

Anno XVI n. 3 – 2024

---

# 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).

*Comitato Scientifico/ Advisory Board:* Marcella Aglietti (Università di Pisa); Angelo Arciero (Università Guglielmo Marconi - Roma); Giorgio Barberis (Università del Piemonte Orientale, Alessandria); Francesco Bonini (Università Lumsa); Davide Cadeddu (Università di Milano); 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); Giovanni Giorgini (Università di Bologna); Claudia Giurintano (Università di Palermo); Stefania Mazzone (Università di Catania); Maria Pia Paternò (Università di Napoli Federico II); Enza Pelleriti (Università di Messina); Fausto Proietti (Università di Perugia); Francesca Russo (Università Suor Orsola Benincasa - Napoli); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Giorgio Scichilone (Università di Palermo); Luca Scuccimarra (Università di Roma La Sapienza); Daniele G. Stasi (Università di Foggia); Mario Tesini (Università di Parma).

*Honorary Members:* Eugenio Guccione (Direttore onorario, Università di Palermo); Nicola Antonetti (Università di Parma); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Giuseppe Buttà (Università di Messina); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Guido Melis (Università di Roma La Sapienza); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Claudio Vasale (Link Campus University).

*Comitato Scientifico Internazionale/International Advisory Board:* Esteban Anchustegui Igartua (Universidad del País Vasco); 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); Maria Dimova-Cookson (Durham University); 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); John P. McCormick (University of Chicago);

Quentin Skinner (University of London); Colin Tyler (University of Hull).-

*Comitato Editoriale/Editorial Board:* Mauro Buscemi (Università di Palermo); Dario Caroniti (Università di Messina); Nicola Carozza (ISSR – Genova); Anna Di Bello (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli); Fabio Di Giannatale (Università di Teramo); Alessandro Dividus (Università di Torino); Federica Falchi (Università di Cagliari); Elena G. Faraci (Università di Catania); Cettina Laudani (Università di Catania); Alessandro Isoni (Università del Salento); Laura Mitarotondo (Università di Bari); Fausto Pagnotta (Università di Parma); Spartaco Pupo (Università della Calabria); Davide Suin (Università di Genova); 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](mailto:storiaepolitica@unipa.it).

<https://editorialescientifica.it/storia-e-politica/>

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 [storiaepolitica@unipa.it](mailto:storiaepolitica@unipa.it)

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

Editore: Editoriale Scientifica s.r.l  
Via San Biagio Dei Librai, 39 – 80138 – Napoli  
Tel. 0815800459 – email: [info@editorialescientifica.com](mailto:info@editorialescientifica.com)  
*Storia e Politica* is a Peer-reviewed journal in open access

EISSN 2037-0520

Dicembre 2024

**Ricerche/Articles**

- Paulo Butti de Lima  
*“Visibilità” politica o erotica? Il ruolo delle donne nei sissizi in Platone* 713
- Matteo Truffelli  
*«Vincere la pace». La sfida di Jacques Maritain in tempo di guerra* 733
- Vincenzo Pinaudi  
*Luigi Sturzo sulla “Plain fascist economics” di Herbert Hoover* 762
- Giuseppe Mecca  
*La nozione di ‘disastro’ nel lessico delle Istituzioni tra Otto e Novecento* 777
- Italia Maria Cannataro  
*La costruzione di una città moderna nell’Argentina del XIX secolo: la repubblica e il progresso* 798
- Andrea Mutolo  
*La Iglesia católica en Italia y en México. La restructuración económica en la etapa sucesiva al Concilio Vaticano II* 816
- Massimo Sciarretta  
*Le donne brasiliane e la conquista del voto* 850
- Luigi Giorgi  
*Il referendum europeo del 1989. Il dibattito italiano tra l’aggiornamento della norma referendaria e la sua attuazione* 870
- Alessandro Dividus  
*The society of incompetents: contemporary dystopian literature and the relationship between the Principle of Equality and Meritocracy* 893

## **Studi e interpretazioni/ Studies and interpretations**

Domenico Taranto  
*Europa ed America. Disertare e scorticare. La pratica della Ragion di Stato da parte degli spagnoli secondo Boccalini* 921

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

Jean-Louis Fournel  
*Scrivere una biografia di Machiavelli: notarelle su due richieste* 942

Octavio Spindola Zago  
*Reseña De Vivencias. Collana di Testi e Studi di Filosofia e storiografia Iberiche e Iberoamericane* 955

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

Anna Di Bello  
*Studiare il pensiero politico. Convegno annuale AiSPP (Milano, 19-21 Settembre 2024)* 965

## **Recensioni/Reviews**

G. Scarpato, *Occasioni di libertà. Percorsi del libertinismo politico tra Italia e Francia* (D. Taranto); M.E. Cadeddu – T. Paba (a cura di), *Feste barocche. Celebrazioni in Sardegna e Sicilia per la resa di Barcellona* (D. Ciccarello); T. Casadei - L. Milazzo (a cura di), *Un dialogo su Olympe de Gouges. Donne, schiavitù, cittadinanza* (R. Bufano); G. Carletti, *Manzoni e la Rivoluzione francese* (L. Mastrangelo); E. Graziosi, *Andrea Costa e Giovanni Pascoli. Un'amicizia socialista* (R. Gherardi). 969

**Dalla quarta di copertina/Back cover** 985

**Referees 2024** 988

# Ricerche/Articles

PAULO BUTTI DE LIMA

## “VISIBILITÀ” POLITICA O EROTICA? IL RUOLO DELLE DONNE NEI SISSIZI IN PLATONE

### 1. Considerazioni preliminari

La pratica dei sissizi, i pasti in comune previsti per i cittadini di alcune città greche, come a Sparta o nell'isola di Creta, è stata più volte lodata da autori antichi e moderni<sup>1</sup>. I sissizi sono stati descritti come un elemento di vita democratica e come una barriera contro le tirannidi. Essi sono stati considerati inoltre uno strumento utile a forgiare la virtù dei cittadini. Per Aristotele, come vedremo, erano un'espressione di *philanthropia*. Ma quest'amore per gli esseri umani nasceva in riunioni esclusivamente maschili. La partecipazione delle donne nei sissizi non era ammessa e, quando fu proposta da Platone, sembrò un'idea stravagante e inattuabile. La discussione sui sissizi femminili, tra Platone e Aristotele, rende espliciti alcuni aspetti importanti e paradossali della teoria antica della democrazia, che cercheremo di analizzare in questo saggio.

In effetti, l'obbligo per i cittadini – o almeno per il gruppo governante – di frequentare le mense collettive, introdotto da Platone nei suoi progetti di riforma politica, non doveva suscitare perplessità: il modello spartano era oggetto di ammirazione tra le élites culturali ad Atene. Quello che doveva sembrare curioso ed eccentrico nelle proposte platoniche è il fatto che fossero incluse le donne in simili incontri conviviali.

---

<sup>1</sup> Tra gli autori moderni per i quali la discussione sui pasti in comune assume una particolare rilevanza si deve menzionare Jean Bodin, nella cui riflessione troviamo l'eco del dibattito antico a cui faremo in seguito riferimento. Si veda, ad es., nella *Methodus*, VI, 192, 275 e 304 (secondo la divisione in paragrafi stabilita in Miglietti 2013).

La frequentazione dei *sissizi* – quelli maschili, s'intende – altera di per sé, in modo radicale, il rapporto tra spazio pubblico e privato nella città. Il dibattito antico a questo riguardo getta luce sulla possibilità di trasgredire i confini tra le sfere della *polis* e dell'*oikos*, rompendo l'ordine politico e sociale. Aristotele si mostra pienamente consapevole della centralità politica della misura che istituisce i pasti collettivi obbligatori: ai *sissizi* maschili si collegano i principi di uguaglianza e democrazia. È proprio con l'esempio dei *sissizi* che il filosofo cerca di tracciare una distinzione tra i progetti concreti e le ipotesi fantasiose e irrealistiche di riforma sociale.

I *sissizi* maschili collegano virtù civica e omoerotismo. Nel suggerire l'estensione alle donne della norma che costringeva i cittadini a prendere i pasti in comune, Platone ricorda ai suoi lettori come il pensiero della *polis* sia radicato in distinzioni di genere: l'elemento erotico emerge, nelle discussioni sui *sissizi*, come un fattore centrale delle pratiche di cittadinanza. Al tempo stesso, Platone afferma che, per istituire un ordine ugualitario tra i cittadini, sono richieste misure violente, concepite come un correttivo per attività svolte secondo natura o consuetudine<sup>2</sup>.

## 2. Aristotele: i *sissizi* democratici e maschili

Consideriamo inizialmente le critiche rivolte da Aristotele a Platone a proposito dei *sissizi* femminili, prima di analizzare, in seguito, le tesi platoniche e descrivere le loro implicazioni per una teoria della partecipazione politica e democratica. Secondo lo Stagirita, i *sissizi* sono uno dei segni della democrazia nel regime di Sparta. Da soli o insieme all'eforato, i *sissizi* rivelano la forza del *demos* nella società lacedemone<sup>3</sup>. Il filosofo non dice,

---

<sup>2</sup> Sui *sissizi* femminili in Platone, nel contesto di una discussione più generale sulla situazione femminile nelle *Leggi*, si possono qui ricordare gli studi di Morrow (1993 [1960]), pp. 389-398; Cohen (1987); Levin (2000); Saunders (1995), pp. 591-609; Bobonich (2002), pp. 385-389. Più specificamente sulla partecipazione delle donne ai pasti in comune si vedano i saggi di Samaras (2010); Schöpsdau (2002); Jackson-Grace (2014); Rabieh (2020).

<sup>3</sup> Ar. *Pol.* II, 1265b35 - 1266a1: «c'è infatti chi dice che la costituzione di Sparta è formata da una mescolanza di oligarchia, monarchia e democrazia e afferma che i re sono la monarchia, la carica dei geronti l'oligarchia e che invece il

però, perché i sissizi, essendo di natura democratica, non furono praticati in città democratiche come Atene. Essi sono invece presenti in città il cui regime è considerato "misto", come Sparta. Aristotele discute una pratica segnata dall'alterità: si tratta di una consuetudine propria di città diverse da quelle in cui aveva vissuto, rette da regimi politici di non facile comprensione (al punto di richiedere il richiamo a forme miste di governo per potere essere spiegati). I sissizi sono inoltre la manifestazione ambigua di uno spirito democratico riscontrato nella vita quotidiana, ma non nella gestione del potere politico.

I sissizi sono detti democratici perché presuppongono una certa parità tra i cittadini, impongono la loro partecipazione alle attività collettive e instaurano una parziale uguaglianza nella distribuzione dei beni. Si deve osservare che la regolamentazione delle abitudini private non è necessariamente vista come un elemento democratico. Al contrario, la descrizione platonica della vita dell'uomo democratico, secondo il modello ateniese, lo mostra ostile ad ogni tentativo di controllo dei discorsi e delle azioni pubbliche e private. I sissizi sono riconosciuti come un elemento democratico che è assente dalle città governate dal *demos*. La pratica dei pasti in comune esige una forma di ordinamento della vita dei cittadini che le democrazie sembrano aborrire. La democraticità dei sissizi, notata in città non puramente democratiche, mette in luce i paradossi della teoria della democrazia.

Ma i sissizi non sono visti da Aristotele soltanto come un elemento democratico presente in alcune città greche e non greche a regime misto. Essi favoriscono la messa in comune dei beni. I sissizi sono perciò ricordati, nella *Politica* aristotelica, nel contesto della critica alla comunanza dei beni tale come proposta da Platone per il gruppo politico-militare che governa la città della *Repubblica* (i guardiani). Aristotele critica il comunismo platonico, ma approva la pratica dei sissizi spartani e cretesi. I sissizi cretesi sembrano a lui migliori di quelli spartani perché a Creta si prevedono dei fondi comuni per le spese alimentari, al

---

regime è democratico per la carica degli efori, perché questi ultimi provengono dal popolo; altri, invece, pensano che l'eforato costituisca una tirannide e che vi sia democrazia per i pasti comuni e per i restanti aspetti della vita quotidiana» (cito dalla traduzione di M. Curnis, in Bertelli-Moggi 2012).



fine di evitare che le risorse dei singoli possano snaturare il principio ugualitario su cui le mense sono state stabilite<sup>4</sup>. Ma anche a Sparta i *sissizi* mirano all'uguaglianza sociale, come si può constatare dal modo più semplice di vestirsi dei *commensali*<sup>5</sup>. Aristotele apprezza i *sissizi* in quanto elemento democratico, senza dover assumere con ciò la difesa della democrazia; al tempo stesso, ammira l'uguaglianza economica parzialmente propiziata dalla pratica dei pasti in comune, senza giustificare così la proprietà comune dei beni. I *sissizi* sono un veicolo di democrazia e comunismo nella sfera delle abitudini quotidiane e dei costumi privati, ma non in quella della attribuzione del potere o della produzione dei beni. Essi implicano una limitata gestione comunitaria delle risorse, con la loro parziale distribuzione ugualitaria tra i membri della comunità.

I *sissizi* costituiscono uno strumento contro l'amore eccessivo di sé e sono espressione di benevolenza tra gli esseri umani<sup>6</sup>. Arriviamo così ad un elemento di particolare importanza nella valutazione aristotelica dei pasti in comune: il rapporto tra la sfera pubblica e la sfera privata nell'ottica delle riforme legislative. Grazie ai *sissizi*, Aristotele affronta la difficoltà di legiferare su aspetti connessi alla vita quotidiana e ai costumi familiari. L'argomento è ricordato all'interno di una discussione sui limiti del pensiero "utopico". Il lungo tempo trascorso mostra che certe proposte di riforma sociale, apparentemente auspicabili, non sono state adoperate perché si sono dimostrate impossibili o dannose<sup>7</sup>. La difficoltà risiede nel tentativo di modificare l'*ethos* attraverso il *nomos*. Per Aristotele, i *sissizi* rivelano i limiti storici entro cui gli uomini possono spingersi quando cercano di cambiare, per mezzo di leggi, abitudini ben radicate. Al contrario, per Platone – bersaglio, qui, delle critiche aristoteliche –, i *sissizi* testimoniano la possibilità di operare dei cambiamenti sociali che appaiono, in principio, impossibili.

---

<sup>4</sup> Ar. *Pol.*, II, 1271a28-29.

<sup>5</sup> Ar. *Pol.*, IV, 1294b27. Per Aristotele, i *sissizi* ebbero origine non in una società democratica, ma presso gli Enotri, che erano dei contadini che vivevano sotto il governo monarchico di Italo (VII, 1329b5 ss.).

<sup>6</sup> Per la *philanthropia* cfr. *Pol.*, II, 1263b16.

<sup>7</sup> Ar. *Pol.*, II, 1264a1-5.

Aristotele non critica l'intenzione platonica di introdurre dei sissizi maschili nelle città della *Repubblica* e delle *Leggi*. Ma nota, invece, criticamente, che Platone estende la misura al genere femminile. Anzitutto Aristotele specifica che solo nella città delle *Leggi* le donne partecipano ai sissizi. Secondo Aristotele, i sissizi femminili costituirebbero una delle differenze tra i progetti politici di questi due dialoghi platonici<sup>8</sup>. Come vedremo, quest'osservazione non è corretta. Inoltre, la misura è presentata come una eccentricità platonica, un'idea non venuta in mente a nessun altro se non al filosofo ateniese. Secondo Aristotele, non si tratta di una delle cose necessarie su cui bisogna legiferare<sup>9</sup>.

Aristotele constata che già nelle riforme di Licurgo si potevano riscontrare dei limiti all'attività legislativa. Il legislatore lacedemone non sarebbe riuscito a sottomettere le donne spartane alle leggi<sup>10</sup>. Si tratta di un limite dalle conseguenze ambigue, come si vede nel caso di Creta. In effetti, se la segregazione delle donne apporta un bene, e cioè, la riduzione del numero dei figli<sup>11</sup>, essa, al tempo stesso, favorisce lo sviluppo dei rapporti omoerotici.

