veda inoltre Bobbio (1999d: 597), dove egli osserva che il riformista, a differenza del conservatore che rigetta la rivoluzione «per principio», la rifiuta «per opportunità», tant'è vero che «vi si adatta [...] quando appare inevitabile, quando la scelta non è tra mutamento per gradi e mutamento per sussulto ma tra mutamento e immobilità, o addirittura tra avanzamento e arretramento».

voluzione è spesso «resa necessaria dal fallimento delle riforme» (Mpr: 546, 548)⁴¹. Al netto di queste importanti sfumature, resta comunque il fatto che Bobbio, irrigidendo il rapporto in questione, raggiunge due obiettivi precisi: da una parte, assolve un compito chiarificatore, che, se è essenziale ai fini dello studio analitico di un concetto, tanto più lo è (per ovvie ragioni) in ambito didattico; dall'altra, crea i presupposti necessari a offrire una definizione «buona» ed «esaustiva» di rivoluzione, tale da comprendere le caratteristiche specifiche dei suoi due possibili significati - quello di «rivoluzione come causa o come movimento che produce determinati effetti» e quello di «rivoluzione come effetto, cioè come il mutamento prodotto da quel movimento» (Mpr: 472)⁴². Infatti, se letta avendo presenti le differenze sopra esposte, in particolare la terza, la definizione «di icastica semplicità» (Pecora 2021: 2) coniata da Bobbio risulta pienamente apprezzabile e comprensibile; dopo aver chiarito che «la violenza o l'illegalità» e la radicalità contraddistinguono rispettivamente il primo e il secondo significato, egli afferma: «Ecco quindi che si potrebbe dire che la rivoluzione è un movimento violento (come causa) che ha per effetto un mutamento radicale» (Mpr: 475-476, 481-482).

4. Conclusioni

Giunti alla fine di questo viaggio all'interno dell'ultimo corso universitario di Bobbio, resta una domanda inevasa, alla quale non possiamo non rispondere: quali sono le sue opinioni personali sul problema della rivoluzione e del rapporto riforme-rivoluzione? La risposta, va detto fin da subito, non è univoca, sia perché il parere di Bobbio, espresso «a caldo» nella lezione conclusiva e non rielaborato *ex post*⁴³, presenta alcune oscillazioni e tensioni interne che ne sfocano i lineamenti; sia perché esso rispecchia la distinzione tra mondo dei fatti/giudizi di fatto

⁴¹ Cfr. Bobbio (1999b: 563).

⁴² Cfr. Bobbio (1999c: 565-566).

⁴³ È Bobbio stesso a confessare di non aver «mai avuto la pazienza di rivedere e preparare per la pubblicazione» i due volumi contenenti «gli appunti degli studenti migliori» raccolti da Bovero. Cfr. Bobbio (1997a: 169). Cfr. inoltre Bovero (2021: xx).

e mondo dei valori/giudizi di valore a cui egli si è sempre ispirato, tanto da definirsi un «dualista impenitente» (Bobbio 1996c: 143)⁴⁴. Ma andiamo con ordine. Per quanto riguarda il primo aspetto, occorre rilevare come nel parere di Bobbio convivano due atteggiamenti che, sebbene attenuati e “circoscritti” dall’uso della stessa locuzione limitativa, sono diversi e financo contraddittori, almeno apparentemente. Egli ammette infatti che la sua posizione è «un po’» quella del riformista «che crede che attraverso le riforme si possa raggiungere il rivoluzionario della realtà e, contemporaneamente, non crede alla rivoluzione come causa efficace di un identico rivoluzionario». In seguito, però, Bobbio riconosce di iscriversi «un po’» nella casella occupata da Carlo Cattaneo, il quale, contrariamente a Romain Rolland e Antonio Gramsci, «era ottimista nell’intelligenza e pessimista nella volontà, cioè lui vedeva benissimo come andavano le cose, però non voleva fare nulla, perché non ci credeva» (Mpr: 540, 545)⁴⁵. Ora, sembra difficile trovare un punto d’incontro fra l’atteggiamento di chi crede nella capacità rivoluzionaria delle riforme e quello di chi è incredulo circa la possibilità di cambiare concretamente (e in meglio) «le cose», condannandosi pertanto all’inerzia pessimistica, se non all’accidia. A ben vedere e salvo errore, entrambi gli atteggiamenti sono riconducibili alla “postura” attribuita a Cattaneo, dato che il primo comporta la fiducia ottimistica nella possibilità di raggiungere la più radicale delle trasformazioni qualitative, la rivoluzione, attraverso continue modifiche parziali dello *status quo*⁴⁶.

Altro e più complesso discorso merita la distinzione tra fatti e valori, che fa da sfondo alle considerazioni di Bobbio sul problema, sopra accennato, della violenza politica e rivoluzionaria, con il quale si è confrontato spesso e in sedi differenti, spinto a ciò dal rischio incombente di guerra atomica e dalla inquietante

⁴⁴ Si veda al riguardo Ghezzi (2005); Panichi (2014: 631).

⁴⁵ Cfr. Bobbio (1999d: 597): «Al pessimismo storico del conservatore il rivoluzionario oppone il pessimismo dell’intelligenza e l’ottimismo della volontà, il riformista invece il pessimismo della volontà e l’ottimismo dell’intelligenza. Di questo pessimismo della volontà unito a un perseverante ottimismo dell’intelligenza Cattaneo è un esempio che se si fosse dovuto inventare non sarebbe riuscito così perfetto».

⁴⁶ Sulle particolarità e oscillazioni del riformismo di Bobbio cfr. Pecora (2021: 2).

virulenza del fenomeno terroristico. Affissando gli occhi nel mondo dei valori, Bobbio pronuncia una sentenza di condanna sul ricorso alla violenza, facendo proprie le parole di un autore a lui caro, Karl Popper⁴⁷, che, in un dialogo con Herbert Marcuse, aveva sottolineato come la violenza fosse sempre foriera di «maggiore violenza» e le «rivoluzioni violente» uccidessero i rivoluzionari e ne corrompessero gli ideali (Mpr: 539)⁴⁸. Tuttavia, spostando lo sguardo verso il mondo dei fatti, Bobbio esprime un giudizio ben diverso, cioè afferma che «i grandi mutamenti sono avvenuti soltanto attraverso la violenza. Non c'è dubbio che tutti i partiti riformisti hanno introdotto delle correzioni al sistema, ma certo non hanno mutato il sistema» (Mpr: 489)⁴⁹. Un'affermazione, questa, che riecheggia quanto scritto pochi anni prima nel saggio *La nonviolenza è un'alternativa?*, pubblicato nel 1977 ma presentato «come relazione introduttiva al convegno su “marxismo e nonviolenza”, svoltosi a Firenze nell'aprile 1975» (Bobbio 1979a: 16). Qui lo studioso, da buon realista, sostiene apertamente che «la guerra e la violenza» non possono essere cancellate dalla storia, perché quest'ultima «è in gran parte un prodotto della violenza. Ciò che è ancora più stupefacente», continua Bobbio, «molte delle conquiste civili, che noi consideriamo benefiche per il progresso umano, sono state partorite attraverso la violenza» (Bobbio 1979b: 193)⁵⁰. Coerentemente con questo giudizio, in cui risuona l'eco della celebre osservazione marxiana che la «violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova» (Marx 1980: 814; corsivo nel testo), Bobbio, a differenza dei controrivoluzionari, non crede «che i risultati delle rivoluzioni siano sempre stati soltanto negativi [...]». Dalla Rivoluzione inglese, dalla Rivoluzio-

⁴⁷ Sull'importanza per Bobbio della riflessione politica popperiana cfr. Panichi (2021a).

⁴⁸ Il passo, citato per esteso da Bobbio, è tratto da Marcuse, Popper (1977: 47).

⁴⁹ Analoga affermazione in Bobbio (1999b: 559), dove lo studioso sfuma e addolcisce la propria posizione precisando che il mutamento radicale può dipendere sia «dallo sviluppo di condizioni oggettive» non ancora verificatesi, sia «dal perfezionamento del metodo democratico», soprattutto «nella direzione delle cosiddette tecniche della non violenza». Le quali «consentirebbero una maggiore efficacia dell'azione rivendicativa senza fare alcuna concessione alle pratiche tradizionali, e giudicate sino ad oggi inevitabili, della violenza individuale e collettiva».

⁵⁰ Cfr. Panichi (2014: 634).

ne francese oppure dalla Rivoluzione americana sono nati gli stati costituzionali moderni» (Mpr: 548)⁵¹.

Il discorso non sarebbe completo se si arrestasse a questo punto, se mancasse di precisare che Bobbio, in virtù dello stesso realismo che gli fa apprezzare il ruolo storico della violenza, è sordo al canto della sirena utopistica e insofferente alle concezioni teleologiche della politica, tutte intese a fissare i fini ultimi degli uomini e poco o nulla preoccupate di indicare le tecniche o i mezzi con i quali ottenerli⁵². Ebbene, l'afflato utopistico o, meglio ancora, la volontà di realizzare l'utopia nella storia e la prospettiva finalistica contribuiscono per Bobbio a delineare la *forma mentis* del rivoluzionario (Mpr: 537). A ciò si aggiungano la sua preferenza per il moderatismo politico e la convinzione che, «nella maggior parte dei casi della vita pubblica e privata», le soluzioni «meno cattive» sono per lo più «quelle di chi rifugge dagli *aut aut* troppo netti, o di qua o di là» (Bobbio 1996c: 139). Tenendo conto di tutto questo, non stupisce che Bobbio, «dal punto di vista della filosofia della storia», dia ragione a quei riformisti che considerano il mutamento radicale (così come concepito dai rivoluzionari) «un falso scopo» e «qualche cosa di assolutamente impossibile»: falso, perché ogni mutamento sarebbe sempre parziale e avverrebbe «su alcuni dati della situazione, mai su tutta la situazione» (Mpr: 542); impossibile, poiché i mutamenti significativi sarebbero in realtà

quelli che non dipendono affatto dalla rivoluzione, intesa come movimento violento, come presa del potere; sono i mutamenti profondi che avvengono nelle società, nei costumi, nelle tradizioni e che molte

⁵¹ Non credo perciò sia del tutto corretto e/o sufficiente sostenere, come fa Davide Gianluca Bianchi, che «per Bobbio il radicalismo e le velleità rivoluzionarie erano lo specchio dell'incapacità di fare fronte alle immani difficoltà che la politica pone di fronte ai propri attori» (Bianchi 2021: 25). Analogo giudizio vale per quanto affermato da Riccardo Cavallo, il quale, pur riconoscendo che Bobbio tende «a sottolineare, in più occasioni, la continua tensione tra riforme e rivoluzione», conclude che questi «rimane tenacemente fedele al suo riformismo, nel senso che, ai suoi occhi, nessun mutamento storico avviene di colpo e in forma violenta, ma si realizza nel corso del tempo gradualmente» (Cavallo 2022).

⁵² Cfr. Bobbio (1979b: 208 nota 2); Bobbio (1996a: 86); Bobbio (1999a: 109-112).

volte il fatto violento della rivoluzione anziché accelerare, ostacola (*Ibidem*).

Certo, ad annoverare Bobbio nelle file della sinistra riformistica contribuiscono molti altri fattori, tra cui la sincera fede democratica e la persuasione che il riformismo, non il rivoluzionamento, sia un alleato della democrazia. Infatti, egli ritiene si possa affermare, con «una notevole approssimazione alla realtà», che per i riformisti il metodo democratico è necessario e sufficiente a realizzare l'obiettivo intermedio della conquista del potere, che pertanto «si risolve interamente nella lotta per ottenere la maggioranza dei seggi in parlamento e nella formazione di un governo a maggioranza socialista». Viceversa, continua Bobbio, i rivoluzionari sostengono che tale metodo, se può essere necessario soprattutto «in tempi di grande sviluppo economico», non è mai sufficiente a conseguire il fine ulteriore o ultimo della società socialista, per il quale è indispensabile l'azione rivoluzionaria che non rispetta, non può rispettare, le regole del gioco democratico» (Bobbio 1999b: 542)⁵³. Ciò non toglie però che Bobbio, come mostrato dalle pagine qui discusse, abbia non solo cercato di comprendere (e far comprendere agli studenti) la storia e le ragioni del pensiero rivoluzionario, ma anche riconosciuto apertamente le conseguenze positive derivanti, sul piano politico-istituzionale, dalle rivoluzioni della prima età moderna. E questo a prescindere dalle tensioni, apparenti o reali, riscontrabili in alcune sue affermazioni. D'altronde, lo stesso approccio intellettuale, ispirato ai principi della prudenza critica e dell'equilibrio valutativo, gli ha consentito di rimarcare i meriti teorici e storici del marxismo, ossia della principale teoria e prassi rivoluzionaria del Novecento, senza per questo tacerne i (presunti) limiti o cedere al suo fascino, così potente nell'immediato secondo dopoguerra e a lungo persistente. Il tutto in una fase della storia italiana ed europea che, segnata ap-

⁵³ Nella lezione del 5 marzo 1979 Bobbio stringe un nodo fra rivoluzione e dittatura, osservando che la prima «si identifica con un evento straordinario che richiede poteri straordinari e quindi un potere assoluto», tradizionalmente chiamato dittatura. Detto altrimenti, la trasformazione radicale e rapida della società richiederebbe «un potere eccezionale [...] che concentra in sé tutti i poteri», ovvero la dittatura (Mpr: 277).

punto dall'ombra lunga del filosofo di Treviri e dal lavoro dei suoi interpreti ed epigoni, è sempre più lontana da quella attuale, in cui la parola "rivoluzione" è quanto mai afona e gli spettri del comunismo e della rivoluzione proletaria, ammesso e non concesso che continuino ad aggirarsi in Europa, non spaventano più. Il che non significa però che non possano un domani tornare ad agitare i sonni di molti: «quello della rivoluzione», scrive Bobbio, «è un albero che non cresce in tutte le stagioni e su qualsiasi terreno. Da alcuni addirittura si sostiene che appartenga a una specie in via di estinzione o già estinta. Ma di fronte a giudizi tanto perentori è prudente sospendere il giudizio: non si sa mai» (Bobbio 1999c: 582)

Bibliografia

- BIANCHI DAVIDE GIANLUCA, 2021, "Bobbio: rivoluzionari, cioè velleitari", *Avenire*, 11 novembre, p. 25.
- BOBBIO NORBERTO, 1963, *Locke e il diritto naturale*, Torino: Giappichelli.
- _____, 1969, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino: Giappichelli.
- _____, 1971, *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Torino: Einaudi.
- _____, 1976, *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Torino: Einaudi.
- _____, 1979a, *Introduzione*, in Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna: il Mulino, pp. 7-18.
- _____, 1979b, *La nonviolenza è un'alternativa?*, in Norberto Bobbio, *Il problema della guerra*, cit., pp. 191-209.
- _____, 1981, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Torino: Einaudi.
- _____, 1986, *Benedetto Croce*, in Norberto Bobbio, *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Firenze: Passigli, pp. 69-93.
- _____, 1989, *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi.
- _____, 1990, *Replica*, in Norberto Bobbio, *Saggi su Gramsci*, Milano: Feltrinelli, pp. 66-70.
- _____, 1992, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Napoli: ESI.
- _____, 1993, *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- _____, 1995, *Il futuro della democrazia*, in Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino: Einaudi, pp. 3-31.

_____, 1996a, *Per una bibliografia*, in Norberto Bobbio, *De senectute e altri scritti autobiografici*, a cura di Pietro Polito, prefazione di Gustavo Zagrebelsky, Torino: Einaudi, pp.79-90.

_____, 1996b, *Congedo*, in Norberto Bobbio, *De senectute*, cit., pp. 91-102.

_____, 1996c, *Risposta ai critici*, in Norberto Bobbio, *De senectute*, cit., pp. 135-145.

_____, 1997a, *Autobiografia*, a cura di Alberto Papuzzi, Roma-Bari: Laterza.

_____, 1997b, *La resistenza all'oppressione, oggi*, in Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino: Einaudi, pp. 157-177.

_____, 1997c, *Né con Marx né contro Marx*, a cura di Carlo Violi, Roma: Editori Riuniti.

_____, 1999a, *Il concetto di politica*, in Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di Michelangelo Bovero, Torino: Einaudi, pp. 101-120.

_____, 1999b, *Riforme e rivoluzione*, in Norberto Bobbio, *Teoria generale*, cit., pp. 539-563.

_____, 1999c, *La rivoluzione tra movimento e mutamento*, in Norberto Bobbio, *Teoria generale*, cit., pp. 564-582.

_____, 1999d, *Carlo Cattaneo e le riforme*, in Norberto Bobbio, *Teoria generale*, cit., pp. 583-603.

_____, 2005, *Politica e cultura*, nuova edizione, introduzione e cura di Franco Sbarberi, Torino: Einaudi.

_____, 2010, *Etica e politica*, in Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano: Il Saggiatore, pp. 51-87.

_____, 2014, *Scritti su Marx. Dialettica, stato, società civile*, testi inediti a cura e con una introduzione di Cesare Pianciola e Franco Sbarberi, Roma: Donzelli.

_____, 2015, *Eravamo ridiventati uomini. Testimonianze e discorsi sulla Resistenza in Italia 1955-1999*, a cura di Pina Impagliazzo, Pietro Polito, Torino: Einaudi.

_____, 2021, *Mutamento politico e rivoluzione. Lezioni di filosofia politica*, a cura di Laura Coragliotto, Luigina Merlo Pich, Edoardo Bellando, prefazione di Michelangelo Bovero, Roma: Donzelli.

BOBBIO NORBERTO, PAVONE CLAUDIO, 2015, *Sulla guerra civile. La Resistenza a due voci*, introduzione e cura di David Bidussa, Torino: Bollati Boringhieri.

BORRELLI GIANFRANCO, 1993, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna: il Mulino.

_____, 2000, *Non far novità: alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Napoli: Bibliopolis.

BOTERO GIOVANNI, 2009, *Della ragion di stato*, a cura di Chiara Contini-
sio, Roma: Donzelli.

- BOVERO MICHELANGELO, 1999, *Introduzione*, in Norberto Bobbio, *Teoria generale*, cit., pp. IX-LXVI.
- _____, 2021, *Il professor Bobbio e la rivoluzione*, in Norberto Bobbio, *Mutamento politico*, cit., pp. XI-XX.
- CAMPANELLA TOMMASO, 2006, *La città del Sole*, a cura di Luigi Firpo, nuova edizione a cura di Germana Ernst e Laura Salvetti Firpo, post-fazione di Norberto Bobbio, Roma-Bari: Laterza.
- CAVALLO RICCARDO, 2022, "L'illusione rivoluzionaria nell'analisi del riformista Bobbio", 4 marzo, disponibile all'indirizzo <https://www.istitutodipolitica.it/lillusione-rivoluzionaria-nellanalisi-del-riformista-bobbio/> (consultato in data 20/06/2022).
- CORAGLIOTTO LAURA, MERLO PICH LUIGINA, BELLANDO EDOARDO, 2021, *Nota dei curatori*, in Norberto Bobbio, *Mutamento politico*, cit., pp. XXI-XXIII.
- DESCENDRE ROMAIN, 2014, *Venezia*, in *Enciclopedia machiavelliana*, direttore scientifico Gennaro Sasso, condirettore scientifico Giorgio Inglese, vol. II, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, consultabile online all'indirizzo https://www.treccani.it/enciclopedia/venezia_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/.
- GHEZZI MORRIS LORENZO, 2005, *La distinzione tra fatti e valori nel pensiero di Norberto Bobbio*, Genève: Thémis.
- GRAMSCI ANTONIO, 2015, *Lettere dal carcere 1926-1937*, a cura di Antonio A. Santucci, Palermo: Sellerio.
- KUHN THOMAS SAMUEL, 2012, *The Structure of Scientific Revolutions*, with an introductory essay by Ian Hacking, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- LANFRANCHI ENRICO, 1989, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio*, Torino: Bollati Boringhieri.
- LOSANO MARIO GIUSEPPE, 2018, *Norberto Bobbio. Una biografia culturale*, Roma: Carocci.
- LÖWITH KARL, 1949, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: The University of Chicago Press.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 2006, *Il Principe*, a cura di Mario Martelli, corredo filologico a cura di Nicoletta Marcelli, Roma: Salerno.
- MARCUSE HERBERT, POPPER KARL, 1977, *Rivoluzione o riforme?*, introduzione di Dario Antiseri, Roma: Armando editore.
- MARX KARL, 1980, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo**, a cura di Delio Cantimori, Roma: Editori Riuniti.
- MAURO EZIO, 2021, "L'ultima lezione del professor Norberto Bobbio", *la Repubblica*, 17 ottobre, pp. 34-35.
- PANICHI ALESSIO, 2014, *Le ragioni di un «realista insoddisfatto»: Norberto Bobbio tra morale e politica*, in Alessandro Campi, Stefano De Luca (a cura di), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 631-647.

_____, 2019, “Un fortuito ritmo trentennale»: in margine a un libro di Mario Giuseppe Losano su Norberto Bobbio”, *Culture del testo e del documento*, 60, pp. 109-128.

_____, 2021a, “A lezione da Karl Popper: Bobbio e la democrazia come società aperta”, *Agenda Treccani*, 29 giugno, consultabile online all'indirizzo

https://www.treccani.it/magazine/agenda/articoli/pensiero-politico/Bobbio_popper.html.

_____, 2021b, “Rebecoming Men: Norberto Bobbio on the Italian Resistance”, *Storiografia*, 25, pp. 17-33.

PASTERNAK BORIS, 1957, *Il dottor Zivago*, Milano: Feltrinelli.

PECORA GAETANO, 2021, “Come promuovere i cambiamenti”, *Il Sole 24 Ore-Domenica*, 5 dicembre, p. 2.

PISSAVINO PAOLO COSTANTINO, 2002, *Le forme della conservazione politica: ragion di Stato e utopia*, in Cesare Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Paolo Costantino Pissavino, Milano: Mondadori, pp. 552-606.

PORTINARO PIER PAOLO, 2008, *Introduzione a Bobbio*, Roma-Bari: Laterza.

SBARBERI FRANCO, 2005, *Introduzione*, in Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, cit., pp. VII-XLI.

TENENTI ALBERTO, 2002, *Il contesto politico-sociale dei secoli XV e XVI*, in Cesare Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, cit., pp. 26-38.

VENTURI FRANCO, 1969-1990, *Settecento riformatore*, Torino: Einaudi.

VICO GIAMBATTISTA, 2000, *Principi di scienza nuova*, a cura di Fausto Nicolini, Milano: Arnoldo Mondadori Editore.

VILLARI ROSARIO, 2003, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari: Laterza.

VIOLI CARLO, 1997, *Introduzione*, in Norberto Bobbio, *Né con Marx*, cit., pp. XIII-XXXVIII.

WEBER MAX, 2004, *La scienza come professione. La politica come professione*, introduzione di Wolfgang Schluchter, Torino: Einaudi.

Abstract

PARLANDO DI RIVOLUZIONE: NORBERTO BOBBIO E IL SUO ULTIMO CORSO DI FILOSOFIA POLITICA

(TALKING ABOUT REVOLUTION: NORBERTO BOBBIO AND HIS LAST COURSE ON POLITICAL PHILOSOPHY)

Keywords: Bobbio, Political Change, Reform, Revolution, Socialism.

The paper focuses on Norberto Bobbio's book *Mutamento politico e rivoluzione*, published by Donzelli in 2021, which gathers the transcripts of his last course on political philosophy. More specifically, the paper is divided into two main sections. The first section concerns Bobbio's remarks on how philosophers shifted from rejecting political change to legitimizing resistance against power. The second section regards Bobbio's attempt to reconstruct the history of the idea of revolution, as well as its relationship to the cognate but rival concept of reform. Furthermore, the paper concludes by shedding some light on Bobbio's own opinion on the reform-revolution alternative, which occupies center stage in nineteenth- and twentieth-century debate on socialism and the strategy for a socialist transformation of society.

ALESSIO PANICHI
Johns Hopkins University
Department of Modern Languages and Literatures
apanich2@jhu.edu
ORCID: 0000-0001-6230-1237

EISSN 2037-0520

STEFANIA MAZZONE

ARMANDA GUIDUCCI E LA TEORIA CRITICA
DEL MARXISMO: DONNE, LAVORO, CORPI
E NOMADISMO

Ci sono milioni di persone condannate a
un destino ancora più immobile del mio, milioni che si
ribellano silenziosamente contro il loro destino.
Nessuno sa quante ribellioni fermentano
nelle masse di vita che popolano la terra
(Charlotte Bronte, *Jane Eyre*, 1847)

Ho ucciso l'Angelo del focolare. È stata legittima difesa
(Virginia Woolf, *The Death of the Moth*, 1942)

1. *Il percorso intellettuale di una donna del dopoguerra italiano*

Armanda Guiducci si colloca, nell'ambito della storia delle dottrine politiche, in quel terreno di confine che la classe intellettuale italiana dell'immediato dopoguerra ha abitato tra i territori della sociologia, dell'economia e della critica letteraria. Appartenente alla tradizione marxista, allieva di Antonio Banfi, Guiducci, nella seconda metà degli anni Cinquanta, aveva fatto parte dei protagonisti di quel dibattito intellettuale, fuori dai quadri di partito, che già dal XX Congresso del Partito comunista italiano fino ai fatti d'Ungheria, avevano contribuito a costruire pensiero critico indipendente e *humus* vitale per le future eresie dei più avanzati movimenti sociali (Ginsborg 1990). Si leggano, in questo senso, anche gli interventi su "Il pensiero critico", di Remo Cantoni, allievo, come lei, di Antonio Banfi, insieme a quelli su "Cultura e realtà" di Cesare Pavese. Nel medesimo contesto andrebbe considerata, dunque, l'assunzione della direzione della rivista "Ragionamenti" (Guiducci 1980 [1955-1957]), dal 1955 al 1957, nella quale Armanda Giambrocono, questo il cognome da nubile, e il suo gruppo composto da Franco Fortini, Roberto Guiducci, Luciano Amodio, Sergio Caprioglio e, in seguito, Franco Momigliano e Alessandro Pizzorno, dopo la gloriosa esperienza del "Politecnico", esprimeva l'urgenza di quel "rovesciamento della piramide" che la destalinizzazione richiedeva. Tale esigenza si misurava anche con quel mondo della cultura guardato con diffidenza dalle ortodossie politiche. Si

trattò del lavoro di aggiornamento e ricostruzione di una cultura marxista che, se da un canto passava attraverso la democratizzazione del dibattito, in rinnovata funzione anticapitalistica, d'altro canto si schierava apertamente contro lo stalinismo. Una cultura che faceva tesoro delle capacità creative del variegato mondo intellettuale del dopoguerra nel quale la categoria del desiderio sembrava incarnare il motore artistico, letterario, politico del discorso pubblico. Una visione della funzione dell'intellettuale, in pieni anni '50 che, seppure formatasi nella militanza all'interno dell'ambito dei partiti della sinistra italiana, non poteva che esprimersi nella libera e indipendente partecipazione ai processi politici e sociali, fuori dalle rigidità dell'ortodossia, superando la separatezza dell'isolamento teorico. In questo senso, Guiducci entra nel dibattito critico del marxismo già con i suoi articoli per riviste quali "Società", "Opinione", "Arguments": un terreno di crescita e di intervento, fuori anche dall'accademia, in uno spazio peculiare e fecondo di interazione comunicativa con le nuove soggettività della trasformazione capitalistica in atto. Non è un caso che gli stessi Guiducci, Momigliano, Pizzorno, lavorassero allora alla Olivetti di Ivrea, sebbene in posizione critica rispetto alle dinamiche sindacali del gruppo di "Comunità" (Serafini 1982). Gli stessi redattori si definiscono "gruppo di intellettuali di origine piccolo borghese, giunti all'esperienza della lotta di classe, e alla coscienza delle responsabilità culturali, attraverso gli ultimi anni del fascismo, la Resistenza, il dopoguerra" (Guiducci 1980 [1955-1957]: 12). Le esperienze intellettuali erano state, precedentemente, quelle de "La Verità" e "La Cittadella", entrambe con una significativa componente anarchica e libertaria destinata ad entrare in crisi dopo la sconfitta del Fronte democratico del 18 aprile 1948. Dal foglio "Discussioni" il passaggio a "Ragionamenti" fu diretto e l'apertura a nuovi orientamenti teorici sul piano delle diverse discipline del campo filosofico, di estetica e sociologia comprese, se da un lato ne fece un laboratorio neo-illuministico, come lo definì Morin (Morin 1962 [1959]), dall'altro lo inserì in quel percorso interpretativo del marxismo che sul terreno della prassi confrontava i suoi presupposti teorico-ermeneutici. Come già in "Discussioni", periodico ciclostilato di problematica marxista e studio critico dell'ideologia del

movimento operaio, disarticolare l'ortodossia diventa il campo preferenziale di Guiducci. Su tale terreno di attività intellettuali, ma anche politica, l'autrice si troverà impegnata tutta la vita da posizionamento certo e radicalmente solido. Sul piano della critica marxista, Guiducci appare situata su un fronte femminista che, critico dello stesso femminismo rivendicazionista, culturalmente dominante, ridefinisce un terreno di confronto tra politica e cultura all'interno del confine teorico del marxismo stesso (Mafai 1993). Dopo la pubblicazione del rapporto segreto Crushev, infatti, insieme al gruppo di "Ragionamenti", Armanda Guiducci collabora all'articolo *Proposta per una nuova organizzazione della cultura marxista in Italia* (Guiducci et al. 1980: 123-134), un vero e proprio manifesto di riorganizzazione autonoma della cultura, ma anche della politica, rivolto alla sinistra italiana. Sono gli anni in cui Armanda Guiducci collaborerà con "Passato e Presente" rivista diretta da Carlo Ripa di Meana, ma anche con "Tempi Moderni" e "Paragone". Dopo il suo ritorno a Milano, conclusa l'esperienza alla Olivetti di Ivrea, dove rimarrà il marito, Ezio Vigorelli la proporrà come segretaria del Circolo Turati e per Armanda Guiducci questi saranno anni che definirà "di tirocinio e palestra di esperienza umana" (Giacomoni 1979:172). Quella stessa esperienza che

le ha permesso anche di incontrare molti intellettuali e di organizzare e guidare dibattiti sugli argomenti più vari. Accanto all'entusiasmo, però, lascia trasparire anche una certa apprensione, dovuta alla fatica di arrivare a un pubblico ampio e alla difficoltà di organizzare un programma coerente con il contesto politico. Guiducci verrà meno al suo ruolo solo quando il bisogno di dedicarsi esclusivamente all'attività letteraria prenderà il sopravvento; il suo incarico al Circolo volge al termine probabilmente tra il 1966 e il 1967, quando a raccogliere il testimone è Carlo Ripa di Meana. Durante l'incarico al Turati comincia nuove collaborazioni occasionali; infatti nel 1960 scrive sul sesto numero di «Pirelli. Rivista di informazione e di tecnica» e su «Nuovi Argomenti». In questi anni avvia anche la collaborazione a «L'Avanti», che registra il maggior numero di scritti dell'autrice e un impegno costante che inizia nel 1968 e continua fino al 1991 (Crovella 2021: 10).

Sono gli anni nei quali l'ambiente culturale e politico di Armanda Guiducci elabora una critica serrata all'impostazione engelsiana del materialismo dialettico assunta dal Partito Comunista Italiano, quale estremo lascito di una tradizione idealistica. L'estraneità al materialismo dialettico di tradizione crociana, che negli stessi anni vedeva impegnato Galvano Della Volpe, ritorna spesso anche nella rivista e nella sua direttrice, ancor più forte nella polemica espressa dal testo di storia critica della cultura letteraria in Italia, *Dallo zdanovismo allo strutturalismo*, che inserisce Armanda Guiducci, a pieno titolo, dentro il più articolato e raffinato dibattito teorico intorno al metodo del materialismo marxista in termini estetico-letterari (Guiducci 1967a). Tale collocazione imporrà, allo stesso modo, un confronto critico, ma aperto, anche con il movimento esistenzialista che, sebbene su un fronte di maggiore "disimpegno", esprimeva un recupero filosofico della critica al neocapitalismo. Parimenti, nei medesimi anni, lo stesso quadro francofortese, tanto avvertato dalla sinistra ortodossa italiana, offriva ad Armanda Guiducci un terreno di confronto anche sul piano del rapporto tra psicanalisi e capitalismo, nella dimensione dell'alienazione. L'ambito di riflessione permane essere quello del pluriverso rapporto tra economia e politica che, nel tempo, si esprime nelle forme dell'antropologia, della saggistica sociologica, della letteratura, della psicanalisi, fino alla poesia, in una funzione culturale dichiaratamente antipatriarcale. Dal dibattito del dopoguerra sulla iniziativa di classe dentro un capitalismo trasformato dalle nuove tecnologie, alla disarticolazione stessa del concetto di classe quale soggettività antagonista della contraddizione primaria, fino alle nuove soggettivazioni che nel femminismo vedevano l'entrata in crisi di quei pilastri teorici del marxismo incrostati di patriarcato e occidentalismo, Guiducci attraversa percorsi teorici nodali del Novecento (Hartmann 1997). Dal punto di vista dell'economia politica, tutto il lavoro di riflessione sui processi di innovazione dell'automazione tecnologica, ad uso della lettura critica della nuova economia d'impresa fondata sul dominio e sulla programmazione, maturerà in Guiducci una posizione di chiaro superamento del marxismo, per un ritorno a Marx. Da qui l'impegno profuso ad operare una revisione di quella stessa legge del valore-lavoro espressa ne *Il*

Capitale di Marx, sebbene non rivista ancora alla luce della sussunzione materiale dei misconosciuti *Grundrisse*, a partire dall'indagine sul rapporto tra le donne ed il lavoro domestico e di cura (Guiducci 1983). In questo senso, si ravvede continuità tra quel modello consiliare di tipo gramsciano e ordinovista che Guiducci proponeva in alternativa alle strutture di prefigurazione immaginate da Fortini e il tentativo di una proposta complessiva di uscita dai modelli di subalternità delle donne che l'autrice svilupperà negli anni '70: dalle relazioni urbane a quelle, più urgenti, delle campagne che così marginali erano rimaste nell'analisi e nell'intervento del marxismo ortodosso da un lato, ma anche del femminismo elitario dall'altro (Scaraffia, Isastia 2002).

La democrazia consiliare, la strada dell'autorganizzazione e dell'inchiesta, fuori dai partiti e fuori dalle istituzioni, avvicina già negli anni '50 Guiducci al gruppo socialista di "Opinione", e a Panzieri in particolare, nello sforzo di rinnovare la cultura antagonista a partire da quella "destalinizzazione dal basso" di cui si è già detto. Si tratta dei prodromi dello sviluppo di una corrente operaista, incarnata dai "Quaderni Rossi" di Tronti e Panzieri, che nasceva proprio dal medesimo ambito socialista di "Ragionamenti" (Trotta, Milano 2002). Su questi presupposti, Armanda Guiducci continuerà la sua esperienza, come si è visto, in altre riviste quali "Passato e Presente", "Cultura e realtà", "Arguments", "Nuovi Argomenti", sviluppando sempre di più, oltre alle note capacità artistiche e letterarie, quell'attività di saggista e teorica di un femminismo nato dal contesto socio-politico degli anni '70, visionario per la ricchezza e profondità di analisi di nuove soggettivazioni. Evidenti, poi, le tante influenze della sinistra critica anche negli interventi sulla psicanalisi freudiana, sulla nuova antropologia, da Margaret Mead a Malinowski, da Lévi-Strauss a De Martino. Lo stesso interesse etnografico che la condurrà a costruire ipotesi complessive di osservazione partecipata sulle donne in Indonesia come in Nepal, in Cina, in Unione Sovietica, in India (Guiducci 1979), in Australia (Guiducci 1992), come in quell'Italia divisa tra un Nord e un Sud, tra l'urbanità e la campagna (Guiducci 1977). Dare voce alle donne dentro una pratica discorsiva della soggettivazione condizionata significa, in senso foucaultiano, ritrovare il proprio

desiderio nella resistenza alla normalizzazione identitaria dentro la quale, inconsapevolmente, il proprio discorso agisce. È così che Armanda Guiducci sperimenta l'attraversamento dei generi letterari, delle ideologie, delle narrazioni, per restituire non libertà assoluta ma decostruzione di mitologia, in percorsi di autocoscienza narrativa come nell'esemplare *La mela e il serpente* (Guiducci 1974), testo centrale di una ipotesi del divenire-donna. Si tratta dell'affrancamento dentro il medesimo ambito discorsivo della soggettivazione e, nel caso di Armanda Guiducci, dentro lo stesso orizzonte del discorso marxiano, ma oltre Marx e dopo Marx, come dal testo del marito Roberto (Guiducci 1970). In questo senso emerge la necessità di ripartire dalla propria stanza, sull'esempio di Woolf, che Guiducci traduceva e raccontava nella sua "lotta contro l'Angelo", in *Virginia e l'Angelo* (Guiducci 1991); ma di ripartire si tratta, allo stesso modo, anche da Charlotte Bronte, alias Jane Eyre, al chiuso soffocante del tinello della propria casa. In questa conversazione pubblica, dunque, prenderà la parola una spazialità e una temporalità altra ma soggettivata nel discorso critico interno al marxismo, esterno al capitalismo, agente di un diverso femminismo. Di sottofondo, il riferimento alla Guiducci critica letteraria dell'estetica del mito da Pavese, *Il mito Pavese* (Guiducci 1967b), appunto, all'America di Lawrence, Levin, prima ancora della *beat generation* e dentro il francofortismo, in dialogo con Frazer, Freud, Jung, ma anche Joyce e Mann, perché nella critica letteraria si ritrova la marxista, nella marxista l'antropologa, nell'antropologa la femminista, nella femminista la narratrice di storie (Guiducci 1984) perché la poesia, autobiografismo femminile prenda parola (Guiducci 1982).