### 3. Platone, La Repubblica: i banchetti comuni e l'eroticismo

Diversamente da quanto asserito da Aristotele, la presenza delle donne nelle mense cittadine è proposta da Platone non solo nelle *Leggi*, ma anche nella *Repubblica*, dialogo in cui si trova un breve cenno di Socrate a questo riguardo.

I sissizi sono anzitutto stabiliti nella *Repubblica* per il gruppo dei cittadini maschi incaricato del governo e della protezione della città, i guardiani (*phylakes*): essi – vi si afferma nel terzo libro – «vivranno in comune, partecipando ai pasti collettivi come se prendessero parte a una spedizione militare»<sup>12</sup>. Socrate sembra accennare, con questa affermazione, all'origine militare

---

<sup>8</sup> Ar. Pol., II, 1265a8.

<sup>9</sup> Ar. Pol., II, 1266a35.

<sup>10</sup> Ar. Pol., II, 1270a5. Contro, Plut. Lyc., I, 15.

<sup>11</sup> Come aveva visto Platone, i sissizi maschili evitano la mescolanza tra i sessi: Lg., I, 636b (menzionato *infra*).

<sup>12</sup> Pl. Rp., III, 416e. Qui e in seguito citiamo la *Repubblica* a partire dalla trad. di Vegetti (2006).

dei sissizi. Nelle *Leggi* e nella *Politica* aristotelica questo fatto è esplicitamente ammesso e collegato alla diffusione dei rapporti omoerotici.

L'accesso alle mense collettive è allargato, nel quinto libro della *Repubblica*, al genere femminile, quando si discute il possesso in comune delle donne e dei figli dei guardiani. È necessario, afferma Socrate, abolire la struttura familiare e la proprietà dei beni all'interno del gruppo responsabile per il governo e la protezione della città. Ai cittadini destinati all'esercizio del potere politico e militare è preclusa la possibilità di dedicarsi alle attività private. Afferma allora Socrate che uomini e donne nel gruppo dei guardiani avranno l'*oikia* e i pasti in comune:

Tu dunque – dissi io – il loro legislatore, come avevi scelto gli uomini, così anche selezionerai le donne cercando di assegnare ai primi quelle di natura per quanto è possibile affine. E loro, avendo in comune le case e i pasti in comune, mentre nessuno possiede privatamente nulla del genere, vivranno insieme, e mescolandosi, nei ginnasi e in ogni altro addestramento, per una necessità innata, penso, saranno portati a unirsi l'un l'altra<sup>13</sup>.

Una volta stabilito che le donne e gli uomini del gruppo dei guardiani seguiranno lo stesso percorso formativo e si occuperanno degli stessi compiti, essendo insieme responsabili delle funzioni di protezione e di governo, non si vede come le donne potrebbero restare estranee alle abitudini maschili. Le donne prenderanno quindi parte ai sissizi riservati ai guardiani.

I sissizi femminili sono una conseguenza naturale della parificazione femminile nel gruppo superiore dei cittadini e della comunanza delle donne e dell'allevamento in comune dei figli. I guardiani non avranno dei beni privati e vivranno per quanto possibile in comune. Le loro abitazioni resteranno aperte: la visibilità delle pratiche quotidiane costituisce un aspetto centrale nella vita di coloro a cui è affidato il compito più importante della città. Il gruppo dei guardiani riceverà dagli altri cittadini un compenso in natura. La pratica dei sissizi è strettamente le-

---

<sup>13</sup> Pl. *Rp.*, V, 458c-d. Cfr. 464c: «Dicevamo infatti che essi [i guardiani] non devono possedere né case private né terre né patrimonio, ma anzi ricevere dagli altri il cibo come salario per l'opera di difesa e consumarlo tutti insieme, per essere in realtà dei guardiani».

gata alla riduzione degli spazi di vita privata per chi deve dedicarsi all'esercizio delle funzioni politiche e militari.

I sissizi femminili sono quindi connessi alla comunanza dei beni e alla trasparenza delle abitudini dei cittadini dediti alla protezione della città, una volta ammesso che le donne e gli uomini nel gruppo dei guardiani svolgeranno le stesse funzioni. Ma la partecipazione femminile ai sissizi ha anche uno scopo specifico: quello di favorire la «mescolanza» sessuale. I sissizi rendono possibile ai maschi e alle femmine di vedersi reciprocamente, permettendo che i processi riproduttivi si svolgano in modo ottimale, e che siano generati, tra i guardiani, individui degni del ruolo che è stato loro attribuito. Socrate parla, in seguito, di una «necessità erotica»: la visione reciproca tra maschi e femmine, propiziata dai pasti e da altre attività in comune, conduce alla preservazione della società giusta. Nel leggere simili proposte, si deve tenere presente la scarsa visibilità delle donne nella vita delle *poleis*. Bisogna considerare il loro allontanamento dagli spazi comuni e le difficoltà che potevano derivarne nella prospettiva dei matrimoni. Si ricordi che, secondo Aristotele, la segregazione femminile a Creta, con lo svolgimento di sissizi esclusivamente maschili, evitava l'aumento eccessivo del numero di cittadini. Per Platone, invece, la presenza femminile nelle mense contribuisce a mantenere i cittadini migliori al comando della città.

Nell'ottavo libro della *Repubblica*, si analizza il processo di corruzione della città che dà origine ad una nuova *politeia*, la timocrazia, basata sul modello di Sparta e Creta. Si introduce, in questo contesto, l'unità familiare tra i membri del gruppo dirigente. Questo fatto non è esplicitamente notato da Platone. Con la timocrazia rinasce l'*oikos* tra i governanti, e con la sfera privata, l'oscurità delle pratiche politiche<sup>14</sup>. La corruzione della città ha origine in un errore di calcolo per quanto riguarda gli accoppiamenti tra i guardiani (al fine di evitare errori in quest'ambito, ricordiamo, era stata prevista la presenza femmi-

---

<sup>14</sup> Possiamo pensare che l'*oikos* "rinasca" perché esso doveva essere presente nella prima città della *Repubblica*, descritta in II, 372a-c («banchetteranno con i loro figli»); cfr. 369c: *synoikia*.

nile nei sissizi)<sup>15</sup>. La timocrazia è il frutto di un compromesso stabilito tra i detentori del potere (di sesso maschile?) al fine di superare il conflitto che era nato tra di loro. Con questa nuova forma di governo è reintrodotta, tra i gruppi dominanti, la sfera del privato. La segretezza fa parte della nuova forma di vita e di governo<sup>16</sup>. La prima forma di città corrotta, basata sull'esempio spartano e cretese, mantiene la pratica dei sissizi maschili<sup>17</sup>. Nella descrizione della vita dell'uomo timocratico, la sfera privata svolge un ruolo centrale: vi si parla dell'influenza della donna in quanto moglie e madre, nonché della presenza della servitù familiare. La famiglia sembra, quindi, costituire un aspetto del compromesso che dà origine alla timocrazia. Si può presumere che, nella città timocratica, le attività femminili resteranno ristrette alla sfera familiare come già doveva avvenire in precedenza tra i cittadini esclusi dal potere politico-militare. Con la corruzione della città, le donne sono ritirate dagli spazi pubblici e dalle attività che prima erano loro attribuite. Esse abbandoneranno allora i sissizi comuni che vigevano nella città aristocratica.

#### 4. Platone, *Le Leggi: violenza e visibilità politica*

I sissizi femminili sono più ampiamente discussi da Platone nelle *Leggi*. Nell'ultimo dialogo platonico, la presenza delle donne nei pasti comuni e pubblici non è più considerata, come nella *Repubblica*, per le sue conseguenze di natura erotica, ma ha per fine togliere il genere femminile all'oscurità della vita familiare. L'attenzione del filosofo è rivolta al rapporto complesso che intercorre tra norma (politica) e costumi (privati) e alla violenza che accompagna l'azione del legislatore quando si devono alterare delle abitudini radicate nella città.

---

<sup>15</sup> L'errore riguarda il noto «numero nuziale» o «geometrico» menzionato da Socrate in VIII, 546a-547a. La presenza femminile nei sissizi, suggerita in V, 458d-e, ha per fine ultimo l'unione sessuale tra gli uomini e le donne dei guardiani.

<sup>16</sup> Pl. *Rp.*, VIII, 548a: *hypo skotou*; 548b: *lathrai*.

<sup>17</sup> Pl. *Rp.*, VIII, 547d: i sissizi, la ginnastica e la preparazione alla guerra sono indicati come gli aspetti della timocrazia che costituiscono un'imitazione della forma precedente di governo. Ma è evidente che le donne saranno ormai escluse da tutte queste attività.

Il problema riguarda la visibilità pubblica dei cittadini e la partecipazione di tutti alle attività collettive. Si cerca, da un lato, di regolamentare a livello politico i rapporti tra i generi, dall'altro, di stabilire i limiti tra spazio pubblico e privato, ampliando l'accesso alle pratiche di cittadinanza.

Nel primo libro delle *Leggi*, Platone ricorda l'esistenza di sissizi puramente maschili a Sparta e a Creta. La pratica dei sissizi ebbe origine, secondo lo Straniero, nell'attività guerriera. Si tratta, quindi, di una pratica che riguarda la vita militare dei cittadini maschi, ai quali propizia le virtù del coraggio e della temperanza. Dai sissizi maschili derivano, però, non solo dei vantaggi, ma anche dei danni. Da una parte, essi sono all'origine di conflitti civili; dall'altra, favoriscono dei rapporti sessuali che sono contrari al costume e svincolati dal fine di riproduzione<sup>18</sup>.

Il tema dei sissizi femminili viene introdotto più avanti nel dialogo, ed è affrontato in due momenti distinti, che offrono prospettive diverse di analisi. Essi sono menzionati per la prima volta nel sesto libro, quando si parla dell'educazione dei futuri cittadini. È necessario, dice lo Straniero, che il legislatore tenga in considerazione non soltanto la vita pubblica dei cittadini, ma anche la loro vita privata:

Chiunque pensa di pubblicare leggi per delle città su come devono vivere i cittadini nell'esercizio delle funzioni pubbliche e collettive (*ta demosia kai koinà*), mentre crede di non dover fare altrettanto per gli affari privati, per quanto necessità richiede, e che ognuno abbia la facoltà (*exousian*) di vivere la sua giornata come voglia, e che non debba essere tutto regolamentato, e, permettendo che le faccende private non siano regolate da leggi, ritiene che i cittadini vorranno regolare sulle

---

<sup>18</sup> Pl. *Lg.*, I, 625e; 633a; 636a-b. Si parla anche dei sissizi nel secondo libro delle *Leggi* (666b), quando lo Straniero introduce tacitamente un'innovazione: agli anziani, e ad essi soltanto, deve essere permesso (anzi, richiesto) di bere vino durante i banchetti. Il motivo riguarda l'indurimento dell'anima a causa dell'invecchiamento, per cui tutti devono prendere parte all'attività corale, vale a dire, al canto e alle danze. La partecipazione ai cori e alle bevute sembra riservata ai maschi, ma nel testo platonico è presente una certa ambiguità. Già in questa proposta relativa agli anziani si può riscontrare il desiderio, da parte dello Straniero, di riformare la pratica dei sissizi come stabiliti a Creta e a Sparta.

leggi la loro vita pubblica e civile (*ta koinà kai demosia*), costui non pensa in modo corretto<sup>19</sup>.

La vita di ogni giorno, e non solo l'esercizio delle funzioni pubbliche, deve essere regolata dalle leggi. Non è facile accettare questo ampliamento della sfera di applicazione della norma legale. Definire, attraverso precetti costituzionali, i modi privati di comportarsi può sembrare strano e pauroso. L'esigenza di legiferare sulla vita quotidiana dei cittadini è sentita come qualcosa di eccezionale dai tre interlocutori del dialogo, provenienti da Atene, Sparta e Creta. Lo Straniero si contrappone a un sentimento ben radicato, secondo cui la sfera pubblica non deve sovrapporsi a quella privata, e la libertà è identificata con la possibilità di prendere distanza dall'agire politico (un sentimento che non è solo presente tra i "moderni", come vuole una certa diffusa opinione, da Benjamin Constant in poi). Lo Straniero rivela, con questa sua affermazione, che il campo dei comportamenti privati è *generalmente* visto come quello della libertà, non soggetto, se non per atti arbitrari, alle costrizioni della vita pubblica. La libertà di comportamento era considerata da Socrate, nella *Repubblica*, come un elemento tipico della vita in un regime democratico. Uomini liberi e schiavi, donne e animali, fanno, nelle democrazie, ciò che vogliono<sup>20</sup>.

Nell'accompagnare il processo educativo dei cittadini, lo Straniero, nelle *Leggi*, discute le pratiche matrimoniali. Il matrimonio non deve introdurre nella città un nuovo momento di vita privata, rimanendo libero dalle imposizioni legali relative alla vita in comune. Così come era stato previsto prima per i giovani, così anche ora, dopo il matrimonio, sarà imposto agli sposi di frequentare le mense collettive: «i nostri sposi devono prendere i loro pasti nei sissizi né più né meno di come facevano nel periodo precedente alle nozze»<sup>21</sup>.

Il ragionamento va in direzione contraria a quello aristotelico. I sissizi maschili, nati dalla guerra e ritenuti validi per sempre tra Spartani e Cretesi, non rivelano il limite estremo a cui si

---

<sup>19</sup> Pl. *Lg.*, VI, 780a (i sissizi sono menzionati già prima, in 762c). Qui e in seguito, citiamo il testo delle *Leggi* a partire da Ferrari (2005).

<sup>20</sup> Pl. *Rp.*, VIII, 563b-c.

<sup>21</sup> Pl. *Lg.*, VI, 780a-b.

può giungere nel campo delle riforme sociali. Essi attestano, invece, che è possibile alterare con l'attività legislativa le consuetudini più radicate nella città:

E certo questo fatto sembrò straordinario, quando all'inizio si verificò per la prima volta nei vostri paesi, sia che lo abbia dettato una guerra, come è verosimile, sia qualche altro evento della stessa efficacia tra popolazioni poco numerose e strette da una grande difficoltà. Ma una volta assaggiati questi *sissizi* e costretti a valersene, l'istituzione parve di grande utilità per la salvezza dell'ordine legale, e dunque, in un modo pressoché analogo, fu stabilita da voi la pratica dei *sissizi*<sup>22</sup>.

Così i *sissizi* furono introdotti presso i cretesi. Qualcuno allora considerò che si trattasse di qualcosa di straordinario e pauroso. Una volta, però, ammessi in una città, non si mostra difficile proporre che vengano ovunque stabiliti per legge. I *sissizi* sono ormai accettati come una misura utile in ogni luogo. Ciò che resta difficile da implementare è ciò che «ne è la conseguenza»<sup>23</sup>.

L'ordine e la legge nella città, constata lo Straniero, sono un bene. Ciò che è privo di regola o che è mal regolato dissolve il resto. I *sissizi maschili* hanno introdotto quest'ordine a Creta e a Sparta, quindi sono stati stabiliti bene: sono straordinari, nati per una divina necessità. Le donne, invece, sono state «lasciate sole senza legislazione e la pratica dei *sissizi* non è per loro venuta alla luce (*eis to phos*)»<sup>24</sup>.

Soffermiamoci sull'espressione «venire alla luce», volutamente ambigua. Portare alla luce i *sissizi* femminili può, in effetti, avere un doppio significato. In primo luogo, riguarda la pratica legislativa: le donne non sono state prese in considerazione dai legislatori di Sparta e di Creta. Lo Straniero *porta alla luce* un aspetto dimenticato o volutamente taciuto del processo legislativo (ricordiamo che, secondo Aristotele, Licurgo aveva fallito nel suo tentativo di sottoporre alle leggi le donne). Inoltre, si tratta di portare alla luce il genere femminile. Esiste un aspetto oscuro sia nelle leggi, che non parlano di una parte degli abi-

---

<sup>22</sup> Pl. *Lg.*, VI, 780b.