2. Tra antropologia e politica

E la parola viene presa immediatamente contro quel sociologismo maschile, dalle "magnifiche sorti e progressive", etno-fallo-logo-centrico, che propone la versione trionfalistica di una società industriale che emancipa la donna dalla lunga procedura di preparazione della marmellata della signora Fairfax, ma che non restituisce l'analisi sull'espropriazione dei saperi femminili sulla quale Guiducci tornerà più volte senza mai indulgere

re a fuorvianti ipotesi di decrescita, tutta al maschile (Guiducci 1983). Con l'attenzione analitica dell'antropologa, ma anche dell'economista, l'autrice rileva come il lavoro domestico femminile nel mondo svolga ancora un ciclo di produzione artigianale completo e ciò non solo in Asia, Africa, America latina, India, ma anche nella situazione "di campagna" dei villaggi di tutto il mondo, compresa l'emancipatissima Finlandia. La medesima situazione che Guiducci descrive nel magnifico affresco di Zagorsk, nell'Unione Sovietica della *Domenica della Rivoluzione*: "amministrazione immobile nello spazio e nel tempo di inferno e paradiso" (Guiducci 1961). E lo spazio, nella decostruzione di Armanda, diventa tempo, il tempo marxiano del frammento sulle macchine, quello "liberato" dalla macchina ma valorizzato dalla creatività operaia, non ancora *General Intellect*: tempo dello sfruttamento del desiderio, in special modo femminile, per il quale, al chiuso del medesimo tinello dove i panni e le stoviglie si "lavano da sé", la custode della macchina non libera spazi e dunque tempi. La macchina non abbrevia il tempo di lavoro domestico, anzi, permette azioni contemporanee nei segmenti di sequenze totali forzate, poiché la sequenza dei lavori domestici ha una peculiarità temporale immodificabile: segue le curve di un tempo di qualità esistenziale, si dispone o si allunga "secondo un andamento privo di riscontro con il grafico orario del tempo industrializzato" e questa osservazione, nei tempi femminili delle catastrofi, è stata quanto mai vissuta nella dimensione privata ed in maniera intersezionale (Guiducci 1983). Caratteristica di questo tempo della riproduzione è la necessità di un principio organizzativo in ambito estensivo, parcellizzato e privatizzato nelle famiglie, escluso dal tempo taylorizzato industriale, a questo addirittura refrattario. Di estrema attualità visionaria, nell'ambito del marxismo e del femminismo critico, è questa riflessione sulla biopolitica del lavoro femminile domestico, in un quadro dai lembi arcaici e preindustriali. Tempi biologici e tempi sociali, questo il labile confine della temporalità femminile che Guiducci rileva nel lavoro domestico, ma che potrebbe tranquillamente essere ribaltata a specchio dal punto di vista del lavoro sociale, sempre femminile. Perché c'è sempre una partecipazione al tempo "esterno", sociale, industriale, burocratico. Il "ventre" della casa consuma un tempo privato, de-

valorizzato socialmente, “flaccido” (Guiducci 1983). Si tratta dei tempi delle donne, di corpi di donna e di corpi disciplinati, il tempo della presenza, della cura, i tempi interiori dell’affettività e la valorizzazione ed espropriazione capitalistica di questi. La *donna sandwich*, come dice il linguaggio della moderna economia, tra l’anziano e il bambino da accudire, nella dimensione dell’affetto o del lavoro salariato. Guiducci parla di un tempo interiore che si esteriorizza e si espropria nella forma della “affettività pervasiva”, temporalità specifica della dimensione domestica a carattere fortemente sacrificale, temporalità dello schiavo vincolato, come lo zio Tom verso Evelina, da un paternalismo interiorizzato (Guiducci 1983). Temporalità che definisce una spazialità dentro/fuori in cui lo “ulissismo” contemporaneo si contrappone alle stanze di Penelope che, come ci ricorda Cavarero, dopo Guiducci, non attende affatto, piuttosto esplica il femminile “fare ciò che deve essere disfatto” della dimensione domestica (Cavarero 1990). Ma nella lettura di Guiducci assistiamo ad un’imprevedibile, quanto attualissima, constatazione della presenza, nel maschile arcaico, di una “malattia di casa”. Si tratta della patologia dello stesso Ulisse, caso raro di navigatore, ma soprattutto di Menelao, Agamennone, Achille e di tutti gli altri uomini di guerra. Una visione della casa come luogo della produzione del benessere economico, in quel tempo di produzione lungo dell’artigianità di cui si è già parlato, ma anche di produzione di paternità. Dunque, l’espropriazione dei padri ai figli, metaforicamente attuata dal telaio che esce di casa e fa fabbrica, arriva fino alla denuncia di Mitscherlich nei confronti della “società senza padri” e, aggiunge Guiducci, della “maternità eccessiva” (Guiducci 1983:19). In questo senso, tutta l’opera di Guiducci, dagli anni ’50 fino alla fine della sua vita, riconoscerà a Lenin, come a Bebel, la capacità di avere colto la peculiarità del lavoro domestico e la sua assoluta incompatibilità con l’emancipazione femminile, affermazione ancora più veritiera se si pensa alla donna non solo come genere, ma anche come classe (Cuda, Spaziani 2003). In questo squarcio tra definizione del lavoro servile e rivendicazione di salario, ma anche di reddito, il posizionamento femminista di Armanda Guiducci esprime tutta la sua originalità e straordinaria potenzialità visionaria, sebbene attraversata anche da

un'esperienza travisata come quella della Cina di Mao. In questo senso, ad esempio, l'autrice è portata a comprendere la linea socialista delle femministe inglesi degli anni '30 che rivendicava il salario domestico, ma a considerarne positivamente solo l'aspetto di denuncia disperata a scapito della impossibile condivisione strategica della rivendicazione stessa. Da questa impostazione, dunque, il rimando alle considerazioni di Lenin sulla necessità di una revisione della divisione del lavoro domestico ma così come attuata nella Cina di Mao, per non peccare di economicismo etnocentrico. Guiducci rimarrà ferma all'idea di emancipazione dal lavoro domestico, in quanto donna, e del lavoro sociale in quanto classe, ma articolando letture e posizionamenti flessibili al di là della definizione ortodossa primaria di "sfruttamento". Entra qui in gioco la delicata e controversa dimensione dell'affettività, intesa come amore, che in Armanda Guiducci viene sviscerata con l'attraversamento di tutte le sue forme di esperienza. Estremamente interessante è la definizione di "lavoro dedicato", definizione sentita da una voce dell'inchiesta di Gaetana Cazora Russo, *Essere donna* (Cazora Russo 1980), testo preceduto dal libro della stessa Guiducci che si presenta come narrazione di "voci" femminili anonime ed emarginate delle contadine di tutta Italia, dalla "vita minima": *La donna non è gente*. Qui, però, il circolo della povertà contadina non consente la presa di parola urbana, né borghese né proletaria

Queste creature "diverse" nel senso che condividono ben poco delle forme mentali, credenze, comportamenti e vantaggi concessi alle donne, ricche o no, borghesi o proletarie, partecipi, fra grattacieli, aeroporti e fabbriche, della cultura urbana dominante, sono cresciute alla femminilità in un mondo vicino ma lontano, all'interno sì della nostra stessa società ma relegato ai suoi margini; al di fuori, quindi, dell'orizzonte conoscitivo medio-borghese al quale, in genere, vengono oggi riferiti gli aspetti "correnti" dell'esistenza (Guiducci 1977:18).

Si tratta, per le donne in casa della città, di quel "barlume di felicità" del lavoro domestico dovuto alla possibilità di, testualmente, "dedicare molto tempo al marito e ai figli". Una mistica della femminilità e del suo dono nei termini del "molto" non del "necessario", nei termini di uno "spreco generoso" (Guiducci

1983: 21). È in gioco la stessa mistica denunciata da Betty Friedan nel celebre saggio del 1963 (Friedan 2012 [1963]) che Armanda Guiducci in più luoghi mostra di conoscere e condividere nella sua tesi centrale, ovvero laddove Friedan individua i soggetti responsabili della diffusione della mistica della femminilità tra i direttori di giornali, gli educatori, gli psicanalisti, i sociologi funzionalisti. Una presa di posizione contro il sociologismo *main stream* del “casalinghismo femminile” di Talcott Parson, sostenuta dalla denuncia statistica di Juliet Mitchell secondo la quale ogni americana avrebbe lavorato in media in casa 99, 6 ore a settimana (Mitchell 1971). Da questo punto di vista è denunciato il limite di Engels nel considerare il mantenimento della donna da parte dell’uomo una forma di prostituzione, come a non considerare la perfetta gratuità dello spreco generoso di cura, al di là della funzione sessuale. Un lavoro gratuito, senza orario, eterno nello spazio e nel tempo generazionale. Sia ben inteso, la caratteristica di lavoro improduttivo è del tutto rifiutata da Guiducci, per lo meno nella misura in cui tutti gli altri lavori di cura, sebbene salariati, rimangono altrettanto improduttivi. Il gioco è dunque scoperto, e consiste nel confrontare il lavoro domestico con il lavoro di fabbrica di produzione di merci e non con il lavoro di cura, definizione economica molto più vicina a noi che ai riferimenti più immediati del contesto italiano degli anni ’70. Guiducci si esprimerà sempre e molto fermamente contro la tentazione di voler salariare il lavoro domestico, a prezzo di mercato per giunta, in una visione comparativa con il lavoro della colf in chiave “sottoschiavistica” e, al più, integrativo del lavoro domestico di cura. Si tratta di un tempo non liscio ma delle escrescenze, delle multiproduzioni contemporanee, come lo definisce Armanda Guiducci anticipando definizioni postmoderne (Deleuze, Guattari 1980). Da qui la funzione, che ancora sarà deleuzeana, della istituzione, in questo caso della Chiesa, che sfronda il matrimonio di tutta la “feccia” del desiderio, del corpo, della sessualità, che intorpidiva il corpo pagano, per ridurlo alla sua funzione di divisione primaria sessuale del lavoro, come non aveva fatto l’antichità greca e romana. Il riferimento questa volta è a Christine de Pizan, considerata prima scrittrice di professione e prima storica laica che, nella Venezia della prima metà del 1400, dalla sua condi-

zione di vedovanza, immaginava una città delle dame nelle quali tutte, a prescindere dalla classe, si dedicassero con onestà ed amore alle imprese domestiche: dalle signore alle popolane impegnate, al tempo stesso, in un processo di emancipazione fondamentalmente culturale. Christine, alla morte del marito “diventa un vero uomo” ed afferma quella “inesistenza”, “inconsistenza” della donna in quanto non accompagnata (Guiducci 1990). Di questa antica saggezza, attribuita al femminile e dal femminile introiettata, si nutre ancora, dice Guiducci, la soggettivazione contemporanea sempre preda della dipendenza data dalla “tuttità”, la *togetherness*, spinta fino al sacrificio della vedova del *Sati* indiano, e dalla “colpa” (Guiducci 1983: 44). Un lavoro d’intarsio, quello di tutta una vita, nella ricostruzione di una storia al femminile del lavoro e della sua ideologia, applicato certamente nei suoi volumi di storia delle donne ma, in senso marxiano, ancor di più nella saggistica prodotta negli anni ’70. In tutti i lavori di questi anni, fino al culminare degli anni ’80, la ricerca etnografica si intreccia con quella economica di genere, fino all’affresco delle “antenate” e della loro divisione del lavoro. Armanda Guiducci è l’antropologa che sente il suono sordo della sopraffazione, in un mondo gremito di voci delle quali si percepiscono solo quelle dominanti; come un tam tam risuonante nello spazio striato che confina la donna in destini secolari, quelli di una dea impura e terribile come Kali, da Bali al Nepal (Guiducci 1979), fino alle donne aborigene australiane (Guiducci 1974), in una sorellanza che non dimentica la differenza di classe e il mito bianco. Una ricostruzione centrale per la contestazione del femminismo delle “signore” e del marxismo universalista. Ipotesi di modifiche arcaiche della fisiologia del parto e di suggestioni marxiane di specificazioni biologiche della divisione del lavoro, sostengono una molto più solida ricostruzione del concetto di lavoro femminile in Guiducci a partire dal mito del travaglio. Il rapporto “biologico” prioritario con quanto è escrementizio, passando per la specificità dell’allattamento, è già storico e sociale, di nessun nesso con la natura la quale, piuttosto, restituisce in effigi di antiche mani, immagini di donne e di uomini in condizioni di parità di abbigliamento e di ornamento, come le donne di Minateda (Guiducci 1983: 109). Il lavorare, dice Guiducci, “cade dall’alto”, dal dio, dagli dei, puni-

tivo, punitivi. Ma se il primo di tutti gli anelli, cioè il procreare, fu realmente “fatale e obbligante” e il secondo scattò “per contiguità” creando la dimensione dell’umano, gli altri anelli annessi dall’uomo rimangono frutto di rapporti patriarcali di potere, dal dio al Re. Ed è la fine del nomadismo femminile, al quale ci riporta oggi il poststrutturalismo di Rosi Braidotti (Braidotti 1995) e che già nell’etnografia di Guiducci assumeva collocazione: il “fare” legato allo “stare”, spazi e tempi della stanzialità, Penelope contro Ulisse, le dee ammansite del focolare (Hestia), del latte (Hera), della morte (Persefone). Guiducci non indulge sulle leggende legate alle “signore cretesi”, al culto della Dea madre, all’immaginario di Lilith, ma materialisticamente, dentro le concrete dinamiche della produzione e riproduzione sociale, afferma l’inconfutabilità della presenza di un orgoglio femminile nel mondo e nella storia. Il tema appartiene già al suo *Perdute nella storia* (Guiducci 1989), dove le donne dal I al VI secolo d. C. sono descritte come un’onda inarrestabile, quasi a proporre una narrazione di fallimenti maschili nel tentativo di soppressione della parola femminile. Ma Guiducci è pensatrice attenta ai rischi delle soggettivazioni dalle pieghe pericolose, dice, della religione, della cultura, della ideologia. Così anche le donne di *Medioevo inquieto*, laiche, monache, poetesse, sublimano un “sesso che non uccide” per dirlo alla Wolf, ma sempre sfuggente all’immancabile correzione. Una narrazione dell’antica forza della donna che confligge con la realtà della sopraffazione. In questo grado del discorso, diversi ordini di conseguenze appaiono più certe del dove e del quando dell’eventuale cesura. Una implica la chiave permanente della lettura del femminismo guiducciano: fra l’antica schiavitù, il servaggio, la schiavitù nera, le donne altolocate sono state esentate da ogni lavoro domestico, baliatico compreso, cioè annesso alla mentalità schiavista e all’uso strumentale del corpo altrui, anche di donna su donna. Si chiama a testimone Elisabeth Badinter e il suo *Amore in più* (Badinter 1980), la spoetizzante trattazione dell’indifferenza materna in ambito aristocratico francese e inglese, soprattutto in dimensione urbana. Si giunge al cuore dei passaggi di figure femminili nell’attraversamento urbano: le “spose” e le “prostitute”. Le chiama “donne del sottosuolo” donne che “odono i brusii dei to-

pi”, donne dalle “voci murate” che la città emargina e massacra con il suo frastuono, la casalinga e la prostituta di *Due donne da buttare* (Guiducci 1976). Anche questo testo prende le mosse da una inchiesta sociale che, nel 1965, il medesimo anno dei *Comizi d'Amore* di Pasolini, aveva visto intervistare sulla funzione della donna 1.018 uomini provenienti da classi ed aree diverse del paese (Palca 1965). Uno spaccato del ribaltamento della narrazione al maschile

Voci voci voci. Il mondo è gremito di voci. Ma noi udiamo solo le voci prevalenti – quelle di chi grida più forte. Eppure, a volte, nel rimbombo, mi sembra di afferrare una immensità silenziosa: quella in cui si cancella l'esistenza d'un infinito numero di gente privata di una voce propria. Mi sono detta: voglio imparare a udirla, questa massa di voci senza suono, espressione; voglio inoltrarmi dentro questa buia musica informe spoglia di percussioni. Così, camminando oltre i margini dello spazio sonoro in cui io vivo, ho incontrato donne dalla voce murata – donne che mai hanno parlato o a cui mai è stato concesso diritto o dignità di parola. Saranno le dolenti, straordinarie donne contadine del libro che verrà dopo questo: *La donna non è gente*. Qui, in *Due donne da buttare*, la restituzione alla donna della parola soffocata comincia invece dentro le pieghe urbane, nello stridio grigio della città. Si tratta di due donne del sottosuolo (donne che odo o i brusii dei topi), due donne che la città coinvolge e sfrutta con tutto il massacro del suo disprezzo, emargina con la forza del frastuono, racchiudendole – mentre scorre indifferente a loro- in destini isolati, destini-trappola. L'una e l'altra, la casalinga e la prostituta, chiusa ciascuna dentro un ghetto senza uscita (che pure, è tutta la vita loro concessa) qui diventano personaggi di se stesse (e di tutte le altre a cui alludono) anche se si tratta di due donne ben reali, da me conosciute, che ancora oggi stanno pagando la dura prerogativa di esistere. Nel loro raccontarsi, diverso, è la loro confessione di sé nel mondo, anzi: nella mancanza di mondo. Giacché non per tutti il mondo è infatti mondo, come i cori battesimali si stinano alle nascite a cantare (Guiducci 1976: Quarta di copertina).

3. *L'economista e il femminismo*

Il femminismo di Guiducci, per sua stessa dichiarazione, riportata da un'intervista per “Uomini e libri” dell'aprile-giugno 1990, origina da molto prima degli anni Settanta. Un femminismo dell'autocoscienza e della differenza, di piena seconda ondata che, nell'ambito del femminismo italiano, ha visto sempre

Armanda Guiducci in posizione autonoma e poco interessata all'interazione e alla militanza (Ragonesi 2018). Non sceglie riviste di settore e, quando lo fa, non stabilmente, probabilmente intenzionata a raggiungere un pubblico più largo, poco incline, com'era, alla chiusura autoreferenziale di certo femminismo borghese italiano (Parmeggiani 2006-2007). Nonostante questo, Guiducci sceglie un riferimento preciso e lo dichiara il 2 dicembre 1975 su una rivista non di settore, come l'*Avanti!*, nell'articolo "Rosaria, il sistema, i fascisti":

parlo soprattutto delle compagne fra cui mi sono liberamente battuta e mi batterò: le compagne socialiste della Commissione femminile, le compagne del Partito Radicale, le compagne del Movimento di liberazione della donna (Guiducci 1975: 3).

La vicinanza di Guiducci al Movimento di Liberazione della donna è giustificato anche dal fatto che la cultura e la collocazione politica del Movimento prende esplicitamente le mosse dal movimento femminista americano, il medesimo campo teorico scelto da Armanda Guiducci, anche se non attraverso la militanza attiva (Pisa 2017). La stessa Liliana Ingargiola, radicale, riconosce l'affinità delle posizioni di Guiducci col Movimento, così come Rachele Farina e, nel *Dizionario biografico delle donne lombarde*, inserisce l'autrice nella medesima area, passando sempre per il legame con il femminismo americano (Farina 1995), ma senza rilevarne alcuna frequentazione attiva. Sicuramente Guiducci partecipa ad un seminario del Club delle donne di Roma, nel marzo 1983, e dibatte sui valori tradizionali a confronto dell'emancipazione femminile, come testimonia la pubblicazione su "Minerva", il mensile del club, dell'articolo *Il mal d'ansia nei continenti*. La stessa Anna Maria Mammoliti, con Adele Cambria e Margherita Boniver, ricordano la presenza di Guiducci alle iniziative di area socialista e radicale (Cambria 1992: 18). Certamente, saranno gli anni Settanta-Ottanta che vedranno Guiducci impegnarsi pienamente in campo femminista, anche se tra le studiose non manca chi ritenga che già la produzione poetica precedente ne indicasse l'orientamento:

A mio avviso, «l'esordio letterario» di Armanda Guiducci femminista si potrebbe retrodatare; infatti, se si fa riferimento al 1974 non si tiene

conto delle *Poesie per un uomo* che escono nel 1965 con Mondadori e costituiscono per l'autrice la presa di coscienza della propria identità femminile. Le poesie sono accomunate a *La mela e il serpente* dalla centralità della corporeità femminile, anche se il tema è declinato in modo molto diverso; non soltanto perché si tratta di due generi letterari differenti, ma soprattutto perché i due testi si discostano l'uno dall'altro negli obiettivi. Infatti, il volume tratta la dialettica tra l'identità femminile, le pratiche socio-culturali e l'impegno politico; le poesie affrontano il femminile ripiegando su una dimensione più personale, intimistica e sentimentale, che «scava» nell'io dell'autrice. Guiducci stessa vede nella poesia un veicolo per liberare la propria femminilità e, al contempo, travolgere le convenzioni imposte alla donna dalla società. Nelle poesie l'uomo, al pari della donna, prende parte alla relazione di coppia; tuttavia, così come si verifica anche in *La mela e il serpente* e altri testi, il rapporto d'amore che vive l'io lirico non è tutto all'insegna della positività, ma la relazione con il sesso maschile è spesso complessa e negativa (Crovella 2021: 13-14).

Bisognerà aspettare gli anni Ottanta perché Guiducci si concentri sull'analisi economico-politica della relazioni di classe, con la conseguente rinuncia alla lotta per il potere da parte delle donne e, dunque, alla svalutazione autodistruttiva di sé. A fronte di questa consapevolezza, l'ulteriore considerazione riguarda la critica a certo femminismo e a certo marxismo al tempo stesso. L'analisi della condizione domestica della donna appare scelta conseguente per chi, come l'autrice, proviene da studi di tipo economico, sociologico e antropologico con la sensibilità letteraria dell'autobiografia e della storia. In questo senso, gli scritti posteriori a *La mela e il serpente* rappresentano un percorso di elaborazione concreta di quella sensibilità per le ultime del mondo e ciò coniugando classe e genere, questioni di natura e di cultura, centri e periferie.

Guiducci rileva come la famiglia contadina inurbata, nella quale la donna esce a lavorare in fabbrica e l'uomo perde identità, come “rovesciamento dell'ordine della natura”, faccia scrivere, già allo stesso Engels, dell'immorale condizione dell'infanzia urbana a “causa” del lavoro extradomestico femminile (Guiducci 1983: 158). Si esaurisce la considerazione della donna quale bene esclusivamente riproduttivo e ne viene fuori una capacità produttiva privata e familiare pronta ad essere espropriata dal capitale. Si sa bene della posizione reazio-

naria di Proudhon intorno al lavoro femminile, ma questi non rappresentò, purtroppo, sottolinea Guiducci, un caso isolato in quell'ambito socialista che mai fu del tutto dell'idea di Bebel. E con Bebel Guiducci fa riferimento a Stuart Mill, Lenin, ma soprattutto a Fourier, da cui è profondamente influenzata, per la sua dimensione di economista dell'emancipazione dal lavoro e di inventore di temi e spazi liberati, contro il concetto di virilità dominante del socialismo scientifico e non solo (Guiducci 1983). La stessa tendenza virilista inaugurata da Richard Pilling, l'operaio cartista, inventore dello sciopero, che nelle parole riportate dalla *Histoire du Mouvement ouvrier* di Dolléans paragona le operaie alle prostitute, come già nella *Pornocratie* di Proudhon (Dolléans 2021 [1830-1953]). Guiducci inserisce se stessa nell'antiproudhonismo di Jeanne Deroin, Flora Tristan (Tristan 1843), Suzanne Voilquin (Voilquin 1977 [1839-1846]), Juliette Adam (Adam 1858), nell'anti "pamelismo", nell'antifilantropia alla Melville. Mogli che ritornano in casa in cambio di più alti salari ai mariti o relegate al salario d'appoggio, intermediarie tra il mondo della merce e il mondo dei valori, subendo espropriazione di saperi e pratiche. In quest'ottica, la proposta del salario domestico di Selma James non risulta funzionale all'emancipazione, tutt'altro, appare piuttosto quale "rimedio alla disperazione", specie alla luce di quanto Shulamith Firestone obietta nel 1970 ne *La dialettica dei sessi*, ovvero che salariare il lavoro domestico non mette in gioco la fondamentale divisione del lavoro, causa delle conseguenze psicologiche e sociali di tale divisione (Firestone 1970). La questione del lavoro domestico, come è evidente, costituisce, nel femminismo di Armanda Guiducci, la figura di attraversamento di pratiche, culture, economie, stratificazioni dell'immaginario, mitologie, costruzioni di solidarietà e di lotta ma, soprattutto, ordini discorsivi trasversali ai dispositivi di potere e alle più diverse soggettivazioni. Questi i passaggi attraverso i quali si costruisce quel femminismo che in Italia non poteva che "nascere borghese", quale presa di coscienza delle più colte, costruendo una contro-cultura di impronta intellettuale nella quale inserire dimensioni linguistiche e categorie ermeneutiche da Marx a Woolf a Mead. Guiducci parla di "alterigia hegeliana" dal metro marxiano ultrarigoroso, ostico, dal "lin-

guaggio paratedesco”, lontano dall’empatia, come dalla stessa simpatia, per il soggetto concreto. Una questione drammaticamente legata al posizionamento maschile di quei marxisti “del Capitale” che specie nell’ambito del dibattito inglese, di medesima “scabra nudità” dell’anatomia economica della “New Left Review”, applicarono alla questione i medesimi termini “puntu-ti” che servirono alla stessa Unione Sovietica a non rispondere mai del problema, perché questione considerata politica e non economica in senso marxiano (Guiducci 1983). Allora Guiducci stessa, confrontando la massaia e l’operaia, ritorna al suo proprio marxismo, raffinato e demistificato, riconsiderando questioni come forza lavoro e sua valorizzazione in termini di tempo di lavoro sociale necessario per produrla e, dunque, con l’inserimento del lavoro domestico nel ciclo produttivo del capitale in senso classico. La riproduzione della forza-lavoro passa, già nel Marx del *Capitale*, e ancora di più in quello dei *Grundsrisse* della sussunzione formale e materiale del lavoro al capitale, per la valutazione del contributo morale ed economico del lavoro domestico. Così Guiducci cita testualmente Marx, dall’edizione tedesca del 1867 del *Capitale*: «Il lavoro forzato per il capitale usurpa il posto del lavoro libero per il mantenimento della famiglia; ed il sostegno economico del morale della famiglia era appunto questo lavoro domestico» (Guiducci 1983: 256). È la qualità di valore di scambio che nel lavoro domestico manca e che la stessa Christine Delphy, in *The Main Enemy* (Delphy 1976), non ricerca. Non c’è plusvalore nel lavoro domestico e Guiducci si dimostra solidamente informata degli studi sulla teoria del valore lavoro in Marx di autori come Gardiner, Himmelweith, Mohun, Smith, Seccombe, Vogel. La strada è quella di Brian Harrison (Harrison 1978): l’idea del lavoro domestico come esterno al modo di produzione dominante e in seguito cooptato, oggi diremmo espropriato, ma in dimensione funzionale, non produttiva. Si tratta della produzione di servizi quali valori d’uso non utili allo scambio, una funzione vantaggiosa per il capitale che in cambio garantisce la sussistenza. Guiducci decostruisce le argomentazioni degli economisti marxisti entrando in prima persona nel medesimo dibattito intorno all’ingaggio del mondo femminile domestico nella comune causa anticapitalistica, nelle sue sfumature e nelle sue contraddizioni,

fino alla posizione cruciale di Christine Delphy secondo cui il modo di produzione domestico rappresenterebbe un residuo della struttura patriarcale della famiglia e dello sfruttamento patriarcale delle donne. Così non sarebbe il capitale a sfruttare le donne, bensì le strutture patriarcali residue. Chi sono dunque gli oppressori delle donne? Gli uomini? I capitalisti? I mariti fungono da controllori del capitale nei confronti delle donne? Un mondo patriarcale che cospira col capitalismo in funzione ideologica, ma che, nello stesso tempo, creerebbe una unica classe di donne, contro una unica classe di uomini, secondo la tradizione del femminismo americano del XIX secolo pesantemente criticato da Armanda Guiducci. Da Charlotte Perkins Gilman (Gilman 1976) a Margaret Benston (Benston 1969), si tratta di considerare le donne come i meteci nell'antichità: in un modo di produzione precapitalistico. Ma la categoria dell'improduttività non si addice nemmeno agli schiavi, se non nella continua devalorizzazione del lavoro manuale che cresce nella misura in cui aumenta l'automazione della produzione. Guiducci è con Rosa Luxemburg in questo: non esiste un capitalismo puro fatto di capitalisti ed operai, il capitalismo stesso necessita di compratori al di là della schiera del proletariato classico, come la dinamica dell'imperialismo dimostra. Dunque, rimane la necessità del capitale di mantenere strati precapitalistici ed arcaici nella società, per nuove forme di sfruttamento e circolazione di beni. La donna diventa parte di un popolo preindustriale, tenuta in soggezione economica, protagonista forzata del mondo della "cosità". Si tratta della donna come classe? Si vuole dire che non c'è differenza tra Jenny Marx e la sua cameriera? Qui si inserisce la critica al femminismo borghese ma anche al marxismo indifferente alle cause storiche, precedenti al capitalismo, che hanno costruito il lavoro domestico articolato anche in area socialista (Guiducci 1983).

Il progetto di Guiducci, che ripropone il tema particolarmente sentito in Italia della doppia militanza e della contrapposizione tra radicalismo anti-istituzionale e anti-ideologico da una parte, e necessità di relazione con la politica istituzionale e le istituzioni della politica dall'altra, è ambizioso. L'autrice si fa portavoce e interprete della militanza politico-culturale delle donne nella storia, e mentre esplora il rapporto tra patriarcato e capitalismo recupera ma anche trasforma la

propria originaria formazione intellettuale e appartenenza ideologica. Pur riconoscendo infatti che marxismo e femminismo si offrono entrambi come pratiche rivoluzionarie per attuare cambiamenti socio-economici e promuovere uguaglianza, Guiducci critica l'indifferenza del marxismo verso lo sfruttamento, la subordinazione e l'emarginazione delle donne in quanto donne: il marxismo infatti riconduce la «questione femminile» ai principi della lotta di classe e della relazione dei lavoratori alla produzione del capitale; in realtà la risolve — o meglio dissolve — facendosi complice del sistema che vuole cambiare. Allo stesso tempo, però, critica, definendolo «borghese» ed «elitario», il femminismo a lei contemporaneo, in quanto tende a parlare delle donne nelle città [...] e a dimenticare la condizione di doppia esclusione o subalternità delle donne nelle campagne (Parmeggiani 2013: 274-275).

La necessità di un marxismo comunitario, non disgiunto, ma preceduto, da un femminismo dell'autocoscienza e della destrutturazione dello stereotipo permanente, anche quello comunista, diventa progettualità attiva di un sistema di produzione altro rispetto all'industrialismo capitalista, ma anche del produttivismo marxista.

E allora, ampio spazio nelle argomentazioni di Guiducci assumono le fourieriste Flora Tristan, Désirée Gay, Jeanne Déroin, Pauline Rolland portatrici di un'idea comunitaria della cura, come il cooperativismo di Gilman o il movimento dei kibbutzim israeliani, i progetti di Dolores Hayden in America con i quartieri non sessisti: teorie, pratiche, saperi della comunità che interrogano le donne già emancipate sulla liberazione di se stesse. Le donne occidentali, ci dice Guiducci, non sono le più felici per questa capacità di autocoscienza, diversi i fallimenti storici, ma continuano ad avere «speranza collettiva». Guiducci consegna, dunque, alle generazioni successive, l'articolazione letteraria e politica dell'auspicio che il coraggio trovi un inizio nella cooperazione collettiva del guardare e guardarsi reciproco:

Se, insieme, ci guardiamo indietro, e vediamo fluttuare, sulla morta distesa oceanica della storia delle masse, smisurate ma non misurabili, quasi interamente sprofondate nelle acque, di tutte le energie femminili consumate a sostegno della vita in questo paesaggio di forze inghiottite dove prevarica il silenzio, quanto, di grigiore in grigiore, a perdita d'occhio ammiriamo, non è che la desolazione. Cumuli e cumuli di energie sommerse, non riescono che a stento, e in minima par-

te, ad affiorare alla superficie della storia. Eppure, mi dico, fissando queste estese masse di nullità che si contendono l'orizzonte, ha poggia-
to su loro la forza quotidiana del mondo (Guiducci 1983: 287-288).

Bibliografia

- ADAM JULIETTE, 1858, *Idées antiproudhoniennes sur l'amour, la femme et le mariage*, Paris: Librairie d'Alphonse Taide.
- BADINTER ELISABETH, 1980, *L'Amour en plus : histoire de l'amour mater-
nel (XVIIe au XXe siècle)*, Paris: Flammarion.
- BENSTON MARGARET, 1969, "The Political Economy of Women's Libera-
tion", *Monthly Review*, 21,4, pp. 12-27.
- BRAIDOTTI ROSI, 1995, *Soggetto nomade: Femminismo e crisi della mo-
dernità*, Roma: Donzelli.
- CAMBRIA ADELE, 1992, "Guiducci, femminista senza astio. Nei libri me-
scolo storie di vita e della sua vita con nuove teorie", in *Il Giorno*, 10
dicembre, p. 18.
- CAVARERO ADRIANA, 1990, *Nonostante Platone. Figure femminili nella fi-
losofia antica*, Verona: Ombrecorte.
- CAZORA RUSSO GAETANA, 1980, *Essere donna. Inchiesta sullo status so-
ciale della donna in Italia*, Milano: Rizzoli.
- CROVELLA FEDERICA CARLA, 2021, "Armanda Guiducci: una saggista dal-
la parte delle donne", in *Studi di Genere. Quaderni di Donne & Ricerca*,
vol. 6, pp. 1-73.
- CUDA ROSA, SPAZIANI MARIA LUISA, *Armanda Guiducci and Oliva Gualtieri
Bernardi: The question of gender as a genre*, Toronto: ProQuest Dissertations Publishing.
- DELPHY CHRISTINE, 1976, *The Main Enemy. Materialist Analysis of Wom-
en's Oppression*, London: Women's Research and Resources Centre
Publications.
- DELEUZE GILLES, GUATTARI FÉLIX, 1980, *Mille piani. Capitalismo e schizo-
frenia*, Roma: Castelvecchi.
- DOLLÉANS EDOUARD, 2021, *Histoire du Mouvement ouvrier. 1830-1953*,
Paris: République des Lettres.
- FARINA RACHELE, 1995, *Dizionario biografico delle donne lombarde 568-
1968*, Milano: Baldini & Castoldi.
- FIRESTONE SHULAMITH, 1970, *La dialettica dei sessi. Autoritarismo ma-
schile e società tardo-capitalistica*, Rimini: Guaraldi.
- FRIEDAN BETTY, 1963, *The feminine Mystique*, New York: Norton.
- GIACOMONI SILVIA, 1979, *Miseria e nobiltà della ricerca in Italia: le fonda-
zioni e gli istituti di studi economico-sociali*, Milano: Zanichelli.
- GINSBORG PAUL, 1990, *A History of Contemporary Italy: Society and Poli-
tics 1943-1988*, London: Penguin.
- GUIDUCCI ARMANDA, 1961, *La domenica della rivoluzione*, Milano: Lerici.