<sup>23</sup> Pl. *Lg.*, VI, 780c.

<sup>24</sup> Pl. *Lg.*, VI, 781a.



tanti della città, sia nella vita delle donne, che si tolgono dalla visione pubblica. Esse vivono senza legge e vivono isolate nello spazio familiare. È necessario, quindi, istituire una legge per portare alla luce un aspetto non preso in considerazione dai legislatori e per gettare luce su una parte della città che vive lontana dallo sguardo dei cittadini.

Il genere femminile, in effetti – dice sempre lo Straniero – è «per natura più furtivo (*lathraioteron*) e più astuto (*epiklopoteron*)<sup>25</sup> di noi uomini» e a causa della sua debolezza fu «abbandonato al suo disordine» dal legislatore. Bisogna notare che lo Straniero fa implicitamente riferimento, ancora una volta, a due aspetti distinti: il genere femminile è certamente più furtivo, ma è stato anche escluso dagli uomini che legiferano. Le donne, a causa della loro natura, si nascondono e sono state nascoste. Bisogna chiaramente distinguere questi due livelli. Si possono immaginare delle leggi che costringono le donne all'oscurità. Lo Straniero nota invece che è mancata, per loro, la costrizione della legge. Vi era, nei confronti delle donne, una carenza legale. Le conseguenze di questo mancato atto legislativo originario si fanno sentire ancora:

Ma per questa negligenza, molte cose sfuggivano al vostro controllo, mentre sarebbero andate molto meglio di come ora vanno, se fossero state regolamentate con delle leggi. Infatti non è, come potrebbe sembrare, un problema che riguarda solo la metà della città il fatto che le donne siano lasciate senza una regolamentazione, ma di quanto tra gli uomini la natura femminile è inferiore in virtù a quella maschile, di più di due volte tanto ha il sopravvento su questa. Dunque è meglio per la felicità della città riprendere questa materia, correggerla e regolare tutti i costumi insieme per le donne e per gli uomini<sup>26</sup>.

Questo è un male per la città: lasciare sfuggire all'attenzione della legge gli individui più carenti dell'ordine che le leggi mirano a introdurre. Il problema non riguarda quindi solo una metà della città, costituita dal genere femminile, ma riguarda il rapporto tra questa metà e l'ordine che deve essere istituito. Se le donne fossero per virtù (quindi per natura) pari agli uomini, si

---

<sup>25</sup> Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*, 67.

<sup>26</sup> Pl. *Lg.*, VI, 781a-b.

tratterebbe di un problema che «riguarda solo la metà» del corpo cittadino. Ma le donne sono inferiori in virtù. Per raggiungere, quindi, l'ordine ci sarà bisogno di uno sforzo più intenso rispetto a quello che è richiesto nel caso in cui si legiferi per individui simili per natura. In altre parole, nel costringere solo il genere maschile a partecipare ai sissizi, il legislatore ha trascurato, dal punto di vista dell'ordine sociale e politico, più di quella "metà" che è rappresentata dal genere femminile. Rispetto all'ordine politico desiderato per tutto il corpo cittadino, il legislatore ha portato a termine meno della metà del suo compito. Se ne potrebbe dedurre che, avendo qui in mente l'ordine generale, il legislatore dovrà dedicarsi di più alle donne che agli uomini.

È importante notare la radicale differenza nel ragionamento sulla presenza femminile nei sissizi all'interno dei due dialoghi platonici. Nella *Repubblica*, la distinzione secondo natura tra i generi è notata come non rilevante ai fini discussi. Nelle *Leggi*, essa diventa essenziale. Nella *Repubblica*, l'uguaglianza tra i generi per quanto riguarda l'esercizio delle funzioni di governo è radicata nella natura. Nelle *Leggi*, non si parla di un'uguaglianza politica data per natura, ma da raggiungere tramite le leggi. La natura crea qualcosa di disuguale e di disordinato che deve essere riportato all'uguaglianza e all'ordine. Nella *Repubblica*, la differenza tra le abitudini maschili e femminili – come il fatto che le donne si coprano il corpo con vestiti, mentre gli uomini si denudano nei ginnasi – è attribuita all'abitudine, all'*ethos*, che si contrappone al *logos* (e quindi alla natura). Nelle *Leggi*, l'abitudine tutta femminile di occultarsi, di nascondere il proprio corpo nelle case e con i vestiti, è vista come conseguenza della stessa natura femminile. Le leggi devono quindi eliminare delle abitudini consolidate, come nella *Repubblica*, ma non per riportare gli esseri umani alla natura, bensì per rendere uguale ciò che è naturalmente distinto<sup>27</sup>.

Questo è il primo aspetto dell'analisi dei sissizi femminili. Ne segue un altro, altrettanto importante. Dopo la constatazione della situazione di fatto – la mancanza di una regolamentazione

---

<sup>27</sup> Questa differenza non è notata da Leo Strauss (1975), pp. 97-98, quando accentua superficialmente l'accordo tra la *Repubblica* e le *Leggi* quanto alla considerazione della debolezza femminile.

legale e l'oscurità del genere –, lo Straniero prevede la reazione suscitata dal tentativo di legiferare a questo riguardo. La proposta di introdurre per legge i sissizi femminili e di riscattare le donne dall'oscurità della vita familiare provoca sentimenti diversi.

Si può subito prevedere la reazione perplessa degli uomini assennati, il cui giudizio è radicato nei costumi vigenti. Questi uomini reagiranno a una doppia innovazione: anzitutto, la nuova norma introduce la pratica dei sissizi in città dove non erano prima praticati, mentre i sissizi sono apprezzati finché restano ristretti ai luoghi in cui sono già in vigore. L'altra innovazione riguarda la partecipazione femminile. Il legislatore dovrà affrontare il ridicolo di una legge che allontana gli uomini dai costumi attuali. Il problema che, nella *Repubblica*, si poneva già per la nudità femminile – auspicata, come quella maschile, durante le pratiche ginniche –, ora si ripropone per la visibilità delle donne:

Ma attualmente la razza umana è del tutto sfortunatamente giunta a un punto tale che non è da *uomo che ha senno* neppure fare menzione della pratica dei sissizi in altri luoghi e in altre città, dove essi non sono stati affatto istituiti legalmente. Come allora uno nella vita reale cercherà, senza cadere nel ridicolo, di costringere le donne a consumare cibi e bevande in pubblico *davanti agli occhi di tutti (phaneràn theoreisthai)?*<sup>28</sup>

Quella di fare accettare (s'intende: agli uomini, legislatori e governanti delle città attuali) la norma riguardante i sissizi femminili non è, però, l'unica difficoltà. Lo Straniero menziona subito dopo un'altra reazione alla proposta: anche le donne si rifiuteranno di sottoporsi all'ingiunzione legale. Il giudizio delle donne non riguarda il fatto che si proponga di creare in altre città dei sissizi come quelli instaurati a Sparta e a Creta. Non ci è detto, ad esempio, che le donne ateniesi reagirebbero male al tentativo di stabilire nella loro città dei sissizi riservati ai cittadini di sesso maschile. Nota lo Straniero che le donne reagirebbero male esclusivamente alla proposta di essere incluse in una tale normativa:

---

<sup>28</sup> Pl. *Lg.*, VI, 781b-c.

Ché non vi è cosa che il genere femminile potrebbe sopportare più gravosamente di questa; abituato infatti a *vivere appartato e nell'ombra, trascinato a forza alla luce* (*eis phos*), opporrà ogni tipo di resistenza e di gran lunga avrà la meglio sul legislatore. Altrove, come ho detto, non sopporterebbe neppure questo discorso, per quanto sia giusto, senza sollevare grandi grida; ma qui forse lo accetterebbe<sup>29</sup>.

Si deve fare attenzione ai vari livelli di persuasione presupposti in queste osservazioni. L'Ateniense parla anzitutto ai suoi interlocutori immediati, provenienti da Creta e Sparta. Essi devono essere convinti dell'opportunità di estendere la pratica dei sissizi al genere femminile. Ma lo Straniero parla anche ad altri individui – gli «uomini di senno» –, che devono accettare l'introduzione dei sissizi in luoghi diversi da Sparta e Creta. Essi devono essere doppiamente persuasi: dell'utilità di introdurre la pratica dei sissizi in altre città e dell'esigenza di ampliarla alle donne.

Infine, il legislatore parla alle stesse donne, in questo caso, immaginiamo, donne non solo di origine cretese o spartana: donne che non hanno ricevuto, in nessuna città greche, l'attenzione delle leggi per quanto riguarda, diremmo, la partecipazione politica e quindi la frequentazione delle mense comuni. Esse non reagiscono come gli interlocutori dello Straniero, nemmeno come gli altri uomini assennati. Le donne si esprimono con delle grida. Il loro modo di comportarsi è la conseguenza diretta del disordine del genere. Sono forme inappropriate di protesta, che non si avvalgono del *logos*, ma della forza delle voci. Le donne rispondono in disordine al tentativo di riportarle all'ordine. La prospettiva di una diversa reazione – «qui forse lo accetterebbe» – serve a qualificare la forza persuasiva del dialogo platonico, ovvero, la razionalità dell'insieme delle leggi proposte dallo Straniero (possiamo immaginare: in opposizione a tentativi falliti, come quello di Licurgo, di includere le donne nell'ambito delle misure legali). Ma questo riferimento ad una ipotetica accettazione da parte delle donne di una norma che esse sembrano aborreire sembra contraddetto

---

<sup>29</sup> Pl. *Lg.*, VI, 781c-d.

dall'affermazione precedente sulla natura del genere. Conclude lo Straniero:

Se dunque sembra che, almeno in teoria (*logos*), il nostro discorso su tutta la costituzione non abbia mancato lo scopo, voglio dirvi la bontà e convenienza del mio progetto, se anche a voi sembra opportuno ascoltarmi; altrimenti, lasciamo perdere.

«Almeno in teoria»: Platone allude, con il riferimento ai sissizi femminili, al problema della “utopia”. Possiamo ricordare che, con i sissizi maschili, Aristotele aveva invece cercato di dimostrare il limite invalicabile delle proposte troppo distanti dalle pratiche sociali accettate.

### 5. Platone, *Le Leggi*: lo spazio pubblico esclusivamente femminile

Non si chiude, però, così la trattazione dei sissizi femminili nelle *Leggi*. Un breve cenno, nel settimo libro, offre una qualche indicazione su come essi si svolgeranno<sup>30</sup>. Queste nuove considerazioni alterano profondamente quello che era stato asserito in precedenza, tanto nelle *Leggi* quanto nella *Repubblica*. Il legislatore, per portare a termine il suo compito, non deve trascurare «la metà del genere umano», abbandonandolo alla mollezza e alla sregolatezza. Le donne saranno, quindi, educate insieme agli uomini e a loro saranno attribuite attività simili<sup>31</sup>. Arriviamo per questa via ad un nuovo riferimento ai sissizi femminili:

---

<sup>30</sup> Il tema femminile occupa una posizione centrale nel settimo libro delle *Leggi*. Non possiamo seguire qui in dettaglio tutta l'argomentazione a questo riguardo. Si può comunque notare che sono ora distinte, in modo curioso, le virtù maschili da quelle femminili, e che sono introdotti degli esempi precisi per quanto riguarda le abitudini femminili: sentiamo parlare, in questo libro, delle donne dei Traci, delle donne laconiche, delle Amazzoni, e, tra di esse, delle Sauromatidi. Cfr. *Pl. Lg.*, VII, 802e; 805d -806c.

<sup>31</sup> *Pl. Lg.*, VII, 813b - 814c: la danza e ginnastica saranno prescritti ai fanciulli e alle fanciulle; l'anziano prenderà cura dei cittadini uomini e donne; le donne saranno disposte a combattere, come le femmine degli uccelli (cfr. *Symp.* 207b, le femmine degli animali che lottano in difesa dei piccoli contro bestie feroci); vi sarà una legge per cui delle faccende belliche dovranno occuparsi cittadini e cittadine (*pantas tous politas kai tas politidas*).

Che genere di vita potrebbero condurre degli esseri umani [...] per i quali fossero preparati pasti in comune, *separatamente* quelli degli uomini, tenendo vicino quelli dei loro familiari, delle bambine e delle loro madri, e fosse prescritto ai loro magistrati, uomini e donne, di sciogliere tutti questi pasti in comune per ciascun gruppo, giorno per giorno osservando e vedendo il comportamento dei commensali, e dopo ciò il magistrato e gli altri, offrendo libagioni agli dèi a cui quella notte e quel giorno risultino consacrati, a queste condizioni così vadano a casa.<sup>32</sup>

Le mense femminili saranno separate da quelle maschili, che resteranno più rilevanti. Diversamente dai sissizi misti della *Repubblica*, i sissizi esclusivamente femminili previsti nelle *Leggi* non hanno, quindi, lo scopo di favorire i rapporti sessuali: donne e uomini consumeranno il cibo in luoghi distinti. Non si tratta perciò di rendere migliori, più efficaci, i processi riproduttivi, né di creare occasioni di reciproca visione e scambio. La visibilità femminile riguarda piuttosto il fatto che le donne siano ora prese in considerazione dalle leggi – il loro genere è ormai *visto* dal legislatore. Resta invece meno evidente la loro visibilità pubblica, una volta che devono comunque frequentare dei sissizi appartati. Rispetto alle innovazioni nei costumi femminili, le *Leggi* si mostrano prudenti: per la nudità femminile nei ginnasi, ad esempio, che Socrate difendeva con forza nella *Repubblica*, nell'ultimo dialogo platonico si specifica che essa deve rimanere ristretta<sup>33</sup>. Lo Straniero di Atene, prescrivendo la nudità parziale delle donne e la loro separazione nei sissizi, non sembra tenere in conto l'esigenza, menzionata all'inizio del dialogo, di risolvere il problema dell'omosessualità maschile che sarebbe stimolata dalla pratica dei sissizi riservati agli uomini.

La visibilità delle donne nei sissizi femminili delle *Leggi* è soprattutto una visibilità legale: le leggi politiche e le attività cittadine riconosciute e regolate devono riguardare tutto il corpo cittadino, e non soltanto una sua parte. Il legislatore deve rispondere ad un'esigenza di livellamento, rendendo uguale ciò che è disuguale per natura. Le donne, partecipi dei sissizi fem-

---

<sup>32</sup> Pl. *Lg.*, VII, 806d - 807a.

<sup>33</sup> Cfr. *Lg.*, VIII, 833d. Per il problema della nudità atletica tra i Greci si vedano le considerazioni (anche su Platone) di McDonnell (1991).

minili sotto costrizione, acquisiranno delle virtù precise e – possiamo presumere – un ordine nel *logos*. Saranno portate a parificarsi agli uomini, secondo ragione, ciò che è da loro aborrito. L'uguaglianza, sia pure parziale, sarà il risultato di un'azione violenta, operata contro le consuetudini e contro natura, ma necessaria. Le donne resteranno "libere" dallo sguardo maschile, sottoposte, nelle mense, ad una supervisione esclusivamente femminile, preservando quindi la loro libertà dalla «necessità erotica».

Possiamo osservare in questo modo, sotto una nuova luce, il collegamento tra democrazia, uguaglianza e condivisione dei beni. Con l'estensione alle donne dei pasti collettivi, Platone rende chiari i limiti della riflessione sulla democrazia e mette in evidenza le barriere alle proposte ugualitarie che restavano implicite nei proclami democratici. La riflessione platonica sui *sissizi* femminili esplora i confini tra le sfere della *polis* e dell'*oikos* nella considerazione dei cambiamenti necessari dell'ordine politico. Grazie a questa riflessione, Platone evidenzia i rapporti ambigui tra uguaglianza e democrazia e il ruolo della violenza nella istituzione di un ordine politico ugualitario.