- _____, 1967a, *Dallo zdanovismo allo strutturalismo*, Milano: Feltrinelli.
- _____, 1967b, *Il mito Pavese*, Firenze: Vallecchi.
- _____, 1974, *La mela e il serpente. Autoanalisi femminile*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1975, "Rosaria, il sistema, i fascisti", in *Avanti!*, 7 ottobre, p.3.
- _____, 1976, *Due donne da buttare. Una donna di buona famiglia e una ex-prostituta confessano il fallimento della loro vita*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1977, *La donna non è gente. L'esistenza emarginata delle più oppresse*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1979, *All'ombra di Kali*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1980, *Ragionamenti (1955-1957)*, Milano: Gulliver Edizioni.
- _____, 1982, *a colpi di silenzio*, Milano: Lanfranchi.
- _____, 1983, *Donna e Serva. Storia non sentimentale della degradazione femminile*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1984, *A testa in giù*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1989, *Perdute nella storia. Storia delle donne dal I al VII secolo d. C.*, Firenze: Sansoni.
- _____, 1990, *Medioevo inquieto. Storia delle donne dall'VIII al XV secolo d. C.*, Firenze: Sansoni.
- _____, 1991, *Virginia e l'Angelo*, Milano: Longanesi.
- _____, 1992, *Il grande Sepik. Il tramonto del primitivo*, Milano: Lanfranchi.
- GUIDUCCI ROBERTO, 1970, *Marx dopo Marx. Dalla rivoluzione industriale alla rivoluzione del terziario*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- HARRISON BRIAN, 1978, *Separate Spheres. The Opposition to Women's Suffrage in Britain*, London: Routledge.
- HARTMANN HEIDI, 1997, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union*, in *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, a cura di Linda Nicholson, New York-London: Routledge, pp. 97-122.
- MAFAI MIRIAM, 1993, *Le donne italiane: il chi è del '900*, Milano: Rizzoli.
- MICHELL JULIET, 1971, *Women's Estate*, London: Penguin.
- MORIN EDGAR, 1962, *Autocritica. Una domanda sul comunismo*, Bologna: Il Mulino.
- PALCA GABRIELLA, 1965, *I Sultani*, Milano: Rizzoli.
- PARMEGGIANI FRANCESCA, 2006-2007, "For a Politics of the Gendered Self: Armanda Guiducci's Feminist Practices", in *Italian Culture*, 24-25, pp. 63-89.
- _____, 2013, "Armanda Guiducci e le sfide dell'identità", in *Cahiers d'études italiennes*, 16, pp. 271-280.

PERKINS GILMAN CHARLOTTE, 1892, *The yellow wallpaper*, Boston, Mass: New England Magazine Corporation.

PISA BEATRICE, 2017, *Il Movimento Liberazione della Donna nel femminismo italiano. La politica, i vissuti, le esperienze (1970-1983)*, Roma: Aracne.

RAGONESI ELISABETTA, *Donne si diventa: il superamento della scissione corpo-mente nell'opera di Armanda Guiducci*, Carla Cerati, Maria Marccone, Zurich: Faculty of Arts.

SCARAFFIA LUCETTA, ISASTIA ANNA MARIA, 2002, *Donne ottimiste. Femminismo e associazioni borghesi nell'Otto e Novecento*, Bologna: Il Mulino.

SERAFINI UMBERTO, 1982, *Adriano Olivetti e il Movimento Comunità: una anticipazione scomoda, un discorso aperto*, Roma: Officina.

TRISTAN FLORA, 1843, *Union ouvrière*, Paris: Imprimerie Lacour et Maistrasse fils.

TROTTA GIUSEPPE, MILANA FABIO, 2008, *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «classe operaia»*, Roma: DeriveApprodi.

VOILQUIN SUZANNE, 1977, *Mémoires d'une saint-simonienne en Russie (1839-1846)*, Paris: Des Femmes.

Abstract

ARMANDA GUIDUCCI E LA TEORIA CRITICA DEL MARXISMO: DONNE, LAVORO, CORPI E NOMADISMO

(ARMANDA GUIDUCCI AND THE CRITICAL THEORY OF MARXISM: WOMEN, WORK, BODIES AND NOMADISM)

Keywords: Feminism, Difference, Marxism, Poststructuralism, Work

The becoming-woman, brought about by the post-structuralist hypothesis as it is configured in the debate of Italian feminism, and beyond, of the 1970s, is a political, philosophical, social issue of power and the unpolitical space of the feminine. Armanda Guiducci crosses the defining and narrative paths of the relationship between nature and culture, biology and identity, in a process in which becoming-species crosses the biological as a social fact. In this context, the production of the Italian intellectual confronts in an original and critical way with orthodox Marxism on the one hand and with the feminism of difference, on the other, starting from the "cultural self-creation of a body freed from all narcissistic sedimentations", in a nomadic and pluriversal process of production and reproduction.

STEFANIA MAZZONE

Università degli Studi di Catania

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

smazzone@unict.it

ORCID: 0000-0003-1613-3513

EISSN 2037-0520

Studi e interpretazioni/ Studies and Interpretations

FRANCESCA RUSSO

IL *LORENZINO DE' MEDICI* DI FRANCESCO MARIA PIAVE
MUSICATO DA GIOVANNI PACINI

1. *Il librettista di Verdi*

La vicenda del tirannicidio di Alessandro de' Medici portato a compimento nella notte dell'Epifania del 1537 dal cugino, cortigiano e amico, Lorenzino ha avuto una notevole eco nella letteratura, nella prosa e nel melodramma ottocentesco¹. Appare di particolare interesse, nell'ambito delle rivisitazioni storico-letterarie della vicenda il *Lorenzino de' Medici*, tragedia lirica di Francesco Maria Piave, posta in musica da Giovanni Pacini². Tale opera è ispirata al dramma storico di Giuseppe Revere e fu composta per essere messa in scena a Venezia, presso il Teatro La Fenice, durante il Carnevale del 1844-45 (Piave 1844). Il *Lorenzino* di Piave-Pacini, dopo un esordio modesto ebbe notevole successo e attirò l'attenzione della censura degli Stati preunitari e determinò anche rilevanti reazioni politiche nel contesto delle rivendicazioni risorgimentali. Divenne un "caso" emblematico di un uso politico del melodramma al fine di sensibilizzare l'opinione pubblica peninsulare ai temi dell'indipendenza e del repubblicanesimo italiano, tramite la riscoperta di un momento emblematico della storia dell'opposizione politica contro la tirannide signorile e il predominio politico degli Asburgo sulla penisola (Russo 2013).

Francesco Maria Piave è stato un celebre librettista d'opera. Nato a Murano nel 1810 da una famiglia piuttosto agiata, era figlio di un industriale che produceva vetro soffiato. Suo padre

¹ Per una più approfondita trattazione della questione, mi si consenta di rimandare a Russo (2021).

² Sui rapporti intercorsi fra Giovanni Pacini e Francesco Maria Piave si veda Antolini (2003).

attraversò vicissitudini non facili dal punto di vista economico, tanto da voler indirizzare Francesco Maria, figlio primogenito, verso una carriera ecclesiastica (Dorigo 2001).

Il giovane Piave entrò quindi al seminario di Venezia, istituzione che successivamente lasciò per via di una profonda crisi vocazionale. Decise di dedicarsi agli studi letterari e filosofici a Roma, dove si era trasferito anche per essere di sostegno alle sempre più difficili vicissitudini commerciali della ditta paterna. Qui entrò in contatto con importanti figure della vita culturale romana. Ebbe occasione di maturare nuove esperienze letterarie e divenne socio della prestigiosa accademia dell'Arcadia. Tornò a Venezia nel 1838, in seguito alla morte del padre e iniziò a svolgere l'attività di revisore e correttore di bozze presso il tipografo Giuseppe Antonelli, attività che lo portò a confrontarsi con i diversi aspetti della produzione culturale della città, approfondendo le sue conoscenze editoriali. Occorre segnalare a tal fine anche per gli spunti forniti sulla storia generale utilizzati nei suoi testi, la traduzione realizzata per i tipi di Antonelli del vasto Dizionario delle date, dei fatti, luoghi e uomini storici o Repertorio alfabetico di cronologia universale di Harmonville (Rostagno, 2015).

Come si evince dal suo epistolario, Piave mosse i primi passi nella carriera di librettista nel 1841. Nel 1843 diede inizio alla sua collaborazione con Giuseppe Verdi, conosciuto tramite Brenna del teatro La Fenice. Per il grande maestro Giuseppe Verdi realizzò testi significativi e di successo come *l'Ernani*, *I due Foscari*, *lo Stiffelio*, *il Macbeth*, *Il Corsaro*, *Rigoletto*, *La Traviata*, *Simon Boccanegra*, *La forza del destino*.

Con Verdi ebbe un rapporto particolarmente intenso e importante che sarebbe durato per tutta la vita. Piave aveva un atteggiamento di soggezione intellettuale nei confronti del grande Maestro che ammirava enormemente e che era il committente principale dei suoi lavori di successo (Abbiati 1959). Per rispondere alle aspettative e alle esigenze compositive verdiane, adattava abitualmente i suoi testi con estrema flessibilità ed intraprendeva anche nuove avventure scritturali. Verdi, dal canto suo, dimostrò sempre una particolare affezione per il suo librettista di elezione. Si spese infatti per favorire il suo trasferimento a La Scala di Milano nel 1859 per assecondare i desideri di Pia-

ve e favorirne la fama nel mondo della lirica del tempo. Sostenne anche economicamente la famiglia di Piave, dimostrando la sua fedeltà all'amico, dopo l'ictus cerebrale che colpì il suo librettista nel 1867 e che lo rese impossibilitato a svolgere il suo lavoro. Il sostegno economico di Verdi permise di assicurare un avvenire alla figlia dell'autore del *Lorenzino de' Medici*. L'affetto del grande Maestro per il suo librettista favorito fu tale che nel marzo del 1876 egli si fece carico finanche di tutte le spese del funerale e della sepoltura dell'amico deceduto e da molti anni caduto in disgrazia economica (Rostagno 2015).

Piave ebbe con gli altri musicisti con i quali collaborò un rapporto differente da quello intrattenuto con Verdi, contrassegnato da una maggiore autonomia compositiva e indipendenza creativa.

Nel 1844 egli ebbe contezza tramite i suoi studi e le sue letture artistiche della figura storica di Lorenzino de' Medici e decise di dedicarsi alla ricostruzione letteraria della "Bruto fiorentino". Dall'elaborazione del dramma storico di Giuseppe Revere dedicato al celebre tirannicida pubblicato nel 1839 per i tipi di Guglielmini e Redaelli, ricavò infatti l'idea di scrivere un libretto d'opera incentrato sulla controversa storia dell'uccisione del primo illegittimo duca della repubblica fiorentina, da parte del suo parente e cortigiano Lorenzino de' Medici, giovane dedito agli studi letterari e filosofici e animato da una tensione volta a emulare la classicità tanto da voler rivestire il ruolo del novello Bruto (Revere 1839). In quel periodo, Piave si era avvicinato ai temi dell'opposizione politica, del ribellismo e aveva mostrato interesse per argomenti di attualità, per le complesse vicende storiche che stavano cambiando il corso della penisola italiana.

Il riferimento al tirannicidio e al caso di Lorenzino era di sicuro interesse per l'autore, dato il rilievo che l'episodio aveva assunto nella letteratura, nella prosa e nella cultura politica della prima metà dell'Ottocento. La fama del tirannicida era altresì accresciuta dal fatto che in ambiente mazziniano la sua vicenda era nota anche per il ruolo che Filippo Strozzi ebbe nella gestione degli effetti della congiura e del tentativo, successivamente definitivamente fallito con la rotta di Montemurlo, di riportare la repubblica a Firenze (Simoncelli 2006: 310-334). Il nome dello Strozzi echeggiava in maniera ricorrente fra i mazzi-

niani, poiché Mazzini utilizzava proprio il nome del grande banchiere fiorentino, baluardo del repubblicanesimo e della cultura d'opposizione ai Medici, come pseudonimo durante l'esilio svizzero.

Piave iniziò, di conseguenza, a lavorare ad un libretto dedicato alla storia del tirannicida, con l'intento di proporre a Giuseppe Verdi, che viveva allora un momento di fortissima celebrità, il suo lavoro per una rappresentazione che avrebbe dovuto tenersi a Roma. Tale progetto ebbe, però, delle vicissitudini complicate, risultando sgradito alla censura, tanto da divenire irrealizzabile (Abbiati: 513-515).

Nel testo di Piave, si legge un esplicito riferimento al dramma storico di Giuseppe Revere dedicato a Lorenzino de' Medici, quale fonte di ispirazione e traccia del lavoro artistico (Piave 1844). Non si trattava dell'unica ricostruzione letteraria della congiura avvenuta contro il duca Alessandro de' Medici, pubblicata in quegli anni. Occorre infatti ricordare per il loro rilievo artistico e per la "fortuna" ottenuta presso i lettori del tempo, nel mettere in luce il ruolo del giovane Medici tirannicida e fautore della libertà fiorentina anche i drammi storici di Antonio Ghiglione, Vittorio Salmini, Luigi Leoni e soprattutto il *Filippo Strozzi* di Gian Battista Niccolini edita da Le Monnier³. Nel lavoro di Niccolini, il personaggio di Lorenzino appare essere il fulcro della narrazione drammatica, intorno al quale si svolge tutta la trama politica.

2. *Il Lorenzino de' Medici di Giuseppe Revere*

Il *Lorenzino de' Medici* di Giuseppe Revere è un testo particolarmente interessante e documentato⁴. Revere, triestino di nascita e milanese di adozione, era un personaggio eclettico, animato da molteplici interessi letterari e culturali e da forti pas-

³ La vicenda di Lorenzino de' Medici ebbe infatti una notevole circolazione nella letteratura, nella drammaturgia e nella lirica ottocentesca come attestano i casi qui citati di Ghiglione (1835), Salmini (1873), Leoni (1843) e la centralità della figura del tirannicida nel *Filippo Strozzi* di Niccolini (1847).

⁴ Il *Lorenzino de' Medici* fu pubblicato per la prima volta nel 1839 e conobbe una seconda edizione nell'edizione dei *Drammi storici* di Revere pubblicata per i tipi di Le Monnier nel 1860. Qui si cita da questa seconda edizione (Revere 1860).

sioni politiche che l'avrebbero avvicinato alla militanza mazziniana e repubblicana. Era quindi un intellettuale militante nelle vicende risorgimentali. Avrebbe, infatti, preso parte attiva ai moti del 1848 a Milano ed avrebbe anche avuto un ruolo nell'Assemblea nazionale durante la repubblica romana proclamata nel 1849, retta dal triumvirato di Mazzini, Saffi ed Armellini (Tossani 2016). Si era già occupato di avvenimenti storici relativi all'opposizione antimedicca e antiasburgica in un saggio dedicato alla guerra di Siena ovvero, *La cacciata degli spagnoli da Siena*, pubblicato sulla «Rivista europea».

Con il *Lorenzino de' Medici*, pubblicato nel 1839, raggiunse un rilevante successo di critica e di pubblico. L'opera ebbe una notevole diffusione e fu rappresentata copiosamente. Revere intendeva con questo suo lavoro di opposizione politica e di testimonianza di un credo antiasburgico dare un contributo alla causa ideologica mazziniana, rivisitando con la sua perizia letteraria un momento della storia italiana, ricco di significati politici nel contesto storico delle lotte risorgimentali (Manzone 1940).

Si illuse infatti, grazie al suo successo, di avere dato vita ad un nuovo corso della drammaturgia politica che fosse allo stesso tempo erudito e capace di coinvolgere emotivamente il popolo, educandolo alla causa repubblicana. Non ebbe, però, dopo il successo del *Lorenzino de' Medici* la "fortuna" sperata. Le sue opere successive, ispirate ai grandi letterati del passato, in modo particolare quelle ispirate a Vittorio Alfieri, ottennero scarsi consensi e rimasero piuttosto a margine della vita culturale del tempo. Le informazioni sul progetto ideologico-culturale dello scrittore triestino si ricavano dalla nuova edizione dei suoi *Drammi storici*, pubblicata da Le Monnier nel 1860, in un momento emblematico della storia d'Italia (Revere 1860). Revere pubblica come prefazione alla riedizione de *Il Lorenzino de' Medici*, de *I Piagnoni*, de *Gli Arrabbiati* e de *Il Marchese di Bedmar* una lettera dedicatoria a Niccolò Tommaseo, per spiegare il senso del suo lavoro artistico, evidenziando la finalità pedagogica delle sue fatiche giovanili. «Nazione, non eravamo» scrive Revere, rivendicando che la sua produzione letteraria era stata già pubblicata «camuffata di vesti perplesse» e carica di allegorie e riferimenti tratte dalle vicende del passato in uso per le difficili

sfide della contemporaneità (ivi: III). Occorreva, per superare le morse ideologiche della censura, ricorrere a stratagemmi al fine di veicolare messaggi politici che rischiavano di essere considerati eversivi nei singoli Stati della penisola, tant'è che «bisognava quasi indovinare, sotto il velo delle allusioni o de' richiami, quel che lo scrittore aveva in animo di percolere e rendere grammercè al Revisore [...] molto e alla larga si accennava, poco si diceva con parole espresse, le quali chiamassero, come suo dirsi pane al pane, e di frequente l'allusione storica si sostituiva alla screditata allegoria mitologica» (ibid.). Revere ricorda quanto il popolo fosse allora disabituato alla narrazione libera delle vicende della storia italiana espressa artisticamente tramite l'uso del dramma. In tale contesto, rivendica il merito, insieme ad altri autori politicamente ispirati ai valori risorgimentali e repubblicani, di avere rammentato all'opinione pubblica della nazione che si stava formando, la funzione del teatro per educare il popolo alla libertà e ad imprese future. «E fu allora - scrive Revere a Tommaseo - e, con i pensieri da questi non difformi, che io mandai fuori il Lorenzino de' Medici. Il quale s'ebbe onorate accoglienze, oltre il mio credere, imperciocché io non pensava il mio dramma avesse a stare a competenza co' più riputati lavori teatrali di altri paesi» (ivi: IV). Con questa presentazione, ricca di significati politici, Revere introduce la nuova edizione dei suoi drammi storici pubblicata nel 1860. Appare interessante considerare la prefazione alla prima edizione del *Lorenzino*, ripubblicata nell'edizione del 1860, per vedere come nel 1839, l'autore aveva presentato velatamente ma anche efficacemente il suo lavoro per renderlo fruibile agli scopi patriottici, attribuendo alla sua opera una consapevole funzione di pedagogia politica. «Non est morta puella, sed dormit», con questo *incipit* tratto dal Nuovo Testamento (Marco, 5) riferito all'episodio della risurrezione che Gesù miracolosamente operò della figlia di Giàiro, uno dei capi della Sinagoga, Revere apre il suo scritto, riferendosi, probabilmente, in pieno spirito mazziniano, all'idea di nazione italiana, ambizione profonda, condivisa con intellettuali e militanti politici, da realizzare storicamente (ivi: 3). Afferma, infatti, che l'Italia nel passato ebbe a conquistare il mondo sia con le armi sia con l'intelletto. È giunto il momento di mostrare agli altri popoli che la forza e la «generosi-

tà del pensiero» della nostra nazione non è ancora morta (ivi:5). Nel ribadire la vitalità dell'intelletto italico, sulla scia dei grandi autori, come Vittorio Alfieri, Revere mette in luce l'interesse e la centralità della vicenda di Lorenzino de' Medici, narrata con passione ideologica, ma anche con aderenza alla ricostruzione dei fatti, grazie ad uno studio approfondito da lui compiuto sugli avvenimenti storici, che si evince dalle copiose e dotte note pubblicate in calce al volume (ibid.). Lorenzino è presentato quindi, coerentemente con la descrizione che si evince dagli storici coevi, con tutti i suoi vizi e le sue virtù. Uomo libertino, ma appassionato sostenitore della libertà politica e dell'amore di patria, seppe compiere un gesto clamoroso per riscattare sé stesso e il suo popolo da un destino che non accettava. La sua vicenda è narrata da Revere, come rappresentazione emblematica della storia del popolo fiorentino, compiendo un passaggio dalla centralità dell'individuo che connotava la visione umanistico-rinascimentale della storia, alla tendenza ottocentesca a considerare la collettività del popolo come soggetto politico in azione (ivi: 9-123). Il *Lorenzino* di Revere non è quindi «il dramma dell'individuo, né le vicende di un grande sceverate da quelle di un popolo, ma una manifestazione di tutte le idee fondamentali di quel tempo, acciocché da esse si possa giungere alle leggi, al principio da cui furono generate» (ivi: 4). Il *Lorenzino* di Revere appare quindi una rappresentazione dell'attore collettivo, ovvero del popolo, dei suoi principi e delle sue aspirazioni, in linea con le attese del tempo dell'autore, interessato, per sua ammissione, alle vicende della collettività, piuttosto che alle virtù individualistiche dell'uomo. Il *Lorenzino de' Medici* è un dramma in cinque atti. In esso si riscontrano anche alcune deformazioni della verità storica. Ne è un esempio la narrazione della passione amorosa tra Lorenzino e la zia Caterina Ginori presente nel testo, che presenta per altro un denso apparato critico attestante gli studi compiuti dall'autore sull'oggetto di indagine della sua fatica letteraria. Non mancano però licenze letterarie e diversioni dalla storia fattuale. Appare fondamentale nella scelta dei personaggi e nei discorsi di congedo dal lettore la riflessione sulla condizione del popolo fiorentino e sul suo destino a margine del successo dell'azione del «Bruto toscano». Il personaggio di Fra' Lionardo, domenicano del convento di San

Marco, erede della tradizione savonaroliana, attento lettore delle dinamiche collettive del popolo fiorentino in tutte le sue componenti, ammonisce infatti il tirannicida sull'impossibilità che dalla sua impresa, basata sul tradimento del duca e parente Alessandro de' Medici sortiscano effetti positivi. La libertà di Firenze - afferma Fra' Lionardo - è ancora lontana, perché il popolo appare, a suo avviso, incapace di lottare per il proprio destino e preferisce la soggezione alla tirannide all'impegno per la restaurazione repubblicana (ivi: 122-123). Così il dramma si conclude con l'invocazione a Dio di Lapo morente, affinché abbrevi i tempi della soggezione di Firenze e dell'Italia ai tiranni e agli stranieri e sostenga la lotta in favore della libertà (ivi: 123).

3. *Il Lorenzino de' Medici di Francesco Maria Piave*

La lettura del dramma di Revere sollecitò, come detto, le riflessioni di Francesco Maria Piave sul personaggio storico di Lorenzino, spronandolo a scrivere la sua proposta di libretto dedicata al «Bruto toscano» da proporre a Giuseppe Verdi (Piave 1844).

Appare dal testo di Piave una certa dose di fiducia nella sensibilità politica del popolo verso la rivolta all'oppressione, anche se continua ad essere centrale il ruolo del tirannicida considerato come eroe della libertà politica, lasciando prevalere l'azione individuale su quella collettiva.

Sono personaggi fondamentali della vicenda, oltre a Lorenzino de' Medici e al Duca Alessandro vittima della congiura, Filippo Strozzi, grande leader dell'opposizione repubblicana fiorentina e sua figlia Luisa (ivi:6). Qui l'autore presenta una forzatura della realtà storica in omaggio alla costruzione letteraria di un'interessante eroina, donna virtuosa, capace di drenare l'attenzione del pubblico sugli aspetti più intimi e profondi di una cruda vicenda politica. Luisa Strozzi è infatti presentata da Piave come l'innamorata segreta di Lorenzino, l'unica capace di comprendere il turbamento del suo animo e la passione libertaria e repubblicana, che si celano dietro la sua maschera di accondiscendente cortigiano. Luisa crede alle parole del suo amato Lorenzino e appare pronta a difenderlo anche dalle accuse di suo padre Filippo Strozzi, eroe tragico della vicenda (ivi: 6-33).

Nelle interpretazioni dei soprani di scuola verdiana ed in particolare della celebre Marianna Barbieri Nini, il personaggio di Luisa Strozzi è divenuto realmente trainante e capace di suscitare nel pubblico forti emozioni e passione anti-tirannica (Russo 2021: 21). Luisa inneggia alla libertà della città e osteggia con tutte le sue forze le intenzioni dell'illegittimo e spregiudicato "duca della repubblica".

Appare anche fondamentale a tal fine il ruolo del coro, che rappresenta l'opinione pubblica, lo spirito critico della città che, nonostante i tentennamenti e la formale accondiscendenza al tiranno, qui appare non ancora del tutto sopito.

Piave colloca gli avvenimenti narrati e tradotti in rappresentazione lirica nel Carnevale del 1537 (Piave1844:6). La prima scena del primo atto vede protagonista il coro, il quale, tessendo le lodi della città definita «d'Italia il primo onor», descrive la notte che si stende sulla città, che appare come una vergine «in nere bende», quasi a dare visibilità alla situazione di oscurità politica che caratterizza l'attuale fase della storia fiorentina (ivi: 7). Nella scena successiva tale clima di inquietudine è confermato dalla descrizione del fallito attentato ad Alessandro de' Medici, che allarma le sue guardie e dà l'occasione al popolo di mostrare il suo ossequio al duca. Egli cerca conforto nel popolo e chiede sostegno per i suoi progetti e annuncia vendetta verso i congiurati definiti come traditori pubblici (ivi:8-9). Nel silenzio della notte appare Filippo Strozzi, che si rammarica del fallimento della congiura e leva, a nome dei fuoriusciti repubblicani, un canto inneggiante alla futura liberazione della città, che anticipa gli eventi procurati da Lorenzino:

Fallito è il colpo! ...ei vive!
E vive a dannar me
Con quanti alla sant'opra
Meco furtivi entrarono in Fiorenza!
Infame insidiator di suore e spose,
Trema... son vivo ancora!...
Differita t'è sol la fatal ora.
Ma verrà, me'l dice il core
Che co'palpiti l'affretta...
Più bramata la vendetta,
Più tremenda scenderà.
Dell'esilio nel dolore

Fu a me vita questa speme,
per chi oppresso inulto germe
Lieto un giorno spunterà.
È l'alba!... celarmi è d'uopo e a ognun s'ignori
Che respira uno Strozzi
Ove Alessandro regna!...
Quest'odio mi fa cara la vita!...
Degli Albizzi le case fien ricetto
All'esule che in patria non ha tetto...
Quivi nascosa al reo persecutore
Stringer potrò l'amata figlia al core (ivi: 10).

E qui ha luogo l'incontro con Lorenzino, che si presenta in maschera, a voler anche significare metaforicamente la dissimulazione dei suoi lungamente meditati progetti di congiura. Filippo condanna l'amore di Luisa sua figlia per Lorenzo e stigmatizza la sua vicinanza al cortigiano e fedele mezzano e complice del tiranno (ivi: 10-12). Così, il futuro congiurato, svelando in parte i suoi intendimenti lascia presagire a Filippo un futuro diverso, ma rifiuta la proposta di questi di mettere in atto immediatamente una cospirazione come atto di redenzione politica e di dimostrazione del suo sincero amore nei confronti di Luisa e di adesione alla piattaforma ideologica repubblicana. Il giovane Medici mantiene il suo segreto e consiglia a Filippo Strozzi di nascondersi e attendere il giorno fatale. La parte seconda del primo atto del *Lorenzino de' Medici* si apre con un appassionato e struggente monologo di Luisa Strozzi. È la perfetta eroina romantica studiata per scaldare gli animi degli spettatori del tempo: «lacerata sono io da opposti affetti [...] a Strozzi figlia io sono [...] l'onor mio difenderò» (ivi: 13). Così Luisa presenta il suo dramma. Innamorata di Lorenzino nonostante egli sia il cortigiano prediletto dell'orrendo tiranno combattuto da suo padre e dai suoi fratelli, non vuole cedere alle attenzioni di Alessandro de' Medici e non crede che il suo amato possa "sacrificarla" al despota, padrone della città. Il suo colloquio con il padre Filippo è ricco di toni tragici. Il grande esule ricorda alla figlia i suoi doveri di testimonianza di un universo di valori ispirati alla libertà e alla dignità aristocratica che le impediscono di cedere alle lusinghe dei potenti della città ma anche di donare il suo cuore a chi con loro collabora. Luisa difende Lorenzino, poiché intuisce che «ha un mistero» e che un giorno il suo progetto se-

greto potrà salvare la città (ivi:14-16). Filippo non crede alle parole della figlia e nonostante gli avvertimenti di Lorenzino tenta da solo nuovamente la strada della congiura, in nome di Dio e della libertà della città. Fallito il suo tentativo, accetta la condanna e impedisce alla figlia e a Lorenzino di mediare per ottenere la salvezza della sua vita, non piegandosi ad alcuna “contrattazione” con il tiranno (ivi:18). Qui nella scena si inserisce il canto del giovane Medici inneggiante alla vendetta politica per il sacrificio del grande Filippo Strozzi, leader dei repubblicani in esilio: «se la destra mi regge l'eterno, e se il braccio risponde al mio core, Di Fiorenza l'infame oppressore, al mio piede trafitto cadrà» (ivi:20).

Il secondo atto si svolge nello studio della casa di Lorenzino, dove questi, circondato da busti antichi, da statue, da strumenti matematici e fisici e da manoscritti, in omaggio alla sua fama di studioso e di filosofo, eleva il suo canto rivelatore, esprimendo la sua attesa fervente per il momento della congiura (ivi:21). «Vile mi finsi onde accostarmi al vile di Fiorenza tiranno», così esprime il peso morale della maschera di cortigiano indossata per condurre, secondo gli insegnamenti machiavelliani, a buon esito i suoi progetti (ibid.). Egli si assicura preventivamente la collaborazione di un servitore che era stato offeso dal duca, reo di avere insidiato sua moglie. Qui Piave si allontana dalla narrazione della congiura dell'Epifania del 1537 offerta da Varchi, ritenuta attendibile, nella quale si legge che Lorenzino ha agito insieme ad un servitore, tenendo però celata a questi la vera identità della vittima della congiura, per evitare il pericolo di delazione⁵. Intanto si consuma il dramma della morte di Filippo Strozzi nella prigione del Bargello. I repubblicani fiorentini, compagni di sventura di Strozzi, rievocano i martiri della libertà della città, lieti di compiere anche l'ultimo sacrificio pur di dare «all'oppressore infamia» (Piave 1844: 23). Filippo si avvicina alla morte elevando un canto alla libertà di Firenze ed invocando la vendetta per la sua vita sacrificata. Luisa è il personaggio principale in questa scena. Vuole invocare il perdono da parte del Duca, ma il padre glielo impedisce, affermando che da Alessan-

⁵ Vedi la narrazione degli eventi della morte di Alessandro de' Medici offerta da Varchi recentemente pubblicata in un volume curato da Vincenzo Gueglio (2021).

dro non vuole altro che morte. Con la morte di Filippo si chiude la circolarità dell'azione collettiva nella trama e si giunge nelle battute finali ad un epilogo tragico, ideato da Piave forzando la verità storica, tanto da dare alla sua tragedia un finale capace di suscitare la commozione del pubblico, non solo per questioni politiche ma anche per il dramma umano che coinvolge Luisa, vera eroina romantica dell'opera. Nella seconda parte del secondo atto si consuma infatti per Luisa un'ulteriore tragedia, dopo la grave perdita dell'amato padre: ritiene di essere stata tradita dall'amato Lorenzino e decide di commettere suicidio (ivi: 29-30). Tratta in inganno da un bigliettino che rinviene nella stanza del suo innamorato che annunciava l'organizzazione di un incontro amoroso fra lei e il duca, la Strozzi crede di essere stata ceduta al tiranno, reo per altro di avere giustiziato suo padre e compie il gesto estremo del suicidio, bevendo la cicuta dopo avere lasciato con il suo canto una testimonianza della sua passione per la libertà. Il canto di Luisa morente diviene celebre nelle rappresentazioni del *Lorenzino de' Medici* negli anni risorgimentali, tanto da dare luogo ad una rivolta antisaburgica nella rappresentazione che ebbe luogo a Bergamo il 16 gennaio 1859 (Russo 2021:13):

O fratelli, sorgete, sorgete,
D'amistade la man vi porgete...
Un sol patto vi stringa, un desio,
Della patria v'accenda l'amor (Piave 1844: 30).

Nelle scene finali si consuma il tirannicidio anche in nome dell'amore vindice di Lorenzino per la sua amata Luisa che va a fortificare il suo profondo astio politico verso il tiranno, l'«iniquo Medici» (ivi: 33). Così il lavoro di Piave si conclude come si era aperto con l'intervento lirico del coro, con la voce del popolo fiorentino che saluta il gesto, tanto nobile quanto inatteso, del "Bruto toscano":

Patria felice, esultane
È spento l'oppressor...
Vieni, sarai d'un popolo
Vanto difesa e amor (ibid.).

Questa conclusione, che apre il cuore alla speranza del ritorno della libertà politica procurata dall'azione individuale e salutata dal favore e dalla gratitudine popolare, rispecchia pienamente la temperie risorgimentale repubblicana e non riflette l'evoluzione delle vicende storiche fiorentine. Come è noto, ucciso il tiranno, Lorenzino tentò in tutti i modi di provocare la reazione dei fuoriusciti fiorentini, dei repubblicani capeggiati da Filippo Strozzi, che avevano come spiega nell'*Apologia* i mezzi per intervenire in città e avevano mostrato intenzioni solide di battersi per la restaurazione in città del "vivere civile" (Dall'Aglio 2011). Tale impresa non ebbe successo. Fu tardiva e condotta fra molte divisioni, defezioni ed errori strategici. Il repubblicanesimo perse, così, la sua battaglia finale e si vide un'affermazione e un consolidamento del potere mediceo, trasformato in granducato con la pace di Cateau-Cambresis del 1559. Appare quindi particolarmente interessante la conclusione scelta da Piave per il *Lorenzino de' Medici*. La sua fiducia nella partecipazione popolare all'azione politica condotta contro gli oppressori rivela un aspetto- che mi propongo di approfondire ulteriormente con studi dedicati alla diffusione del mito di Bruto nell'Ottocento tramite le riletture del caso di Lorenzino de' Medici- della costruzione della coscienza civile della nazione italiana, che nel corso del Risorgimento trova modo di esprimersi riflettendo sul proprio passato ed elaborando nuove aspettative politiche per il proprio futuro.

Bibliografia

- ABBIATI FRANCO, 1959, *Giuseppe Verdi*, vol. I, Milano: Ricordi.
- ANTOLINI BIANCA MARIA, 2003, "La collaborazione tra Piave e Pacini nelle lettere della Biblioteca Nazionale di Roma", in Marco Capra (a cura di), *Intorno a Giovanni Pacini*, Pisa: Ets, 191-195.
- DALL'AGLIO STEFANO, 2011, *L'assassino del Duca. Esilio e morte di Lorenzino de' Medici*, Firenze: Leo S. Olschki editore.
- DORIGO FRANCESCO, 2001, *Francesco Maria Piave il librettista di Verdi*, Marghera: Alcione.
- GHIGLIONE ANTONIO, 1835, *Alessandro Medici duca di Firenze*, dramma storico, Parigi: s.n.

- LEONI LUIGI, 1843, *Lorenzino de' Medici*, in *Opere drammatiche*, Capolago: Tipografia e Libreria Elvetica.
- MANZONE BRUNO, 1940, *Spiriti di Mazzini e Foscolo negli scritti e nell'azione di Giuseppe Revere: Saggio storico-critico*, Bucarest: Bucovina.
- NICCOLINI GIOVAN BATTISTA, 1847, *Filippo Strozzi, tragedia preceduta da una vita di Filippo e da documenti inediti*, Firenze: Le Monnier.
- PIAVE FRANCESCO MARIA, 1844, *Lorenzino de' Medici, tragedia lirica musicata dal cavaliere Giovanni Pacini*, Venezia: Molinari.
- REVERE GIUSEPPE, 1839, *Lorenzino de' Medici*, in *Drammi storici*, Milano: Guglielmini e Redaelli.
- _____, 1860, *Lorenzino de' Medici*, in *Drammi storici. Nuova edizione riveduta dall'autore*, Firenze: Le Monnier.
- ROSTAGNO ANTONIO, 2015, *Piave Francesco Maria*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXXIII, Roma: Edizioni dell'Enciclopedia italiana.
- RUSSO FRANCESCA, 2013, "Lorenzino de' Medici e la sua Apologia nell'Ottocento, fra fortuna editoriale, ricostruzione storica e creazione di un personaggio per il teatro e per il melodramma", in Francesco Bissoli Nunzio Ruggiero (a cura di), "Viva Italia forte ed una". *Il melodramma come rappresentazione epica del Risorgimento*, Napoli: Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, pp. 201-224.
- _____, 2021, *In morte del tiranno. Lorenzino de' Medici, da «Bruto toscano» a «Bruto italiano»*, Sestri Levante: Oltre edizioni.
- SALMINI VITTORIO, 1873, *Lorenzino de' Medici*, dramma in cinque atti e versi, con prefazione di P.G. Molmenti, Milano: Barbini.
- SIMONCELLI PAOLO, 2006, *Fuoriuscittismo repubblicano fiorentino 1530-54. (Volume primo-1530-37)*, Milano: Franco Angeli.
- TOSSANI GUIDO, 2016, *Revere Giuseppe*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXXVII, Roma: Edizioni dell'Enciclopedia italiana.
- BENEDETTO VARCHI, 2021, *La notte destinata dai fati* in Vincenzo Gueglio (a cura di) *Lorenzino e l'Apologia del tirannicidio con documenti e testimonianze sull'uccisione di Alessandro de' Medici e sull'esecuzione del «Bruto toscano» da parte dei sicari di Carlo V e Cosimo de' Medici*, Sestri Levante: Gammarò per Oltre edizioni, pp. 131-141.

Abstract

IL LORENZINO DE' MEDICI DI FRANCESCO MARIA PIAVE MUSICATO
DA GIOVANNI PACINI

(THE LORENZINO DE' MEDICI BY FRANCESCO MARIA PIAVE SET TO
MUSIC BY GIOVANNI PACINI)

Keywords: Republican political tradition; Legitimacy of tyrannicide; Florentine Renaissance republicanism; Public opinion and opera; Lorenzino de' Medici.

The main purpose of this essay is to critically analyse the contribution made to the formation of public opinion in favour of the cause of the unity of the Italian nation by a work by Francesco Maria Piave, *Lorenzino de' Medici*, set to music by Giovanni Pacini, written to be performed at the “La Fenice” theatre in Venice in the Carnival of 1844. Piave was one of Giuseppe Verdi's favourite librettists, who had shown interest in this text, but had not been able to complete the work for reasons including political censorship. The anti-Tyrannical and pro-Republican political significance of *Lorenzino de' Medici* can be seen in the context of the opera, which brings out the hope of the Italian people to soon see the freedom of the nation.

FRANCESCA RUSSO

Università “Suor Orsola Benincasa” di Napoli
Dipartimento di Scienze formative, psicologiche
e della comunicazione

francesca.russo@unisob.na.it

ORCID: 0000-0003-1748-5051

EISSN 2037-0520

MELISSA GIANNETTA

JEAN BODIN, INTERPRETE STORICO E POLITICO
DELLA PROFEZIA DI DANIELE*

Tra tutte le configurazioni possibili del binomio profezia e politica quella che emerge dall'analisi della valenza politica della profezia delle quattro monarchie è per Jean Bodin (1530-1596) l'occasione per la confutazione di un inveterato errore (*inveteratus error de quatuor imperiis*). Il lavoro sul capitolo secondo e sul capitolo settimo del libro di Daniele – luoghi dell'immaginario storico scottanti all'epoca delle controversie religiose tra Cinque e Seicento – fornisce un caso di studio sul tema dell'uso e dell'abuso politico di una profezia che permette allo storico-giurista angevino di porre il problema della relazione tra l'orizzonte di attesa della profezia e lo spazio di esperienza della politica a partire da una nuova idea di storia come politica sperimentale dopo la lezione dei *Discorsi* di Machiavelli e delle *Storie* di Guicciardini¹.

Nel capitolo VII della *Methodus ad facilem cognitionem historiarum*, che è stato giustamente ritenuto «punto di arrivo di tutta l'opera» (Cotroneo 1966: 196)², il giovane Bodin fa cadere la scure mediante la parola 'errore' sull'inclusione del presente nel tempo di cui parla la profezia di Daniele e mette al bando l'uso politico del contenuto profetico con un obiettivo polemico molto preciso: la storiografia universalistica protestante, che aveva

* Questo lavoro, presentato mesi fa alla Rivista in una versione iniziale, è stato rielaborato grazie alle indicazioni dei referees e ad altre sollecitazioni emerse durante il seminario "Profezia e politica: Savonarola, Machiavelli, Campanella", organizzato dai proff. Gennaro Maria Barbuto e Fabio Seller presso l'Università Federico II di Napoli (13 ottobre 2022).

¹ Sul rapporto tra storia e politica nella prima modernità e in particolare sul concetto di «politica storica» o «tacticismo» come parola d'autore si rimanda a Toffanin 1972 [1921].

² Sulla struttura e sui contenuti dell'opera e sulla controversa coerenza del blocco dei capitoli VII-IX rispetto ai capitoli precedenti, dedicati rispettivamente alla didattica della tecnica storica (I-IV) e alle questioni di metodo (V-VI), si rimanda all'introduzione all'edizione italiana a cura di Sara Miglietti (2013: 11-18).

invece recuperato quel motivo dalla tradizione e ne aveva fatto un paradigma storiografico a sostegno della necessità dell'Impero (Stanford Reid 1981; Lotito 2019: 34-83). Per quanto interprete di quella contraddizione che lo rende, come ha scritto George H. Sabine, «non più medievale, non ancora moderno» (Sabine 1986 [1937]: 305)³, Bodin con la storicizzazione della profezia di Daniele impone alla storia delle interpretazioni del sogno del re di Babilonia una demistificazione e mentre toglie al suo contenuto – vale a dire al tema del destino mondano della politica – l'immediata spendibilità a servizio di una ideologia (quella imperiale), imbastisce un più ampio discorso che ha al centro un nuovo protagonista: lo Stato.

Una volta chiusa nell'angusto spazio cronologico e geografico della sua storicità, la parola del profeta parla – come avrà a dire quasi un secolo dopo Thomas Hobbes – della sovranità politica di Dio *over a peculiar people* (Hobbes 1998 [1651]: 272) e quindi è storia della costituzione di 'uno' Stato tra gli altri (*the kingdom of God*)⁴. Del resto, l'argomento principale della *Methodus*, che si propone in chiave comparativistica la raccolta delle costituzioni, è «ricavare i costumi dei popoli e la fondazione (*initia*) degli Stati, il loro sviluppo (*incrementa*), i loro ordinamenti (*status*), le loro vicissitudini (*conversiones*) e la loro scomparsa (*exitus*)», perché «nella storia si cela la parte migliore del diritto universale» (Bodin 2013: 79)⁵. È proprio nella *Methodus* quindi che prende forma il significato politico della ricerca storica, che non soltanto impone di non dedurre la forma del diritto in modo esclusivo dal «capriccio» (*arbitrium*) di un popolo (per quanto

³ Sulle contraddizioni che gli derivano, sospeso tra medioevo e modernità, dal voler consolidare i poteri della corona da «costituzionalista convinto» e quindi sulla sovranità «limitata», benché assoluta e perpetua, si veda l'insuperato Quagioni 1992, ma anche Di Bello 2014: 108-180. Più in generale sul rapporto con il pensiero politico medievale: Giesey 1973, Franklin 1973.

⁴ Sull'importanza e la necessità della storia alla luce dei suoi ricorsi ciclici (*in orbem sui similes aliquando recurrunt*), Bodin 2013: 99. Sulla sua prossimità al pensiero di Giambattista Vico (1668-1774), di cui la *Methodus* può essere considerata una fonte, come propone il Cotroneo, rispetto alle ipotesi che vi vengono formulate sull'origine della società umana, sull'età dell'oro, sulla ricerca filologica, sui miti e sull'idea della *Respublica mundana*, si vedano Gianturco 1948 e Cotroneo 1966, 1969.

⁵ Sul tema del rapporto tra giurisprudenza e scienza storica, si vedano anche Brown 1969, Franklin 1977.

questo popolo sia il popolo romano) (Bodin 2013: 71)⁶, ma che testimonia quell'ancoraggio dell'*ordo rerum* all'*ordo idearum* di cui vive l'ideale dell'umanesimo giuridico di Bodin, continuamente impegnato a riscontrare l'«inserimento delle norme del diritto in un piano universale di valore metafisico o genericamente filosofico» (Isnardi Parente 1964: 21).

1. *Una profezia sul destino della politica (Dn 2 e 7)*

Nel capitolo secondo del libro del profeta Daniele (*Dn 2*, 1-45) e poi nel capitolo settimo (*Dn 7*, 1-28) si trova la visione politica dell'autore del libro di Daniele, che mette in scena la vicenda dell'interpretazione del sogno del re di Babilonia da parte di un esule israelita, il profeta Daniele. Per l'epoca di Bodin quel sogno rappresenta un dibattito incandescente, che si presenta agli interpreti come un appello alla militanza e suscita per questo l'invocazione di un «nuovo Daniele» capace di «interpretare la rivelazione» per i principi e di «mettersi alla testa, come insegna Mosé» (Müntzer 2003 [1524]: 83)⁷. La comprensione del senso di questo appello passa, innanzitutto, per la ricostruzione rispettivamente narrativa e politica del contesto in cui si dà l'azione del profeta e dell'operazione in cui è impegnato il narratore. Daniele è il profeta protagonista della storia narrata nel libro omonimo, cioè è un deportato giudeo alla corte dell'imperatore neobabilonense Nebukadnezar (ca. 605/604-562), che compie per merito di quella profezia sullo svolgimento della storia politica del mondo che (il suo) Dio gli ispira la scalata dalla cattività al potere (come già Giuseppe in Egitto secondo *Gn 41*)⁸. Il profeta Daniele è quindi il protagonista e non

⁶ Sul tema del complesso rapporto con Machiavelli, che aveva invece attribuito alla costituzione romana un valore esemplare e che viene ritenuto «incoerente e poco perspicace» proprio per il suo elogio del *populare imperium*, si veda Battista (1960), Lazzarino Del Grosso (2004: 41) e in generale Quagliani (2014).

⁷ L'attenzione che Bodin riserva al tema è una funzione della sua idea di intellettuale; infatti, nella sua classificazione degli storici, sono gli storici-giuristi dotati di una formazione filosofica quelli che ricevono maggior credito (Bodin 2013: 73-4); sul modello di intellettuale che è possibile ricavare dall'opera giovanile di Bodin si sofferma anche la Isnardi-Parente (1964: 21).

⁸ Su questa scalata e sulla radicalizzazione della sua dipendenza dalla volontà di Dio, si sofferma naturalmente tra gli interpreti soprattutto Lutero 1987

l'autore del libro omonimo, che scrive invece al tempo della resistenza contro Antioco IV di Siria, detto Epifane, e che, nel tentativo di ellenizzazione dei territori del regno seleucide, trovò la resistenza dei Maccabei (168 a.C.) narrata negli omonimi libri tutt'altro che profetici della Bibbia, autore cui è riservato un posto d'onore tra quello degli ispirati scrittori delle Sacre Scritture per la capacità delle sue (pre)visioni di annunciare la venuta del «Figlio dell'uomo» (*Dn* 7, 13; formula con cui Cristo stesso si auto-designerà ad esempio in *Mt* 8, 20). Il narratore delle gesta del profeta Daniele (che scrive nel II sec. a. C. e che può essere utile trattare come uno 'storico') è mosso da un sentimento dell'urgenza che pervaderà come un brivido gli interpreti successivi, un sentimento che lo spinge a costruire un immaginario simbolico direttamente orientato a produrre, nel quadro ideologico della resistenza, un'alternativa alla resistenza armata maccabaica fondata su una speciale «teologia della debolezza» (Settembrini 2019: 11) che non riconosce, di fronte all'evidenza della politica di Dio, alcuna autonomia politica al cristiano⁹.

Ora, la prima formulazione nitida di questa confusione semantica tra il profeta protagonista della storia e lo storico narratore della profezia – con la conseguente riduzione delle profezie del protagonista Daniele alla ricapitolazione storica dell'autore del libro di Daniele – avviene ad opera di Porfirio e sarà poi confermata dall'espulsione del libro di Daniele dai libri profetici secondo il canone ebraico nel V sec. d.C. Infatti, il primo movimento di riduzione della profezia a storia – per cui Daniele non avrebbe raccontato ciò che sarebbe accaduto, ma gli eventi passati, sostanzialmente da Nebukadnezar ad Antioco IV Epifane, annunciando la fede nell'imminente avvento della

[1545]: 60: «Tali prodigi Dio offre a chi crede in lui, e dà molto di più di quel che un uomo può desiderare».

⁹ È su questo radicamento dell'obbedienza passiva nella profezia che si gioca l'esegesi del pastore Calvino, che il Dubois (1977: 478-9) riassume tra i due poli «Dio fa tutto» e «l'uomo è nulla». Su questa interpretazione si registra il parziale disaccordo di Mario Miegge, che legge invece l'intervento del teologo di Ginevra come inteso a produrre una conversione metanoetica del tema e quindi lo spostamento del senso storico della narrazione da una teologia della rassegnazione a un tentativo di agire sull'imprigionamento mentale di un popolo «sommerso nell'abisso della disperante ripetizione» e ora tratto dal torpore e «sospeso nell'attesa e nella speranza» (Miegge 1995: 87-90).

città di Dio – è una mossa politica di delegittimazione della Rivelazione, a cui non a caso la Patristica reagirà. Insistere quindi sulla convergenza di tempo del racconto e tempo degli avvenimenti significa riconoscere al racconto profetico (e con esso al Dio che lo ispira) il suo statuto veritativo e quindi trattarlo come uno sguardo sul futuro dal passato e non uno sguardo sul passato dal futuro. È ancora all'interno di questa 'fede' (per *ficta* che possa essere) che Bodin si pone, dal momento che la sua si presenta come una critica della dottrina delle quattro monarchie, cioè della sua ideologizzazione, ma non come una contestazione dello statuto profetico del racconto, come riterrà chi per questo lo dirà «Bodinus machiavellista» (Campanella 1977 [1600]: 233-4)¹⁰.

In realtà, la critica storica ha appurato, con Porfirio e contro Girolamo, che è al genio politico di un narratore onnisciente che si deve la composizione tra mito ed escatologia della cosiddetta apocalisse dell'Antico Testamento che si legge nel capitolo secondo del libro di Daniele, in cui gli interpreti avrebbero trovato una immagine utile a ricapitolare la storia politica del mondo che l'attesa di un'apocalisse tanto imminente quanto ancora di là da venire rendeva ancora il proprio mondo. Questo testo diventa quindi un testo autonomo rispetto alla storia della sua composizione e nella sua profondità finiscono per cadere gli interpreti, che pagano nell'interpretazione l'inevitabile prezzo dello sfondamento dell'orizzonte storico testuale attirati da una enigmatica miscela dell'idea, tipicamente greca, della successione dei regni e di quella, tipicamente ebraica, del loro rovesciamento.

Nel libro di Daniele (*Dn* 2, 1-45) si legge precisamente che Nebukadnezar, un intransigente despota achemenide – maniacale, come tutti i despoti, nel punire non meno che nel premiare (si veda ad esempio *Est* 1, 19; 4, 11; 9, 14) – cerca nella memoria altrui, sotto minaccia di morte, l'interpretazione di un proprio sogno (Teodoreto di Cirro 2006: 2, 2) in cui gli sarebbe stato mostrato, come scrive Girolamo, in un «colpo d'occhio

¹⁰ Tommaso Campanella legge la confutazione della dottrina delle quattro monarchie di Bodin in continuità con l'interpretazione che ne aveva dato Porfirio e perciò lo ritiene «homo insipiens et impius», «Porphyrio magis quam Christo addictus». Campanella (1977 [1600]: 233-4). Sul tema Cervelli (1977).

universale il mutarsi e il succedersi dei regni» (Girolamo 1966: 2, 21) fino alla rivoluzione politica finale. Di fronte a costui, che domanda ingiustamente (Girolamo 1966: 2, 11), il fallimento di maghi, indovini, incantatori e caldei è l'occasione della glorificazione dell'uomo di Dio, tratto dalla sua fede e dalla sua fiducia nella preghiera a una visione nitida e del sogno e della sua interpretazione. Daniele svela insieme il significante e il significato: la statua composta da quattro differenti metalli¹¹ – la testa d'oro puro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e i fianchi di bronzo, le gambe di ferro, e poi i piedi in parte di ferro e in parte di argilla (Lotito 2019: 318, 321, 322, 324-9) – è figura della successione di quattro regni mondani, e questa successione (che assume la *facies* dell'apparizione di quattro belve in *Dn* 7) viene disintegrata con il ricorso a un motivo tipico del messianismo ebraico: la pietra che si stacca – senza intervento di mano d'uomo – dalla montagna e riempie tutta la terra¹².

Ora, in questa spirale semiotica, in cui sta a suo agio più la poesia che la storia (come Bodin cercherà di mostrare), solo il primo significato è univoco e direttamente connesso al referente: il «re dei re» che il profeta Daniele ha di fronte e di cui riconosce la legittimità e la potenza. Tutti gli altri elementi, quelli relativi alla serie di pregio decrescente dei regni/metalli, e soprattutto all'ultimo regno che, come il ferro, «distrugge e domina tutto» (Teodoreto di Cirro 2006: 7, 7), quindi al suo destino di frammentazione (e separatezza), sono invece tutti soltanto segni, passibili a loro volta di un processo interpretativo ulteriore e potenzialmente infinito. Se è chiaro, infatti, che il rivolgimento finale allude al movimento con cui la città di Dio eclissa la città dell'uomo, resta invece imperscrutabile il significato della composita immagine della statua (che pure reca in compresenza gli elementi di uno sviluppo); tanto più che gli interpreti successivi (che alla confusione semantica tra il profeta e lo storico non sono sensibili) riterranno plausibile almeno una doppia interpretazione e si dia il caso che quella 'falsa' dal punto di

¹¹ L'uso simbolico dei quattro differenti metalli, che non è estraneo nemmeno alla letteratura persiana di epoca medievale (Settembrini 2019: 41), si trova in Esiodo (2009: vv. 109-201, pp. 184-190), in Platone (2009: 415ac, p. 429) e ancora in Ovidio (2013 [8]: I, vv. 89-150, pp. 43-44).

¹² Sulla 'glossa' dei Padri si veda Stevenson - Glerup (2010 [2008]: 217-20).

vista della critica storica appaia sicuramente più affascinante e feconda dal punto di vista politico. Infatti, da un certo momento in poi gli interpreti, cristiani prima e protestanti poi, sono stati spinti a sostituire il dispositivo interpretativo ‘corretto’ greco, o la sua variante siriana¹³, con il sistema romano (si pensi a Girolamo, Ippolito, Afraate, ma soprattutto Müntzer, Lutero, Melantone) che allarga le maglie della profezia di Daniele fino a comprendere come l’ultima delle monarchie quella dei romani, con il forte interesse a vedere nell’impero germanico una sua naturale e definitiva *traslatio*¹⁴. L’indubbio magnetismo di questa seconda ipotesi, indipendentemente dal «piuttosto palese» significato storico della profezia, ha configurato, come ha scritto Mario Miegge, «un ‘senso storico’ di secondo tipo» (Miegge 1995: 25), capace di produrre uno schema storiografico in cui l’interprete, da Lutero a Newton, si sente ancora incluso.

Noi raccomandiamo di leggere questo Daniele a tutti i pii cristiani, perché è consolante e utile in questi ultimi tempi di miseria. (...) Infatti, le profezie di Daniele e quelle simili non sono scritte soltanto per far conoscere la storia e le afflizioni future, soddisfacendo così la curiosità con delle notizie, ma anche per consolare e fare felici i pii, e fortificare

¹³ Il sistema greco legge lo schema quadripartito come: 1. Neobabilonesi, 2. Medi, 3. Persiani, 4. Greco-macedoni; la variante siriana vuole invece 2. Medipersiani, 3. Macedoni, 4. Regni ellenistici successivi: Lagidi in Egitto e Seleucidi in Siria.

¹⁴ Come capostipite della ‘scuola’ storiografica protestante, che propone di leggere la successione come 1. Neobabilonesi, 2. Medo-persiani, 3. Greco-macedoni, 4. Romani, si veda per esempio Lutero (1987 [1545]: 60): «In questa interpretazione tutti sono concordi, e i fatti e la storia la confermano potentemente; ma dell’Impero Romano egli parla principalmente e più a lungo, perciò dobbiamo ascoltare attentamente. (...) Così l’Impero Romano è diviso, giacché Spagna, Francia, Inghilterra e molte altre parti si sono staccate. Tuttavia, è cresciuto e trapiantato come una pianta, *translatum* (come dicono) dai greci ai tedeschi, in modo che si è mantenuta la natura del ferro. Infatti, esso ha ancora i suoi ordini, uffici, diritti e leggi, come li aveva prima. Perciò egli dice qui: anche se sarà un impero diviso, tuttavia, in esso si mantiene la radice, la pianta o il tronco del ferro». Lutero recepisce il tema della *traslatio imperii* da una lunga tradizione dipendente paradossalmente dal diritto canonico (X.1.6.34: coll. 79-82), ma per il suo radicamento su una precisa esegesi del testo di Daniele il punto di riferimento è il *Chronicon Carionis* di Melantone, che produce un’interpretazione destinata a diventare «an article of faith» per la ‘scuola’ storiografica protestante (Seifert 1990; Koch 1997; Delgado – Koch – Marsch 2003; Lotito 2019: 4-7).

la loro fede e la loro speranza, nella perseveranza. (...) Chi, dunque, vuole leggerli con frutto, non deve dipendere dal racconto o dalla storia, aderirvi e fermarsi lì, ma dilettere e consolare il suo cuore nella promessa e certa venuta del nostro salvatore Gesù Cristo, ovvero nella felice e beata liberazione da questa valle di miseria e dolore (Lutero 1987: 96).

2. *La confutazione di Bodin*

L'intervento di Bodin nella storia della profezia di Daniele si pone sotto il segno del più vigoroso razionalismo (anche dal punto di vista strettamente logico-argomentativo) pur finendo, come spesso gli capita, nel suo contrario¹⁵. Egli estromette risolutamente il 'mito' delle quattro monarchie dal luogo in cui si formano la volontà politica e le sue decisioni, cioè espelle il tempo della profezia dallo spazio della politica, assumendo nei confronti del nodo politico stretto intorno alla profezia di Daniele l'atteggiamento che avrebbe poi caratterizzato lo Stato assoluto e le sue rivendicazioni sul «controllo del futuro» (Koselleck 1986: 18-9)¹⁶.

Ora, se c'è indubbiamente un'esigenza di ordine che guida Bodin nella costruzione del *methodus* della scienza storica, non è questa esigenza che basta a spiegare e a riscattare la determinazione con cui Bodin avvia con i più giovani (*iuniores*) interpreti politici di Daniele (Lutero, Melantone, Sleidano, Lucido, Funck, Onofrio Panvinio) una serrata negoziazione per stabilire il (non-)senso storico della profezia (Bodin 2013: 608). Che non

¹⁵ Sul pensiero di Bodin come «il documento di una sistematica fallita» che si alimenta del suo fallimento che lo fa «vivo e vario», si è pronunciata in modo pressoché definitivo Margherita Isnardi Parente (1964: 98-100). Duro era stato il giudizio del Sabine (1986: 306), che lo voleva «ricercatore di antichità», ritenendolo dotato più di «facilità di definizione formale che di capacità costruttiva», dimenticando di mitigare il suo giudizio, come invece aveva fatto Charles Howard McIlwain (1959 [1932]: 169), alla luce del suo essere «giurista prima che filosofo» e ciononostante «un grande filosofo politico».

¹⁶ Oltre che per le ragioni politiche di cui si dirà, la profezia deve essere storicizzata anche dal punto di vista strettamente teologico, come mostra la confutazione (per tanti aspetti sovrapponibile a quella di Bodin) di Calvino, che chiarisce che il tempo dei profeti si è compiuto con la venuta di Cristo, lasciando spazio dopo di lui solo a impostori e visionari (Dubois 1977: 477). Per le categorie storiche di «orizzonte di attesa» e di «spazio di esperienza», si rimanda a Koselleck 1986 [1979]: 300-322.

sia questa esigenza, pure presente e pressante, quella capace di spiegare l'intervento bodiniano e che per questo non sia accidentale l'interesse per la smentita della validità politica della dottrina delle quattro monarchie, risulta evidente sin dalla posizione del problema di una definizione della storia (*id est vera narratio*) come storia umana (*actiones hominis in societate vitam agentis explicat*) distinta, come tale, da una storia naturale (*causas in natura positas earumque progressus ab ultimo principio deducit*) e da una storia divina (*praepotentis Dei, animorumque immortalium in se collectam vim ac potestatem intuetur*) (Bodin 2013: 95, 99)¹⁷. Già la sola posizione del tema di una storia soltanto umana produce, infatti, un ridimensionamento di quel «senso storico di secondo tipo» che aveva avuto l'effetto di immettere la profezia danielita in un *continuum* spazio-temporale di fatto extra-cronologico e, data una precisa accezione di storia (la prima), a rigore extra-storico. In questo senso, la confutazione che occupa il settimo capitolo dell'opera giovanile di Bodin si pone come tutt'altro che una divagazione quando, come ha scritto Diego Quagliani, lo storico-giurista trasferisce «di peso» la questione dal terreno della disputa tra gli *infinitos bibliorum interpretes* a quello «della storia e dei fatti politici» (Quagliani 1992: 171)¹⁸. Se infatti, come impone il metodo razionale, occorre accostarsi al *magnum cumulum historicorum* comprendendo quale sia la specifica utilità (*usus*) di ognuno di essi, e in

¹⁷ Sull'ordine scelto da Bodin che, quanto al fine, spingerebbe a cominciare dalla storia sacra, ma quanto alla natura dell'uomo, impone di partire dalla storia delle vicende umane, perché «il primo istinto che il creatore della natura ha instillato negli uomini è quello dell'autoconservazione», si veda Bodin 2013: 95.

¹⁸ Come ha osservato Cesare Vasoli, la *Methodus* rappresenta il movimento tipico di una «cultura impegnata a dominare il suo tumultuoso arricchimento» (Vasoli 1974: 597-9 e Vasoli 1981: 7-11) ed è quindi l'emblema di quell'istanza di rinnovamento epistemologico che percorre ogni regione del sapere nel secolo che ricordiamo, non a caso, come il «secolo del metodo» – che pure non riesce a raggiungere l'equilibrio di un «discorso» che sia poi effettivamente capace di quel rigore matematico che aprirà alla svolta scientifica della modernità. Sulla contrapposizione almeno a livello simbolico tra Bodin e Descartes, si veda Isnardi Parente (1964: 100). Per avere chiara questa dimensione, basti guardare, come punto di fuga, a quel grande «organizzatore culturale», che fu Leibniz (1646-1716) che, in un frammento datato 1680, metterà in guardia dal pericolo, nonostante e anzi proprio a causa del progresso delle scienze, di un *désordre insurmontable* che getta l'uomo nello smarrimento di fronte a quella *masse du livres* che definisce *horrible* (Leibniz 1940 [1680]: 165).

quale ordine e in che modo ciascuno di essi debba essere letto, è evidente, secondo Bodin, che ciò che importa relativamente alle storie degli Ebrei è il modo in cui fu costituito il loro Stato (*ratio instituenda Reipublicae*) e non la loro religione, che invece cade sotto il terzo genere di storia (Bodin 2013: 106)¹⁹. Oggetto di una *historia humana* in quanto tale sono le azioni umane, quelle che derivano dalla *voluntas* dell'uomo (Bodin 2013: 120), alla quale non possono essere riportate le azioni del profeta, che compie invece in modo eteronomo (*Deus aut furor divinus*), un'*actio non humana sed divina*.

È chiaro allora perché il tempo storico secondo Bodin debba essere compreso alla luce del protagonismo dello Stato, cui appartiene il controllo del futuro, quando questo futuro non può più essere (es)teso fino a comprendere né, da una parte, il tempo del giudizio (che appartiene alla storia divina), né, dall'altra, la fine dei tempi (che appartiene alla storia naturale)²⁰. In questo senso ciò che conta della storia della profezia di Daniele è proprio il suo statuto 'storico' che rappresenta per ciò stesso un problema politico, come non si può dire invece di altri luoghi dello stesso libro che pure pongono allo storico – che, come dice Aristotele, non deve essere né troppo credulone, né totalmente

¹⁹ Per la ricapitolazione della storia ebraica come storia politica, si veda Bodin 2013: 592-93. In questa ricostruzione l'analista prevale sul critico, dal momento che non fa cenno all'esclusivismo della religione degli Ebrei (che è proprio di tutte le religioni monoteistiche) che altrove invece viene approfondito come un elemento peculiare in relazione all'uso civile della religione che invece i Gentili facevano. Bodin non manca, infatti, di riconoscere il rapporto tra religione e conservazione dello Stato alla luce della categoria di «rito patrio», questione su cui si trova l'accordo persino degli atei se Polibio, «il più saggio politico dei suoi tempi», non mancò di raccomandare «sopra ogni altra cosa la religione come fondamento primo di ogni Stato» e che Bodin nella sua ambasceria in Inghilterra (1581) non mancò di ricordare alla regina Elisabetta (Bodin 1988: 578-81; sull'ambasceria presso la corte inglese, Bodin 1988: 582-4). Come nota Gilberto Sacerdoti (2016: 188-201), il rilievo si trova analogo in Hobbes (Hobbes 2011: 71-82). Con questo approfondimento sul destino del tema non si intende certo ignorare il problema dell'evoluzione del pensiero di Bodin e segnatamente del rapporto tra la *Methodus* e la *République*, che è certo complesso e su cui fa luce l'acribia della curatrice dell'edizione italiana che permette allo studioso di accedere al laboratorio bodiniano con l'isolamento di uno stato redazionale tardo della *Methodus* (1572) (Miglietti 2013: 31-47), fondamentale per la comprensione della storia della concettualità politica bodiniana tra l'opera giovanile e quella della maturità. Si veda lo stato dell'arte proposto da Cotroneo (1981).

²⁰ Cfr. anche Koselleck (1986: 18).

incredulo (Bodin 2013: 145) – il problema del loro statuto di ‘realtà’²¹.

A differenza di chi ha trattato come uno scandalo l’onda lunga delle reazioni alla confutazione della dottrina delle quattro monarchie imbastita da Bodin nella sua *Methodus* – perché non commisurata all’attacco (*despite its incoherence and inconsistency*) (Lotito 2019: 288) –, chi scrive ritiene che non basti restringere la mozione avanzata dallo storico-giurista all’ordine di un (altro) rigurgito nazionalistico per comprenderne la portata²². Non basta un restringimento dell’ordine della discussione all’opposizione tra due forme di gestione della successione (ereditarietà francese contro l’elettività tedesca) per comprendere fino in fondo le forme logiche, storiche e politiche della contrapposizione. Certo, la profezia di Daniele viene presentata da Bodin come un problema politico per ragioni estrinseche molto più che intrinseche e questo significa porsi apertamente sul piano di una critica dell’ideologia, ma non è questo movimento che esaurisce l’interesse di Bodin per la legge che regola la storia del mondo.

Il primo movimento argomentativo, che non risparmia al lettore le generalità intellettuali dei cattivi interpreti della profezia di Daniele (Bodin 2013: 608), ruota intorno alla demistificazione di un preciso uso (*usus*) della profezia, arma al servizio di quell’Impero che la nascente coscienza francese di una ragion di Stato doveva piegare per poter affermare la propria sovranità e l’autonomia della propria politica estera²³. Programmatica-

²¹ Così la questione del destino di Nebukadnessar in *Dn* 4, 30, che viene usato come emblema di un racconto incredibile appartenente alla storia divina e direttamente legato a una punizione (Bodin 2013: 211). Sulle fandonie, le sciocchezze, i portentosi e i miracoli che tolgono credito agli storici pagani non meno che agli ecclesiastici Bodin si era pronunciato anche prima (Bodin 2013: 207-9).

²² Sul *truculent nationalism* di Bodin, si rimanda a Brown (1969: 108), Khon (1956: 151). Tra gli argomenti testuali che militano a favore di questo nazionalismo di Bodin non si può non contare il recupero della rivendicazione delle origini ‘galliche’ di Carlo Magno e quindi *a fortiori* (con un movimento argomentativo tipico del suo discorso) della possibilità di trattare come la quarta la ‘monarchia’ francese che fu tale prima ancora che i Germani ne udissero per la prima volta il nome («monarchiae verbum audissent»); Bodin (2013: 615).

²³ Franklin sottolinea la dimensione francese del fenomeno della contestazione dell’approccio delle quattro monarchie, che porta i francesi a opporsi tanto al

mente il giurista francese si propone di disarmare ideologicamente la Germania di Lutero e dei suoi epigoni che in quegli anni, in modo *plus ardente que sage* (Dubois 1977: 394), avevano trovato in Daniele uno strumento per investire il Sacro Romano Impero di un carisma politico eccezionale, direttamente connesso a una sua funzione escatologica.

Di fronte al furore nazionalistico che anima i riformati (tedeschi) e che è la prima ragione di sospetto – perché denuncia *ipso facto* l'impurità dell'interpretazione (Bodin 2013: 609-11) – Bodin pone il blocco di un giuridico *non liquet*, che impone un ampliamento dell'istruttoria con il risultato immediato di impedire che la duttilità (*in varios sensus torquere posse*) dello schema quadripartito della profezia venga giocata a vantaggio della mera traduzione (*non video quemadmodum... traducamus*) delle parti della statua (*Dn 2*) e delle belve (*Dn 7*) negli imperia della storia, simbolicamente raccolti in quel *grand livre du monde* che finiva così per assomigliare a un *grimoire médiéval* (Dubois 1977: 391). Un simile blocco incontra una prima resistenza – che lo storico-giurista presenta come una *subtilitas verborum* – perché la decrittazione della profezia secondo il sistema romano incorre nel non lieve problema di trattare Roma come una *monarchia* laddove un'analisi dei connotati politico-istituzionali del regime romano (*de populari Romanorum statu*) ne mostra l'incompatibilità con la forma di governo monarchica, a meno di non intendere Roma (come Melantone impropriamente fa²⁴), come la *summa potentia* di una *Respublica* sotto il profilo della pura potenza militare (nel senso cioè del *merum imperium*)²⁵. Che sia possibile ridurre questa riserva a una «sotti-

legittimismo imperialistico tedesco quanto al classicismo italiano. Questo spiega perché francesi sono le prime riflessioni *on the scheme and periods of universal history from a modern standpoint*. Cfr. Franklin 1977: 117n. Sul pensiero francese che quella «sorta di stato di natura» determinato dalle guerre civili di religione aveva spinto a misurarsi per primo con il «compito di adattare le controversie medievali tra una chiesa universale e un presunto stato universale ai problemi politici e religiosi di uno stato moderno», si veda anche Salmon (1959: 4-5).

²⁴ Ancora sulla funzione normativa che all'opera di Melantone viene affidata all'interno delle istituzioni educative imperiali, si veda Lotito (2019: 281n), ma anche Dubois (1977: 398-414).

²⁵ Nel contesto della sua analisi delle prerogative del potere sovrano, mentre matura l'abbandono della tesi giurisdizionalista (cui è legato nella versione della

gliezza verbale» (Bodin 2013: 611), come Bodin sembra considerarla, è un indizio non dello statuto dell'argomento, ma del contesto argomentativo, perché a essere debole non è il blocco offerto dalle parole, ma quello offerto dal loro uso all'interno di quella cui la storiografia protestante, rivendicandone il valore, si riferirà come alla «storia profetica» (Franckenberger 1585) e che Bodin denuncia come compromessa più con la poesia che con la scienza. Questa condizione che affligge il contesto (ideo)logico degli interpreti protestanti non spinge Bodin a prendere meno sul serio la sua strategia, che agisce a un primo livello come strategia politica, anti-asburgica e anti-germanica, e a un secondo livello come strategia scientifica ed ermeneutica.

A un primo livello, se anche si superassero le resistenze verbali all'inclusione dell'Impero Romano nel genere delle monarchie e se si concedesse di leggere la successione dei *regna* come il sistema romano propone, non mancherebbero delle riserve sostanziali a bloccare la linearità della *traslatio* dai Romani ai Tedeschi. Né a) la quantità di popolazione (che incoronerebbe la Spagna), né b) l'ampiezza dei territori (che incoronerebbe il Portogallo) sarebbero in grado di giustificare l'arbitrarietà di quell'assegnazione, ma forse solo c) la potenza e la forza, che pure non poco derivano alla Germania dalla prudenza dei Francesi e comunque non al punto da poter competere con la potenza e la forza, quanto ai regni extra-europei (*ad exteros*), dei Turchi. È senza dubbio a Oriente, tra i Turchi, tra gli Etiopi e tra i Tartari, che la forza, intesa come il controllo di territori non paragonabili per estensione a quelli europei e di popoli brutalmen-

Methodus del 1566), che vuole che il principale potere del sovrano stia nella nomina dei magistrati, e si avvia (già a partire dagli interventi redazionali del 1572) verso l'introduzione della centralità dell'attività legislativa, Bodin si sofferma sulla tesi della costituzione popolare (*statum omnino populare*) del governo di Roma (Bodin 2013: 403-15). Egli si contrappone apertamente alla tesi di Polibio, di Dionigi d'Alicarcanasso e di Cicerone quanto alla natura mista della costituzione dei Romani, che discute e confuta, ma facendo i conti con le fonti liquida anche la tesi machiavelliana, considerata come mera ripetizione di quelle e smentita sulla base della preferibilità, quanto alla ricostruzione della costituzione spartana (analoga secondo Machiavelli a quella romana e a quella veneziana), della testimonianza di Plutarco rispetto a quella di Aristotele, quindi di nuovo a una questione di metodo della ricerca storica (Bodin 2013: 415). Sulla mistione romana e sulla sua transizione nella modernità, tra eccellenza del modello e sua inattualità, si veda Taranto (2006: 34-42, 57-63).

te selvaggi, che sta una dignità imperiale (anche geograficamente sovrapponibile a quella romana²⁶) al cui cospetto quella tedesca appare come una mosca di fronte a un elefante (*muscam elephanto*) (Bodin 2013: 611).