### Bibliografia

- BERTELLI LUCIO – MOGGI MAURO (a cura di), 2012, *Aristotele. Politica*, Roma: L'«Erma» di Bretschneider.
- BOBONICH CHRISTOPHER, 2002, *Plato's Utopia Recast*, Oxford: Oxford University Press.
- COHEN DAVID, 1987, "The Legal Status and Political Role of Women in Plato's Laws", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 34, pp.27-40.
- FERRARI FRANCO (a cura di), 2005, *Platone. Le Leggi*, Milano: Rizzoli.
- JACKSON MICHAEL – GRACE DAMIAN, 2014, "Dinner in Utopia: Why did Plato Propose 'Amazing and Frightening' Meals in Common?", in *Spaces of Utopia: an Electronic Journal*, II n.3, pp. 9-26.
- LEVIN SUSAN, 2000, "Plato on Women's Nature. Reflections on the Laws", *Ancient Philosophy*, 20, pp.81-97.
- MCDONNELL MYLES, 1991 "The Introduction of Athletic Nudity: Thucydides, Plato, and the Vases", *The Journal of Hellenic Studies*, 111, pp.182-193.
- MIGLIETTI, SARA (a cura di), 2013, *Jean Bodin. Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Pisa: Edizioni della Normale.

- MORROW GLENN RAYMOND, 1993 [1960], *Plato's Cretan City*, Princeton: Princeton University Press.
- RABIEH LINDA R., 2020, "Gender, Education, and Enlightened Politics in Plato's *Laws*", *American Political Science Review*, 114, pp.1-12.
- SAMARAS THANASSIS, 2010, *Family and the question of women in the Laws*, in C. Bobonich (ed.), *Plato's 'Laws': A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.172-196.
- SAUNDERS TREVOR, 1995, *Platon on Women in the Laws*, in A. Powell (ed.), *The Greek World*, London: Routledge & Kegan, pp.591-609.
- SCHÖPSDAU KLAUS, 2002, "Des Repas en Commun pour les femmes – une Utopie Platonicienne", *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16, pp.331-340.
- STRAUSS LEO, 1975, *Argument and Action in Plato's Laws*, Chicago: University of Chicago Press.
- VEGETTI MARIO (a cura di), 2006, *Platone. La Repubblica*, Milano: Rizzoli.



*Abstract*

“VISIBILITÀ” POLITICA O EROTICA? IL RUOLO DELLE DONNE NEI  
SISSIZI IN PLATONE

(POLITICAL OR EROTIC “VISIBILITY”? THE RULE OF WOMEN IN PLA-  
TO’S SYSSITIA)

*Keywords:* Plato, common meals, gender relationship, democracy,  
communism.

The creation of women’s *syssitia* in Plato’s *Laws* aims explicitly to bring women *into the light*, using violence against them and taking them away from the family life. Women’s participation in common meals is envisaged also in the *Republic*, but it seems to respond to different needs, as equality, mixture and sexual reproduction. It is necessary to analyse women’s *syssitia* in the *Laws* considering two aspects. First, the relationship between law and private habits, distinguished one from another by violence and liberty. Second, the limits between public visibility, political participation and democracy. By creating women’s common meals, Plato searches either to regulate gender relations at a political level, either to discuss the public transformation of private life and the sharing among all the citizens of citizenship practices.

PAULO BUTTI DE LIMA

Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica

Università di Bari ‘Aldo Moro’

paulo.buttidelima@uniba.it

ORCID: 0000-0002-5799-6350

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.01

MATTEO TRUFFELLI

## «GAGNER LA PAIX». LA SFIDA DI JACQUES MARITAIN IN TEMPO DI GUERRA

Tra i diversi temi che furono al centro del pensiero politico di Jacques Maritain – filosofo francese che ebbe un ruolo rilevante nel confronto culturale europeo del secolo scorso e di cui nel 2023 si sono ricordati i cinquant’anni della morte – un’importanza particolare spetta senza alcun dubbio alla riflessione che egli sviluppò attorno al problema della guerra e della pace. Lo attesta il fatto che essa sia stata già fatta oggetto di studio da parte di diversi autorevoli interpreti, che ne hanno sottolineato a più riprese l’originalità e l’attualità<sup>1</sup>. Sembra però esserci ancora spazio per fare qualche sottolineatura, attraverso cui mettere in evidenza la natura sfidante del pensiero maritainiano, soprattutto attorno un tema tanto difficile da maneggiare e discutere come quello dell’aspirazione al confinamento della guerra tra le reliquie della storia.

### 1. *Superare la guerra sul piano della storia*

Un primo profilo sotto cui il pensiero maritainiano offre interessanti spunti di discussione mi sembra possa essere individuato nell’approccio complessivo con cui il filosofo cattolico affrontò il tema della guerra e, in particolare, l’interrogativo circa la possibilità del suo superamento sul piano storico come legittimo strumento della politica. A differenza di molti pensatori a lui contemporanei – soprattutto di matrice cristiana, ma non

---

<sup>1</sup> Nell’ambito dell’ampia letteratura dedicata al pensiero politico maritainiano ci si limita qui a rimandare ad alcuni testi prevalentemente o specificamente incentrati sulla sua riflessione attorno ai temi della guerra e della pace: Galeazzi (1986); Aucante e Papini (2005); Bonanate e Papini (2006); Lorenzini (2012); Indelicato (2014); Possenti (2014); Grassi (2014); Miano (2021); Mazzocchio (2022). Sulla “contemporaneità” del pensiero maritainiano, spesso richiamata da diversi suoi interpreti a dispetto dell’almeno apparente scemare dell’interesse accademico per le opere del filosofo francese, si vedano la documentazione e le considerazioni offerte da Grandi (2003).

solo – Maritain non intese mettere in discussione la nozione di guerra giusta e, almeno in una prima fase, non ebbe nemmeno particolare attenzione per le modalità giuridiche di regolazione e limitazione dell'uso della forza. Addirittura, in quella che sarebbe divenuta la sua opera più nota, *Umanesimo integrale*, egli escludeva esplicitamente l'idea di condannare «ogni ricorso alla forza»<sup>2</sup>. Pur essendo pienamente e drammaticamente consapevole che «la peggiore angoscia per il cristiano è precisamente il sapere che può esservi giustizia nell'impiegare mezzi illeciti»<sup>3</sup>, non fu attraverso il superamento della guerra come principio teorico che egli sperò di poter giungere al superamento della guerra come fenomeno storico, ma piuttosto, si potrebbe dire, attraverso un'opera di progressiva purificazione dell'agire politico nel corso del tempo. Un processo che avrebbe dovuto portare alla graduale sostituzione dei «mezzi di aggressività o di coartazione», con «tutto un mondo di altri mezzi», intrinsecamente coerenti con il fine della pace e del bene comune: quelli che Maritain chiamava «i mezzi di edificazione» e «i mezzi spirituali di guerra», ossia «i mezzi di pazienza e di sofferenza volontaria che sono per eccellenza i mezzi dell'amore e della verità» (Maritain 1946 [1935]: 196-197).

La strada individuata da Maritain per ridurre il ricorso degli stati all'uso della forza fino ad eliminarlo del tutto dalle vicende umane era dunque, per certi versi, più lenta e tortuosa rispetto la pura e semplice richiesta di una “messa al bando” della guerra in linea di principio. Chiedeva infatti che si compisse «una specie di “capovolgimento copernicano” nella concezione dell'attività politica», un rovesciamento del modo di vivere in forza del quale gli uomini non avrebbero più dovuto sperare di

---

<sup>2</sup> Maritain (1946 [1936]: 194). Per comodità del lettore si è scelto di rimandare alle traduzioni italiane delle opere maritainiane e, in mancanza di esse, di segnalare l'edizione originale dei testi (utile per la loro collocazione storica). La bibliografia posta al termine del saggio indica la loro ubicazione nei 16 volumi delle *Œuvres complètes* (Maritain et Maritain, 1986-2000).

<sup>3</sup> Maritain (1946 [1935]: 196). Poco più avanti Maritain continuava: «La forza è l'ostetrica della società»: questa constatazione poneva per Marx un solo problema: quello di conquistare la forza. Per il cristiano essa pone un problema e un problema tanto più grave in quanto la forza, anche giusta, è, fra tutti i mezzi umani, quello che trae con sé il contesto storico più carico di dolore e peccato». *Ibidem*.

«ottenere dal mondo meccanismi esteriormente e apparentemente cristiani, ma cominciare da se stessi, cominciare col pensare, vivere, agire politicamente secondo lo stile cristiano, per portare al mondo una vita intrinsecamente cristiana» (ivi: 197). Quello su cui Maritain invitava l'umanità ad incamminarsi alla metà degli anni Trenta era insomma un cammino lungo e accidentato, che si sarebbe potuto realizzare solo a tappe e, in un primo tempo, solo «in modo parziale, incoattivo e virtuale» (ibidem). Un sentiero scosceso, che però Maritain ancorava alla speranza suscitata in lui dalla convinzione che potesse rivelarsi percorribile, e che lo si potesse imboccare anche in un'epoca apparentemente non favorevole: «un tale capovolgimento» – scriveva – «forse si prepara; occorrerà del tempo perché possa effettivamente compiersi anche se limitato alle ristrette formazioni capaci di esercitare l'azione animatrice...» (ibidem).

Nel corso del tempo, peraltro, la riflessione del filosofo francese su questi temi conobbe una certa evoluzione, che lo portò ad approfondire e sistematizzare le sue posizioni alla luce di un continuo e serrato confronto con gli eventi storici che segnarono il suo tempo, e che rappresentarono sempre per Maritain un elemento decisivo di meditazione. Un primo momento cruciale fu rappresentato senza dubbio dalla guerra civile spagnola. Di fronte alla pretesa avanzata da molte parti, Maritain negò con forza si potesse parlare di essa in termini di “guerra santa”<sup>4</sup>. Le polemiche sorte attorno ai fatti di Spagna gli consentirono anzi di arrivare a sostenere la necessità di abbandonare per sempre tale categoria, quantomeno nell'ambito dei paesi di cultura cristiana, rinunciando alla tentazione di utilizzarla. Il confronto con la modernità aveva portato la civiltà cristiana a superare la tendenza a sacralizzare la dimensione politica in favore di una più corretta distinzione tra il piano spirituale e quello temporale, pertanto ricorrere nuovamente al «mito» della guerra santa avrebbe rappresentato, a suo parere, un passo indietro rispetto a quella fondamentale acquisizione. Avrebbe costituito, insomma, «un'irreparabile calamità» (Maritain 1978: 99):

---

<sup>4</sup> Si veda il saggio *Sulla guerra santa*, pubblicato nel 1937, poi raccolto in Maritain (1978: 75-110).

Nei confronti di civiltà come le nostre [...] la nozione di guerra santa perde ogni significato. Giusta o ingiusta, una guerra contro una potenza straniera o contro dei concittadini resta pertanto e necessariamente ciò che è di per sé e per essenza: qualcosa di profano e di secolare, non di sacro, e non solamente qualcosa di profano ma anche qualcosa d'aperto al mondo delle tenebre e del peccato. E se vi si trovano coinvolti dei valori sacri difesi dagli uni, combattuti dagli altri, essi non rendono né santo né sacro questo insieme profano ma sono a loro volta secolarizzati dal movimento oggettivo della storia, coinvolti nelle sue stesse finalità temporali. La guerra non ne esce affatto santa ma rischia di far bestemmiare ciò che è santo (ivi: 97).

Un netto rifiuto di ogni guerra condotta «sotto i segni e gli stendardi della religione» (ivi: 103), dunque, e non solo: nei suoi scritti Maritain sottolineò sempre con forza il carattere inumano della guerra in sé, di ogni guerra<sup>5</sup>. Nemmeno dopo gli orrori della guerra civile spagnola, tuttavia, egli arrivò a negare la liceità della guerra in quanto tale. Al contrario, egli riconobbe in più occasioni la legittimità e, addirittura, la necessità del ricorso alla forza in determinate circostanze: non solo sul piano teorico, ma anche in riferimento a specifici eventi storici del suo tempo. Fu questo ad esempio il caso dello sforzo militare rivolto contro la Germania nazista, che egli non solo approvò, ma sostenne con forza, impegnandosi insieme ad altri intellettuali europei come lui rifugiati in America per favorire l'impegno bellico degli Stati Uniti<sup>6</sup>. Non che egli non condividesse l'aspirazione a fare della guerra uno strumento obsoleto<sup>7</sup>, ma a suo avviso la via

---

<sup>5</sup> Nel corso di una conferenza tenuta alla New School for Social Research di New York nell'aprile 1940, ad esempio, pur criticando severamente gli obiettori di coscienza, la cui posizione appariva ai suoi occhi «semplicitica e molto superficiale», Maritain denunciava in modo chiaro la disumanità della guerra: «Pour le chrétien qu'elle oblige à tuer des frères inconnus, des frères qu'il doit aimer toujours, même quand il les combat jusqu'au sang, la guerre est un état monstrueux du monde, un état d'agonie et de ténèbres du monde. [...] La guerre ouvre l'abulie. Le chrétien accepte ce déchirement, il entre dans l'abîme, parce que sa vocation est d'être dans le monde sans être du monde, et d'aller avec son Dieu jusqu'au fond de la condition humaine, jusqu'à l'horreur toute nue s'il le faut». Maritain (1945b: 516).

<sup>6</sup> Si vedano gli scritti raccolti in Maritain (1940) e Maritain (1945b).

<sup>7</sup> Scriveva ad esempio Maritain nell'aprile 1940, in risposta ad alcune critiche ricevute in seguito alla pubblicazione dell'articolo *La juste guerre*, pubblicato alcuni mesi prima: «confesso che l'accusa di essere "entusiasta della guerra" è

per fare in modo che ciò accadesse non si collocava sul piano speculativo e di principio, né poteva essere percorsa puntando solamente su un'azione diplomatica o giuridica, ma esclusivamente lavorando sul terreno dello sviluppo storico, per far maturare nella coscienza dei popoli la scelta di rinunciare alla guerra. Inutile – spiegava in un intenso discorso tenuto nel novembre 1947 alla seconda Conferenza mondiale dell'Unesco, a Città del Messico – attendersi la vera pace dagli stati e dai governi. Essa sarebbe potuta scaturire solo «per impulso dell'iniziativa della coscienza umana e del volere dei popoli, impulso talmente vasto e potente da imporsi agli stati e ai governi»:

Se uno stato di pace che meriti veramente questo nome e che sia solido e duraturo deve essere instaurato un giorno tra i popoli, questo non dipenderà soltanto dagli accordi politici, economici e finanziari conclusi dai diplomatici e dagli uomini di stato, non dipenderà soltanto dalla costituzione giuridica di un organismo coordinatore veramente sovranazionale dotato di efficaci strumenti d'azione, ma dipenderà anche dall'adesione profonda della coscienza degli uomini, ottenuta mediante principi pratici<sup>8</sup>.

Vale la pena notare che si trattava di un approccio non distante da quello di Luigi Sturzo, con il quale, del resto, Maritain intrecciò un significativo rapporto di amicizia e confronto intellettuale<sup>9</sup>. Come noto, infatti, anche Sturzo si dedicò lungamente ad approfondire il problema della guerra. Frutto di questo impegno fu il volume su *La Comunità internazionale e il diritto di guerra*, pubblicato a Londra nel 1929<sup>10</sup>. In esso il sacerdote siciliano prendeva le mosse dal postulato che «la guerra avviene in quanto fa parte di determinate strutture sociali» (Sturzo 2003

---

difficile da sopportare per qualcuno che ha sempre ritenuto un segno di barbarie considerare la guerra come un mezzo normale di azione politica, che ha vissuto lo scoppio dell'attuale guerra europea come una catastrofe apocalittica». Maritain (2013: 83).

<sup>8</sup> Il discorso inaugurale tenuto da Maritain alla Conferenza di Città del Messico è inserito con il titolo *Le possibilità di cooperazione in un mondo diviso* in Maritain (1976b [1960]: 29-43).

<sup>9</sup> Sul rapporto che intercorse tra Maritain e Sturzo cfr. Malgeri (1978); Viotto (2008: 204-209); Pezzimenti (2021).