Ora assecondando il ragionamento dei suoi avversari, ora sottoponendo la loro logica a un'operazione di *fact-checking*, lo storico-giurista giunge a un livello di generalizzazione che gli permette di introdurre una gerarchia e con essa il rovesciamento. Dato un certo assenso quanto ai criteri della *traslatio imperii in Germanos* con un argomento *a fortiori*, infatti, Bodin si domanda quanto più allora non debba risultare più esatto (*verius*) un sistema turco di interpretazione della profezia di Daniele (Bodin 2013: 612). È chiaramente una provocazione quella con cui Bodin apre l'ordine della profezia al disordine del materiale empirico e immette nei circuiti di quello schema mitico-teologico una quantità irriducibile di dati che denunciano ogni logica classificatoria come velleitaria e la spingono alla deposizione di ogni pretesa di *reductio ad 'quatuor'*. La storia sacra non regge più il peso dei fatti sotto cui Bodin vede crollare la possibilità stessa di ripercorrerne il corso a partire da quella misteriosa silloge.

Ora, mentre sta rivendicando l'arbitrarietà di ogni criterio di esclusione dei regni mondani dal canone degli imperi a causa dell'eccedenza dei fatti rispetto al catalogo delle idee, Bodin aggiunge una notazione fortemente critica sul criterio di inclusione scelto nel sistema adottato dagli avversari, notazione che se da un lato rende iperbolicamente (e provvisoriamente) irrecuperabile l'*ordo rerum* secondo l'*ordo idearum*, dall'altro mostra la diffidenza che in qualche modo doveva venirgli dall'entusiasmo per le grandi individualità e basta per questo a sancire almeno l'insufficienza della quadripartizione che vorrebbe inchiodare la politica storica alla storia profetica. Infatti, se si considera un altro l'impero persiano per il carisma di Ciro, pure così legato ai *Medi genere ac moribus*, cosa impedisce di considerare ogni in-

²⁶ L'idea che il titolo che i Tedeschi esibiscono come eredi dei Romani possa derivare da una certa sovrapponibilità geografica viene ulteriormente messa in ridicolo, fotografando la configurazione geografica dell'impero come quella della sua massima fioritura sotto Traiano, il cui baricentro cade sicuramente più nell'impero turco che in quello tedesco (Bodin 2013: 611-13).

dividuo dotato di un *imperium tam novum tamque insolens* che è stato un ordinatore come il fondatore di un 'altro' impero? (Bodin 2013: 615). È un risultato soltanto parziale quello in cui si esaurisce il primo livello strategico-argomentativo, perché Bodin sta drammaticamente misurando tra di loro misure infinitamente grandi per mostrare che ogni successione è arbitraria e come tale dice più dello storico che la propone che della storia che ha l'ambizione di presentare. Un obiettivo meramente negativo è così raggiunto, perché certo di imperi più grandi (ma anche – se non si tiene ferma la distinzione tra imperi e imperatori o tra uomini e nazioni – anche di imperatori altrettanto valenti) è evidente che ce ne siano stati *non quatuor, sed prope infinita* (Bodin 2013: 612).

Con il tono niente affatto assertorio di chi sa che alla storia umana si addice una conoscenza sempre e solo probabile (Bodin 2013: 617), Bodin avanza un tentativo di illustrazione del senso storico della profezia del capitolo secondo del libro di Daniele in cui propone di far valere un criterio geografico di decriptazione. Daniele si stava forse riferendo alla storia di Babilonia: *de statu, conversione, exitu*, in cui si sarebbero avvicinati i Medi, i Persiani, i Greci e i Parti in un contesto narrativo escatologico, rivolto all'annuncio della venuta del Cristo, perché, secondo Paolo, «la pietra era Cristo» (*Ef* 2,19-21). Allo stesso modo non c'è ragione di dubitare, a partire da un criterio ermeneutico interno (Daniele stesso interpreta la propria profezia), che nella seconda visione notturna delle quattro grandi fiere che salivano dal mare (un leone con ali d'aquila, un orso, una pantera con quattro ali di uccello sui fianchi e quattro teste, la quarta fiera dai denti di ferro, gli artigli di bronzo e le dieci corna) il profeta si stesse riferendo ai successori di Alessandro Magno e ai regni che sorsero sulle ceneri di quell'impero²⁷.

L'eliminazione delle attese escatologiche che deformavano lo spazio di esperienza della politica contemporanea dipende secondo Bodin dalla restituzione di Daniele al suo tempo storico,

²⁷ Per misurare la portata eversiva di questo approccio, basta confrontarlo con l'interpretazione che Lutero propone del capitolo settimo del libro di Daniele, interamente giocata sul silenzio dell'autore sui significati reconditi del simbolismo profetico (Lutero 1989 [1521]).

tempo che non conosce i Romani, come meglio di ogni altri ha compreso l'ebreo Giuseppe Flavio (Bodin 2013: 616)²⁸. Ecco allora che il giurista, che pure non è disposto a trattare il profeta autore del libro di Daniele come uno storico (togliendo cioè ogni valore alla profezia: *Christo magis quam Porphyrio addictus*²⁹), passa sotto silenzio gli elementi virtualmente monarcomachi del testo profetico e ne «censura» il messaggio (Miegge 1995: 97) proprio mentre denuncia il vizio di ogni ideologia, trascurando del tutto il contenuto di quel messaggio. L'intenzionalità politica viene così ricondotta alla storia della profezia che si legge nel libro di Daniele, ma non al profeta né all'autore del libro profetico: «Sed hinc error manavit, quod Danielis sacras sortes ad suam quisque opinionem, non ad historiae fidem retulit» (Bodin 2013: 616). Bodin aveva altrove spiegato l'interferenza della storicità del giudizio con il giudizio storico, quando aveva ritenuto che tale fosse la *vis* e la *natura* della verità da non venire alla luce «nisi longo ac diuturno tempore», solo quando possono considerarsi appartenenti più alla storia che alla politica *vulgi errores, adulationes et odia* (Bodin 2013: 156) e in questo senso nel proporre come metodo la liberazione dalle passioni (*ab omni perturbatione liberare possint*, Bodin 2013: 146) andava rispon-

²⁸ Sul fondamentale rapporto con la fonte ebraica Giuseppe Flavio anche Miegge (1995: 96).

²⁹ Sull'«enigma sconcertante» o sul «nicodemismo» di Bodin, convinto che il culto religioso fosse «un problema concernente la politica», mentre le «credenze religiose individuali» fossero «al di là della portata dello stato», e che in generale «la tolleranza fosse l'unica politica sensata quando uno stato è tanto profondamente diviso quanto lo fu la Francia durante l'arco della sua vita», si veda McRae 1962: A12-A13. In generale, sul peso di questa concezione della religione come fondamento dello stato «e solo e soltanto come tale» (Sacerdoti 2016 [2002]: 200) e sulla condanna di Bodin (su cui fa luce un intervento di Luigi Firpo che la mette direttamente in relazione con il suo ingresso nella sfera del dibattito pubblico italiano e con il grande demone di quest'epoca, Niccolò Machiavelli), si vedano: Gambino (1991: 136-7), Firpo (1950, 1951, 1981); Baldini (2000). Per una analisi dei problemi legati sia al ruolo della vicinanza ai *Politiques* nella condanna di Bodin, sia dell'evoluzione del rapporto con Machiavelli, sia infine ai limiti dell'utilizzo della categoria del «nicodemismo», si rimanda a Di Bello (2014: 46, 71-80, 146-148).

dendo a un'istanza deontologica per l'*historien* non meno che per il *politique*³⁰.

L'esperienza del furore dei «santi» gli aveva insegnato che il giudizio storico può maturare solo nell'equidistanza dall'animosità delle parti e gli aveva perciò mostrato l'urgenza di una ricerca storica capace di interrogare le fonti con la consapevolezza del loro posizionamento rispetto al merito dei fatti, all'angolazione della narrazione e soprattutto alla destinazione d'uso (*utrum historicus de seipso an se aliis: de civibus an de peregrinis: de hostibus an amicis: de re militari an urbana: denique utrum suae aetatis an superioris*, Bodin 2013: 142-6), perché è possibile comprendere per chi suoni la campana solo a condizione di non sentirsi da essa chiamati. Infatti, l'errore delle quattro monarchie e l'errore a esso direttamente connesso dell'età dell'oro (Bodin 2013: 616-26) – ed è assolutamente indifferente che il paradiso sia collocato all'inizio della storia e spinga verso la tesi della decadenza del genere umano o che sia collocato alla fine e spinga verso la tesi di un progressivo miglioramento etico dell'umanità – sono possibili in una storia che conosce un'esigenza di ordinamento della cronologia (a cui Bodin non è disposto certo a rinunciare), ma che non ha raggiunto la maturità di cedere il criterio di questa suddivisione alla storia stessa secondo la categoria della *Verzeitlichung* (temporalizzazione) (Koselleck 1986).

3. La politica come superamento della profezia

Ora, l'esito di questo processo elenctico è, in effetti, più che la sostituzione di un dispositivo argomentativo con un altro, la denuncia di una ricerca storica che, solo perché inquinata dalla retorica e dalla poesia, è incapace di accedere a una valutazione della «prolissità del reale», della sua complessità e della sua varietà che prescindendo dalla nostalgia di un passato o di un futuro mitico. Dentro questo prosaico rifiuto, Bodin trova che la *conversio rerum omnium* segua una indefettibile legge di natura (*aeterna quaedam lex naturae*) circolare (*velut in orbem*) in cui il vi-

³⁰ Non a caso si è parlato del *French prelude to modern historiography*, mettendo in luce i limiti che a questo genuino movimento storico venivano dalle sollecitazioni politiche: Pocock (1987 [1957]: 1-29), Huppert (1970: passim).

zio segue la virtù, l'ignoranza la scienza, il turpe l'onesto, le tenebre la luce (Bodin 2013: 626) in una competizione che finisce per rispettare una progressione geometrica, perché secondo quella legge (*tam certa conversio*) vale per gli ingegni come per i campi, per i quali il riposo (*quies*) è premiato con *maior ubertas* (Bodin 2013: 624). Il Dubois si è riferito a questa ipotesi come a una sorprendente *théorie du «progrès discontinu»* (Dubois 1977: 494), che appare a chi scrive un tributo politico alla visione profetica, perché dopo aver blindato l'esperienza politica e averla messa al riparo dalle interferenze di quelli che ormai erano i molti orizzonti di attesa, Bodin fa entrare nella sua storia umana un tema, il progresso³¹, che è a suo modo una 'profezia', perché eccede il mero calcolo politico, cioè quello che Koselleck chiamerebbe il quadro prognostico funzionale alla ragion di Stato a partire dalla divaricazione tra prognosi razionale e filosofia della storia (Koselleck 1986: 21-9).

In questo senso la scoperta di un progresso della storia, per quanto non lineare, impone di rifiutare l'ipotesi di un perduto «stato di innocenza», che dovrebbe essere collocato quando viveva soltanto uno stato di natura in cui gli uomini erano piuttosto *fusi per agros*. Eppure, questo rifiuto rappresenta la riattivazione di una certa contiguità di 'profezia' e politica che impedisce di addebitare a Bodin quel deficit di aspettative che gli interpreti hanno considerato come l'eredità più significativa di questo processo di riconfigurazione del tempo storico che appartiene alla sua epoca. Proprio perché deve combattere una filosofia della storia, Bodin ne produce un'altra in anticipo su quella illuministica, e in una visione che tiene insieme l'innovazione giuridica, il progresso scientifico e il mutamento tecnologico, ma li fa interagire con la fissità della natura umana (secondo la sapienza di Qoelet), riesce a spalancare alla sua politica un certo orizzonte di attesa, anche se questo orizzonte

³¹ John Bury riconosce che Bodin come nessun altro si è avvicinato all'idea di progresso, che solo lambisce (anche Brown 1969, che parla di *incomplete statement of the theory of progress*), a partire dalla formulazione di una teoria della storia universale fondata su tre elementi essenziali per gli sviluppi successivi: il rifiuto della teoria della degenerazione; il rapporto con la statura degli antichi («mantiene gli antichi sul loro piedistallo, ma ne crea un altro per i moderni, e più alto»); l'assunzione della prospettiva cosmopolita di una «repubblica mondiale» (Bury 2018 [1920]: 47-57).

non spinge nella stessa direzione in cui andava quella «miscela di prognosi razionale dell'avvenire e di certezza della futura salvezza» (Koselleck 1986: 25) che infervorava i Riformati e che avrebbe infervorato i Rivoluzionari.

Nello scontro che travagliava la coscienza europea, chiamata a scegliere tra una guerra con Dio o una pace senza Dio, «gli 'uomini dabbene' – direbbe Bodin – che vogliono 'vivere in pace' e che nel loro intimo non approvano 'né l'una né l'altra fazione', o giudicano addirittura che 'entrambe sono malvage ed entrambe hanno torto'»³², sono costretti a espellere dallo spazio politico le attese escatologiche, come scrive, ormai maturo, in *Les six livres de la République*:

[...] giacché il suono delle campane è straordinariamente opportuno a mettere in armi un popolo ribelle, se suonato in un certo modo, e anche per spaventare le anime miti e pacifiche e scatenare la furia dei forsennati; e quello che suonò l'allarme con la campana grande per eccitare di più il popolo ebbe la pena che si meritava con l'essere impiccato allo stesso batacchio della campana (Bodin 1988: 589)³³.

La delimitazione della profezia nel recinto della storia libera per Bodin le energie 'profetiche' della politica, perché gli permette in prospettiva di rivendicare per l'istituzione il monopolio del carisma. Infatti, come nulla è più temibile per il potere che un «oratore amato dal popolo», dal momento che l'«eloquenza in bocca a un predicatore sedizioso è un pericolosissimo coltello in mano a un forsennato», così non c'è mezzo migliore per «mantenere i sudditi nell'obbedienza al principe che l'avere alla portata un predicatore saggio e virtuoso» (Bodin 1988: 594-5).

La storia che Bodin passa in rassegna, così come la storia che da statista scriverà, è sì storia umana, ma è nondimeno storia di salvezza per il fatto stesso di essere la storia dello Stato, di uno Stato che è sì al tempo stesso sovrano e giusto, più simile quindi alla *Monarchia* di Dante che al dispositivo leviatano di Hobbes (Sacerdoti 2016: 331-2), ma di uno Stato nuovo, finalmente libero da rivendicazioni confessionali e vincoli extra-

³² La sintesi è di Sacerdoti 2016: 194 con riferimento a Bodin (1988, 586-587).

³³ Il riferimento è ai fatti di Bordeaux (1552) e questo ricordo scomparirà nella redazione del 1586. Su questi temi: Tenenti (1981), Sacerdoti (2016: 188-201).

giuridici, capace per questo di definirsi essenzialmente in nome della sua positività in termini di potere e in termini di diritto. Il senso ultimo dell'espulsione dalla storia dei miti che ne rendono incomprensibile il corso (che pure non è mai libero nella metafisica di Bodin – per non tacere di almeno una e forse della più grande delle contraddizioni con cui il suo pensiero è impastato³⁴) è la demitizzazione dell'Impero e con essa la produzione di un mito nuovo, direttamente legato al nuovo ideario statale (Quagliani 2020:27). In questo senso, la rottura della simmetria tra spazio di esperienza e orizzonte di attesa (che doveva servire all'ideologia tedesca e che non a caso è la ragion di Stato francese che si propone di smantellare) apre a una nuova filosofia politica, che è tale perché è una nuova filosofia della storia, che inaugura un tempo pienamente moderno, 'profezia' di una politica che sia superamento della profezia³⁵.

³⁴ Mentre rimette al centro della storia umana lo Stato e libera la politica dalla profezia finisce poi per riconoscere i condizionamenti nella storia da una parte della natura e dall'altra di Dio, perché la storia è retta dalla provvidenza (Bodin 2013: 183) ed è perciò possibile una deduzione del futuro (Bodin 2013: 501), perché gli imperi seguono un percorso fisso determinato da Dio (Bodin 2013: 505), che è a sua volta l'agente a cui si deve il progresso come passaggio dalla legge della forza (Bodin 2013: 621) alla forza della legge. In questo senso va la lettura di Diego Quagliani, che invita a considerare il profetismo bodiniano accanto alla visione razionalistica del suo pensiero politico, che pone appunto accanto e non contro i motivi contrastanti dell'ideale imperativistico della norma, dell'idea di sovranità e delle istanze profetiche che attraversano la sua opera. La lettura integrale di Bodin dimostra, infatti, che «non tutti i fili che collegano la sua esperienza all'esperienza di un'età morente fossero stati spezzati» (Quagliani 1992: 167-8). Per questo, come scrive Febvre, il suo non fu un secolo scettico, ma «un secolo ispirato, un secolo che su ogni cosa cercava anzitutto un riflesso del divino» (Febvre 1978: 440-1).

³⁵ La Arendt aveva compreso come un tratto essenziale della modernità il rapporto tra filosofia politica e filosofia della storia, se è vero, come è vero, che «ogni volta che l'età moderna aveva motivo di sperare in una nuova filosofia politica, si trovò di fronte ad una filosofia della storia» (Arendt 2021: 426).

Bibliografia

- ARENDRT HANNAH, 2021 [1958], *Vita Activa. La condizione umana*, intr. di A. Dal Lago, tr. di S. Finzi, Milano: Bompiani.
- BALDINI ARTEMIO ENZO, 2000, *Jean Bodin e l'Indice dei Libri proibiti*, in: Cristina Stango (a cura di), *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*. VI Giornata Luigi Firpo (Torino, 5 marzo 1999), Firenze: Olschki, pp. 79-100.
- BATTISTA ANNA MARIA, 1960, "La penetrazione del Machiavelli in Francia nel secolo XVI", *Rassegna di politica e storia*, pp. 18-32.
- BODIN JEAN, 1988 [1576], *I sei libri dello Stato*, a cura di Margherita Isnardi Parente – Diego Quagliani, II, Torino: UTET.
- BROWN JOHN L., 1969, *The "Methodus ad facilem historiarum cognitionem" of Jean Bodin: A Critical Study*, New York: Ams Press, 1969.
- BURY JOHN, 2018 [1920], *Storia dell'idea di progresso. Indagine sulla sua origine e sviluppo*, traduzione e cura di Lara Becatti, Napoli: Eutimia.
- CAMPANELLA TOMMASO, 1977 [1600], *Articoli prophetales*, a cura di G. Ernst, Firenze: La Nuova Italia.
- CERVELLI INNOCENZO, 1997, "Bodin, Daniele e Marco Polo", *Il pensiero politico*, XXX.2, pp. 233-49.
- COTRONEO GIROLAMO, 1966, *Jean Bodin. Teorico della storia*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- COTRONEO GIROLAMO, 1969, *A Renaissance Source of the «Scienza Nuova»*, in: Giorgio Tagliacozzo – V. White Hayden (a cura di) *Giambattista Vico: An International Symposium*, Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- COTRONEO GIROLAMO, 1981, "Ancora sui rapporti fra la «Methodus» e la «République»", *Il pensiero politico*, XIV.1, pp. 18-25.
- Delgado Mariano – Koch Klaus – Marsch Edgar (eds.), 2003, *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt: Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches*, Stuttgart: Kohlhammer.
- COUZINET MARIE-DOMINIQUE, 1996, *Histoire et Méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, Paris: Vrin.
- DI BELLO ANNA, 2014, *Stato e sovranità nel De republica libri sex di Jean Bodin*, Napoli: Liguori editore.
- DUBOIS CLAUDE-GILBERT, 1977, *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*, Paris: A. G. Nizet.
- ESIODO DI ASCRA, 2009, *Le opere e i giorni*, in: Cesare Cassanmagnago (a cura di), *Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, Milano: Bompiani, pp. 178-234.
- FEBVRE LUCIEN, 1978, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Torino: Einaudi.

- FIRPO LUIGI, 1950, "La condanna dei «politici»", *Rivista di Filosofia*, XLI, pp. 150-73.
- FIRPO LUIGI, 1951, "La condanna dei «politici»", *Rivista di Filosofia*, XLII, pp. 30-47 (estratto con aggiunte 1951, pp. 7-11)
- FIRPO LUIGI, 1981, "Ancora sulla condanna di Bodin", *Il pensiero politico*, XIV.1, pp. 173-86.
- FRANCKENBERGER ANDREAS, 1585, *De amplitudine et excellenti historiae propheticae dignitate: De Causis Ad Lectionem Illius non impellentibus: & adminiculis in meditatione...*, Wittenberg, excusum typis Simonis Gronenbergii.
- FRANKLIN JULIAN H., 1973, "Jean Bodin and the End of Medieval Constitutionalism." In: Horst Denzer (ed.), *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, Munich: C.H. Beck: pp. 151-166.
- FRANKLIN JULIAN H., 1977 [1963], *Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History*, Westport: Greenwood.
- FRIEDBERG EMIL, 1959 [1881], *Corpus iuris canonici*, 2 voll., II, Graz: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt.
- GAMBINO LUIGI, 1991, *I Politiques e l'idea di sovranità (1573-1593)*, Milano: A. Giuffrè.
- GIANTURCO ELIO, 1948, "Bodin and Vico", *Revue des littératures comparées*, pp. 272-290.
- GIESEY RALPH E., 1973, "Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignty." In: Horst Denzer (ed.), *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, Munich: C.H. Beck, pp. 167-186.
- GIROLAMO, 1966, *Commento a Daniele*, ed. Silvano Cola, Roma: Città Nuova.
- HOBBS THOMAS, 1998 [1651], *Leviathan*, edited with an introduction and notes by J. C. A. Gaskin, Oxford – New York: Oxford University Press.
- HUPPERT GEORGE, 1970, *The idea of perfect history. Historical erudition and historical philosophy in Renaissance France*, Urbana – Chicago – London: University of Illinois Press.
- ISNARDI-PARENTE MARGHERITA, 1964, *Introduzione*, in: BODIN JEAN, 1964 (1576), *I sei libri dello Stato*, 3 voll., I, Torino: UTET, pp. 11-107.
- KHON HANS, 1956, *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, Firenze: La Nuova Italia.
- KOCH KLAUS, 1997, *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KOSELECK REINHART, 1986 [1979], *Futuro passato*, Genova: Marietti.

- LAZZARINO DEL GROSSO ANNA MARIA, 2004, *Bodin e la critica della democrazia*, Napoli: Arte Tipografica.
- LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM VON, 1940 [1680], *Preceptes pour avancer les sciences*, in: Joannes Eduardus Erdmann (ed.), *Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia*, Berolini G. Eichleri, I, pp. 165-171.
- LOTITO A. MARK, 2019, *The Reformation of Historical Thought*, Leiden – Boston: Brill.
- LUTERO MARTIN, 1987 [1545], *Prefazione al profeta Daniele* (1545), in: Marco Vannini (a cura di), *Prefazioni alla Bibbia*, Genova: Marietti, pp. 59-96.
- LUTERO MARTIN, 1989 [1521], *L'Anticristo. Replica ad Ambrogio Catarino*, a cura di Laura Ronchi De Michelis, Torino: Claudiana (Opere scelte/3).
- MCILWAIN CHARLES HOWARD, 1959 [1932], *Il pensiero politico occidentale: dai Greci al tardo Medioevo*, a cura di Giovanni Ferrara, Venezia: Neri Pozza.
- MCRAE KENNETH DOUGLAS (ed.), 1962, *The Six Bookes of a Commonweale: a facsimile reprint of the English translation (by Richard Knolles) of 1606, corrected and supplemented in the light of a new comparison with the French and Latin texts*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- MIEGGA MARIO, 1995, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano: Feltrinelli.
- MIGLIETTI SARA, 2013, *Introduzione*, in: BODIN JEAN, 2013 [1566], *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, introduzione, traduzione e commento a cura di Sara Miglietti, Pisa: Edizioni della Normale.
- MÜNTZER THOMAS, 2003, *Scritti politici*, Torino: Claudiana editrice.
- OVIDIO PUBLIO NASONE, 2013 [8], *Metamorfosi*, a cura di Nino Scivoletto, Novara: UTET.
- PLATONE, 2009 *Repubblica*, a cura di Giovanni Reale e Roberto Radice, Milano: Bompiani.
- POCOCK JOHN GREVILLE AGARD, 1987 [1957], *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- QUAGLIONI DIEGO, 1992, *I limiti della sovranità. Il pensiero politico di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova: CEDAM.
- QUAGLIONI DIEGO, 2014, s. v. *Bodin, Jean*, in: *Enciclopedia machiaveliana*, 3 voll., I, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 181-4.
- QUAGLIONI DIEGO, 2020, *Da un immaginario all'altro. Teoriche del potere imperiale e costruzione dell'ideario statale nella prima modernità*, in: Guido Cappelli (a cura di) - Giovanni De Vita (con la collaborazione di),

Al di là del Repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato, Napoli: UniorPress, pp. 15-28.

SABINE GEORGE HOLLAND, 1986 [1937], *Storia delle dottrine politiche*, Milano: Etas Kompass.

SACERDOTI GILBERTO, 2016 [2002], *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Macerata: Quodlibet.

SALMON JOHN HEARSEY, 1959, *The French religious Wars in English Political Thought*, Oxford: Oxford University Press.

SEIFERT ARNO, 1990, *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte: Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus*, Cologne: Böhlau Verlag.

SETTEMBRINI MARCO, 2019, *Daniele. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.

STANFORD REID WILLIAM, 1981, "The Four Monarchies of Daniel In Reformation Historiography", *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 8.1, pp. 115-123.

STEVENSON KENNETH - GLERUP MICHAEL (a cura di), 2010 [2008], *Ezechiele, Daniele*, Roma: Città Nuova.

TARANTO DOMENICO, 2006, *La mikté politéia tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Milano: FrancoAngeli.

TENENTI ALBERTO, 1981, "Teoria della sovranità e ragion di Stato nella «République» di Jean Bodin (1576)", *Il Pensiero Politico*, XIV.1, pp. 34-49.

TEODORETO DI CIRRO, 2006, *Commento a Daniele*, Roma: Città Nuova (Collana Testi Patristici, 188).

TOFFANIN GIUSEPPE, 1972, *Machiavelli e il tacitismo: la politica storica al tempo della Controriforma*, Napoli: Guida editore.

VASOLI CESARE, 1974, *Jean Bodin, il problema cinquecentesco della «Methodus» e la sua applicazione alla conoscenza storica*, in: ID., *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli: Morano editore, pp. 595-647.

VASOLI CESARE, 1981, "Il metodo ne «La République»", *Il pensiero politico*, XIV.1, pp. 3-17.

Abstract

JEAN BODIN, INTERPRETE STORICO E POLITICO DELLA PROFEZIA DI DANIELE

(JEAN BODIN, HISTORICAL AND POLITICAL INTERPRETER OF THE PROPHECY OF DANIEL)

Keywords: Bodin, Prophecy, State, Philosophy of history, The four monarchies, *Traslatio imperii*.

In the second and the seventh chapters of the book of Daniel, there is a prophecy on the fate of politics: it is the prophecy of the four monarchies. According to Christian tradition, it outlines the history of the world from Daniel's time to the end. The Reformation historians of the sixteenth century embedded the theme of translation of empire in this fourfold scheme because they read the Holy Roman Empire as a natural continuation of the fourth monarchy, the Roman Empire. Jean Bodin as a historian refused this "imperial" interpretation of the four monarchies of Daniel. His refutation turns into a view of the State's history that focuses on the concept of progress free from a theological framework.

MELISSA GIANNETTA
Università degli Studi di Salerno
Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale
mgiannetta@unisa.it
ORCID: 0000-0002-3836-5721

EISSN 2037-0520

Cronache e notizie/ Chronicles and news

ALESSANDRO DIVIDUS

GIUSEPPE MAZZINI: “LA PATRIA È LA CASA DELL’UOMO,
NON DELLO SCHIAVO”. ORIGINE E SVILUPPI DI UN’IDEA
DI PATRIA FONDATA SULLA LIBERTÀ

Convegno Internazionale in occasione
del 150° anniversario della morte di Giuseppe Mazzini
(Genova, 10-11 giugno 2022)

In occasione del 150° anniversario della morte di Giuseppe Mazzini (1872 – 2022), la città e l’Università di Genova hanno voluto rendere omaggio al loro figlio prediletto e padre spirituale della nazione. Il Convegno, organizzato dal Dipartimento di Scienze Politiche e Internazionali coadiuvato dall’autorevole rappresentanza della Domus Mazziniana di Pisa – luogo nel quale Mazzini trascorse, con la compagnia e l’affetto di Pellegrino Rosselli, gli ultimi istanti della sua vita –, è stato ideato e realizzato grazie all’impegno di Alberto de Sanctis (Università di Genova), Presidente del Comitato scientifico, e dei membri del Comitato stesso: Carmelo Calabrò (Università di Pisa); Andrea Catanzaro (Università di Genova); Pietro Finelli (Direttore della Domus Mazziniana); Carlo Morganti (Università di Pisa); Lara Piccardo (Università di Genova); Duccio Tongiorgi (Università di Genova); Stefano Verdino (Università di Genova). L’evento, pubblicizzato a livello nazionale e internazionale – ne è testimonianza l’articolo di Giovanni Belardelli *I rischi dell’individualismo messi a fuoco da Mazzini*, apparso sulle pagine del Corriere della Sera il giorno precedente all’inizio dei lavori –, si è svolto durante le giornate del 10 e 11 giugno presso l’Albergo dei Poveri, sede operativa dell’Università di Genova, ospitando numerosi esperti di discipline storico-politologiche, filosofiche e letterarie.

Come previsto dal programma del Convegno, i lavori sono stati aperti la mattina del 10 giugno, alle ore 9:30, con i saluti delle autorità: il Vice Sindaco di Genova, Massimo Nicolò; il Magnifico Rettore dell’Università di Genova, Federico Delfino; la Direttrice del DISPI, Daniela Preda. Le autorità, oltre a ringraziare gli organizzatori e tutti

i partecipanti del Convegno, hanno sottolineato l'importanza, soprattutto in tempi di profonda crisi politica – il ché significa spirituale ancor prima che economica e istituzionale –, di valorizzare la figura eclettica di un uomo e delle sue speranze nel veder realizzata l'idea di una solidarietà tra uomini e popoli.

Subito dopo i saluti delle autorità, si è aperta la Sessione plenaria presieduta da Alberto de Sanctis, nella quale si sono alternati gli interventi di alcuni dei massimi esperti del pensiero mazziniano. Giuseppe Monsagrati, membro del Consiglio di Amministrazione e del Comitato scientifico della Domus Mazziniana – nonché esperto di chiara fama del periodo risorgimentale italiano – ha presentato il suo intervento, dal titolo *Tra nazionalismo e internazionalismo. Teoria e prassi della nazione in Giuseppe Mazzini*, rimarcando l'attività, nazionale e internazionale, che il pensatore genovese ha svolto per diffondere il messaggio di unità tra i popoli. L'attività di Mazzini, infatti, è la testimonianza di un impegno costante alla diffusione di idee volte a instillare il desiderio del cambiamento sociale e a creare, in maniera capillare, movimenti atti a spronare le popolazioni verso tali cambiamenti. In maniera assidua, quasi frenetica, e nonostante la clandestinità delle sue azioni – che lo hanno spinto a trasformarsi nella figura dell'esule per antonomasia –, Mazzini ha tessuto ramificazioni nelle fila di tutti coloro che, nel loro spirito, hanno sempre tenuto in vita i valori del popolo e della nazione. Grazie alle sue abili doti da comunicare, come ha rimarcato Monsagrati, Mazzini è stato capace di coniugare teoria e prassi dell'azione politica, cogliendo nel profondo del sentimento religioso il significato intimo del dovere e del sacrificio, stimoli necessari imprescindibili per il cambiamento e il progresso non solo dell'uomo, bensì dell'umanità intera.

Sull'importanza dell'aspetto religioso della personalità di Mazzini si articola, infatti, il secondo intervento della Sessione plenaria, dal titolo *Mazzini e la religione della nazione*, presentato da Giovanni Belardelli (Università di Perugia), storico delle dottrine politiche particolarmente attento – come dimostrato da un'accurata analisi filologica dei testi – alla dimensione religiosa dei suoi scritti. In Mazzini, la religione non è solo un prezioso strumento di comunicazione per arrivare al cuore del sentimento nazionale, ma è il fulcro stesso della nazione. La religione, componente essenziale per promuovere il senso del dovere, è per Mazzini una vocazione e, nei suoi scritti, il richiamo alla religiosità dell'uomo è quasi profetico, tanto da rendere i numerosi fallimenti politici irrisori alla luce del disegno divino di cui Mazzini si sente artefice. L'aspetto genuino o meno della profonda fede di Mazzini – oggetto di un proficuo dibattito tra i primi due relatori – ha messo in evidenza il carattere enigmatico del pensatore genovese, sottolineando, da qualsiasi angolazione, la genialità della sua figura.

Difatti, è proprio la caratteristica del genio a contraddistinguere il suo pensiero, come si evince dalla terza relazione, intitolata *Mazzini e il «genio» della patria nella tradizione letteraria italiana*, di Luca Beltrami (Università di Genova), il quale, italianista di formazione, ha saputo conciliare gli ideali umani e politici con il mezzo di diffusione prediletto da Mazzini, l'arte e la letteratura. Le tensioni morali contenute nelle grandi opere letterarie di Dante, Alfieri, Foscolo, ma anche Byron e Goethe, influenzano profondamente i contenuti delle opere mazziniane – basti pensare ai *Doveri dell'uomo* (1860) –, ed è proprio la letteratura a rappresentare quello strumento pedagogico per l'educazione civile degli uomini. Il genio è colui che prende dal passato e, rimaneggiando con cura, consegna alle generazioni avvenire verità spogliate dai sedimenti storici e pronte, nuovamente, ad affrontare la contingenza delle circostanze.

Non è un caso, che l'ultimo intervento della Sessione, *Mazzini e il paradigma della democrazia educativa*, tenuto da Claudio Palazzolo (Università di Pisa), eminente studioso del pensiero politico britannico di epoca Vittoriana ed Edoardiana – ambienti fortemente influenzati dalla presenza fisica e intellettuale dell'esule italiano –, sia focalizzato proprio sul tema dell'educazione. Anche attraverso ricordi di natura personale, Palazzolo tocca un punto focale di Mazzini che si ricollega, indirettamente, alle qualità del genio espresse nella relazione precedente. Il paradigma dell'educazione, infatti, soprattutto per ciò che concerne il mondo anglosassone – ne è un esempio il lavoro di John Dewey *Democracy and Education* (1916) –, ha svolto il ruolo di strumento di armonizzazione tra le istanze democratiche e liberali del paese, riuscendo a coniugare, almeno teoricamente, libertà e progresso individuale con la tutela del bene sociale. L'educazione è ciò che collega il passato con il futuro mostrando ai cittadini la continuità storica della nazione e impartendo agli stessi una lezione essenziale per il progresso dell'umanità, vale a dire il legame indissolubile tra la rivendicazione dei diritti e la responsabilità morale del dovere. Queste idee, recepite e articolate dalla tradizione filosofica dell'idealismo britannico, non sono altro che una rielaborazione degli insegnamenti mazziniani.

La Sessione plenaria ha offerto agli uditori una panoramica completa dei numerosi aspetti, a volte controversi, del pensiero di Mazzini, rilevandone la profonda religiosità e l'incessante attività politica e sociale in vista di un cambiamento non solo istituzionale del paese, ma prima di tutto spirituale. Con i ringraziamenti del Presidente si conclude la Sessione e si invitano i partecipanti a riunirsi nelle varie aule preposte per il proseguimento dei lavori, ciascuna delle quali ospita differenti *panel* tematici progettati *ad hoc* per esplorare aspetti particolari del pensiero e delle esperienze mazziniane.

La prima giornata di Convegno riprende alle 14:30 e prevede lo svolgimento, in contemporanea, di quattro *panel*. Nell'Aula Magna, già sede della Sessione plenaria, si affronta il tema di *Mazzini e la patria tra realtà e ideali*. Presiede i lavori Anna Maria Lazzarino del Grosso (Università di Genova). La prima relatrice è Federica Falchi (Università di Cagliari), con un intervento dal titolo *Alle radici della libertà nel pensiero di Mazzini*. Il paradigma della libertà in Mazzini, come ben evidenziato da Falchi, è il prodotto delle sue esperienze da esule nell'ambiente culturale e politico della Gran Bretagna, dove egli apprende il legame inscindibile tra i valori della libertà e quelli dell'uguaglianza. A stretto contatto non solo con l'*élite* intellettuale del paese, ma anche con i vari movimenti operai, Mazzini affina la propria sensibilità per le tematiche della libertà, mettendone a dura prova la solidità durante lo scalpore provocato dalla violazione della sua corrispondenza privata.

A seguire, prende la parola Gennaro Maria Barbuto (Università "Federico II", Napoli), il quale mette in risalto, con il suo lavoro *Francesco De Sanctis: Mazzini "il papa dell'ideale"*, le tensioni e i punti di contatto tra il politico irpino e il pensatore genovese. Dall'apprezzamento del suo ruolo di profeta nazionale, alle critiche rivolte a Mazzini per la sua scarsa lungimiranza nei confronti della reale situazione politica italiana, Barbuto, attraverso le idee di De Sanctis, fornisce un quadro oggettivo dei punti di forza e delle debolezze di Mazzini.

La relazione successiva è tenuta da Luca Basile (Università di Bari), il quale, con *Mazzini, il nesso tra "reale" e "ideale" alla luce del rapporto con l'idealismo italiano*, riprende le tensioni mazziniane tra reale e ideale, declinandone gli aspetti alla luce del rapporto con la tradizione idealistica, in particolar modo il legame tra l'idea di reciprocità mazziniana tra Dio e popolo e la concezione dello Stato etico di Bertrando Spaventa. Basile evidenzia, così, come alcuni aspetti delle critiche mazziniane alla ragione illuministica siano il prodotto dell'influenza di alcune idee tipiche dell'idealismo di stampo hegeliano.

L'ultima relazione prima di una breve discussione, è tenuta da Corrado Malandrino (Università del Piemonte Orientale), esperto del pensiero politico di Urbano Rattazzi che, con la relazione *Rattazzi e Mazzini: costituzionalismo monarchico nazionale italiano vs. repubblicanesimo*, mette in risalto la differente visione dello Stato tra i due attori politici risorgimentali. Rattazzi, uomo democratico vicino alla corona sabauda, visse in modo altalenante gli eventi politici del Risorgimento italiano e furono proprio alcune delle azioni messe in atto dal patriota genovese, a mettere spesso in crisi il futuro politico di

Rattazzi. Ciò che li contraddistinse non fu il loro sincero orientamento democratico, ma la forma che il nuovo Stato italiano doveva assumere.

A riprendere le redini del discorso sulla convinzione repubblicana di Mazzini è Daniela Tarantino (Università di Genova). Il suo intervento, “*Sono Giuseppe Mazzino, di professione avvocato*”. *L’influenza della formazione giuridica sul pensiero mazziniano*, mette in luce, infatti, un aspetto poco dibattuto di Mazzini, cioè come la sua formazione universitaria e il suo interesse per la cultura giuridica – incentivato dalle proprie amicizie personali e familiari – abbia significativamente influenzato il suo ideale di un’Italia repubblicana e democratica.

Questi ideali, come sottolinea Damiano Lembo nella sua relazione *Influssi e sviluppi degli ideali mazziniani in Alessandro Fortis*, sono un lascito prezioso che lo stesso Fortis adopererà, rielaborandoli secondo la variante più istituzionale di Aurelio Saffi, per condurre le proprie battaglie politiche e completare, così, la missione dell’unificazione nazionale su basi, appunto, democratiche.

A concludere il *panel* è l’intervento *Il Mazzini di Giovanni Spadolini*, di Luigi Mastrangelo (Università di Teramo), il quale pone particolare attenzione all’eredità intellettuale che Mazzini, con le sue idee di libertà, democrazia e unità europea ha lasciato nella mente di Spadolini. Il Segretario del Partito Repubblicano, infatti, dedica ampio spazio, nei suoi lavori accademici e giornalistici, alla figura di Mazzini, comparandone spesso la portata delle sue idee con quelle di autori lontani nello spazio e nel tempo, come Dante, Marx, Silone e Gandhi.

Nell’Aula 5, ha luogo il *panel Mazzini e il mondo britannico*, presieduto da Andrea Catanzaro (Università di Genova). Ad aprire le relazioni è l’intervento dell’ospite internazionale, Colin Tyler (University of Hull), con un lavoro dal titolo *Modernity and the humanised radicalisms of Giuseppe Mazzini and T. H. Green*. I temi affrontati sono quelli del progresso, del *welfarism* e del *Trade Unionism*, che hanno tanto occupato la mente di Mazzini durante i suoi periodi di esilio londinese. Nel Regno Unito, Mazzini intesse una fitta rete di rapporti umani e intellettuali con i personaggi di spicco della cultura britannica dell’epoca, da Carlyle e Mill, fino a B. Jowett e T. H. Green. È proprio su quest’ultimo, che Tyler delinea le analogie e le differenze con l’esule genovese, mettendo ben in evidenza quanto le idee repubblicane di Mazzini abbiano influenzato non solo Green stesso, ma tutta la corrente dell’idealismo britannico.

Infatti, è sulla scia delle suggestioni del primo intervento che si inserisce la relazione di Alessandro Dividus (Università di Pisa), *Tou-*

ching the Springs of Action: Mazzini's Influence in the British Idealism Movement, dove emerge l'ulteriore eredità intellettuale che la figura e le idee di Mazzini hanno lasciato nella seconda generazione di idealisti britannici, tra i quali J. MacCunn, J. S. Mackenzie, C. E. Vaughan e H. D. Oakeley. Ognuno di loro, in maniera esplicita, fa ampio riferimento alle idee di Mazzini, in particolare modo a quelle relative alle radici religiose della cittadinanza democratica, al concetto di nazione e a quello di umanesimo democratico.

Ma l'influenza di Mazzini nella Gran Bretagna Vittoriana ed Edoardiana non è limitata, come dimostrano le relazioni successive, al solo ambito dell'idealismo. La prima, *Mazzini e Thomas Carlyle*, di Marco Barducci (Università di Pavia), si focalizza principalmente sulla comparazione tra le idee di Mazzini e quelle di Carlyle – nella cui abitazione Mazzini trascorse come ospite un lungo periodo del suo primo esilio londinese. La relazione tra i due è di stima, anche se non mancano motivi di incompatibilità come, ad esempio, le critiche che Mazzini rivolge alla figura dell'eroe tanto esaltata dalle opere di Carlyle o anche, all'estrema fiducia, non pienamente condivisa dall'amico scozzese, riposta da Mazzini nella figura del popolo. Il popolo, infatti, è l'interesse principale di Mazzini e non è un caso, come sottolinea Patricia Chiantera-Stutte (Università di Bari), con il suo intervento *L'eredità mazziniana nel pensiero socialista di Arnold Toynbee*, che lo storico ed economista Arnold Toynbee – il cui padre, Joseph, conobbe personalmente Mazzini – abbia particolarmente a cuore la relazione tra l'élite degli intellettuali e la classe dei lavoratori e sia proprio la radice Mazziniana delle sue speculazioni alla base della sua originale concezione del socialismo.

La necessità di armonizzare i diritti dei lavoratori con i corrispettivi doveri, generando così uno spirito di fratellanza universale – dunque dimostrando un sempre più marcato interesse verso le questioni sociali –, è anche uno dei temi trattati dai romanzi storici di Giovanni Ruffini, come documentato dall'interessante intervento di Giorgio Grimaldi (Link Campus University, Roma), dal titolo *Mazzini e Ruffini: il successo dei romanzi risorgimentali in Inghilterra*. Grimaldi, partendo da un'analisi di due romanzi storici di Ruffini scritti in lingua inglese, ricorda come i suoi valori civici e di libertà siano in parte eredità del pensiero mazziniano. La particolarità di Ruffini è quella di riuscire, attraverso il metodo letterario, a mettere tali valori di fronte alle avversità delle circostanze quotidiane e alla dicotomia tra vita privata e impegno pubblico.

Non meno importante, per ciò che riguarda il ruolo di Mazzini all'interno della cultura britannica, è la relazione tra l'esule genovese e la figura di J. S. Mill, relazione che emerge in tutta la sua completezza grazie agli ultimi due interventi. Il primo, *Giuseppe Mazzini e*

John Stuart Mill. Considerazioni in margine ai Thoughts upon Democracy in Europe, di Roberto Giannetti (Università di Pisa), si sofferma proprio sul confronto tra il pensiero di Mazzini e quello di Mill partendo dalle riflessioni contenute nei *Thoughts upon Democracy in Europe*. Giannetti, attraverso questo confronto, mette in luce alcuni nuclei tematici comuni tra i due autori, come la critica della società commerciale, la ricerca di una sintesi tra libertà e autorità, il processo di democratizzazione, il problema educativo e l'avvento del socialismo, lasciando intendere, inoltre, alcuni punti di convergenza derivanti, in larga misura, dalla ricezione delle dottrine di Saint-Simon.

Le convergenze e le divergenze sono in parte dovute, come dimostra l'ultimo intervento del *panel Libere, indipendenti, patriote. Mazzini, Mill e i diritti delle donne*, di Alberto Giordano (Università di Genova), a quella che può essere chiamata "variabile Harriet Taylor". H. Taylor, moglie in seconde nozze di Mill, influenza in maniera considerevole le idee del marito, tanto da poter parlare, come ricorda Giordano, dell'esistenza di due Mill. Molti dei temi affrontati dal secondo Mill, infatti, convergono considerevolmente – seppur con le dovute sfumature – verso tematiche affini a quelle di Mazzini, come, ad esempio, il ruolo della donna, sia all'interno della famiglia e che nella vita economica, e della sua emancipazione.

Nell'Aula 6, l'attenzione è rivolta a Mazzini e la Francia. Il *panel, Mazzini e il mondo francese*, è presieduto da Carlo Morganti (Università di Pisa). A prendere la parola è Rosanna Marsala (Università di Palermo). Il suo intervento, *Un confronto possibile: Philippe Buchez e Giuseppe Mazzini*, mette in risalto le affinità del pensatore cattolico francese con quelle del laico italiano. I due, seppur senza mai avere contatti diretti, condividono molteplici caratteri delle loro riflessioni e delle loro esperienze personali, come la medesima affinità spirituale, gli ideali repubblicano-democratici, la convizione europeista, il ruolo dell'educazione come fondamento dell'unità nazionale e, non per ultima, la loro comune esperienza carbonara. Il quadro delineato da Marsala, nonostante le differenze emerse, offre una prospettiva convergente tra le loro teorie, accomunate entrambi dall'idea di affratellamento dei popoli su base democratica.

È sulla linea della comunanza di idee che Fiorenza Taricone, con la relazione *Mazzini e il fourierismo: Zoé Gatti de Gamond*, richiama l'attenzione sulla scrittrice franco-belga Zoé de Gamond – poi Gatti de Gamond in seguito alle nozze con l'artista Jean-Baptiste Gatti – studiosa di Fourier, sostenitrice della causa degli esuli politici italiani e attiva nella lotta per l'emancipazione femminile. La ricostruzione del pensiero e dell'impegno politico di Gatti de Gamond mette in luce le molteplici analogie che la accomunano con Mazzini. Dalle critiche

al fourierismo – in linea con le stesse osservazioni avanzate dal pensatore genovese – al sostegno nei confronti della causa femminile, fino ad arrivare all'interesse di Gatti de Gamond per il ruolo dell'educazione e il suo ampliamento a tutti gli strati della società, un tema molto caro allo stesso Mazzini.

I contatti di Mazzini con il mondo francofono sono una componente molto importante sia per ciò riguarda la sua formazione, che per ciò che concerne il patrimonio intellettuale con il quale le generazioni a seguire si armeranno per difendere gli ideali mazziniani. Né un esempio, come ricorda Stefano Orazi (Università "La Sapienza", Roma), con la sua relazione dal titolo *La «Compagnia Mazzini» e l'interventismo filofrancese dei repubblicani (1914 – 1915)*, l'adesione di duecentocinquanta giovani italiani radunati a Nizza nella Legione repubblicana italiana per sostenere la Francia e le sue idee democratico-liberali durante il primo conflitto mondiale. La «Compagnia Mazzini», così denominata in onore del padre spirituale della patria, avrebbe dovuto combattere a fianco dell'esercito regolare francese prima ancora dell'entrata in guerra italiana. Attraverso un meticoloso lavoro d'archivio, Orazi ripercorre la nascita e l'evoluzione di questa ben poco nota vicenda storica italiana che, quattro decenni dopo la morte del profeta della nazione, ha portato avanti gli ideali della democrazia.

Nell'Aula 7, invece, si affronta il tema di Mazzini e l'800 italiano. Luca Beltrami (Università di Genova) presiede il *panel Tra 'volgo disperso' e 'terza Italia': Mazzini e la patria nell'800 italiano*. Ad aprire i lavori è Mauro Buscemi (Università di Palermo) con la relazione *Una Patria per tutti: Mazzini e Tommaseo*, nella quale, attraverso una ricostruzione biografica delle vite dei due intellettuali risorgimentali, mette in risalto la loro comune tensione patriottica comparando le concezioni e le azioni che li hanno guidati verso la costruzione ideale di un'Italia libera e indipendente. Pur non condividendo le stesse idee unitarie, Mazzini e Tommaseo non hanno mai posto in secondo piano il valore che la libertà ricopre nell'idea di una nuova nazione italiana.

All'intervento di Buscemi, segue quello di Fabio Di Giannatale (Università di Teramo), il quale, con *Mazzini, Foscolo e l'amor di patria*, ricostruisce l'influenza che le opere e la vita di Foscolo hanno avuto nella costituzione del pensiero mazziniano e il forte legame spirituale che il Mazzini stesso, in particolar modo durante il suo periodo d'esilio londinese, sviluppa nei confronti del pensiero del poeta di Zante e nella sua immagine di patriota letterato. Tuttavia, come giustamente sottolinea Di Giannatale, non bisogna trascurare l'inconciliabilità delle loro differenti scelte politiche.

È ancora sul rapporto tra letteratura e politica che si sviluppa l'intervento di Gianmarco Gaspari (Università dell'Insubria). Con *Manzoni e Mazzini*, infatti, Gaspari mette ben in evidenza la ricezione delle opere manzoniane all'interno del pensiero di Mazzini, come testimoniato dal suo intervento sul saggio manzoniano di Paride Zajotti (1828). Ciò nonostante, Gaspari sottolinea giustamente la divergenza tra i due mostrando come, secondo Mazzini, *I Promessi Sposi* aprano una strada ben diversa rispetto a quella auspicata mantenendo ancora, all'interno della nuova letteratura italiana, quei legami con la tradizione cattolica che Mazzini avrebbe voluto sostituire con una letteratura più marcatamente laica.

La relazione di Raffaele Mellace (Università di Genova), è incentrata, invece, sul rapporto tra l'ideale mazziniano di una musica morale, espresso nella *Filosofia della musica*, e la produzione di Giuseppe Verdi. L'intervento, *Aspetti mazziniani nella patria di Verdi*, ricostruisce, attraverso il contesto storico-biografico degli anni 1842-49, lo sviluppo della coscienza politica di Verdi all'interno delle sue opere, in particolar modo la scelta dei soggetti, la funzione del coro e i riferimenti musicali da Mozart a Meyerbeer.

A chiudere il *panel* è la relazione di Paola Cosentino (Università di Torino), con un intervento dal titolo *Mazzini e Mameli nella Repubblica romana*. Il suo contributo esamina l'apporto di Mazzini, poi ripreso da Carducci, nella creazione del "mito" di Goffredo Mameli attraverso una ricostruzione delle gesta del poeta patriota, dalla sua eroica morte, all'impegno repubblicano e all'ispirazione civile che lo conduce alla creazione del celebre *Cantico degli Italiani*.

L'ultima giornata di Convegno riprende alle ore 9:30 con due differenti *panel* in contemporanea. In Aula 3, presieduto da Francesco Pierini (Università di Genova), si affronta il tema di *Mazzini oltre Mazzini: patria e libertà*. Il primo intervento è di Andrea Serra (Università di Cagliari). La sua relazione, intitolata «*Senza libertà non esiste morale*». *Mazzini e Dostoevskij teorici del dovere*, ha come obiettivo, sostiene Serra, quello di circoscrivere le affinità intellettuali dei due autori utilizzando come punto di snodo il tema del dovere. Entrambi, infatti, pur non entrando mai in contatto – né fisico né intellettuale – sono accomunati dalla medesima visione etico-cristiana del dovere. Questa comunanza è la chiave di lettura per il loro diniego nei confronti di una libertà che coincida unicamente con le direttive teoriche dell'individualismo. Entrambi, inoltre, sono fortemente critici delle derive materialistiche della società moderna e, come rimarca Serra, della sua espressione politica, cioè il socialismo.

Con l'intervento successivo, invece, l'attenzione del dibattito viene riportata – almeno per ciò che riguarda gli autori affrontati – sul ter-

ritorio nazionale. Infatti, la relazione *Felice Orsini tra Mazzini e l'anarchia* di Stefania Mazzone (Università di Catania), affronta il rapporto controverso tra il rivoluzionario Orsini e Mazzini, dalle polemiche sorte dopo la sconfitta di Modena alla rottura definitiva avvenuta in seguito al soggiorno di Orsini a Londra. Seppur ideologicamente affine alle idee dell'esule genovese, Orsini ne contesta gli atteggiamenti – troppo dispostici – e i piani d'azione, troppo avventati e privi di quei mezzi di sostentamento economico e militare necessari per il buon andamento delle rivoluzioni.

Sul versante dell'unione, piuttosto che della rottura, è l'intervento di Leone Melillo (Università Parthenope, Napoli). Difatti, con la relazione *Il tessuto simbolico del "testamento politico" di Carlo Pisacane*. Per una lettura del rapporto tra libertà e patria come luogo di diritti", Melillo mette in evidenza, partendo da una riflessione di Pisacane "le idee risultano dai fatti, non questi da quelle, ed il popolo non sarà libero quando sarà educato, ma sarà educato quando sarà libero", l'affinità intellettuale che lega i due patrioti e pensatori risorgimentali. Ciò che li unisce è la loro idea di patria, libertà e indipendenza, nonché l'importanza che ricopre il ruolo dell'educazione come strumento per elevare la qualità – non solo materiale – della vita dei cittadini appartenenti alle fasce sociali più basse e, dunque, maggiormente esposte al rischio della marginalizzazione sociale e della povertà estrema.

Sul piano dell'analogia tra i principali autori del Risorgimento italiano si muove anche il lavoro di Stefano Quirico (Università del Piemonte Orientale), *Patria, nazione e libertà nel pensiero politico di Terenzio Mamiani*. La relazione, come sottolinea Quirico, ripercorre e ricostruisce sinteticamente i rapporti politici e personali tra Mazzini e Mamiani mettendo in evidenza le analogie e le differenze, soprattutto di quest'ultimo, non solo con il patriota genovese, ma anche con Vincenzo Gioberti e Pasquale Stanislao Mancini. Attraverso questo interessante lavoro comparativo, Quirico delinea gli aspetti principali del liberalismo di Mamiani, nel quale emergono con forza i caratteri teologico-religiosi che ne identificano la formazione cattolico-liberale dello scrittore e che richiamano alla memoria gli aspetti peculiari del pensiero di Mazzini.

A chiudere il *panel* è la relazione di Alessandro Peroni (Università di Pavia), dal titolo «*Marin Faliero*» nella *Filosofia della musica di Giuseppe Mazzini: da traditore della patria a modello dell'opera patriottica*. Filosofo della musica di formazione, Peroni affronta un aspetto curioso e affascinante del pensiero di Mazzini, vale a dire la sua educazione e il suo talento musicale. Difatti, come ricorda Peroni, Mazzini pubblica a Parigi, nel 1836, il saggio *Filosofia della musica*, nel quale si evince il ruolo che la musica ha ricoperto nello sviluppo delle

sue idee e di come l'arte possa essere utilizzata come strumento per veicolare gli ideali di patria, libertà e uguaglianza. Nel testo, si evince la profondità filosofica di Mazzini, nonché il suo tentativo di conciliare la scuola tedesca – incentrata sul carattere spirituale della musica – con quella italiana, ancora immersa, sottolinea Peroni, nel mondo materiale e dunque priva di ideali. La sintesi tra le due, per Mazzini, è il compimento dell'unione tra spirito e corpo, società e individuo.

Nell'Aula 4, invece, presieduto da Maria Antonietta Falchi (Università di Genova), si svolge il *panel Mazzini oltre Mazzini: patria e umanità*. La prima relazione è tenuta da Laura Piccardo (Università di Genova), con un intervento intitolato *Mazzini dalla patria all'umanità*. Piccardo ripercorre gli aspetti europeistici del pensiero mazziniano molto conosciuti, come sottolinea, ma poco studiati. Difatti, l'idea di una patria italiana unitaria rientra all'interno di un processo di risveglio delle identità nazionali all'interno dell'intero panorama politico-democratico europeo. La Giovine Italia è l'antesignana della Giovine Germania, Polonia, Svizzera, Austria, nonché Giovine Europa, e ognuna di esse è pervasa da quel principio e da quell'idea di umanità tipica del pensatore genovese.

A seguire la relazione *Sturzo e Mazzini* di Carlo Morganti (Università di Pisa). Il suo intervento pone in relazione il movimento risorgimentale, in particolar modo quello di Mazzini, con il popolarismo di Sturzo, mettendo ben in evidenza come il secondo abbia saputo integrare nel quadro istituzionale unitario le masse escluse dallo stato liberale. Nonostante Sturzo, nei propri scritti, non faccia mai riferimento alla figura di Mazzini, egli tuttavia, pur non approvandone l'anticlericalismo, ne apprezza la relazione Dio/Popolo e la sua forte convinzione democratica.

Fabrizia Soragnese (Università "La Sapienza", Roma), con la relazione *Mazzini e il progressismo americano: il caso di Herbert Croly*, indaga l'influenza delle idee mazziniane negli Stati Uniti del primo Novecento, soprattutto in quel progressismo americano che pone l'etica come fondamento dell'esperienza democratica. Difatti, in *Progressive Democracy*, il pensatore progressista americano Herbert Croly cita direttamente Mazzini rimarcando la forte fede democratico-progressista dell'esule genovese. In Mazzini, Croly intravede le basi della teoria della *american promise* e scorge il valore che tali idee hanno avuto nello sviluppo della teoria politica americana.

A conclusione del *panel* è la relazione *Giuseppe Mazzini e le rivoluzioni del Terzo Mondo* di Antonio Messina (Università di Catania). Messina mette in evidenza un aspetto poco noto dell'influenza del pensiero mazziniano al di fuori della penisola italiana, vale a dire la ricezione delle idee di autodeterminazione dei popoli, collaborazione

tra classi, etica del lavoro e del sacrificio, che hanno caratterizzato i movimenti politico-rivoluzionari durante i processi di decolonizzazione. Attraverso una ricostruzione storico-politica, Messina osserva come, molto più di Marx, Mazzini abbia plasmato le lotte rivoluzionarie del Novecento.

Agli organizzatori, relatori e partecipanti del Convegno va il merito di aver celebrato una ricorrenza così importante attraverso un proficuo e multidisciplinare scambio di idee e conoscenze arricchito da dibattiti e confronti. Tutto ciò, oltre ad aver messo in luce numerosi aspetti spesso poco conosciuti dei legami personali di Mazzini con le più diverse personalità dell'epoca e la sua enorme influenza nelle generazioni successive, ha inoltre dimostrato come le idee, se dotate di un messaggio rivolto verso i valori della libertà, della fratellanza e dell'umanità, vivano nei secoli avvenire e plasmino non solo la mente, ma anche il cuore di tutte le popolazioni dell'Europa e del mondo.

GIUSEPPE MAZZINI: “LA PATRIA È LA CASA DELL’UOMO, NON DELLO SCHIAVO”. ORIGINE E SVILUPPI DI UN’IDEA DI PATRIA FONDATA SULLA LIBERTÀ – Convegno Internazionale in occasione del 150° anniversario della morte di Giuseppe Mazzini, Genova 10-11 giugno 2022

(GIUSEPPE MAZZINI: “THE HOMELAND IS THE HOUSE OF MAN, NOT OF THE SLAVE”. ORIGIN AND DEVELOPMENTS OF AN IDEA OF HOMELAND BASED ON FREEDOM - International Conference commemorating the 150th anniversary of the death of Giuseppe Mazzini, Genoa 10-11 June 2022)

ALESSANDRO DIVIDUS
Università di Pisa
Dipartimento di Scienze Politiche
alessandro.dividus@phd.unipi.it
ORCID: 0000-0003-4481-7939

EISSN 2037-0520

ANNA DI BELLO

RETHINKING LIBERAL EUROPE: IDEAS OF EUROPE AND NOTIONS OF FREEDOM BETWEEN 1848 AND 1945. XIII ANNUAL CONFERENCE OF THE RESEARCH NETWORK ON THE HISTORY OF THE IDEA OF EUROPE

International Conference
(Turin 29-30 june – 1 july 2022)

Rethinking liberal Europe. Ideas of Europe and Notions of Freedom between 1848 and 1945 XIII Annual Conference of the Research Network on the History of the Idea è il titolo del convegno internazionale svoltosi dal 29 giugno al 1° luglio 2022 presso il Collegio Carlo Alberto di Torino e organizzato dalla Fondazione Luigi Einaudi di Torino, dalla Stiftung Reichspräsident-Friedrich-Ebert-Gedenkstätte du Heidelberg, dall'Institute for the Study of Ideas of Europe, dall'University of East Anglia e da Villa Vigoni – centro italo tedesco per il dialogo europeo.

Matthew D'Auria (University of East Anglia), Fernanda Gallo (University of Cambridge), Florian Greiner (Stiftung Reichspräsident-Friedrich-Ebert-Gedenkstätte Heidelberg), Christiane Liermann (Villa Vigoni), Federico Trocini (Fondazione Luigi Einaudi) e Jan Vermeiren (University of East Anglia) hanno ideato e coordinato le tre giornate riunendo vari studiosi provenienti da università ed enti di ricerca europei e non solo, i cui contributi sono stati selezionati tramite una call for papers internazionale per relazioni capaci di gettare una nuova luce su visioni e idee dell'Europa tra il 1848 e il 1945 affrontando argomenti come le nozioni di libertà quale elemento centrale della/e identità europea, l'europeizzazione della società civile e delle libertà civili, il liberalismo e i progetti transnazionali europei, l'unificazione dell'Europa come strumento di lotta contro le dittature, il liberalismo economico e il liberalsocialismo come "terza via" (verso l'Europa). Ciò nel segno di una continuità con eventi dedicati precedentemente all'Europa e il Mediterraneo, all'idea di Europa durante la Prima Guerra Mondiale, alle immagini e all'idea di Europa tra il 1915 e il 1945, agli intellettuali e l'Europa tra il 1917 e il 1957.

Così dopo il contributo introduttivo di Florian Greiner, dedicato alla ricostruzione storica del nesso tra Europa e liberalismo, il convegno è entrato nel vivo del dibattito con i papers di Carine Renoux e Bernd Braun.

La prima si è soffermata su Francisque Bouvet repubblicano, giornalista, scrittore e deputato del dipartimento dell'Ain, eletto nel 1848 e nel 1849, membro degli Amici della Pace e vicepresidente del primo Congresso della Pace a Bruxelles, che si oppone al re francese Luigi Filippo, creando un giornale e pubblicando molti libri e articoli in cui promuove le idee di libertà, di fratellanza universale e i principi precursori dell'idea di un'Europa unita, includendoli nel preambolo della costituzione francese del settembre 1848.

Braun ha illustrato invece la figura di Ernst Elsenhans che prende parte alla Rivoluzione di Baden del 1848/49 e che come giornalista, ha sviluppato idee sulla futura struttura social-liberale della Germania e su un sistema statale internazionale.

Dibattito continuato nel secondo panel intitolato *Freedom, Europe, and liberalism in Nineteenth Century Philosophy, Literature, and Politics* e che ha visto come relatori Anna Di Bello, Arthur Ghins, Alexander Zevin, Oded Steinberg e Giuseppe Grieco che si sono concentrati su alcuni importanti aspetti e figure filosofiche, politiche e letterarie ottocentesche.

È così che a Victor Hugo è dedicata la relazione di Anna Di Bello che restituisce una dimensione differente del romanziere francese che è non soltanto uno scrittore, ma anche un pensatore politico votato alla totale adesione ai valori universali della libertà, portavoce dei deboli, degli esclusi, difensore dei diritti delle donne e della loro emancipazione, ma anche di quelli dell'infanzia e del diritto all'educazione. Una sete di libertà e un'apprensione per il suo destino che portano Hugo a proclamare il primo *Manifesto degli Stati Uniti d'Europa*, la cui nascita avrebbe potuto imporre finalmente la pace universale contro lo Stato nazione e la sua ideologia.

Ancora la Francia è stata al centro del paper di Arthur Ghins il quale ha illustrato il liberalismo francese e le figure che lo hanno caratterizzato come Germaine de Staël, Benjamin Constant, François Guizot, Alexis de Tocqueville o Raymond Aron nel loro percorso di continuità e cesura rispetto alla tradizione liberale francese risalente a Montesquieu, cercando di dimostrare che il liberalismo francese è un'invenzione tardiva e che i temi e gli autori che lo compongono sono stati aggiornati nel tempo, fino a oggi, per adattarsi alle mutevoli concezioni del liberalismo come *dottrina politica*.

Liberalismo altresì centrale nel contributo di Alexander Zevin, il quale ponendolo in relazione al socialismo, si è proposto di esaminare alcuni modelli storici di tale nesso attraverso John Stuart Mill, che rimane forse il pensatore più significativo a rivendicare entrambe le tradizioni: se da un lato, infatti, un forte e permanente interesse per il liberalismo continentale, permane senza dubbio una sua peculiarità, dall'altro dichiara che gli schemi di proprietà comune e lavoro

combinato sono tra gli elementi più preziosi del miglioramento umano esistenti.

Su un ulteriore, differente aspetto del liberalismo ha invece deciso di incentrare il proprio paper Oded Steinberg che ha portato l'attenzione sul tema del razzismo e del concetto di razza in Età Vittoriana, descrivendo il cosiddetto "liberalismo razziale" di Freeman, Goldwin Smith, Max Müller e altri che, attraverso un'idea condivisa di supremazia anglosassone e teutonica (germanica), esclude sistematicamente i non bianchi così come altri gruppi (ad esempio gli ebrei) dai diritti e dalle libertà individuali associati al liberalismo dalla fine del diciottesimo secolo.

Infine, Giuseppe Grieco ha dedicato il proprio contributo alla teorizzazione del principio di nazionalità all'indomani delle rivoluzioni del 1848, indagando i dibattiti transnazionali sull'autodeterminazione, il diritto internazionale e la riforma dell'ordine europeo tra i pensatori liberali italiani e le loro e le controparti britanniche, al tempo dell'Unità d'Italia.

Ha chiuso il secondo panel e la prima giornata di lavori l'intervento della keynote speaker Helena Rosenblatt sull'idea di libertà tra il 1848 e il 1945, ricognizione che si iscrive nel più ampio progetto di ricostruzione del liberalismo, dall'epoca romana fino al ventunesimo secolo: Rosenblatt ha presentato ai liberali e non una vasta gamma di scrittori e pensatori, principalmente da Francia, Gran Bretagna, Germania e Stati Uniti, che hanno tutti contribuito a definire e ridefinire il concetto nel corso dei secoli.

Sempre in tre panel si è articolata la seconda giornata di lavori che ha avuto luogo il 30 giugno.

Il primo dei tre, intitolato *The quest for peace and freedom – ideas of a Liberal Europe from the fin de siècle to the First World War and its aftermath*, si è aperto con la relazione di Alessandro Dividus il cui contributo ha voluto evidenziare il progetto di LT Hobhouse per la creazione di una nuova Federazione europea basata su un modello di Stato social-liberale senza sacrificare il principio dell'identità nazionale.

A Dividus è seguito il paper di Ulrich Tiedau che ha interpretato il tema del panel parlando dell'importanza del Primo Congresso per la Federazione Europea, che si è tenuto a Roma nel 1909: nel 1906, l'industriale e filantropo anglo-tedesco Max Waechter avanza una proposta per la federazione dell'Europa per prevenire la guerra e avviato una campagna sostenuta per rendere popolare la sua visione in tutto il continente. La sua *European Unity League* prebellica costituisce molto più di un altro circolo di entusiasti europeisti, ma un movimento di massa iniziale, con un'ampia base popolare e un significativo consenso da parte delle classi politiche. *European Unity League*

originata proprio dal primo Congresso per la Federazione Europea che Waechter finanzia e co-organizza a Roma nel maggio 1909.

Spartaco Pupo, terzo relatore del panel, si è concentrato sull'eredità dell'illuminismo scozzese ed europeo sui temi del libero governo e del libero scambio esaminando l'influenza esercitata dall'umanitarismo illuministico di David Hume e Adam Smith, soprattutto in termini di elaborazione di nuove concettualizzazioni economico-politiche, sull'esperienza intellettuale di alcuni dei più influenti esponenti del liberalismo europeo, come Benedetto Croce, Luigi Einaudi e Aron. In testi come i *Political Discourses di Hume* (1752), in cui vengono anticipate diverse questioni poi elaborate da Smith in *The Wealth of Nations* (1776), i concetti originari della dottrina del liberalismo economico sono da ricercarsi in termini di *amor proprio*, interesse personale, motivazioni per il comportamento economico degli individui, ricchezza, lusso, governo libero e altro ancora. Ma in Hume, prima ancora che in Smith, si può trovare anche un abbozzo dell'idea di Europa e di civiltà europea che verrà riconosciuta nei secoli successivi. Una dimostrazione di quanto i liberali europei fossero attenti ai temi filosofici, politici ed economici introdotti dagli scozzesi del Settecento.

Sulla Grecia e su come essa con la sua lotta per la libertà sia emblema dell'emergere di una "Nuova Europa" durante la prima guerra mondiale si è soffermato Georgios Giannakopoulos: dopo lo scoppio della Grande Guerra, un gruppo di intellettuali e politici britannici interessati agli affari continentali fonda una rivista con l'obiettivo di sostenere la causa delle "piccole nazioni" in lotta contro i poteri centrali. Il loro sostegno ideologico alla "libertà" contro il "militarismo tedesco" ha esiti geopolitici tangibili: la creazione nell'Europa centrale e orientale di una (con)federazione di piccoli stati per bilanciare e frenare l'espansionismo russo e tedesco. Questa autoproclamata visione liberale dell'ordine europeo richiede la distruzione degli imperi continentali, come l'Austria-Ungheria, sostiene anche l'espansione degli Stati esistenti nell'Europa sud-orientale, come la Romania e la Grecia, cercando di estendere la loro influenza nella regione e fungere da "ponti" tra est e ovest in un mondo del dopoguerra.

Erkjad Kajo, Domagoj Tomas, Zinovia Lialiouti e Antonius Lemke sono stati i relatori del secondo panel della giornata del 30 giugno *Europe from the margins? Thinking liberal Europe in the periphery*.

Lo scopo del paper di Kajo è, attraverso l'uso della stampa transnazionale di lingua albanese della fine del XIX secolo, gettare nuova luce su come l'idea di Europa e le nozioni di libertà vengano introdotte nel discorso nazionale albanese. L'Europa è centrale per l'immaginazione nazionale albanese, come modello, per le istituzioni da adottare e la libertà da importare. Pertanto, utilizzando un ap-

proccio transnazionale, poiché i nazionalisti albanesi si affermano nelle città di tutta Europa e oltre, è possibile esaminare la circolazione, il trasferimento e la ricezione di idee a livello europeo verso la penisola balcanica.

Tomas, invece, presenta l'analisi e il confronto del contenuto di tre opinioni pubblicate di eminenti intellettuali e politici croati della prima metà del XX secolo sul futuro geopolitico dell'Europa centrale. Sebbene abbiano avuto origine in circostanze socio-politiche significativamente diverse, la loro comparsa testimonia la continuità della riflessione sulla posizione croata all'interno dello spazio politico e culturale mitteleuropeo. Il primo di essi, basato sulla tradizione dell'austro-slavismo, è presentato da Stjepan Radić, portatore dell'idea di agrarianismo politico nella politica croata. La seconda riflessione è data dal politico e avvocato Ivo Pilar nel suo opuscolo geopolitico *Politički zemljopis hrvatsky zemalja* (Sarajevo, 1918), pubblicato poco prima del crollo della monarchia austro-ungarica dove sostiene il concetto trialistico precedentemente sviluppato di riorganizzazione della monarchia austro-ungarica, che implica l'emergere di una parte croata politicamente uguale, accanto alle parti austriaca e ungherese. Il terzo punto di vista è la riflessione dell'emigrante politico tra le due guerre ed ex politico del Partito croato dei diritti Ivo Frank che vedeva il futuro stato croato in una stretta alleanza politica con un'Ungheria consolidata e potenziata, di cui Frank sostiene ampiamente il revisionismo.