<sup>10</sup> Cfr. Sturzo (2003 [1929]).

[1929]: 161) per argomentare la possibilità che il progresso della civiltà avrebbe potuto portare a un'epoca in cui si arrivasse a considerare il ricorso alle armi come un fatto superato, inammissibile, inutile, esattamente come era accaduto per altri istituti giuridici ritenuti un tempo non solo necessari, ma legittimi, addirittura rispondenti al diritto naturale, come la schiavitù, la poligamia, il duello, la faida: «Questi esempi», scriveva Sturzo, «ci portano a pensare che, dal punto di vista sociale-storico, non ci sia istituto giuridico immutabile, se cessa di rispondere alle esigenze della vita sociale. [...] Non troviamo quindi difficile ammettere che anche la guerra come istituto giuridico può decadere, se muteranno le altre condizioni che la rendono ancora efficace ed attuale» (ivi: 196-197).

Gli stessi concetti erano stati poi ripresi dal sacerdote calatino in un successivo volume pubblicato negli Stati Uniti nel 1946, *Nazionalismo e internazionalismo* (Cfr. Sturzo 1971 [1946]). È legittimo supporre, dunque, che Maritain conoscesse la riflessione sturziana, anche se egli non citò mai nei propri lavori queste o altre opere di Sturzo. È però significativo il fatto che al momento di commemorare il vecchio amico, nel 1959, scegliesse di richiamare in modo particolare proprio questo aspetto del suo pensiero, tra i tanti possibili: parlando dei «frutti abbondanti nel dominio della filosofia politica e sociale» offerti dalla meritoria opera sturziana, infatti, Maritain si riferì espressamente all'importanza della sua elaborazione attorno ai «principi che giustificano l'ideale di giustizia e di fraternità proprie della democrazia e la nozione di una vera comunità internazionale»<sup>11</sup>. Segno, forse, che avvertiva una particolare affinità con il pensiero sturziano e con la prospettiva di fondo che esso suggeriva proprio in quest'ambito.

## 2. Sperare per «vincere la pace»

Un secondo aspetto di grande – e tragica – attualità della riflessione di Maritain sulle possibili vie della pace è il fatto che egli vi si dedicò proprio nel “momento della tenebra”: nel pieno, cioè, di eventi (la guerra civile spagnola, lo scoppio della

---

<sup>11</sup> Il testo di Maritain, *Omaggio a Luigi Sturzo*, è citato in Viotto (2008: 209).

seconda guerra mondiale, l'irrigidimento della divisione del mondo in due blocchi contrapposti) che avrebbero potuto generare, anche in uomo di grande fede e di forte tempra morale come egli indubbiamente era, un senso di impotenza e rassegnazione. La raccolta degli scritti e degli interventi pubblici prodotti negli anni della Seconda Guerra mondiale ne offre una significativa testimonianza<sup>12</sup>. Fin dal deflagrare del conflitto, infatti, il pensatore francese prese a interrogarsi sui «compiti del dopoguerra»: scelte su cui si sarebbe dovuto largamente convergere e che avrebbero dovuto essere affrontate tanto dal punto di vista dell'organizzazione politica interna e internazionale quanto da quello del cambiamento sociale, ma soprattutto in riferimento ad un «rinnovamento delle energie più profonde della coscienza religiosa emergenti nella esistenza temporale» (Maritain 2013: 126). Ciò che consentiva a Maritain di pensare il futuro proprio nel momento in cui poteva sembrare più difficile sperare in un qualsiasi futuro era il senso della storia di cui era portatore, la visione di essa come percorso drammatico ma carico di senso per l'umanità:

La creazione di un mondo nuovo non sarà opera della guerra – scriveva nel marzo del 1943 presentando il suo volume su *Cristianesimo e democrazia* – ma bensì della potenza di concezione e di volontà, e delle energie di riforma, intellettuale e morale, che si saranno sviluppate nella coscienza collettiva e nei capi responsabili. [...] Non c'è dunque da meravigliarsi se nell'immenso movimento degli eventi - più mutevole del mare e dell'uragano - in cui la guerra ci trascina, una lotta oscura e nascosta tra le correnti e le forze storiche che si contendono l'intelletto e il cuore degli uomini si svolge contemporaneamente alle peripezie visibili del conflitto militare (Maritain 1953a [1943]: VII-IX).

Fu questo lo spirito con cui Maritain interpretò il proprio lavoro intellettuale durante gli anni trascorsi in esilio negli Stati Uniti, lontano dal conflitto ma profondamente coinvolto in esso. «La guerra non sarà vinta realmente, la pace non sarà conquistata» – insisteva con passione nell'agosto 1942 – «se durante la guerra non si delineerà un mondo nuovo che emergerà dalla vittoria e in cui le classi, le razze, le nazioni oggi oppresse sa-

---

<sup>12</sup> Cfr. Maritain (2013). Si vedano anche le raccolte di articoli e discorsi pubblicate al termine del conflitto: Maritain (1945a); Maritain (1945b).



ranno affrancate. [...] Le forze del progresso sono all'erta, e dipenderà ancora da noi se questa catastrofe del mondo moderno non si risolverà in un regresso [...] ma sfocerà in una nuova era veramente creatrice, in cui l'uomo riprenderà il suo cammino nella sofferenza e nella speranza, verso la conquista della libertà» (Maritain 2013: 280).

Maritain era pienamente consapevole, naturalmente, della componente utopica del suo modo di pensare, così come era avvertito delle difficoltà con cui si sarebbe dovuta confrontare qualsiasi prospettiva di trasformazione della realtà e ogni ipotesi di promozione di una pace duratura, soprattutto in quei terribili anni. Questo tuttavia non gli impedì di spendere le proprie energie per contribuire a delineare le premesse politiche, culturali e spirituali di un futuro di pace. Come avrebbe ribadito diversi anni dopo la fine della guerra, del resto, egli riteneva che il compito della propria generazione non fosse tanto «quello di realizzare una società politica mondiale, ma quello di lavorare ai *preparativi remoti* di questa società, mettendo in marcia il lungo sforzo di ragione e di retta volontà grazie al quale l'utopia in questione finirà per divenire un ideale realizzabile» (Maritain 1977b [1973]: I, 250, corsivo nel testo). Sarebbe stato del tutto irresponsabile rinunciare a cambiare la storia, lasciarsi sconfiggere dalla guerra, invece che progettare la pace. Per questo bisognava «ad ogni costo salvare la speranza degli uomini in un ideale temporale, un ideale dinamico di pace sulla terra», nonostante esso potesse sembrare «utopistico in partenza», poiché l'assenza di un simile ideale avrebbe creato «un tragico vuoto nel cuore dei popoli e dei governanti» (ibidem).

Maritain era profondamente convinto, d'altra parte, che la storia presenti sempre, nel suo andamento, «due movimenti antagonisti, uno ascendente e uno discendente», e che il cammino dell'umanità debba essere sempre compreso come «un duplice e simultaneo progresso nel bene e nel male» (Maritain 1977a [1957]:17): in alcuni periodi, spiegava, «quello che domina e prevale, è il movimento di degradazione; in altri periodi è il movimento di progresso. Ma quel che voglio dire è che ambedue esistono contemporaneamente, *ad un grado o ad un altro*» (Ivi: 43 corsivo nel testo). La tensione drammatica generata da questa duplice e contrastante dinamica della storia

delineava per Maritain il limite, ma anche, al tempo stesso, il fondamento della responsabilità dei credenti nei confronti della realtà temporale:

Il lavoro del cristiano nella storia non ha come scopo di instaurare il mondo in una condizione da cui siano scomparsi ogni male e ogni ingiustizia; [...] Il lavoro del cristiano nel mondo è di mantenere e di aumentare nel mondo la tensione interna e il movimento di lenta e dolorosa liberazione dovuti alle invisibili potenze di verità e di giustizia, di bontà, d'amore in attività nella massa che si muove in senso opposto al loro<sup>13</sup>.

Da questa convinzione egli traeva la necessità, e la forza morale, di continuare a sperare e a spendersi per alimentare la fiducia in un futuro più umano, anche nei frangenti più tragici della storia: «La speranza», scriveva ancora nella presentazione di *Cristianesimo e democrazia* – «è anche una forza e un'arma spirituale, un agente dinamico di trasformazione effettiva» (Maritain 1953a [1943]: x). Sperare era dunque per lui «un dovere storico, un dovere verso i nostri fratelli e le generazioni future» (ibidem). E ciò che in quel momento era necessario sperare, puntualizzava Maritain, era di «vincere la pace»:

La speranza non solamente è più ragionevole di ogni partito preso di ottimismo o di pessimismo assoluti, ma è anche una forza e un'arma spirituale, un agente dinamico di trasformazione effettiva e di vittoria non meno necessario delle armi e delle munizioni vere e proprie. [...] La speranza oscura di milioni di uomini è all'opera nel sottosuolo della storia. Dobbiamo sperare con loro di vincere la pace, e agire in virtù della speranza. Dobbiamo sperare con loro che la vittoria dia inizio a un'era di lavoro costruttivo consacrato alla liberazione reale della vita umana (ibidem).

Era proprio con questo spirito, ad esempio, che fin dalle prime avvisaglie di conflitto il filosofo francese iniziò a ragionare sull'importanza di prevedere, per il dopoguerra, «una soluzione federale, da applicarsi contemporaneamente all'Europa e alla

---

<sup>13</sup> *Ivi*: 45. Si vedano a questo proposito le considerazioni portate da Mazzocchio (2022: 45-58).

Germania»<sup>14</sup>. Era convinto, infatti, che la ricostruzione dello Stato tedesco sulla base di una costituzione federale che impedisse il risorgere dello «spirito prussiano», insieme con l'inserimento della nazione tedesca in una «Europa anch'essa federale» – nella quale non ci sarebbe stato modo «per alcun membro della federazione di umiliare o dominare qualsiasi altro membro» (Maritain 2013: 93) – fosse l'unica strada per neutralizzare e superare la secolare ostilità franco-tedesca, che tanti morti aveva già prodotto e che ancor più sangue avrebbe causato nella guerra appena iniziata.

Già nel momento in cui deflagrava il conflitto, dunque, Maritain guardava alla pace che sarebbe giunta al termine della guerra indicando l'obbiettivo di recuperare il nemico, quella stessa Germania contro cui invitava a resistere e combattere, nella cerchia degli stati democratici, creando le condizioni per un suo pieno reinserimento negli equilibri politici europei e rinunciando, invece, a ogni tentazione di pace punitiva nei suoi confronti: «una pace giusta», scriveva già nell'aprile 1940, «deve tendere al bene del popolo tedesco, come degli altri popoli, e [...] in questo auspicio di una Germania federale il bene del popolo tedesco mi sembra coincidere con l'interesse europeo» (ivi: 94). Allo stesso modo, in quel periodo Maritain formulò più volte la speranza che si potesse mantenere agganciata alla «comunità europea» non solo la Germania ma pure la Russia, che in quel momento era doppiamente temuta, in quanto regime comunista e in quanto complice dei tedeschi in forza del Patto Molotov-Ribbentrop<sup>15</sup>. Tanto all'inizio della guerra, quanto in seguito, quando l'Unione Sovietica cambierà schieramento dopo l'aggressione tedesca, ma anche quando essa tornerà a essere considerata una minaccia, al termine del conflitto, Maritain rimase sempre dell'avviso che occorresse fare il possibile per «far rientrare il popolo russo nella comunità occidentale», vedendo in ciò la «sola possibilità» per evitare lo scoppio di una «guerra

---

<sup>14</sup> Maritain (2013: 85). Maritain si espresse a favore di questa ipotesi già pochi giorni dopo l'inizio del conflitto, in un articolo apparso il 12 settembre 1939 su «La vie intellectuelle»: cfr. *L'Europe ne périra pas*, in Maritain (1940: 289-293).

<sup>15</sup> Cfr. ad esempio Maritain (2013: 114-138).

civile all'indomani della pace»<sup>16</sup>. Considerazioni di cui è facile, pur senza spingersi in indebiti paragoni, percepire la sconcertante attualità, ma di cui vale la pena soprattutto sottolineare la forza sfidante, per il modo con cui obbligano a ragionare in un'ottica di superamento della categoria di “nemico”.

### 3. La forza morale del popolo: il «senso di ciò che umano»

Quanto detto finora consente di individuare anche altri aspetti meritevoli di attenzione della riflessione maritainiana. Il primo dei quali consiste nella particolare fiducia che Maritain riponeva nel popolo, che ai suoi occhi rappresentava non solo il soggetto dei cambiamenti profondi della storia, ma anche, potremmo dire, una “risorsa morale” per la politica, soprattutto in vista della rinascita postbellica. L'unica possibilità di poter rifondare la convivenza democratica e dare vita a una pace duratura dopo la tragedia della guerra si basava, per il filosofo francese, sul desiderio di libertà del «popolino», sul suo senso di comunità, sulla sua spontanea inclinazione alla solidarietà e alla cura del bene comune, anche a discapito dell'interesse particolare<sup>17</sup>. Di fronte alla minaccia di nuovi conflitti e allo spettro di un mondo ancora diviso da egoismi nazionali e logiche di potenza occorreva, pensava Maritain, confidare in coloro che da quello spirito di dominio erano stati schiacciati:

Per la Francia, e per il mondo, d'ora in poi non sarà questione di una politica di prestigio o di dominazione, né di quella logica di potenza che Machiavelli ha per primo codificato. Un nazionalismo egoista e senza freni è il grande pericolo che il mondo dovrà eliminare domani. [...] Come sfuggire a questo pericolo? Innanzitutto è necessario avere fiducia nei popoli. Nei loro paesi assoggettati essi hanno sopportato ogni sofferenza fisica e morale, ma sono rimasti fedeli alla libertà. È in

---

<sup>16</sup> In questi termini, ad esempio, si esprimeva Maritain nel presentare, nel marzo 1943, il suo *Cristianesimo e democrazia*. Cfr. Maritain (1953a [1943]: IX).

<sup>17</sup> «È privilegio del popolino d'essere solo grande nell'ora del disastro assoluto», scriveva Maritain guardando alla sua Francia nei giorni dell'occupazione nazista, e aggiungeva più avanti: «quando la forza d'animo, la libertà del giudizio, il lavoro individuale delle coscienze dominano la sciagura e si aggiungono alla ansiosa cura delle sorti della comunità, [...] se tutto ciò non costituisce ancora delle vere e proprie virtù politiche, ne sono tuttavia, in un certo senso, i presupposti morali». Maritain (2013: 193 e 210).

essi che bisogna riporre fiducia. Le risorse umane del popolo sono oggi l'ultima speranza della civiltà (Maritain 2013: 313).

Che il popolo costituisse «la vera sostanza, vivente e libera del corpo politico» (Maritain 1953b [1951]: 32) era del resto una convinzione profondamente radicata in Maritain, il quale aveva dedicato già nel 1937 un proprio scritto ad argomentare l'importanza di non limitarsi a «*agire per o agire con*» il popolo, ma «*esistere con e soffrire con*» esso:

Chi ama il popolo sa che il bene della città politica o della patria, il bene del Regno di Dio o della Chiesa possono chiedergli di rifiutare l'assenso a determinate idee e forze storiche che agiscono nel popolo, ma non gli chiederanno mai di rompere la sua comunione temporale con il popolo e di cessare di esistere con lui: perché separati dall'esistenza del popolo, il bene comune della città politica diviene artificiale e fragile, e la missione della Chiesa (che è la sua vita stessa) resta incompiuta. [...] Per quanto in lui possa essere forte il male e lo sbandamento, il popolo è la grande riserva di spontaneità vitale e di non-fariseismo. Il fatto stesso, il fatto quantitativo che il popolo è la massa, è in proposito ciò che conta, poiché è nella massa che la vita affonda le radici. Infine, nell'attuale momento della storia del mondo, esso è altresì, e proprio nel suo movimento di accesso alla sua maggiore età e maturità storica, la riserva carnale di una nuova civiltà<sup>18</sup>.