Zinovia Lialiouti e Iason Zarikos hanno presentato un paper congiunto. Il primo si è soffermato sulla prima guerra mondiale, le sue implicazioni geopolitiche e ideologiche, che innescano in Grecia una crisi politica senza precedenti, il cosiddetto scisma nazionale (1915-1917). Quest'ultimo è per molti aspetti una crisi dell'integrazione nazionale; tuttavia, è anche una crisi del processo di modernizzazione del sistema partitico greco inaugurato nel 1909 con un colpo di stato militare e l'ingresso di Eleftherios Venizelos nella scena politica nazionale. La fondazione del Partito Liberale nel 1910 è dunque una pietra miliare nella transizione della Grecia alla politica di massa.

Iason Zarikos, invece, ha sottolineato come il concetto di libertà sia abitualmente associato alla tradizione ideologica del liberalismo, ma nella storia europea abbondano concettualizzazioni alternative. La loro storia è intimamente legata a versioni conservatrici alternative dell'eupeismo che rimangono purtroppo ai margini della ricerca storica. La trascuratezza è strana poiché, come sanno bene gli studiosi dell'Ottocento, l'ideale di un'Europa libera è anche un ideale monarchico conservatore che produce esiti di altissimo significato politico. Tuttavia, poche ricerche storiche sono state dedicate a que-

sto argomento e ancor meno alla concettualizzazione della Libertà come ideale europeista non liberale.

Infine, Lemke descrive come l'idea di libertà del liberalismo trovi un'eco particolare in Spagna attraverso il cosiddetto pathos di rinnovamento culturale. Avviato nel 1923 dal filosofo José Ortega y Gasset (1885-1955), il cosiddetto circolo della *Revista de Occidente* contribuisce in modo sostanziale a spingere la Spagna nell'ambito transnazionale, concentrandosi in particolare sui problemi di trasferimento relativi al concetto di società, politica e Stato modello.

Il terzo e ultimo panel del 30 giugno, *The struggle against antiliberalism I: conceptualizing liberal Europe in the interbellum* ha visto infine confrontarsi Margherita Tiessen, Federico Trocini, Patricia Chiantera-Stutte, Vesa Vares e il contributo della keynote speaker Glenda Sluga.

Il tema trattato da Margherita Tiessen è stato la correlazione tra la comprensione della politica da parte della sinistra liberale tedesca, libertà come affidamento sul movimento autonomo e dialettico della ragione nella storia e nel loro abbracciare la visione di un'Europa politicamente unita nei primi anni '20. Le principali fonti sono pubblicazioni e testimonianze personali di intellettuali che scrivono o curano regolarmente la *Vossische Zeitung* (1721-1934) e la rivista mensile *Die Neue Rundschau* (1896-). Tutti e due i periodici tra i primi forum per la promozione di della visione di Pan-Europa di Richard von Coudenhove-Kalergi.

Federico Trocini, tra gli organizzatori del convegno, ha portato l'attenzione su ministro degli esteri, Walther Rathenau, assassinato per mano di ufficiali della estrema destra, che cerca di fondare una nuova critica non marxista del capitalismo come causa della divisione della società in classi e della degradazione dell'uomo a macchina. Rathenau attende la liberazione dalla sconfitta del razionalismo, dall'eliminazione del monopolio culturale dei ricchi, attraverso la gioia del lavoro e il senso della responsabilità e solidarietà.

Per Patricia Chiantera Stutte gli anni tra le due guerre mondiali rappresentano per molti intellettuali europei e britannici un punto di svolta nella civiltà occidentale, come affermerà in seguito Arnold J. Toynbee: già all'inizio del secolo, la Gran Bretagna, così come l'Europa, ha palpabilmente perso il suo ruolo cardine in campo culturale, politico ed economico. I circoli internazionalisti liberali di Oxford sentono che il mondo sta cambiando. Alfred Zimmern, Gilbert Murray e James Bryce sono i principali storici che sostengono Toynbee nei suoi studi accademici, i mentori cruciali per la sua carriera politica e intellettuale, e alcuni dei maggiori artefici delle organizzazioni giuridiche internazionali tra le due guerre.

Vesa Vares, infine, ha portato l'attenzione sul nuovo equilibrio internazionale nato all'indomani della Prima Guerra Mondiale e il trattato di Versailles con particolare riferimento alla Finlandia e alla Cecoslovacchia confrontando le politiche dei loro rispettivi presidenti Masaryk e Stahlberg.

Per la storica Glenda Sluga, che chiude i lavori della seconda giornata, le donne sono spesso relegate nelle note a piè di pagina della storia, avendo svolto a lungo un ruolo nascosto nella formazione della politica nazionale e delle relazioni internazionali. Ruolo che Glenda Sluga vuole riscrivere nella storia dell'economia e del potere. Il punto è esplorare la differenza che le donne hanno fatto e le diverse prospettive che hanno portato e ciò è possibile capirlo solo attraverso studi di archivio, lettere personali e storie orali.

L'ultima giornata del convegno ha avuto luogo il 1° luglio e si è articolata in due panel.

Il primo, dedicato a *The struggle against antiliberalism II: interpreting liberal Europe in the interbellum*, ha visto le declinazioni fornite da Paola Cattani, Cristina Blanco Sio Lopez, Aleksandra Tobiasz e Matthew D'Auria.

Per Paola Cattani, durante il periodo tra le due guerre, alcuni illustri scrittori coinvolti nel dibattito sull'idea di Europa passano da una dura critica a un'appassionata difesa del liberalismo democratico. Tra gli altri, il romanziere tedesco Thomas Mann passa da una vigorosa offensiva contro l'Occidente democratico nelle *Riflessioni di un uomo è apolitico*, al discorso a favore della democrazia "La Repubblica tedesca" tenuto nel 1922; il poeta francese Paul Valéry, nonostante i suoi sentimenti antidemocratici, si fa portavoce dell'Europa liberale e democratica fin dai primi anni '20; e lo scrittore spagnolo José Ortega y Gasset, che rivolge profonde critiche alla democrazia di massa nel suo *The Revolt of Masses*, potrebbe finalmente rivendicare una rinnovata democrazia liberale per l'Europa. Tutti atteggiamenti contraddittori accomunati tuttavia dalle critiche mosse alla democrazia liberale.

Su Salvatore de Madariaga e la "Solidarietà dell'essere" si è soffermata Cristina Bianco Sio- Lopez mirando a far luce sull'impatto del concetto di "Solidarietà dell'Essere" nella configurazione di un progetto di integrazione europea sulla Mobilità Umana, Libertà e Diritti per il futuro dell'Europa. Concetto elaborato durante il suo periodo come capo del disarmo presso la Società delle Nazioni e nella sua posizione di professore di studi spagnoli presso l'Università di Oxford nel 1928. In seguito recupera tali idee dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, anche nell'ambito del Manifesto liberale presentato al Wadham College di Oxford nel 1947. In effetti, la rappresentazione del periodo tra le due guerre di Madariaga di un futuro

che si trova oltre i confini diventa il punto di partenza di un filo conduttore intellettuale sui fondamenti e le potenzialità per una maggiore cooperazione e integrazione in un continente che si sta risvegliando dalla guerra e dalle divisioni radicali.

Sull'Europa tra passato asiatico e futuro latinoamericano e sulle figure di Sándor Marai e Stefan Zweig si è soffermata la relazione di Aleksandra Tobiasz. Stefan Zweig e Sandor Márai, come molti altri scrittori dell'Europa centrale, a causa del rapido spostamento dei confini e della mutevole situazione politica nel ventesimo secolo, hanno vissuto la crisi del senso di appartenenza alla propria Europa natale. La Grande Guerra ha decisamente rimodellato le topografie immaginate di entrambi gli scrittori nati alle soglie dei secoli nella monarchia asburgica: per Marai, Kassa, un tempo situata in Ungheria e all'indomani della prima guerra mondiale annessa alla neonata Cecoslovacchia e Vienna per Zweig, un tempo cuore del grande impero, che diventa la capitale del relativamente piccolo Stato dell'Europa centrale. Di fronte al contesto politico del dopoguerra radicalmente trasformato, entrambi gli scrittori scelgono l'emigrazione come ricerca della loro "Europa personale", con Marai attratto dal Vicino Oriente come culla spirituale europea e Zweig che trova un rifugio temporaneo nella "terra del futuro" brasiliana che ispirò la sua visione utopica dell'Europa.

Infine, Matthew D'Auria, altro organizzatore del convegno, ha illustrato l'idea di Europa in Croce e Chabod, due pietre miliari del pensiero politico in tal senso.

Il secondo e ultimo panel del convegno ha riguardato il tema *Building a New Europe – the difficult rebirth of liberal europeanism and after the Second World War*, con le relazioni di Marcello Gisondi e Andrea Pinazzi.

Gisondi si è concentrato sul del discorso fondativo del *Fronte dell'Uomo Qualunque* e la visione liberal populista degli Stati Uniti d'Europa, partito ideato durante il crollo del regime fascista dal comico e giornalista Guglielmo Giannini. Un partito fortemente demagogico, che volgarizza il liberalismo classico e immagina gli Stati Uniti d'Europa come obiettivo finale. A volte etichettato come 'populismo liberale', il *qualunquismo* alla fine si fonde con il Partito Liberale Italiano, sebbene lo stesso Croce lotti contro questa alleanza.

Infine Andrea Pinazzi ripercorre le tappe del pensiero di Luigi Einaudi sul tema dell'Europa unita, evidenziandone i punti fermi e sottolineando le svolte e le battute d'arresto, al fine di dare un quadro complessivo unitario del suo europeismo.

Ha chiuso le tre giornate di lavori la tavola rotonda cui hanno partecipato Christiane Liermann Traniello, Stefano Montaldo, Giuseppe Sciara, Edoardo Tortarolo e Alessandra Venturini tirando le

somme e riflettendo sugli spunti e le sollecitazioni delle singole relazioni che con le loro sfaccettature hanno restituito un pensiero liberale, delle visioni della libertà più ricco che mai, e che tale cronaca sebbene molto brevemente, ha voluto illustrare, rendendo merito a una pregevole iniziativa scientifica dal respiro internazionale e interdisciplinare.

RETHINKING LIBERAL EUROPE: IDEAS OF EUROPE AND NOTIONS OF FREEDOM BETWEEN 1848 AND 1945. XIII ANNUAL CONFERENCE OF THE RESEARCH NETWORK ON THE HISTORY OF THE IDEA OF EUROPE - International Conference (Turin 29-30 june – 1 july 2022)

ANNA DI BELLO
Università Suor Orsola Benincasa - Napoli
adibello.unisob.na@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3513-4001

EISSN 2037-0520

Recensioni/Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

MICHELE RAK, *Napoli civile. Il popolo civile, la parte di popolo e le loro arti in Napoli barocca. Feste, grafica, teatro e letteratura in lingua napoletana tra il terremoto e la peste 1630-1660*, Argo, Lecce 2021, pp. 519.

La materia di questo libro è magma vivo e incandescente, come uno dei suoi protagonisti, il Vesuvio; è inquieta e ribelle, proprio come un altro dei suoi attori, Masaniello e la sua lingua napoletana; è contagiosa come il morbo che annichì Napoli e il Regno nel 1656. La materia è il cosiddetto “popolo civile” di Napoli, indagato nel trentennio che va dal 1630 al 1660. Michele Rak ha raccolto in dieci capitoli molte sue originali ricerche pubblicate a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, il cui fine è esplicitato fin dall'introduzione: ricostruire l'identità del “popolo civile” della capitale del Regno. Quel periodo storico, durante il quale il Mezzogiorno subì il dominio spagnolo, fu segnato da tre eventi di straordinaria importanza: l'eruzione del Vesuvio (1631), la rivolta cosiddetta di Masaniello (1647-'48) e la peste (1656). Il libro consta di circa cinquecento pagine e si articola in dieci capitoli più l'introduzione; è corredato da una serie di pregevoli strumenti indicativi riguardanti le persone menzionate e le fonti utilizzate, gli studi principali sull'argomento, i luoghi, l'immaginario e infine l'indice delle figure presenti in ogni capitolo.

Quella parte della società, che l'autore definisce il “popolo civile”, promosse una nascente letteratura in lingua napoletana, che contrastava la letteratura di altre comunità culturali presenti nella città e nel resto della penisola, in particolare quella toscana. Per affermare l'identità culturale di Napoli, gli esponenti del “popolo civile” scrissero le prime guide della città di Napoli per i viaggiatori, e inventarono altresì un modello narrativo, il racconto fiabesco, adatto alle conversazioni cortigiane in cui si contaminavano «intrecci e persone delle tradizioni che circolavano nei porti e sulle strade che venivano da lontano» (p. 11). Nel secolo del Barocco il “popolo civile” scoprì «che il mondo è asimmetrico, orribile, deviante, imprevedibile e pressoché invisibile», la vita «rende instabili e superate molte teorie dell'Antico e molti ordini del Moderno, che è appena cominciato» (p. 12).

Il materiale utilizzato per la ricerca si compone dei testi della tradizione letteraria in lingua napoletana. L'autore ha selezionato anche romanzi e poemi, opere teatrali e sonetti, libretti da fiera e da mercato, avvisi, foglietti di preghiere, cartelli dei cantimbanchi e scritture di apparato che le folle leggevano e ascoltavano. Inoltre vanno aggiunte le feste con tutti i loro apparati, perché attraverso quelle manifestazioni il popolo esibiva e rivendicava la sua identità. Infatti il volume si apre e si chiude con due capitoli dedicati ad altrettante feste: la prima risale al 1629 e fu organiz-

zata dal popolo per salutare il viceré Antonio Álvarez de Toledo duca d'Alba che concludeva il suo mandato; mentre la seconda fu celebrata nel 1659 in onore della nascita dell'infante di Spagna Felipe Próspero avvenuta nel mese di novembre del 1657.

La produzione artistico-letteraria napoletana a partire dagli anni trenta del Seicento testimonia la ricerca da parte del "popolo civile" di una posizione e di una configurazione sociale e politica, di una vera e propria identità. Gli autori di quel periodo forgiarono l'immagine della Napoli barocca, grazie soprattutto al napoletano che fu utilizzato come lingua letteraria e in chiave sperimentale, con finalità oppostive rispetto alla lingua e alla cultura spagnola e toscana, ma anche dichiaratamente devianti. Nella lingua napoletana letteraria coesistono più linee, capaci di accedere subito a un pubblico disponibile ad accettare molte sperimentazioni, innovazioni e 'deviazioni' artistiche.

I protagonisti di questi trent'anni della storia culturale di Napoli furono letterati e artisti come Basile, Fiorillo e Salvator Rosa. Nelle loro opere è possibile individuare le tracce di un'etica «che proviene dalle comunità che vengono spaventate, minacciate, tassate, con la violenza strisciante nelle strade e la penuria di cibo» (p. 24). In quelle produzioni artistiche sono evidenziati alcuni aspetti della filosofia e della religiosità dell'età barocca come «la vanità dell'essere, la brevità della vita, la pochezza dei piaceri e la fragilità dei poteri» (p. 24).

Le opere di questi artisti manifestavano la maturazione della cultura napoletana e del suo popolo, grazie a entrambi i quali fu possibile «l'avventura della nuova Napoli civile e illuminista» (p. 27). In particolare possiamo ricordare le opere di Giovanni Alfonso Borelli, Leonardo di Capua, Giuseppe Valletta, Francesco D'Andrea e Giambattista Vico, pubblicate a partire dalla seconda metà del Seicento. Esse furono possibili solo perché il "popolo civile" aveva raggiunto una sua maturità consolidando la posizione socio-politica acquisita nel trentennio precedente.

Partiamo proprio dalla festa che il Seggio del popolo celebrava ogni anno il 24 giugno in onore di San Giovanni Battista. Nel 1629 Francesco Orilia compose una relazione dal titolo *Il Zodiaco* in onore del viceré Antonio Álvarez de Toledo duca d'Alba, che, come si è detto, aveva terminato il suo mandato nel Regno. Il lavoro era stato commissionato dal Seggio *per opera* – come si legge nel titolo – *del Dottor Francesco Antonio Scacciavento suo Eletto*. Il testo elencava una serie di virtù necessarie per amministrare i regni e il Viceré uscente le aveva pienamente incarnate.

Il popolo manifestò in quell'occasione la propria dignità politica e attraverso la relazione informò il Viceré sui propri «bisogni e sui pericoli che si corrono a non tenerne conto» (p. 33). Quella festa «era un testo politico inquietante e profetico» realizzato dal popolo e indirizzato alla monarchia spagnola; era un ingegnoso componimento barocco volutamente ambiguo, che nascondeva un «avviso per chi sapesse intendere» (p. 33). Tuttavia Rak non sembra considerare alcuni aspetti importanti della carriera di Scacciavento, che consentono di formulare un'altra interpreta-

zione. In effetti sembra strano che l'eletto del popolo, nominato dallo stesso Viceré Duca d'Alba, potesse organizzare una festa per veicolare un messaggio politico "inquietante e profetico" che si poneva contro la monarchia che lo aveva beneficiato. L'eletto del popolo durava in carica sei mesi – secondo lo Statuto del viceré Charles de Lannoy promulgato nel 1522 e firmato dall'imperatore Carlo V – e non poteva più essere rieletto se non dopo tre anni. Scacciavento, in buona compagnia con molti dei suoi predecessori e successori, rimase invece in carica per quasi un anno e mezzo, per la precisione un anno e quattro mesi dal 1628 al 1629. Subito dopo proseguì la sua carriera ottenendo l'incarico di giudice temporaneo della Vicaria civile. Nel 1633 divenne governatore della Santa Casa dell'Annunziata, l'istituzione più prestigiosa gestita dal popolo di Napoli assieme alla nobiltà. Sulla scorta di questi dati (senza ricordare la partecipazione del medesimo eletto alla rivolta del 1647, né i giudizi impietosi dei cronisti coevi), appare ben poco probabile che Scacciavento volesse inviare un messaggio cifrato di velata minaccia nei riguardi della corona.

Un altro osservatorio da cui guardare e individuare il "popolo civile" ci viene offerto dalla eruzione del Monte di Somma, che dal mese di dicembre del 1631 entrò nella storia e nell'immaginario collettivo col nome di «Vesuvio». Più di centocinquanta autori – tanto della Penisola quanto forestieri – composero in pochi anni relazioni, cronache, indagini, poemi, dipinti, orazioni e preghiere per spiegare e ricordare l'evento calamitoso. Nessuno ricordava eruzioni precedenti. Pochi, i più eruditi, conoscevano l'eruzione del 79 d.C. raccontata da Plinio il giovane. Napoli era la città più ricca e popolosa della penisola, si trovava all'incrocio di molteplici interessi nel reticolato diplomatico degli Stati europei, che quindi chiedevano informazioni dettagliate sull'eruzione. Molti ricercatori avevano contatti frequenti con la comunità scientifica europea e a Napoli vi erano specialisti di diversi settori, dai giuristi ai fisici dai progettisti ai poeti.

La letteratura barocca e la componente sociale che la esprimeva individuavano nel Vesuvio un evento di straordinaria importanza per veicolare le nuove scienze e gli strumenti necessari per rappresentare il mondo. Il Barocco non era soltanto un gioco artistico e linguistico di vocabolari e di metafore, ma offriva la possibilità di esprimere concetti, idee, mentalità comuni attraverso le tecniche enigmatiche e sfuggenti della maschera e della dissimulazione. Dietro le immagini dell'eruzione, caratterizzate dall'eccesso di buio durante il giorno, dai colpi di luce nella notte, dai rombi, dai tuoni e dai fulmini, dal crollo fragoroso degli edifici, era possibile riconoscere alcuni codici della comunicazione non solo letteraria, ma anche politica come la guerra o la potenza del mito e dei culti.

Il "popolo civile", «un aggregato sociale ancora disomogeneo ma in possesso di strumenti cognitivi in grado di penetrare e disestare le palizzate filosofiche e normative del conservatorismo endemico della società dei ranghi» (gran bella formulazione a p. 93), si appropriò di questi strumenti di comunicazione offerti dallo stile barocco per veicolare nuovi messaggi politici.

Rak, dunque, sembra identificare il “popolo civile” con la componente riformista della società napoletana del Seicento. L'autore e l'opera che meglio di altri rappresentarono quel popolo e quella mentalità furono Giambattista Basile e la sua opera maggiore, *Il Cunto de li cunti*, scritta in napoletano e pubblicata tra il 1634 e il 1636. Il documento può essere letto come un veicolo di alcune «direttrici del mutamento sociale avvertibile a Napoli a medio Seicento» (p. 110). Il *Cunto* non è soltanto una sapiente costruzione e combinazione di materiale letterario e scientifico proveniente dalle fonti più disparate; esso costituisce la migliore introduzione e al contempo una critica al sistema dei valori della società di antico regime. In effetti accanto alla rappresentazione dei sistemi culturali e ideologici premoderni si inseriscono alcuni elementi di discontinuità. La metamorfosi dei personaggi costituisce, in questa lettura, un indizio importante del cambiamento sociale in atto nel Seicento.

Questi fattori di discontinuità rendono i racconti fiabeschi del *Cunto* un osservatorio da cui guardare l'etica cortigiana, la vita che si svolge presso la corte del re. La vita cortigiana è improntata alla dissimulazione, alle maschere che occorre necessariamente indossare per ottenere ciò che si desidera. Accanto e in opposizione all'etica di corte esiste l'etica civile, che si esprime nell'opera attraverso il sistema dei proverbi. Essi configurano alcuni aspetti di quella morale. Nello specifico Basile esprime l'etica civile del popolo nelle quattro egloghe del *Cunto* – intermezzi teatrali morali scritti «per stigmatizzare non per divertire» (p. 130) – e consiste nel «disvelamento della finzione e della morte, della noia e della violenza sociale». È un'etica anticortigiana e si manifesta in quelle azioni che denotano le competenze dei personaggi, solo grazie alle quali essi riescono a fuggire dal carcere sociale dei rispettivi ranghi e a cambiare il proprio *status*.

Quest'aspetto delle competenze è un indizio importante della presenza dei ceti emergenti e si contrappone alla dissimulazione e alle piccole virtù del mondo cortigiano. Le abilità costituiscono la prova evidente dell'affermazione dei nuovi ceti, che dichiarano il proprio diritto al governo e alla gestione della cosa pubblica in base alle loro capacità, al possesso delle tecniche e non ai privilegi acquisiti per nascita. Questa componente 'popolare' esprime una mentalità progressista, crea e nel contempo distingue i propri valori dall'etica tanto contadina quanto cortigiana. La descrizione di questa *forma mentis* si può annoverare tra i contributi più interessanti delle ricerche di Rak ai fini di una comprensione più ampia e profonda della stratificazione (e della mentalità) sociale della città di Napoli nel periodo cruciale dell'antico regime.

Salvator Rosa rientra a pieno titolo nel novero di quelle personalità rappresentative di quel mutamento, tanto discreto quanto incisivo, del sostrato culturale che già dalla fine del Cinquecento si manifestò nel sottosuolo e nelle cavità della cultura napoletana. Il disappunto critico all'operato del governo spagnolo si manifestava con intelligente dissimulazione tanto nei ranghi della nobiltà regnicola e cittadina quanto in quel-

la parte del popolo incaricata di rappresentare la città nel governo municipale attraverso l'istituzione deputata: il Seggio del popolo. «L'etica sofferente» (p. 433) di Salvatore Rosa, che emerge dalle *Satire* così come dai dipinti e dai disegni, si esprime nella disapprovazione di molti aspetti tipici dell'età a lui contemporanea. Nella satira dal titolo *Babilonia*, ad esempio, emerge la condanna senz'appello della società italiana ed europea. Il protagonista Tirreno è un pescatore disperato, nato a Napoli, che dopo aver girovagato per l'Italia, si trasferisce a Babilonia sul fiume Eufrate. In nessun posto ha trovato fortuna e decide di gettare nel fiume tutti gli strumenti del suo lavoro. Il mondo era ormai dominato da una *setta del Vizio* che favoriva solo i malvagi. I 'valori' stimati, apprezzati e praticati dai suoi coevi erano l'adulazione, la menzogna, la simulazione, la finzione, l'opportunismo; mentre la serietà, l'onestà, la fede e la modestia erano considerate gravi difetti.

Su questo motivo di fondo s'innesta l'invettiva, sardonica e sferzante, di Tirreno-Rosa contro la città di Napoli, sua patria, del dominio spagnolo e del governo affidato ai napoletani stessi. In effetti Tirreno definisce Napoli la schiava mia patria («le reti et i sudor gettai ne' mari / de la schiava mia patria e in riva a l'Arno», vv. 130-132), dominata da nobili ignoranti arroccati nei Seggi, impegnati ad angariare i plebei attraverso bande di malfattori («ma a chi piacer può mai mirar l'eccesso / de le sue tante vanitadi e abusi, / dal nobile il plebeo svenato e oppresso?», vv. 199-201). In una società del genere non vi era posto per la competenza e l'onestà, poiché chi comandava aveva addirittura «vergogna d'imparare a leggere» (v. 177). Le cariche pubbliche erano affidate a uomini inetti e avidi. Non si poteva far altro che abbandonare la patria. Quel che rimaneva da fare si concentrava in una serie di pratiche finalizzate alla conservazione di sé. Occorreva curarsi della propria salute e concentrarsi su beni minimi di un'esistenza basilare: il lavoro e il cibo *in primis*. Era necessario essere prudenti nelle relazioni sociali, sinceri e temperanti finché possibile: poche risate, poche parole e poche emozioni; frenare il desiderio, contrastare il male con una resistenza passiva, combattere i vizi, accontentarsi, sopportare e soprattutto non sfidare la fortuna. Erano una serie di pratiche proprie della Ragion di Stato (codificata da Botero) e della "civil conversazione", del *Galateo* di monsignor Della Casa, finalizzate alla conservazione di sé all'interno di un contesto politico-istituzionale in cui non c'era più spazio per la libertà, che era stata repressa dal dominio spagnolo, dalla Controriforma cattolica e dall'arretratezza di una nobiltà nel complesso arroccata sui propri privilegi, istituzionalmente misoneista e riottosa a ogni cambiamento culturale.

Un ambito più intrigante (e complesso) della vicenda del "popolo civile" di Napoli, al quale l'analisi di Rak non si sottrae, è quello che si delinea durante la rivolta cosiddetta di Masaniello del 1647-'48. Tutti i documenti dell'epoca forniscono concordemente due notizie importanti: la crisi della monarchia spagnola e «l'incredibile rivolta di un gruppo marginale che provocava una frattura nella società dell'Antico regime: la folla

delle piazze» (p. 187). Masaniello, sostiene l'autore, «segnalava l'incrinatura di un impero e una paurosa e inspiegabile destrutturazione dei valori e delle regole della società dei ranghi sotto la pressione dei nuovi gruppi che entravano in campo» (p. 189).

L'idea di Rak è che Masaniello apparteneva al "popolo civile" e che la rivolta da lui guidata fu tutt'altro che un episodio transeunte e tutto sommato marginale nella lunga vicenda sociopolitica del Regno, ma costituì invece l'esito di un cambiamento profondo dei valori sociali, una cesura epocale di grande significato storico e storiografico. Questa tesi consente tra l'altro di (ri)aprire una questione di non poco interesse sulla natura e la composizione del "popolo civile". Tra le fonti più importanti per la comprensione della rivolta – cronache, libelli, diari, informative, trattati, poemi, dipinti, avvisi e drammi – figura la *Partenope liberata*, pubblicata nel mese di gennaio 1648, del medico di fama internazionale Giuseppe Donzelli, convinto difensore del metodo empirico-sperimentale e dichiaratamente anti-aristotelico. Poniamo qui una domanda all'autore. Se la *Partenope liberata* fu scritta «per difendere la parte di popolo dalle accuse di antispannolismo, di banditismo (per il saccheggio dei palazzi), di porto d'armi illecito [...] e di eresia» (p. 195), è ammissibile che il pescivendolo Masaniello e il medico Donzelli appartenessero entrambi al "popolo civile" di Napoli?

Se il "popolo civile" rappresentava un gruppo d'intellettuali che promosse e favorì una letteratura in lingua napoletana, con l'esplicita volontà di polemizzare contro la cultura e la lingua toscana, al punto di realizzare un nuovo modello narrativo – il racconto fiabesco – risulta difficile comprendere in che modo la plebe ne potesse far parte. Non è questa la sede per poter discutere in maniera analitica i caratteri della plebe e il rapporto con il popolo nelle sue articolazioni socio-istituzionali. Ma di là dalle profonde differenze tra queste due anime del popolo napoletano è indubbio pure che certi comportamenti e atteggiamenti mentali degli strati più bassi del popolo erano molto vicini allo stile di vita della plebe, come alcuni testi analizzati dallo stesso Rak testimoniano perfettamente.

L'opera di Giovan Battista Valentino, *Napole scontraffatto dapò la peste* del 1665, ci viene qui in soccorso per comprendere meglio la complessa articolazione, che si trasfonde in differenti mentalità, all'interno del 'popolo' napoletano soprattutto nel suo rapporto con la plebe. Valentino era uno scrivano, il livello più basso degli uffici amministrativi, della Gran Corte della Vicaria, il tribunale civile e criminale di primo grado del regno di Napoli. L'autore esprimeva il punto di vista di quella parte del "popolo civile", quello della burocrazia ministeriale, che criticava aspramente lo stravolgimento sociale successivo alla peste del 1656. Questa parte della società preferiva «un modello statico ma rassicurante e stabilizzante delle norme che regolavano i rapporti tra i gruppi» (p. 285), poggiava le proprie convinzioni su una «filosofia degli equilibri» (p. 289). Tuttavia la peste, rappresentata nelle sembianze della Fortuna – una don-

naccia sovvertitrice di ogni vivere civile – aveva rivoluzionato i confini dell'ordine sociale.

Durante l'epidemia erano stati compilati testamenti falsi senza notai: molti sconosciuti si erano dichiarati eredi di morti senza testamento. Erano stati scassinati scrigni e bauli, saccheggiati stipi e casse, scardinate porte e derubate le abitazioni. Doganieri, custodi delle chiese abbandonate avevano perpetrato ogni sorta di abuso. Molti lavoratori umili, arrivati in città, si erano finti dottori e mercanti, e, imparentatisi con famiglie nobili, «si erano poi adattati a diventare servi, falsari, artigiani, omosessuali e persino scrivani» (p. 294). Altri modi ancora per i quali si verificavano le metamorfosi sociali sono rintracciabili nel passaggio improprio di patrimoni e proprietà attraverso i legami matrimoniali. Il padrone aveva sposato una serva, la signora un ragazzino. Dal punto di vista dello scrivano queste erano unioni innaturali.

I nuovi ricchi erano descritti come gli Zanni, una maschera della commedia dell'arte. Costoro grazie alle ricchezze acquisite in maniera improvvisa e illecita si erano impossessati degli *status symbols* di una società della quale non facevano parte. I cavalli, gli schiavi, i guanti, le spade, i cappellini, i mantelli lunghi, i cognomi alterati per farli sembrare nobiliari, l'invenzione degli stemmi, e soprattutto l'uso maldestro del toscano (*chiacchiara toscana*), tutto questo apparteneva alle classi alte. Ma la peste aveva sconvolto l'ordine sociale e questi nuovi arricchiti ne avevano saputo approfittare, scalzando quella parte di "popolo civile" che aveva sempre confidato nella stabilità e immutabilità dell'organizzazione sociale.

Ma solo i poveri e abietti plebei avevano approfittato della peste per stravolgere l'ordine costituito? Lo scrivano della Vicaria Valentino affermava che tra i soggetti interessati a queste metamorfosi sociali che erano riusciti ad arricchirsi rientravano diversi amici suoi che gl'intimavano di non farne menzione. La solidarietà, derivante dall'appartenenza al gruppo, richiedeva omertà: «Cert'ammice m'hanno avvisato: / vonno che non ne parla e cche stia muto / perché cchiù d'uno nce iarria mmescato» (p. 296). È un dato interessante in quanto costituisce una testimonianza della *forma mentis* di una parte del "popolo civile", quella degli uffici inferiori della burocrazia, incline a comportamenti illeciti e, pertanto, più vicina agli strati sociali più deboli e poveri come la plebe. Questo rapporto è confermato dall'uso della lingua napoletana nel testo di Valentino che, a suo dire, si parlava solo nei quartieri bassi della città: «Lo parla' napoletano maie potette arrevà' ncoppa Palazzo e maie ascette da lo vascio de la Dochessa e dde lo Lavenaro» (p. 300). Lo stesso autore mentre proclamava e difendeva l'etica del proprio gruppo nel contempo manifestava con naturalezza – forse suo malgrado – una spontanea e ambigua doppiezza nei comportamenti.

In sintetica conclusione: è impossibile accomunare 'popolo' e 'plebe' in un solo programma riformistico, volto ad affermare la forza e la maturità politica di un'unica compagine sociale. Occorre altresì prendere atto che

il “popolo civile” non esprimeva un’identità socio-politica coesa e unitaria poiché al suo interno, accanto a riformisti come Rosa, Basile e Donzelli (per limitarci solo ad alcuni tra i principali e più rappresentativi), coesistevano i conservatori (l’eletto Scacciavento e Valentino tra gli altri), convinti difensori di un modello sociale ‘ontologico’, ossia statico e da perpetuare in eterno.

È del tutto condivisibile l’idea di Rak secondo cui la «storiografia delle guerre e delle istituzioni» ha oscurato la «dinamica culturale di Napoli», scrivendo solo di «plebi soggiogate e di nobili prepotenti», e spesso, non tenendo conto della «politica delle comunità spagnole, fiorentine, genovesi, turche, quasi nulla del traffico marittimo e dei suoi mercati»; decisamente meno si può seguire il lapidario giudizio storiografico secondo il quale in tal modo si sono perse «molte tracce di una cultura allineata con la Modernità europea» (p. 26). È un giudizio che meriterebbe un intero seminario e un’ampia discussione che non sempre è stata favorita negli ambienti storiografici napoletani. Sarebbe sempre auspicabile un dialogo tra tutte le discipline, affinché ciascuna apportasse il proprio contributo per la comprensione della storia dei comportamenti e delle mentalità umane, che si manifestarono nel Mezzogiorno durante il dominio spagnolo.

Questa raccolta di saggi di Michele Rak ha il merito straordinario di aprire un dibattito su un tema mai affrontato: il “popolo civile”. Ma più in generale i suoi studi, coltissimi e raffinati, impongono allo storico di analizzare la società napoletana indagando più approfonditamente sulla vita dei suoi protagonisti, sulle loro *effettive* relazioni sociali (secondo la lezione metodologica di Roland Mousnier ne *La costituzione nello Stato assoluto*, Esi, Napoli 2002), sulla loro reale condizione complessiva, sulle loro opere in dialogo con la cultura dell’intera Penisola e delle regioni euro-mediterranee. Questa storia è tutt’altro che chiusa, anzi, per la verità, è appena iniziata.

Saverio Di Franco

DANIELE STASI, «*Polonia restituta*». *Nazionalismo e riconquista della sovranità polacca*, Bologna, il Mulino, 2022, pp. 312.

In «*Polonia restituta*» Daniele Stasi non offre allo studioso accorto una semplice trattazione, ma un’analisi storica che rappresenta appieno la passione profonda dello studioso maturo, dell’accademico, capace di far palesare a chi legge la grandezza della storia polacca nonché l’epopea dei tanti *leader*, eroi, patrioti, condottieri e “uomini coraggiosi” che hanno fatto la storia della Polonia. Difatti l’Autore conquista immediatamente il lettore grazie all’accurata analisi storica che fa sul nazionalismo e sulla riconquistata sovranità che il travagliato popolo polacco riesce a ottenere (si avrebbe voglia di dire definitivamente) alla fine della Grande Guerra.

La Polonia barocca di Sobieski, quella decantata per aver decapitato l’avanzata turca nel cuore dell’Europa, era stata smembrata nel corso del

XVIII secolo dalle tre potenze del Settecento: Prussia, Russia e Austria. Un punto di partenza, per Stasi, utile a dare ampio respiro all'analisi che sottopone al lettore; una trattazione che senza dimenticare il passaggio dal fervido patriottismo di Poniatowski approda e infiamma la storia della rinascita della Polonia, cuore pulsante del volume.