La «forza d'animo» e la fedeltà «al senso di ciò che è umano» che il popolo francese aveva saputo mantenere anche nel momento peggiore, di fronte allo sgretolamento degli stati europei sotto l'urto delle armate tedesche, faceva di esso agli occhi di Maritain una vera e propria «riserva di spiritualità per le nazioni del mondo»<sup>19</sup>. Il trasporto con cui il filosofo francese inneggiava allo spessore morale e politico del suo popolo non doveva, peraltro, essere confuso con un moto di sciovinismo: al di là di qualche eccesso retorico giustificato dalla tragedia che la Francia

---

<sup>18</sup> Il saggio del 1937, *Esistere con il popolo*, venne poi inserito da Maritain tra quelli raccolti in Maritain (1972 [1947]: 187-196, le citazioni puntuali a pp. 187 e 191-192, corsivi nel testo).

<sup>19</sup> I passi citati sono tratti da un testo del 1941, *À travers le désastre*, che ebbe ampia circolazione nella Francia occupata, dove fu paracadutato dal servizio di *intelligence* americano: cfr. Maritain (2013: 147-220).

stava vivendo<sup>20</sup>, infatti, le considerazioni di Maritain si estendevano a tutti i popoli d'Europa. Era ad essi, a suo parere, che occorreva «fare appello» dopo il fallimento delle classi dirigenti nazionali, colpevoli di aver condotto il continente e il mondo intero alla catastrofe, perché era nel popolo che si potevano trovare «gli elementi innati della comune umanità», era nel popolo che erano ancora presenti e vitali quelle «riserve di vitalità e di forza creatrice di cui il mondo [aveva] bisogno»<sup>21</sup>. Non per nulla, come si è accennato, il suo sguardo e il suo giudizio benevolo si estendeva anche al popolo russo (dal quale, peraltro, proveniva la moglie Rajssa, nata in una famiglia ebrea di Rostov), malgrado la minaccia rappresentata dal regime sovietico. Maritain rimase fermo nel proprio convincimento che si dovesse guardare con ammirazione e fiducia a quel popolo, invitando francesi e americani a non confondere il giudizio su di esso con l'avversione per il comunismo e per il governo staliniano. Per quanto colpevole «d'inerzia, d'ignoranza, d'ingenuità», di un riprovevole «sogno evangelico dissestato», e persino di una certa crudeltà, il popolo russo – scriveva il filosofo nel 1940 – «non ha mai perduto il suo fondo di bontà e di generosità»<sup>22</sup>. Per questo sarebbe stato un errore spingerlo fuori dall'Europa. Maritain ribadì questa convinzione più volte, e in stagioni molto diverse: quando l'invasione tedesca portò la Russia a fianco degli Alleati<sup>23</sup>, ma anche, e più significativamente, negli anni successivi,

---

<sup>20</sup> Maritain si spingeva fino a parlare del popolo francese come del «più civile, il più tollerante, il più ospitale, il più pacifico, il più generoso nella vita dello spirito, il più spiritualizzato malgrado le sue miserie, il più cristiano (senza proclamarlo), il più vicino alla terra e alla realtà, il più ricco di risorse intime, il più capace di digerire la sventura e di ridersi dei falsi dei». *Ivi*, 217.

<sup>21</sup> Si tratta di espressioni tratte dal messaggio inviato nel 1941 da Maritain al 17° Congresso internazionale dei P.E.N., Maritain (2013: 228).

<sup>22</sup> Maritain (2013: 116).

<sup>23</sup> Si veda ad esempio il manifesto *Davanti alla crisi mondiale*, che Maritain firmò nel 1942 dopo averci lavorato a fondo insieme a una quarantina di intellettuali cattolici in esilio in America, tra cui don Sturzo, ora inserito in Maritain (2013: 248-267). Negli anni seguenti Maritain ribadì più volte la convinzione che con l'invasione tedesca dell'Unione Sovietica si fosse «aperta una possibilità per la Russia di essere reintegrata nella comunità occidentale», e che tale possibilità non dipendesse «soltanto dai calcoli politici del governo russo e dei governi alleati alla Russia, ma anche e soprattutto dalle risorse interiori e dalle energie creatrici della democrazia nel mondo». Maritain (2013: 340-341).

quando la cortina di ferro divise il mondo in due blocchi contrapposti.

Per Maritain, del resto, nemmeno il popolo tedesco, nonostante le gravi responsabilità che potevano essergli imputate, avrebbe dovuto essere confuso con il nazismo: «Hitler non incarna la Germania» – sottolineava già nei primi mesi di guerra – «egli rappresenta piuttosto la malattia secolare di cui soffre la Germania» (Maritain 2013: 95). Una malattia le cui radici risalivano secondo il pensatore cattolico fino alla Riforma luterana, «prima grande vittoria» di un modo di porsi nei confronti delle altre nazioni che aveva portato i tedeschi a rifiutare l'appartenenza a una comune civiltà cristiana e a «rinchiudersi nella propria singolarità», avvolti in una sorta di «nostalgia di rivendicazione e di egemonia» (ivi: 95-96). Ma proprio per questo, avvertiva Maritain, si rendeva necessario recuperare il popolo tedesco, insieme a tutti gli altri popoli, a una comune visione morale della politica. «Nulla potrà nascere», scriveva, «senza un immenso sforzo per risvegliare nelle giovani generazioni tedesche quel senso della coscienza personale che il nazismo ha instancabilmente cercato di annullare» (ivi: 101). La stessa responsabilità, del resto, gravava anche su tutti gli altri popoli d'Europa:

innanzitutto e prima di tutto, [...] i popoli europei, tutti i popoli europei, devono comprendere che la politica è intrinsecamente legata all'etica e che una buona politica è una politica giusta ed umana e che senza una giustizia politica per le nazioni non c'è pace, né libertà, né felicità (ivi: 102).

È in questa cornice che si colloca anche un altro elemento di grande attualità della riflessione politica maritainiana sulla pace, vale a dire l'importanza che egli attribuiva ai processi di educazione alla pace e alla democrazia, essenziali, a suo avviso, per far compiutamente maturare nell'«uomo della umanità comune» un senso di responsabilità nei confronti non solo della propria esistenza, ma anche del bene comune.

Particolarmente emblematiche, in questo senso, le tesi che Maritain sviluppò nel ciclo di lezioni che tenne all'Università di Yale nel 1943, dunque in periodo di guerra, e che raccolse poi

nel volume *Education at the Crossroads*<sup>24</sup>. Nel corso di quelle lezioni Maritain si soffermò, infatti, sui «pesi supplementari» di cui si sarebbe dovuta fare carico l'educazione nel mondo post-bellico, partendo dalla convinzione che una pace autentica, «dinamica e partecipata», avrebbe richiesto «un immenso sforzo di ricostruzione morale, sociale e politica, come pure la difesa contro tutte le sequele di quelle passioni egoistiche e anarchiche e di quella sete di dominio» che avvelenavano il mondo in quell'epoca difficile (Maritain 1976a [1943]: 141). Allora più che mai, argomentava Maritain, occorreva tornare all'essenza di quella che egli definiva «educazione liberale»: era cioè necessario che l'educazione divenisse «educazione per la libertà, formazione di uomini liberi per una comunità libera» (ivi: 142).

Nel corso delle lezioni il filosofo francese affrontava, in particolare, la difficile questione delle modalità con cui poter sperare di porre rimedio alla «perversione delle menti umane» provocata dall'«educazione per la morte» che si era diffusa negli anni di guerra. Una malattia dello spirito che aveva attecchito «non solo in Germania, non solo in Giappone, ma anche in altri paesi - anche nei paesi democratici», e che rischiava di avvelenare per lungo tempo generazioni di giovani tedeschi e, più ampiamente, tutte le popolazioni che avevano vissuto gli eventi drammatici del conflitto mondiale ed erano passate attraverso la «crisi di civiltà» che aveva travolto gli stati europei e condotto all'affermazione dei totalitarismi (cfr. ivi: 143-144)<sup>25</sup>. Di fronte a una simile catastrofe, ammetteva Maritain, si rendeva necessario pensare a misure straordinarie, anche in campo educativo, con restrizioni ed epurazioni nei corpi insegnanti, da una parte, e iniziative come l'insediamento di distaccamenti di grandi università internazionali nell'Europa centrale, dall'altra, per fare di

---

<sup>24</sup> Cfr. Maritain (1976a [1943]). Il testo de *L'educazione al bivio* venne in seguito rimaneggiato più volte da Maritain, che alla luce dei cambiamenti sociali e culturali intervenuti negli anni Cinquanta e Sessanta riscrisse e in gran parte sostituì proprio i paragrafi risalenti al 1943 che qui più interessano. Per l'edizione definitiva del volume cfr. Maritain (2001).

<sup>25</sup> Maritain condensò le proprie considerazioni sulla «crisi di civiltà» attraversata dal mondo in quella stagione storica nel testo di una conferenza tenuta a Washington nell'agosto 1942: cfr. Maritain (2013: 279-302). Argomentazioni simili erano state avanzate anche in una conferenza tenuta nel febbraio 1939 a Parigi, edita con il titolo *Il crepuscolo della civiltà*: cfr. Maritain (1978: 169-197).



esse dei «centri dinamici di irradiazione intellettuale». Una vera e propria «crociata educativa», a cui avrebbero dovuto contribuire «tutti gli uomini di buona volontà [...] tutte le organizzazioni culturali, tutti i gruppi e tutte le associazioni». A partire dai credenti, poiché, sottolineava Maritain, l'agonia che il mondo stava vivendo costituiva prima di tutto «il segno di una crisi suprema dello spirito cristiano», che rendeva essenziale lavorare per «una rinascita della coscienza cristiana e un nuovo lavoro di evangelizzazione»<sup>26</sup>.

Tutto ciò implicava, evidentemente, una grande responsabilità per le istituzioni educative, ma non solo. Maritain chiamava in causa anche le classi dirigenti politiche e, più in generale, le élite intellettuali, che proprio in ambito educativo avrebbero dovuto portare uno specifico contributo per creare le condizioni necessarie a una nuova stagione di pace e libertà. Un onere che, indubbiamente, Maritain sentiva innanzitutto per se stesso. D'altra parte il filosofo francese aveva chiarito già da tempo la propria convinzione circa l'opportunità che gli uomini di pensiero vivessero una forma di ingaggio con gli avvenimenti del proprio tempo e con i problemi posti dalla società di cui erano parte, pur prestando attenzione a sottrarsi a condizionamenti di natura politica<sup>27</sup>. Un'esigenza che a suo parere diveniva ancora più cruciale per un intellettuale credente: «occuparsi dei problemi della vita civile», scrisse nel dicembre 1935 all'amico Charles Journet, «è compito proprio del filosofo. E se i filosofi cristiani trascurano a loro rischio e pericolo di adempiere a questo compito, è il cristianesimo, sono le anime che pagheranno questa loro negligenza»<sup>28</sup>.

Anche sotto l'aspetto dell'impegno educativo, tuttavia, Maritain affidava le proprie speranze innanzitutto al popolo. Era la

---

<sup>26</sup> Cfr. Maritain (1976a [1943]: 145-150). Da notare che Maritain non restringeva l'auspicio di una rinascita spirituale al solo mondo cristiano, ma anche a quello delle altre religioni: «Se la civiltà occidentale riscopre così i suoi principi fondamentali, anche i popoli orientali con le loro civiltà e le concezioni che le ispirano, potranno approfittare del risveglio comune che stimola dappertutto le inclinazioni naturalmente cristiane dell'anima». *Ivi*: 148.

<sup>27</sup> Si veda in questo senso la sua nota *Lettera sull'indipendenza*, pubblicata a Parigi nel 1935, in Maritain (1978: 45-73).

<sup>28</sup> Il passo della lettera del 30 dicembre 1935 all'amico Journet è citato in Viotto (2008: 199).

gente comune, infatti, che, per quanto ferita e traviata dall'esperienza bellica, conservava nelle proprie viscere la forza per risollevarsi e per uscire dalla tragedia:

Forse i fenomeni di rilassamento morale e di scetticismo nauseato di tutto, abituali nei periodi postbellici, si verificheranno in molti popoli. Ma ci sarà ancora alle radici una fiamma perenne di rivolta contro i mali sofferti e contro le ingiustizie del passato. Bisognerà accettare il rischio di questa fiamma ardente, che si potrebbe spegnere soltanto esponendosi al rischio peggiore del caos morale. L'essenziale è che questo potente impulso sia diretto verso un'opera costruttiva e di portata universale, e che sia animato da un vero senso dei diritti umani e da una vera volontà di libertà e fraternità (Maritain 1976a [1943]: : 150-151).

#### 4. *La necessaria rivoluzione della fraternità universale*

Proprio l'aspirazione alla costruzione di una società fondata sulla fraternità rappresenta un ulteriore aspetto dell'approccio maritainiano al tema della pace su cui pare opportuno soffermarsi. Già nel 1936, in *Umanesimo integrale*, Maritain aveva indicato la scelta di porre a fondamento della convivenza civile «strutture sociali, istituzioni e leggi» tese a favorire la realizzazione dell'«amicizia fraterna» come una delle cinque note caratteristiche della «nuova cristianità», individuando il principio della fraternità come possibile «“mito” primordiale direttore della vita comune, come idea eroica da realizzare, fine tipico da perseguire, tema animatore d'un comune entusiasmo che pone in azione le profonde energie della massa». Insomma, come «il principio dinamico della vita comune» di quell'«ideale storico concreto» alla cui realizzazione era dedicata la proposta filosofica e politica del pensatore francese (Cfr. Maritain 1946 [1936]: 160-163).

Di fronte alla tragedia della guerra tale convinzione si rafforzò, e Maritain richiamò molte volte la necessità di trarre da quel flagello la consapevolezza che solo «la conquista lenta e difficile» della fraternità avrebbe consentito «una vera emancipazione politica», realizzando una «rivoluzione autentica» (cfr. Maritain 2013: 231-234). Solo lo sforzo comune di coltivare l'amore fraterno, avvertiva il filosofo francese, avrebbe potuto

liberare l'umanità dall'«immenso fardello di animalità, di egoismo e di barbarie che gli uomini si portano dietro». E solo quella forma di amore avrebbe potuto varcare le frontiere dei gruppi sociali e delle nazioni per «riunire l'intera umanità in una comunità di nazioni e di popoli in cui gli uomini siano riconciliati» (Maritain 2013: 298-299). Fu questa profonda convinzione a spingere Maritain a rivolgere un appello accorato ai suoi concittadini nei giorni della liberazione della Francia, vissuta con commozione a molti chilometri di distanza:

Mia madre è morta a Parigi lo scorso anno, non vedrò nei suoi occhi il riflesso della vittoria, il suo caro viso è di fronte a me e non mi risponderà più; sono un uomo di più di sessant'anni che avanza a sua volta verso la morte e che, dopo aver cercato come meglio ha potuto di parlare per il suo popolo imbavagliato per quattro anni, ora aspira al silenzio per ascoltare la gioventù del suo paese, coloro che vedranno giorni migliori. Se devo parlare ancora, è per dir loro: più un popolo è intelligente più gravi sono le sue divisioni, e non le supererete che prendendo sul serio la legge che fu data agli uomini di amarsi gli uni gli altri; [...] comprendete che non si fa niente di buono senza l'amore e la generosità, mettete l'amore fraterno in cima alla vostra speranza. Siate ben certi che nel motto repubblicano l'essenziale è la fraternità: che essa non resti una parola, una formula vuota; che essa diventi l'ideale eroico al quale agganciare l'opera immensa della ricostruzione, che diventi l'anima della nuova democrazia (Maritain 2013: 339).