La rinascita del 1918, definita da Stasi improvvisa, rappresentò per molti "l'anno della vittoria", mentre per altri popoli e altre nazionalità segnò l'apertura di un nuovo fronte di guerra, definito in un bel libro di Robert Gerwarth come "la rabbia dei vinti". Per la Polonia fu diverso, e difatti Stasi è abile a definire la particolarità polacca negli anni Venti del secolo scorso, la quale, come l'Autore analizza nel primo capitolo, si sviluppa attraverso il confronto tra il *nazionalismo etnico* di Roman Dmowski e il *nazionalismo civico* di Jozef Pilsudski, le due principali figure politiche della Seconda Repubblica Polacca. Scrive Stasi: «In relazione alle due idee di nazione, nella cultura politica polacca all'inizio del Novecento, emergono le figure carismatiche di Jozef Pilsudski e Roman Dmowski, su cui si incentrerà la lotta politica nella rinata Repubblica polacca dopo il 1918» (p. 23) furono sostanzialmente il carisma e le differenze ideologiche di questi due politici a influenzare profondamente la strategia dell'intera politica polacca, il cui confronto, come scrive Feldman «rappresenta il tema generale della vita pubblica in Polonia». Un confronto di idee che l'Autore "disloca" in cinque capitoli. Nel secondo capitolo viene esposto l'approfondimento del pensiero di Dmowski sulla nazione, messo a confronto con quello di altre idee politiche e attuali; nel terzo l'Autore si concentra sulla Costituzione dello Stato polacco. Tuttavia, prima di concludere parlando dei capitoli finali, a nostro parere rimane suggestiva per lo studioso il riferimento al cosiddetto "Piemonte polacco" che Stasi fa all'inizio del secondo capitolo a proposito del riconoscimento della questione polacca. Si tratta in particolare della Galizia austriaca e nello specifico dei conservatori galiziani, i quali, critici nei confronti del romanticismo politico, miravano a garantire per la propria regione maggiori spazi di autonomia: «La Galizia doveva diventare, sull'esempio del Risorgimento italiano, il "Piemonte polacco": la regione nella quale le posizioni dei polacchi erano maggiormente avanzate [...] e da cui poteva irradiarsi un'iniziativa finalizzata all'instaurazione di uno Stato indipendente» (p. 68).

L'importanza della parte finale dell'opera merita sicuramente una trattazione un po' più particolare, poiché i capitoli finali appaiono, a parere di chi scrive, punti di riferimento importanti per gli studiosi più appassionati di Storia dell'Europa orientale, soprattutto i più giovani. Per esempio, l'analisi che l'Autore fa sulle strategie politiche di Jozef Pilsudski e della strada imboccata dalla Polonia verso l'instaurazione dello Stato autoritario (cap. IV) rappresenta uno dei migliori spunti dell'intero volume per chi vuole approfondire le proprie conoscenze attraverso lo studio di opere che spiegano i principali motivi storico-politici che hanno portato alle tragedie contemporanee. L'opera di Gerwarth o il meno re-

cente *Ordine mondiale* di Henry Kissinger sono solo due degli esempi ai quali si può aggiungere in funzione complementare la trattazione fatta da Daniele Stasi.

Il libro si conclude con la constatazione amara dell'Autore, il quale sottolinea come l'esperienza della Seconda Repubblica Polacca fu caratterizzata perlopiù dalla ricerca di una identità politica. L'assenza di un progetto, la mancata realizzazione di obiettivi istituzionali e la morte di Pilsudski caratterizzarono tutta la debolezza di uno Stato che, infine, divenne facile preda nello scacchiere europeo del 1939.

Domenico Mazza

GIOVANNI BORGOGNONE, *America bianca. La destra reazionaria dal Ku Klux Klan a Trump*, Roma, Carocci, 2022, pp. 168.

Il volume di Giovanni Borgognone, frutto di vent'anni di ricerca sui movimenti e le idee della destra negli Stati Uniti, indaga le trasformazioni della destra reazionaria fin dalle sue origini, attraversando i due secoli di storia statunitense, per concludersi con l'assalto al Campidoglio del 6 Gennaio 2021. Con un racconto di grande respiro Borgognone attraversa tutte le tappe del nazionalismo bianco, analizzandone, passo dopo passo, le coordinate ideologiche e il crescente radicamento nella società americana. Le dinamiche della globalizzazione che hanno eroso il consenso e la fiducia nelle classi dirigenti, hanno acuito la percezione del declino della classe media statunitense, spingendola verso posizioni sempre più estremiste.

In questo scenario è aumentato il consenso nei confronti del nazionalismo bianco che, sfruttando le nuove forme di comunicazione pubblica, ha introdotto nel dibattito politico vecchie e nuove teorie cospirazioniste, volte ad alimentare le paure del cittadino medio e la sua polarizzazione politica.

L'autore analizza il nazionalismo bianco in relazione all'emergere di una società aperta e inclusiva a cui la destra reazionaria si oppone fermamente. Suprematisti ed etnonazionalisti vedono nell'ascesa della società multietnica l'inizio dell'oppressione politica nei loro confronti. Da queste premesse nascono le teorie complottiste sulla base delle quali il disordine e la frammentazione sociale, generata dalla società aperta, sia creata scientificamente dalle élites globaliste per rafforzare il proprio dominio. In tale direzione l'analisi di Borgognone rileva la crescita di un nazionalismo bianco che si pone l'obiettivo di una controrivoluzione rispetto alle dinamiche politiche e sociali che vanno nella direzione di un allargamento dei diritti sociali e politici delle minoranze. Il bianco americano *wasp* che ha dominato la società americana sta, secondo la retorica della destra reazionaria, indietreggiando; la middle class bianca ritiene pertanto di essere stata derubata della propria patria, ed è diventata una facile preda della destra estrema.

Questa narrativa della destra reazionaria è ormai approdata all'interno del Partito repubblicano, nonostante i bianchi costituiscano ancora la maggioranza della popolazione americana (oltre il 70%) e possiedono una ricchezza dieci volte superiore a quella dei neri. Ma come più volte sottolineato dall'autore del volume, la rappresentazione distopica della destra considera l'americano bianco a rischio di estinzione.

Partendo dall'analisi delle idee del nazionalismo bianco e dalle pratiche messe in campo, l'autore dimostra come tali idee e pratiche non siano affatto una novità, ma appartengono alla storia americana fin dalle sue origini coloniali, passando per la grande cesura della guerra civile e la conseguente abolizione della schiavitù. La reazione bianca ha così visto l'emergere di formazioni come il Ku Klux Klan o Alt - Right per passare alla paura del nemico interno, rivelatosi nella cospirazione ebraica o in quella comunista.

Il saggio continua con l'analisi del rilancio del suprematismo nella seconda metà del Novecento, delineando movimenti, idee e propaganda. Il dato che più salta all'occhio è la provenienza di tali movimenti, prevalentemente dall'America rurale e di provincia, vera roccaforte ideologica della destra reazionaria.

Borgognone ricerca nella sua indagine le strategie e le nuove forme di comunicazione adottate dalla destra suprematista americana e il loro contributo nel rinnovato successo degli ultimi anni. Ne emerge una metamorfosi del dibattito politico americano, che dal nazionalismo civico verso un destino comune degli anni Settanta - Ottanta, si è passati, facendo leva sui sentimenti di insicurezza, ad una propaganda *mainstream* cospirazionista, ostile alle classi dirigenti e tutta volta a una retorica patriarcale, suprematista ed etnonazionalista. Quella che, negli anni passati, era una visione confinata a minoranze folkloristiche dell'America di provincia, oggi ha esteso il suo campo d'azione all'intero paese.

L'autore non ha tralasciato di evidenziare nell'ultima parte del saggio, come la politica identitaria è stata bipartisan, facendo proseliti sia nella cultura progressista che in quella conservatrice; risultato è stato l'aumento esponenziale di visioni politiche identitarie separate che non favoriscono la visione di un futuro comune. Ma è fuori di ogni dubbio come il nuovo cospirazionismo ha consentito al nazionalismo bianco di estendersi oltre il settarismo che lo aveva caratterizzato in precedenza, dando un nuovo senso al mondo politico. La validazione scientifica viene sostituita da "lo sta dicendo molta gente", frase spesso adoperata da Trump. Il nuovo cospirazionismo, così come quello classico, presuppone una realtà ingannevole che va spesso incontro all'esigenza dell'americano medio di conoscere cosa si nasconde dietro la politica, riducendo la complessità delle dinamiche socio - politiche a illusorie e inquietanti narrazioni.

Tutto ciò, conclude Borgognone, può essere contrastato favorendo esperienze di inclusione e condivisione, senza dimenticare che la stessa politica identitaria progressista, facendo leva sulle rivendicazioni delle

donne, di gruppi emarginati, di minoranze etniche, ha spesso, involontariamente, stimolato la crescita della reazione dell'America bianca.

Vincenzo Pintaudi

GIUSEPPE BOTTARO, *Analogie e divergenze. Figure e idee politiche a confronto*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2021, pp. 192.

La storia del pensiero politico è costellata da una pluralità di figure e idee sulle quali c'è la necessità periodica di tornare a riflettere, anche in forma comparativa. Un'esigenza ben chiara allo storico delle dottrine politiche Giuseppe Bottaro che, alla fine del 2021, pubblica il volume *Analogie e divergenze. Figure e idee politiche a confronto*. Un agevole saggio che mira a far emergere, attraverso una selezione ragionata di autori e un loro raffronto, quell'«*idem sentire* di concezioni, idee e scelte politiche» che hanno definito i sistemi liberal-democratici dell'area euro-americana (p. 7).

Seguendo il solco già tracciato da John Pocock, Quentin Skinner, Philip Pettit e Maurizio Viroli, Bottaro dedica il primo capitolo del suo lavoro ai fiorentini Niccolò Machiavelli e Francesco Guicciardini, focalizzandosi espressamente sui loro distinti concetti di *republicanesimo*. Da un lato, emerge, come già noto dalla letteratura esistente, una teoria politica in cui la componente democratica, i *molti*, rappresenta il perno di stabilità della forma di governo repubblicana. Dall'altro, si è per contro in presenza di una teoria politica che riconosce invece alla classe di mezzo, i *pochi*, l'aristocrazia, un ruolo principale.

Notoriamente, la teoria politica della costituzione mista, repubblicana, neoromana, perlopiù di stampo aristocratica, la ritroviamo, in parte, nel pensiero politico nordamericano, segnatamente in quello del federalista John Adams, *founding father* e secondo Presidente degli Stati Uniti d'America. Il volume *Analogie e divergenze* di Bottaro, tuttavia, va oltre Adams, trattando - nel suo secondo capitolo - altre due cruciali figure politiche pubbliche statunitensi: Thomas Jefferson e Alexander Hamilton.

Il virginiano del *Partito Democratico-Repubblicano* contribuisce, infatti, con atti concreti, da Presidente, alla neonata repubblica americana con l'acquisto dei territori della Louisiana (1803); un'espansione che avrebbe permesso, grazie ad un ampliamento delle terre da coltivare, la preservazione sia del carattere agricolo degli Stati Uniti d'America sia l'autonomia delle repubbliche. Delle idee, queste, alle quali il federalista Alexander Hamilton contrappone però una centralizzazione del potere nonché un'economia industriale capitalistica, per lo più grazie all'utilizzo della «*First Bank*».

Se da una parte, quindi, Hamilton cerca di «riprodurre in America molte delle istituzioni economiche e politiche inglesi» (pp. 61-62), dall'altra, Ralph Waldo Emerson, discusso da Bottaro nel terzo capitolo del libro, cerca con il suo *trascendentalismo* «di emancipare la cultura

statunitense da quella del Vecchio Continente, affermandone al contempo la superiorità ideale e l'originalità» (p. 66). Nonostante questi divergenti approcci di politica interna, federalisti e jeffersoniani concordano sull'ormai distanza che il proprio paese deve comunque mantenere dagli affari europei. Per Alexis de Tocqueville, la prudenza, e non il desiderio di dominio, è infatti il pilastro sul quale fondare la politica estera americana. Una prudenza che, nell'ottica del Guicciardini prima e di de Tocqueville dopo, discusso nel terzo capitolo, deve essere esercitata, per esigenze di stabilità e continuità, dall'aristocrazia. L'auspicata prudenza nella politica estera dei due sopracitati autori viene in parte ribaltata, come ci ricorda Bottaro nel quarto capitolo di *Analogie e divergenze*, dall'*internazionalismo* del democratico Woodrow Wilson; approccio di chiara matrice liberale, d'ispirazione kantiana, che punta principalmente «sull'autodeterminazione dei popoli, sulla diffusione della democrazia, sul libero commercio internazionale e su un'organizzazione mondiale degli stati [...]» (p. 99) per pacificare il sistema internazionale. Dopo il suo fallimento, il progetto *internazionalista wilsoniano* verrà in parte riproposto, com'è noto, dal democratico John F. Kennedy. In particolar modo, Bottaro rammenta due appuntamenti fondamentali che segnano quello che potremmo definire, nel contesto americano, un "ritorno a Wilson": il discorso presidenziale di Kennedy a Filadelfia del 4 luglio del 1962 e quello di Berlino ovest del 26 giugno del 1963.

Nel contesto italiano del primo dopoguerra, il programma wilsoniano dei Quattordici punti del 1918 viene abbracciato - rammenta sempre l'Autore - dal popolarismo di don Luigi Sturzo; una dottrina, a quei tempi, in divenire, che Bottaro ricostruisce in maniera chiara nel quinto capitolo del proprio volume, ricorrendo soprattutto all'utilizzo dei dibattiti congressuali del Partito popolare italiano (Ppi), tra il 1919 - anno della fondazione del Partito - e il 1925. Ed è proprio nel quarto e nell'ultimo di questa serie di congressi, quello di Torino del '23 e di Roma del '25, che i popolari italiani prendono le piene distanze dal fascismo, ponendosi l'obiettivo di conquistare per l'Italia un ordimento democratico. È un fatto - ci dice Bottaro - che «grazie all'azione di Sturzo e del Partito popolare sono penetrate anche nel mondo cattolico alcune idee programmatiche del cattolicesimo democratico» (p. 137); idee politiche che, sul tema dell'antifascismo e dell'afascismo, saranno poi la base, nel secondo dopoguerra, del pensiero del democristiano Aldo Moro, discusso assieme a Sturzo nel penultimo capitolo del volume.

Le conclusioni di *Analogie e divergenze* si focalizzano, invece, sul comunitarismo di Alasdair MacIntyre e sul pluralismo di Robert Dahl. Nelle sue riflessioni, il filosofo scozzese, ci dice Bottaro, riprende note categorie del repubblicanesimo machiavelliano. Nello specifico, si parla di *virtù civica* come base dei moderni sistemi democratici-repubblicani. Un'idea di comunitarismo che contrasta con quel modello pluralista, madisoniano e federale che Dahl condivide. Un modello che, ricorda l'Autore, esalta il

compromesso tra la maggioranza e le minoranze, piuttosto che la sovranità assoluta del popolo.

Pur non proponendosi quindi di indagare in maniera esaustiva le riflessioni di tutti i principali pensatori della Storia del pensiero politico, *Analogie e divergenze* riesce nell'obiettivo di ricostruire un percorso intellettuale che dal repubblicanesimo rinascimentale arriva fino alle più contemporanee correnti del pluralismo e del comunitarismo, passando agevolmente attraverso il pensiero liberale e democratico moderno.

Andrea Cannizzo

MARCO INVERNIZZI, *L'Opera dei Congressi (1874-1904). Con i profili biografici dei principali protagonisti*, Crotone, D'Ettoris Editori, 2022, pp. 282.

Se è vero che la storia non è mai un *hortus conclusus* non lo è neppure quella dell'Opera dei Congressi la cui fondazione, sebbene ancorata a un preciso riferimento cronologico (1874), affonda le proprie radici nel terreno dell'Italia preunitaria allorquando i cattolici italiani, inizialmente in forma sparuta e con approcci differenti, cominciano a porsi seriamente il problema della loro presenza in politica e si organizzano allo scopo di avversare il processo risorgimentale a quel tempo in divenire.

Visto da questa prospettiva il volume "L'Opera dei Congressi (1874-1904)" di Marco Invernizzi serba l'indubbio merito di considerare la storia della più importante e longeva associazione di cattolici italiani non come un compartimento stagno che risulti avulso dalle complesse vicende storiche e politiche che gli stanno sullo sfondo, ma, al contrario, mettendo in risalto il rapporto di interdipendenza tra queste ultime e l'evoluzione di tutto il Movimento cattolico italiano.

Non a caso quando Invernizzi scrive "siamo ancora lontani dalla nascita dell'Opera dei Congressi, ma è evidente che le vicende del '48 siano state decisive per il futuro del Movimento cattolico italiano" si riferisce in particolare all'Allocuzione del beato Pio IX con cui il Pontefice dichiara la neutralità degli Stati pontifici di fronte alla prima guerra d'indipendenza. Allocuzione che per l'autore ha delle tali ripercussioni sulla vita dei popoli come difficilmente un discorso può aver avuto nella storia. Secondo Invernizzi, infatti, è questo il momento da cui trae origine sia l'insanabile frattura tra la Chiesa e lo Stato, sia quel problema di coscienza che vedrà i cattolici italiani, chi più chi meno, oscillare «fra la fedeltà al Papa e l'amore all'Italia» e, dunque, dividersi tra intransigenti e conciliatoristi.

Da lì in avanti il Movimento cattolico italiano sarà impegnato nella costituzione di «organismi militanti per difendere la libertà della Chiesa dai regimi liberali ostili, allo scopo di contrapporre il paese reale a quello legale». Il primo tra questi organismi è l'Associazione cattolica-italiana per la difesa della libertà della Chiesa in Italia di Gianbattista Casoni, nata a Bologna nel 1865. Due anni più tardi, nella stessa città, vedrà la luce la Società della Gioventù cattolica italiana di Mario Fani e Giovanni

Acquaderni che assieme all'Opera dei Congressi sarà l'associazione più conosciuta e che durerà più a lungo nella storia del Movimento cattolico.

Nondimeno per la nascita dell'Opera dovrà attendersi il 1874. Fa molto bene Invernizzi a ricordare la solennità e l'importanza di quegli anni per il Movimento cattolico che, per la prima volta, cerca di assumere un atteggiamento unitario di fronte a uno Stato che lo aveva estromesso dal processo di unificazione politica, specie, come acutamente osservato in prefazione da Dario Caroniti, in un momento in cui, sotto il governo della Sinistra storica guidato da Agostino De Pretis (1876), «la frattura con il ceto dirigente massonico e anticlericale del tempo era diventata incolmabile».

Nel perseguire tale tentativo e nel suo processo di espansione L'Opera dei Congressi è attraversata da fasi alterne che l'autore fa coincidere con le diverse presidenze.

La prima Presidenza Acquaderni, dal 1874 al 1878, e la seconda di Scipione Salviati, dal 1878 al 1884, segnano gli anni della consapevolezza: i cattolici italiani comprendono «di essere divenuti una parte del Paese all'interno di uno Stato» che ormai li considera come una componente «sovversiva», ma sono anche gli anni del pontificato di Leone XIII (1878-1903) in cui all'interno dell'Opera dei Congressi avviene il massimo sforzo conciliatorista da parte dei cattolici transigenti.

Durante la successiva Presidenza di Marcellino Venturoli, dal 1884 al 1889, l'Opera conosce un regresso, con la diminuzione dei comitati diocesani e parrocchiali e con la convocazione di un solo congresso, a Lucca, nel 1887.

Nel 1889, invece, sotto la Presidenza di Giambattista Paganuzzi, si ha la vera svolta. L'Opera, non più un'associazione come le altre ma «associazione di associazioni» avente lo scopo di coordinare tutto il Movimento cattolico italiano, celebrerà al Congresso di Milano del 1897 il cosiddetto «apogeo dell'intransigentismo» e dunque il momento di massimo sviluppo della sua storia.

Soltanto un anno dopo, tuttavia, con la crisi successiva ai moti di piazza avvenuti nel mese di maggio, che attestano l'aumentata forza del movimento socialista, il movimento cattolico tenderà a dividersi di fronte al dilemma se allearsi ai liberali moderati in funzione antisocialista o se continuare nella politica intransigente. Emerge così la corrente democratico-cristiana che conquista consensi anche all'interno dell'Opera cercando di scalzare la vecchia classe dirigente. A Paganuzzi, in particolare, subentrerà come presidente Giovanni Grosoli che guiderà l'Opera sino alla soppressione del 1902 da parte della Santa Sede.

Nel tracciare questa parabola lunga un trentennio Invernizzi sceglie una struttura rigorosamente schematica senza per questo intaccare la scorrevolezza dell'incedere narrativo. Di fatti, sebbene i capitoli che costituiscono l'ossatura portante del volume coincidono simmetricamente, come si è accennato, con le cinque presidenze dell'Opera dei Congressi, lo snodo argomentativo fluisce senza nette cesure. Invernizzi si muove su

un doppio registro: racconta le tappe, anche più minime, che scandiscono l'attività dell'Opera ma senza perdere mai di vista gli eventi cruciali che segnano gli anni della Questione Romana quali il *non expedit*, l'ascesa al governo della Sinistra storica, la *Rerum Novarum*, il difficile rapporto tra cattolici e socialisti, le persecuzioni che colpiscono i cattolici nel 1898. Questo modo di procedere – che consente al lettore di non perdersi nei gangli delle complesse dinamiche immanenti all'attività congressuale, alle diverse correnti e dunque al confronto ideologico minuziosamente descritti dall'autore – è reso ancora più efficace dalla scelta di collocare tre appendici in calce al volume che rispettivamente concernono i profili biografici dei vari protagonisti dell'Opera, una breve summa di tutti i congressi, e il testo completo dei tre Statuti succedutisi in trent'anni di vita associativa.

In definitiva l'opera di Invernizzi, volutamente privata di ogni giudizio critico, offre una ricostruzione icastica e rigorosa di un periodo storico del Movimento cattolico italiano che indubitabilmente rappresenta il vero antecedente logico e cronologico di quello che sarà il futuro impegno politico dei cattolici nell'arco di tutto il Novecento e che, pertanto, rappresenta un punto di riferimento indispensabile per chi intende avvicinarsi seriamente al tema.

Marco Carone

ANGELA TARABORRELLI, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo. Stato, comunità, mondi in comune*, Sesto San Giovanni (MI), Mimesis 2022, pp. 158.

Lo studio di Angela Taraborrelli si prefigge come obbiettivo quello di ascrivere il pensiero di Hannah Arendt alla “causa” del cosmopolitismo proponendone un'articolazione “orizzontale”. Mancando una trattazione sistematica di questo tema nell'opera della Arendt questa ipotesi di lavoro entra in conflitto con l'immagine tradizionale che si ha del suo pensiero il quale ha, come noto, nella critica ai diritti umani e all'idea di Stato mondiale uno dei suoi assi portanti. L'Autrice, tuttavia, mostra come partendo dal concetto fondamentale di “diritto di avere diritti” Arendt offra prospettive interessanti per ripensare i tradizionali concetti di sovranità, Stato, autorità, cittadinanza alla luce di ciò che di tragico è accaduto nel Novecento. Come per tutti i veri pensatori, infatti, anche nel caso della Arendt è necessario insistere sul nesso esistente tra l'elaborazione del pensiero e l'attualità politica e il volume in questione riesce senza dubbio a mostrare come la Shoah, la problematica costruzione dello Stato di Israele, la crisi dello Stato-nazione, l'esperienza dei totalitarismi siano i fatti storici e politici che la hanno obbligata a *ripensare* le categorie fondamentali in cui si è articolata la riflessione politica occidentale soprattutto sul tema della Modernità. Né lo Stato-nazione né il discorso sui diritti umani è riuscito a tutelare gli individui dai tragici abusi compiuti nel Novecento per cui è urgente ripensare il concetto stesso di cittadinanza senza bloccarlo dentro i confini nazionali né inseguendo l'utopia di un

governo mondiale. Piuttosto, come osserva l'Autrice, «Arendt propone, in alternativa allo Stato nazionale sovrano, lo 'Stato consiliare', una unità territoriale federale-consiliare e federata con altre unità territoriali simili, ritenuta più adatta, per la natura stessa dell'attività democratica consiliare, a condurre nel tempo alla formazione di un 'sistema di relazioni cosmopolitico'» (pp. 135-136). L'Autrice ricostruisce la complessa articolazione della proposta giuridico-politica arendtiana mostrando come essa si leghi, ad uno sguardo attento, alle riflessioni più generali sul rapporto tra "uomo" e "mondo" sui cui la studiosa era stata avviata dal suo maestro Martin Heidegger: consapevole, infatti, che l'essere nel mondo è sempre un essere insieme ad altri, cioè abitare un mondo comune, nella prospettiva dell'Arendt, «trascurare il mondo equivale a trascurare la pluralità e, con essa, la possibilità, nonché il fine, dell'agire politico e cosmopolitico» (p. 119). Consapevole di come la difesa della dignità umana necessiti di una cornice più ampia dello Stato-nazione senza per questo auspicare la creazione di uno Stato mondiale, l'Arendt trae dall'attualità spunti di riflessioni cruciali per comprendere come organizzare un ordine internazionale nuovo e più "umano". Il caso del Processo di Norimberga le offre la possibilità di pensare che proprio grazie all'emergere dell'*umanità* come entità politica sia possibile immaginare, attorno alla nozione di crimine contro l'umanità, un nuovo diritto internazionale: «Questi nuovi crimini richiedono l'introduzione di una nuova sfera di legalità, la trasformazione del diritto internazionale da diritto *tra* le nazioni, che "si occupa solo di leggi e di accordi che regolano le relazioni delle nazioni sovrane in pace e in guerra", a diritto "che sta al di *sopra* delle nazioni"» (p. 99). Arendt propone a questo proposito la creazione di un Codice Penale Internazionale e di un Tribunale internazionale permanente i quali abbiano il compito di tutelare quello spazio comune violato dal genocidio che, ai suoi occhi, appare come l'unico vero crimine contro l'umanità. L'eliminazione di un intero popolo, infatti, va a ledere quella parte di spazio comune rappresentato dal popolo in questione e quindi, a cascata, va a ledere quel principio della pluralità che è il vero qualificatore della riflessione arendtiana e che ne influenza anche il momento più squisitamente politico. Vista da questa angolatura, allora, l'interpretazione del pensiero della Arendt proposta dall'Autrice riesce a far emergere la sintonia tra queste riflessioni legate anche all'attualità politica e quelle contenute negli scritti principali come *Le origini del totalitarismo* o *Sulla rivoluzione*. Se questo studio porta buoni argomenti alla tesi che il pensiero della Arendt sia ascrivibile alla vasta e articolata famiglia del cosmopolitico, sul piano sistematico rimane aperta la questione di come le obiezioni da parte del realismo politico possano trovare una risposta pienamente soddisfacente in questo modello. Ma per rispondere a tale quesito sarebbe necessario articolare criticamente un ragionamento sulle fondamenta della riflessione arendtiana proprio a partire dalla categoria della pluralità come chiave di comprensione dell'agire politico nelle sue complesse articolazioni la quale cosa esula, ovviamente, dalla finalità di una semplice recensione.

Al di là di queste considerazioni, lo studio della Taraborrelli mostra l'attualità di un pensiero, quello della Arendt, che soprattutto oggi, alla luce della recente guerra russo-ucraina, appare capace di mantenere accesa la fiaccola del pensiero.

Salvatore Muscolino

EISSN 2037-0520

Dalla quarta di copertina

Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura della Redazione

CAEDDU DAVIDE, *Il chierico tradito. Julien Benda fra cultura e politica (1916-1933)*, Roma, Carocci Editore, 2022, pp. 288, prezzo euro: 28,00.

Ogni volta che si affronta il problema del rapporto tra cultura e politica, Julien Benda rappresenta senz'altro l'autore più menzionato a livello internazionale. Sono celebri tanto la sua requisitoria sul tradimento degli intellettuali (1927), quanto i suoi discorsi alla nazione europea (1933). Eppure, a partire dalla posizione da lui assunta durante la Grande Guerra, in particolare attraverso la collaborazione con *Le Figaro*, si può rilevare nei suoi scritti una forma di nazionalismo culturale, che mostra in modo evidente la natura contraddittoria del suo lascito intellettuale. Le incoerenze di Benda sono state sottolineate da più parti e in vari modi, ma non è stato mai rilevato, proprio rispetto al tema che lo ha reso celebre, come pochi anni dopo la pubblicazione di *La Trahison des clercs* egli invocò la necessità di seguire ragioni pratiche e politiche, strumentalizzando volutamente il ruolo intellettuale, per una finalità che riteneva degna di essere perseguita: l'edificazione, morale e politica, di una Europa unita. Il volume è arricchito da una raccolta, tanto ponderosa quanto inedita, degli articoli pubblicati da Julien Benda su *Le Figaro* tra il 1916 e il 1920. E nota la rilevanza che questo sodalizio ebbe nella maturazione intellettuale dell'autore, ma la storiografia non gli ha finora rivolto la dovuta attenzione, limitando l'analisi a una rapida considerazione del "divertissement" letterario *Billets de Sirius* (1925), pubblicato in seguito alla collezione e all'interpolazione di solo un terzo degli articoli originali.

CAROZZA NICOLA, *Ettore Carozzo antifascista, popolare, editore dei fuoriusciti in Francia*, prefazione di Pierluigi Castagnetti, La Spezia, Edizioni Giacché, 2022, pp. 87, prezzo euro: 10,00.

«Antifascista perché popolare, popolare perché cristiano, Ettore Carozzo fu una delle più fulgide figure della militanza morale e politica contro il regime mussoliniano. Merito di Nicola Carozza è di averlo

Storia e Politica, XIV n. 3, 2022, pp. 692-694

sottratto al rischio dell'oblio, ricostruendo i tratti più significativi della sua biografia, inseriti nei vari contesti storici e geografici interessanti e con rigerimenti sistematici [...]. Carozzo era più di un editore impegnato, era un antifascista intenzionalmente impegnato a pubblicare materiale critico e ostile al fascismo [...]. Si doveva essere antifascisti, perché il fascismo era tutto il contrario di ciò che rappresenta la centralità della persona umana. Se si fosse stati complici, anche solo per sottovalutazione o per indifferenza, del fascismo, non ci sarebbe stato più alcun senso per l'impegno politico per i cattolici. La Chiesa tardava a capirlo, ma i cattolici impegnati in politica lo capirono subito. Dunque il loro antifascismo era per così dire profondamente cristiano e, allo stesso tempo, politico, ontologicamente politico» (dalla *Prefazione* di P. Castagnetti).

DI GIANNATALE FABIO, *«La Civiltà Cattolica» e la critica della modernità (1850-1861)*, Napoli, Guida, 2022 pp. 204, prezzo euro: 20,00.

Il 6 aprile del 1850 uscì a Napoli il primo numero della "Civiltà Cattolica", l'organo ufficiale della Compagnia di Gesù, che fin dalla sua fondazione esercitò un'influenza notevole nel dibattito religioso e politico italiano. Il presente volume si propone di ricostruire i tratti salienti della polemica aspra e costante che la rivista, dalla sua fondazione fino all'Unità, dispiegò contro quella "Rivoluzione italiana" che dopo la fallimentare esperienza quarantottesca stava nuovamente tessendo le proprie fila minacciando, in maniera sempre più incalzante, il Principato civile dei pontefici.

GHERARDI RAFFAELLA (a cura di), *La politica e gli Stati. Problemi e figure del pensiero politico occidentale*, terza edizione, Roma, Carocci, 2022, pp. 552, prezzo euro: 39,00.

La terza edizione di questo fortunato volume è molto ampliata rispetto alle precedenti e contiene significativi elementi di novità, sia nella parte dedicata ai "problemi" sia in quella riservata alle "figure" dei pensatori classici. In quest'ultima, assume particolare rilievo il pensiero politico delle donne, nei suoi travagliati percorsi sulla scena occidentale. Si traccia, infatti, una sorta di filo rosso al femminile che segna la grande riflessione moderna e contemporanea e rappresenta un punto di riferimento essenziale tanto sotto il profilo dell'analisi teorica generale di aspetti costitutivi della politica, quanto per la capacità di svelare con grande acume critico le aporie insite in concetti di marca prettamente maschile. Inoltre, si approfondisce il tema delle trasformazioni dello Stato e delle sue "crisi", anche in relazione alla questione delle riforme e/o della rivoluzione e dei difficili itinerari della democrazia, del liberalismo, del costituzionalismo tra passato e presente. Il nodo dei rapporti fra gli Stati, della pace e della guerra rappresenta, infine, un'importante linea guida del libro.

GIANNETTA MELISSA, *Il potere che interpreta. L'eco dell'esegesi dei duo gladii di Bernardo di Clairvaux nel pensiero politico dei secoli XIV-XVII*, Napoli, Guida, 2022 pp. 348, prezzo euro: 30,00.

Protagonista di questo volume non è tanto Bernardo di Clairvaux (1090?1153), ma la sua eco (secc. XIV?XVII). Il lettore che cerchi un profilo dell'abate pertanto non lo troverà. La domanda a cui questo libro risponde è piuttosto rivolta da Bernardo ai protagonisti della storia del pensiero politico e può essere drammatizzata, sul modello dell'interrogazione di Cristo ai suoi discepoli, nella forma: «Chi dite che io sia?». È questo il senso di una rassegna dei testimoni (da Egidio Romano a Roberto Bellarmino, da Giovanni di Parigi a William Barclay, passando per Guglielmo di Ockham e Marsilio da Padova) che, ritratti nel parlare soltanto di sé con le sue parole, saranno autori molto più che interpreti di sofisticati modelli di comprensione della politica, delle sue categorie e delle sue istituzioni.

PANICHI ALESSIO (introduzione e traduzione a cura di), Kaspar Schoppe, *La Scienza politica. Testo latino a fronte*, Manziiana (Roma), Vecchiarelli Editore, 2022, pp. 115, prezzo: euro 20,00.

Pubblicata a Roma nel 1623, la *Paedia politicae* è senza dubbio fra gli scritti più noti e discussi del poligrafo tedesco Kaspar Schoppe. Riprendendo e sviluppando le tesi sostenute nella *Machiavellica o Apologia duplex*, composta pochi anni prima (tra il 1618 e il 1619) e rimasta inedita, Schoppe si impegna nella *Paedia* a difendere Niccolò Machiavelli dalle accuse mossegli da più parti, in particolare dall'ugonotto Innocent Gentillet e dai gesuiti Antonio Possevino e Pedro de Ribadeneira. Pur senza fare il nome del Segretario fiorentino e citare i titoli delle sue opere, Schoppe denuncia infatti la scorrettezza logica e metodologica di queste accuse, nonché la loro incompatibilità con gli insegnamenti di Aristotele e Tommaso d'Aquino. Nel far ciò, Schoppe consegna ai lettori un modello di scienza politica *iuxta propria principia*, rispondente cioè a criteri e obiettivi peculiari, distinti da quelli che caratterizzano altre branche del sapere, soprattutto la teologia e la filosofia morale. Sotto questo profilo, la *Paedia politicae* – tradotta in italiana in questo volume – esprime a pieno quel processo di trasformazione della politica in disciplina “scientifica” e autonoma che si verifica nel corso del Seicento.

Referees 2022

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

Gli articoli pubblicati o rifiutati nel 2022 sono stati valutati da:

Giorgio Barberis (Università del Piemonte Orientale – Alessandria); Francesco Berti (Università degli Studi di Padova); Adelina Bisignani (Università degli Studi di Bari); Giovanni Borgognone (Università degli Studi di Torino); Owen Eli Ceballos Mina (Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco – México); Manuela Ceretta (Università degli Studi di Torino); Fernando Ciaramitaro (Universidad Autónoma de la Ciudad México); Giorgia Costanzo (Università degli Studi di Catania); Emilia D'Antuono (Università degli Studi di Napoli “Federico II”); Francesco Di Donato (Università degli Studi di Napoli “Federico II”); Luca Fiorito (Università degli Studi di Palermo); Giovanni Giorgini (Università degli Studi di Bologna); Anna Maria Lazzarino Del Grosso (Università degli Studi di Genova); Mauro Lenci (Università degli Studi di Pisa); Gabriel Gallego Montes (Universidad de Caldas - Colombia); Cataldo Nicosia (Università degli Studi di Catania), Raffaella Gherardi (Università degli Studi di Bologna); Sara Lagi (Università degli Studi di Torino); Adelaide Modugno (Università di Roma Tre); Claudio Palazzolo (Università degli Studi di Pisa); Maria Pia Paternò (Università degli Studi di Napoli “Federico II”); Gaetano Pecora (Università degli Studi del Sannio); Gianfranco Ragona (Università degli Studi di Torino); Luigi Recupero (Università di Brasilia – Brasile); Giovanni Ruocco (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”); Laura Savelli (Università degli Studi di Pisa); Flavio Silvestrini (Università degli Studi di Roma Tre); Mauro Simonazzi (Università degli Studi di Milano); Octavio Spindola Zago (Ghent University - Belgium); Daniele Stasi (Università degli Studi di Foggia); Fiorenza Taricone (Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale); Adriano Vinale (Università degli Studi di Salerno).