Terminata la guerra Maritain mantenne ferma questa sua convinzione anche di fronte al rapidissimo dividersi del mondo in blocchi contrapposti, con la minaccia di nuove e ancor più devastanti guerre. Nella ricordata conferenza del novembre 1947 a Città del Messico tornò a sottolineare che l'apparentemente esile possibilità di un futuro di pace avrebbe potuto realizzarsi solamente attraverso una «effusione vittoriosa» di quella «suprema e libera energia» che tutti, a «qualsiasi scuola di pensiero e qualsiasi confessione religiosa» appartenessero, potevano riconoscere «sotto il nome di amore fraterno» (Maritain 1976b [1960]: 43). Era quello il solo possibile punto di incontro per un'umanità lacerata da contrapposizioni ideologiche e visioni inconciliabili, appesantita dal risorgere degli egoismi nazionali, dalla permanente logica della *realpolitik* d'ispirazione machiavelliana, dagli odi e dalle ferite ereditate

dalla guerra e dalla paura innescata dall'avvento dell'era atomica (cfr. *ivi*: 33-37).

Maritain era consapevole, peraltro, che una simile prospettiva chiamava in causa non solo le contrapposizioni ideologiche e le tante divisioni tra interessi di parte, ma anche le fratture generate dalle differenti appartenenze religiose (altra sottolineatura, questa, che suona oggi drammaticamente attuale). Già alla fine degli anni Trenta, in un contesto ecclesiale ancora molto distante dalle aperture che si sarebbero realizzate con il Concilio Vaticano II, Maritain aveva insistito sulla necessità che la diversità delle credenze non divenisse «un ostacolo insormontabile ai fini della cooperazione umana», come spesso era accaduto nella storia, ma si trasformasse anzi in un fattore capace di contribuire alla «pacificazione degli uomini». D'altra parte, avvertiva, la «pace della città terrestre» non avrebbe mai potuto essere «stabilmente assicurata» in assenza di «relazioni di buona intesa e di mutua comprensione» tra le diverse fedi. Per quanto paradossale potesse sembrare, la possibilità che gli uomini «impegnati con il loro Dio» stabilissero tra loro «un dialogo fraterno» e uno «spirito di unione» non costituiva affatto, a suo avviso, un'eventualità aleatoria. Essa, al contrario, era resa concretamente praticabile esattamente dalla radice di ogni credenza religiosa, il riferimento all'amore di Dio per l'umano, che Maritain indicava in termini cristiani con l'espressione «amore di carità» (Maritain 1979 [1944]: 93-116)<sup>29</sup>. Una forma di amore che, pur pensata e raffigurata in maniera differente dalle varie fedi, era in grado di alimentare nei credenti delle diverse confessioni un atteggiamento di «amicizia civile», a prescindere dalla loro appartenenza. Ma perché ciò avvenisse era necessario intraprendere un vero e proprio processo di purificazione, che consentisse col tempo di «venire completamente a capo di ogni fanatismo e di ogni fariseismo» (*ivi*: 106). Di fronte agli sconvolgimenti portati dal dominio della tecnica e dalle «divisioni più selvagge» che

---

<sup>29</sup> Si tratta del testo della conferenza *Chi è il mio prossimo?*, tenuta nel luglio 1939 alla Sorbona, in occasione del IV Congresso mondiale dei credenti per la difesa della persona umana. Pochi mesi più tardi Maritain e la moglie Rajssa sarebbero partiti per un ciclo di conferenze in Nord America e non avrebbero potuto fare più ritorno in Europa fino al termine della guerra.

si delineavano all'orizzonte si imponeva dunque, per Maritain, una presa di coscienza:

È ai credenti che questa ingiunzione è innanzitutto rivolta. L'avvenire non sarà buono né per il mondo, né per la religione, se i credenti non comprendono ciò che è innanzitutto richiesto da loro. Se coloro che portano le livree dello spirito lasciano che la loro anima venga soggiogata dalle forze della dissoluzione che oppongono disperatamente il male al male, e se assoldano la religione, magari nel suo interesse, come si dice, in un'opera qualsiasi di dominazione e di violenza, penso che il danno per la civiltà sia irreparabile. Ciò che è loro innanzitutto richiesto, anche nella lotta temporale, con i mezzi duri che essa comporta, [...] è di mantenere tra gli uomini la speranza nella buona volontà, nello spirito di cooperazione, nella giustizia, nella bontà, nella pietà per i deboli ed i diseredati, nella dignità umana e nella forza della verità. Queste grandi parole che ho pronunciate non basta invocarle, bisogna incarnarle nella vita (ivi: 106-107).

Per questo, secondo Maritain, non era sufficiente – né d'altra parte adeguato all'esigenza di verità dello spirito umano – limitarsi ad auspicare una sopportazione reciproca tra le diverse fedi. Dall'impegno dei credenti delle diverse famiglie religiose al «servizio di un medesimo bene comune terrestre» era lecito attendersi qualcosa di diverso, che non sottovalutasse la portata delle differenze, ma ne sapesse trarre motivo di collaborazione anziché di conflitto. Era questa, ribadiva Maritain riornando sugli stessi argomenti nel pieno degli anni Cinquanta, la ragione fondamentale per la quale egli preferiva ricorrere al concetto di *compagnonnage* e *fellowship*, piuttosto che a quello di tolleranza:

Il termine *fellowship* [...] connota qualcosa di positivo – di positivo e di elementare – nelle reazioni umane. Esso evoca l'idea di compagni di viaggio che per caso si trovano riuniti quaggiù e che camminano per le strade del mondo in buon accordo umano – per quanto fondamentali siano le opposizioni – di buon umore e in cordiale solidarietà, o, per dire meglio: in servizievole disaccordo. Ebbene, [...] il problema del buon *compagnonnage*, della *fellowship*, tra membri di differenti fami-

glie religiose, appare centrale per la nuova età di civiltà che si sta abbozzando nel crepuscolo nel quale siamo<sup>30</sup>.

Non si trattava, dunque, di andare in cerca di principi e idee comuni – impossibili da individuare tra appartenenze spirituali, culturali e ideologiche non conciliabili tra loro, né tra nazioni con interessi differenti e tra stati nemici, o quantomeno distanti – ma di trovare regole di condotta e di collaborazione che consentissero di rimanere in un accettato dissenso pur condividendo un «certo insieme di punti pratici e principi d'azione». Un punto di incontro valido per tutti si sarebbe potuto trovare, tanto sul piano ideale quanto su quello dei concreti rapporti politici, solo a partire dalle conseguenze pratiche ricavabili dalla constatazione della comune appartenenza alla famiglia umana. Un accordo «d'ordine esclusivamente pratico», mirato a individuare alcuni criteri di convivenza. Poteva sembrare poca cosa, riconosceva Maritain, rispetto alle aspettative ideali nutrite da tanti, ma avrebbe potuto rappresentare, invece, il solido terreno comune su cui popoli e stati divisi su tutto il resto avrebbero potuto costruire una pace giusta e duratura, rispettosa della dignità e dei diritti di tutti gli esseri umani<sup>31</sup>.

Pur senza citarle esplicitamente, Maritain appariva invece scettico rispetto le tesi ispirate all'ideale settecentesco del *doux commerce* avanzate con sfumature differenti da diversi importanti pensatori politici anche suoi contemporanei<sup>32</sup>. Inutile illudersi che un terreno d'incontro pratico potesse essere offerto dall'interdipendenza economica che ormai da molto tempo legava tra loro paesi e continenti anche distanti, obbligando gli stati a favorire scambi e relazioni resi necessari dall'accelerazione,

---

<sup>30</sup> Il saggio *Tolleranza e verità*, pubblicato nel 1957, venne poi inserito dall'autore in Maritain (1976b [1960]. Il passo citato si trova a p. 72).

<sup>31</sup> Le espressioni citate sono tratte dal testo della ricordata conferenza su *Le possibilità di cooperazione in un mondo diviso*: cfr. Maritain (1976b [1960]: 3-42).

<sup>32</sup> Per un quadro sintetico del dibattito intercorso attorno a questi temi a partire dal diciottesimo secolo si può vedere Gherardi (2002). Anche dopo la fine del conflitto Maritain ribadì la propria convinzione che «una interdipendenza basata essenzialmente *sull'economia*, senza un corrispondente risanamento delle strutture *morali e politiche* dell'esistenza umana», potesse solo alimentare il conflitto tra stati gelosi della propria sovranità: cfr. Maritain (1953b: 228-235. La citazione puntuale a p. 230, corsivi nel testo).

già allora impressionante, delle vie di comunicazione e dei mezzi di trasporto. La sola interdipendenza economica, avvertiva Maritain, non era sufficiente a stabilire relazioni autentiche tra i popoli e tra gli stati (Cfr. Maritain 2013: 87-89). Lungi dall'«assicurare automaticamente la pace», tale forma di interdipendenza avrebbe finito al contrario, in assenza di «cambiamenti in profondità nella struttura sociale delle nazioni e nella struttura del mondo», per accentuare i rischi di guerra<sup>33</sup>.

La sensibilità storica che caratterizzava il pensiero di Maritain lo portava piuttosto a concordare con l'idea avanzata già negli anni Venti da Hans Kelsen, secondo cui la pacifica convivenza tra gli stati postulava il superamento di una concezione assoluta della sovranità statale<sup>34</sup>. Pur mantenendo posizioni decisamente distanti dal formalismo giuridico kelseniano, infatti, il filosofo cattolico condivideva l'idea che la visione tipicamente moderna della sovranità rappresentasse l'ostacolo principale alla creazione di una pace stabile in Europa<sup>35</sup>. Un punto di riferimento importante era offerto in questo senso dalle affermazioni presenti nella *Summi Pontificatus*, l'enciclica con cui Pio XII aprì il proprio pontificato, che non a caso Maritain richiamò più volte negli anni di guerra<sup>36</sup>. La convinzione che oc-

---

<sup>33</sup> Maritain (2013: 342-343). Negli anni seguenti Maritain ribadì questa convinzione nel suo testo più sistematico dal punto di vista del pensiero politico, *L'uomo e lo Stato*, facendone il punto di partenza per la riflessione tracciata nel capitolo dedicato al *problema dell'unificazione politica del mondo*: cfr. Maritain (1953b [1951]: 228-231).

<sup>34</sup> Cfr. Kelsen (1989). Si veda anche Kelsen, Campagnolo (1999). Circa i punti di contatto e le (rilevanti) divergenze tra la prospettiva kelseniana e quella maritainiana si veda Possenti (2014: 21-84).

<sup>35</sup> Cfr. ad esempio Maritain (2013: 89-93, 109-111, 261-264, 348-349, 366-367).

<sup>36</sup> L'enciclica *Summi Pontificatus*, pubblicata da Pio XII il 20 ottobre 1939, venne presentata come documento "programmatico" del nuovo pontificato. In essa, tra l'altro, si affermava: «La concezione che assegna allo stato un'autorità illimitata non è, venerabili fratelli, soltanto un errore pernicioso alla vita interna delle nazioni, alla loro prosperità e al maggiore e ordinato incremento del loro benessere, ma arreca altresì nocimento alle relazioni fra i popoli, perché rompe l'unità della società soprannazionale, toglie fondamento e valore al diritto delle genti, apre la via alla violazione dei diritti altrui e rende difficili l'intesa e la convivenza pacifiche. Infatti il genere umano, quantunque per disposizione dell'ordine naturale stabilito da Dio si divida in gruppi sociali, nazioni o stati, indipendenti gli uni dagli altri, in quanto riguarda il modo di organizzare e di dirigere la loro vita interna, è tuttavia legato, da mutui vincoli morali e giuridici,

corresse superare la concezione assoluta della sovranità statale rappresentava infatti, ai suoi occhi, la premessa per giungere a profilare la possibilità di un'autorità politica mondiale:

Ciò che importa prima di tutto è che ormai gli Stati, ogni Stato, sappiano che essi esistono per la comunità civile, che sono per destinazione membri di questa comunità e che devono lavorare per essa come membra di uno stesso corpo vivente; che abbiano coscienza delle loro responsabilità verso il bene comune della società civile, e che possono essere obbligati da organismi internazionali creati all'uopo a non portare il disordine e l'anarchia in tutto il corpo. Di fatto, la sicurezza è ormai un affare mondiale. [...] I popoli dovranno scegliere tra un'exasperazione dei nazionalismi rivali, corrotti dalle ambizioni dei grandi sfruttatori, che condurrebbe alla morte della nostra civiltà, e il cammino normale verso l'unificazione del genere umano, che esige il primato delle istituzioni di diritto e, nello stesso tempo, la diminuzione e la limitazione della sovranità degli Stati (Maritain 2013: 348).

Terminato il conflitto Maritain sostenne con ancor più decisione l'idea che la sola via per assicurare la pace passasse dall'affermazione di «una organizzazione sovranazionale dei popoli», pur consapevole delle difficoltà legate al clima di tensione che era repentinamente calato sul mondo diviso in blocchi. Per quanto «impossibile», scandiva Maritain nel corso del suo intervento al Congresso di Città del Messico, una simile soluzione era «tuttavia necessaria». Dunque, era «dovere degli uomini» lavorare «con tutte le loro forze per rendere possibile quello che è così necessario» (Maritain 1976b [1960]: 32).

In seguito egli approfondì e allargò ulteriormente il suo ragionamento, dedicando la parte conclusiva della sua principale opera politica – *L'uomo e lo Stato*, che come noto raccoglieva un

---

in una grande comunità, ordinata al bene di tutte le genti e regolata da leggi speciali, che ne tutelano l'unità e ne promuovono la prosperità. Ora non è chi non veda come l'affermata autonomia assoluta dello stato si ponga in aperto contrasto con questa legge immanente e naturale, la neghi anzi radicalmente, lasciando in balia della volontà dei reggitori la stabilità delle relazioni internazionali, e togliendo la possibilità di una vera unione e di una collaborazione feconda in ordine all'interesse generale. Perché, venerabili fratelli, all'esistenza di contatti armonici e duraturi e di relazioni fruttuose è indispensabile che i popoli riconoscano e osservino quei principi di diritto naturale internazionale, che regolano il loro normale svolgimento e funzionamento».



ciclo di conferenze tenute all'Università di Chicago nel 1949 – al «problema dell'unificazione politica del mondo» (Cfr. Maritain 1953b [1951]: 228-292). Le riflessioni maritainiane trovavano qui una sorta di sintesi e sistemazione, anche sulla scorta di un serrato confronto con le opere pubblicate negli anni precedenti dagli esponenti del cosiddetto «gruppo di Chicago», una cerchia di una quindicina di docenti universitari che si erano fatti promotori, tra l'altro, di un *Disegno preliminare di una Costituzione mondiale* che il filosofo francese aveva apprezzato come «inizio particolarmente valido» di un pensiero capace di «esasperare i realisti pessimisti e stimolare [...] il pensiero e la meditazione di uomini di buon volere e di franchezza lungimirante» (ivi: 242)<sup>37</sup>. Nelle pagine de *L'uomo e lo Stato* Maritain – consapevole di parlare di qualcosa che si sarebbe potuto realizzare «solo dopo molti anni di lotta e di sforzo» (ivi: 243) – sviluppava l'assunto secondo il quale il permanente pericolo di guerra doveva essere considerato il riflesso del carattere anarchico del sistema politico internazionale e, dunque, dell'assenza di un'«autorità mondiale», la cui esistenza, del resto, risultava incompatibile con la concezione moderna della sovranità. La creazione di un'«autorità politica sovranazionale presupponeva tuttavia il formarsi di una «società politica mondiale», di cui l'autorità avrebbe dovuto essere espressione. Il processo inverso, infatti, non avrebbe fatto altro che replicare la logica del «potere supremo» tipico degli stati moderni, spostando il peso dal rapporto tra stati e individui al rapporto tra «Stato mondiale» e «Stati individuali» (ivi: 244-257).

Il traguardo fondamentale indicato dal progetto maritainiano non consisteva, perciò, nella creazione di un «super-Stato mondiale», ma nel dare vita a una «società internazionale organizzata politicamente. E condizione di ciò era che «fra tutti i popoli, specialmente tutti i grandi popoli del mondo» si affermasse «una

---

<sup>37</sup> Il testo elaborato dal «Committee to frame a World Constitution» nel corso di diverse sessioni di lavoro tenute tra il novembre 1945 e l'ottobre 1947 e pubblicato a firma di Robert M. Hutchins, Giuseppe Antonio Borgese, Mortimer J. Adler, Stringfellow Barr, Albert Leon Guérard, Harold A. Innis, Erich Kahler, Wilber G. Katz, Charles H. Mc Ilwain, Robert Redfield e Rexford G. Tugwell si trova ora, insieme ad altri testi che ne inquadrano l'origine, in Borgese (2013: 45-85). Sul «gruppo di Chicago» cfr. Autori Vari (1992); Rosenboim (2017: 168-208); Magni (2021).

volontà a vivere insieme» (ivi: 257). Per sperare nella pace occorreva, dunque, un cambiamento radicale, che non si sarebbe potuto realizzare nella sola «dimensione dell'estensione, ma prima di tutto nella dimensione della profondità: un cambiamento nelle intime strutture della moralità e socialità dell'uomo» (ivi: 250). Anche in questo caso si trattava, per Maritain, di un processo che avrebbe dovuto avere come protagonista il popolo, o per meglio dire i popoli di tutto il mondo, che nessuna forzatura «dall'alto» avrebbe potuto costringere a decidere di vivere assieme come un solo popolo, con un solo bene comune, per il quale sacrificarsi. La «volontà di conseguire un compito comune grande quanto il mondo» avrebbe dovuto insomma essere abbastanza forte da «far sorgere la volontà di prendere parte a certa sofferenza comune», sofferenza che la costruzione del «bene comune di una società vasta come il mondo» avrebbe inevitabilmente richiesto (ivi: 252). Si trattava, evidentemente, di un cambiamento enorme, difficile anche solo da fantasticare in una stagione minacciosa come i primi anni Cinquanta. E Maritain ne era, naturalmente, consapevole. Ma proprio per questo riteneva ancora più necessario lavorare per esso:

Se le nazioni devono ancora liberarsi in modo molto precario e ben lontano dall'esser brillante dai pericoli di una distruzione universale, e se la fondazione di una comunità del mondo organizzata politicamente si deve aspettare solo in un lontano futuro, questa è una ragione per sperare più fortemente nella fondazione, e per intraprendere, proprio ora, con maggiore energia, il compito di preparare e risvegliare la coscienza comune alla necessità imperiosa d'avanzare verso la meta (ivi: 258).

Parole che per il lettore di oggi risuonano ancora una volta di sforzante attualità, di fronte a uno scenario politico globale nel quale i dati relativi alla quantità di conflitti in atto nel mondo e il numero dei decessi da essi provocati hanno nettamente superato i peggiori risultati degli ultimi cinquant'anni<sup>38</sup>. Un contesto

---

<sup>38</sup> Tra i diversi siti cui attingere dati e informazioni si può rimandare a quello curato dal gruppo di lavoro del Department of Peace and Conflict Research della Uppsala Universitet, Uppsala Conflict Data Program (UCDP). La consultazione dei dati rivela che nel 2022 si è registrato il maggior numero di conflitti e di vittime dal 1975, in riferimento a tutte e tre le forme di conflitto

nel quale la scelta di ripudiare la guerra come «strumento di risoluzione delle controversie internazionali», sancita dalla Costituzione italiana ma presente anche in diverse altre Carte fondamentali approvate nel secondo dopoguerra (Losano 2022), sembra avere drammaticamente perso la capacità di condizionare i governi e incidere sulla realtà. Tuttavia sembra proprio questa una valida ragione per tornare a rileggere Maritain. Perché, in fondo, tutto il suo ragionare attorno alla pace ci ricorda che è proprio nell'ora più tragica, è proprio di fronte alla violenza inumana, di fronte all'insensatezza della guerra e alla divisione apparentemente insuperabile tra amici e nemici, che «bisogna agire, lottare, e avanzare nella direzione giusta. Le energie creatrici devono rimettersi all'opera» (Maritain 1953a [1943]: XII).

### Bibliografia

- AUTORI VARI, 1992, "The Chicago School and the Problem of World Government", *Notes et Documents*, n. 35, pp. 13-72.
- AUCANTE VINCENT e PAPINI ROBERTO (a cura di), 2005, *Jacques Maritain: la politica della saggezza*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- BONANATE LUIGI e PAPINI ROBERTO, 2006, *La democrazia internazionale. Un'introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Bologna: il Mulino.
- BORGESE GIUSEPPE ANTONIO, 2013, *Una costituzione per il mondo*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- GALEAZZI GIANCARLO (a cura di), 1986, *Il contributo culturale dei cattolici al problema della pace nel secolo XX*, Milano: Massimo.
- GHERARDI RAFFAELLA (a cura di), 2002, *Relazioni fra gli stati: pace e guerra. Forma di governo e sistema economico dall'illuminismo all'imperialismo*, Bologna: Clueb.
- GRASSI LODOVICO, 2014, "Jacques Maritain: «vincere la pace»", *Testimonianze*, nn. 495-496, pp. 225-232.
- GRANDI GIOVANNI, 2003, *Rileggere Maritain. Attraverso un repertorio degli articoli in rivista*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

---

prese in considerazione («Non-State Violence», «State-Based Violence», «One-Sided Violence»), con un deciso incremento, in particolare, dei morti causati da conflitti interstatuali:

[www.uu.se/en/department/peace-and-conflict-research/research/ucdp/](http://www.uu.se/en/department/peace-and-conflict-research/research/ucdp/).

- KELSEN HANS, 1989 [1920], *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale: contributo per una dottrina pura del diritto*, Milano: Giuffrè.
- KELSEN HANS, CAMPAGNOLO UMBERTO, 1999, *Diritto internazionale e Stato sovrano*, Milano: Giuffrè.
- INDELLICATO MICHELE, “J. Maritain: filosofo della pace”, 2014, *Annali del Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture*, n. 2, pp. 123-239.
- LORENZINI DANIELE, 2012, *Jacques Maritain e i diritti umani. Tra totalitarismo, antisemitismo e DEMOCRAZIA 1936-1951*, BRESCIA: MORCELLIANA.
- LOSANO MARIO G., 2020, *Le tre Costituzioni pacifiste. Il rifiuto della guerra nelle Costituzioni di Giappone, Italia e Germania*, Frankfurt am Main, Max Planck Institute for European Legal History.
- MALGERI FRANCESCO, 1978, *Sturzo e Maritain*, in Papini Roberto (a cura di), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, Milano: Massimo, pp. 259-274.
- MAGNI STEFANO, 2021, “I progetti federalisti del Borgese americano. Utopie conservatrici e di matrice religiosa”, *Italies*, n. 25, pp. 91-105.
- MARITAIN JACQUES et MARITAIN RAJSSA, 1986-2000, *Œuvres complètes*, Fribourg-Paris: Editions Universitaires - Editions Saint-Paul (CEC).
- MARITAIN JACQUES, 1940, *De la justice politique. Notes sur la présente guerre*, Paris: Plon (ora in CEC: VII, 283-332).
- \_\_\_\_\_, 1945, *Messages 1941-1944*, New York: Éditions de la Maison Française (ora in CEC: VIII, 377-508).
- \_\_\_\_\_, 1945, *Pour la justice. Articles et discours (1940-1945)*, New York: Editions de la Maison Française (ora in CEC: VIII, 515-524).
- \_\_\_\_\_, *Umanesimo integrale*, 1946 [1936], Roma: Studium.
- \_\_\_\_\_, *Cristianesimo e democrazia*, 1953 [1943], Milano: Edizioni di Comunità.
- \_\_\_\_\_, *L’Uomo e lo Stato*, 1953 [1951], Milano: Vita e Pensiero.
- \_\_\_\_\_, *Ragione e ragioni*, 1972 [1947], Milano: Vita e Pensiero.
- \_\_\_\_\_, *L’educazione al bivio*, 1976 [1943], Brescia: La Scuola.
- \_\_\_\_\_, *Il filosofo nella società*, 1976 [1960], Brescia: Morcelliana.
- \_\_\_\_\_, *Per una filosofia della storia*, 1977 [1957], Brescia: Morcelliana.
- \_\_\_\_\_, “Approches sans entraves”. *Scritti di filosofia cristiana*, 1977 [1973], Roma: Città Nuova.
- \_\_\_\_\_, *Scritti e manifesti politici (1933-1939)*, 1978, a cura di Campanini Giorgio, Brescia Morcelliana.

\_\_\_\_\_, *Per una politica più umana*, 1979 [1944], Brescia: Morcelliana.

\_\_\_\_\_, 2001, *Per una filosofia dell'educazione*, Brescia: La Scuola.

\_\_\_\_\_, *Scritti di guerra*, 2013, a cura di Papini Roberto, Roma: Studium.

MAZZOCCHIO FABIO, 2022, "Il duplice movimento contrastante. Pace, conflitto e progresso in Jacques Maritain", *Ricerche teologiche*, n. 1, pp. 45-58.

MIANO FRANCESCO, 2021, "Jacques Maritain e Emmanuel Mounier in dialogo. A settant'anni dalla pubblicazione di *Man and the State*", *Studium Ricerca*, n. 5, pp. 170-185.

PEZZIMENTI ROCCO, "Sturzo e Maritain", 2021, *Res publica. Rivista di studi storico-politici internazionali*, n. 30, pp. 55-74.

POSSENTI VITTORIO, 2014, *Pace e guerra tra le nazioni. Kant, Maritain, Pacem in terris*, Roma: Studium.

ROSENBOIM OR, 2017, *The Emergence of Globalism: Visions of World Order in Britain and the United States, 1939-1950*, Princeton: Oxford Princeton University Press.

STURZO LUIGI, 2003 [1929], *La Comunità internazionale e il diritto di guerra*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

STURZO LUIGI, 1971 [1946], *Nazionalismo e internazionalismo*, Bologna: Zanichelli.

VIOTTO PIERO, 2008, *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei*, Roma: Città Nuova.

*Abstract*

«GAGNER LA PAIX». LA SFIDA DI JACQUES MARITAIN IN TEMPO DI GUERRA

(«GAGNER LA PAIX». JACQUES MARITAIN'S CHALLENGE IN WARTIME)

*Keywords:* Maritain, Peace, Just War, People, Fellowship.

The essay analyses Jacques Maritain's thought on the issue of peace and war. During the Second World War and in the years characterized by the division of the world in two power blocks, Maritain dedicated numerous writings and speeches to identify the way to achieve peace. Unlike many contemporaries, he did not believe that this objective could be achieved by questioning the concept of just war in a speculative way, but only through a slow and complex process to be developed on historical ground. Maritain firmly believed that protagonists of such a process could only have been the peoples, who in his opinion had been able to keep their moral resources intact even in the most dramatic phases of the world conflict.

MATTEO TRUFFELLI  
Università degli Studi di Parma  
Dipartimento di Discipline Umanistiche,  
Sociali e delle Imprese Culturali  
matteo.truffelli@unipr.it  
ORCID: 0000-0001-9621-0800

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.02

VINCENZO PINTAUDI

LUIGI STURZO SULLA “PLAIN FASCIST ECONOMICS”  
DI HERBERT HOOVER

1. *Premessa*

Gabriele De Rosa ci ricorda come le battaglie condotte da Luigi Sturzo durante la sua permanenza in America furono fra le più importanti e le più intense. Esse «coinvolgevano temi mondiali, come la guerra, il pericolo bolscevico, il domani dell'Occidente e della Chiesa» (De Rosa 1992: XIX). Nonostante ciò, prosegue De Rosa, il periodo di permanenza di Sturzo negli Stati Uniti è la parte della sua biografia meno conosciuta. Il presente contributo rientra in un più vasto progetto di ricerca sul pensiero politico di Sturzo negli anni Trenta e Quaranta del Novecento. Tale progetto sviluppato presso l'Istituto Luigi Sturzo di Roma è concentrato sul fondo “scritti americani” dell'archivio contenente tutto quanto scrisse Sturzo tra il 1940 e il 1946, anno del suo rientro in Italia.

Dalla ricerca d'archivio emerge subito come Sturzo interveniva con vari scritti, articoli e saggi nel dibattito politico nazionale e internazionale, trattando i temi più disparati; diplomazia, società, problemi dei cattolici europei e americani, e anche questioni di carattere economico. È proprio uno di questi interventi l'oggetto del seguente saggio<sup>1</sup>: il modello economico in tempo di guerra che l'ex presidente americano Herbert Hoover prospettava in un'intervista del 1942. L'uscita pubblica di Hoover, all'indomani della dichiarazione di guerra del presidente F.D. Roosevelt, a seguito dell'attacco giapponese a Pearl Harbor, prefigurava una “plain fascist economics” per gli Stati Uniti:

the economic measures necessary to win total war are just plain Fascist economics. It was from the war organization developed by all na-

---

<sup>1</sup> Lo scritto è catalogato nell'Archivio Luigi Sturzo, *Scritti americani*, Scat. 4, fasc. 3, doc. 50. Adesso anche in Sturzo (2023: 202-203).

tions, including the democracies, during the first total war, that the economic department of Fascism was born<sup>2</sup>.

Le parole di un personaggio così in vista della politica americana non potevano non stimolare quello che De Rosa definisce «uno degli esiliati<sup>3</sup> più prestigiosi dell'antifascismo».

Durante tutto il periodo del conflitto mondiale, Sturzo aveva messo in guardia le democrazie occidentali circa il «pericolo reale dovuto a una mentalità economica più che politica» (Sturzo (1949: 37), che a suo parere poteva degenerare in una «restrizione della libertà a spese della democrazia» (ibidem). Infatti - proseguiva Sturzo - «tale mentalità si va sviluppando in Inghilterra e in America non solo presso le masse operaie, ma in certe zone di cultura, sì che i futuri governi a carattere laburista o socialista avranno colori totalitari. Il totalitarismo, infatti, cacciato via dalla porta potrà rientrare dalla finestra» (ibidem).

Sturzo contestò a Hoover di conoscere «l'economia fascista solo per sentito dire e per quel che ne legge sui giornali. Altrimenti si sarebbe guardato da simile definizione»<sup>4</sup>, sottolineando poi che «l'economia fascista è un tutt'uno con la politica, ed è impossibile concepirli separatamente». Tranne in un caso - aggiungeva - in cui politica ed economia fascista potevano separarsi, ovvero per «un'astrazione analitica e studiarne l'ingranaggio. Ma facendo così, - egli osservava - si può cadere facilmente nell'errore di credere che l'economia fascista possa reggersi in piedi senza la politica fascista; il che è un assurdo» (ALS, *Scritti americani*, doc. 50).

## 2. *L'antecedente: corporativismo e new deal*

Il riferimento di Hoover all'economia corporativa fascista non era certo il primo apprezzamento al modello economico fascista in America. A seguito del panico generato dal crollo della Borsa

---

<sup>2</sup> Adesso in Hoover (1946: 161).

<sup>3</sup> Sul periodo dell'esilio americano di Sturzo vedi La Bella (1990); Malandrino (a cura di 1998); Guccione (1999); Giurintano (1999); Borgo (2018).

<sup>4</sup> Archivio Luigi Sturzo, *Scritti americani*, Scat. 4, fasc. 3, doc. 50 (d'ora in poi ALS).



di Wall Street del 29 ottobre 1929<sup>5</sup>, nel pieno della crisi economica, da più parti negli Stati Uniti si erano alzate voci in favore dell'esempio dell'Italia mussoliniana, nella quale pareva realizzarsi una politica più scientifica e una società più "ordinata e pianificata" (Vaudagna 1981: 25). Apparentemente agli antipodi, il modello corporativo fascista e il new deal di Roosevelt furono accomunati per diverso tempo in nome della comune ricerca di ricette economico-sociali che portassero le loro nazioni fuori dalla Grande depressione (Carlesi 2022). Si trattò di un confronto tra le due linee di politica economica, che emergeva negli Stati Uniti da ambienti tal volta favorevoli, talvolta, più spesso, contrari al new deal, mentre in Italia la pubblicistica fascista aveva tutto l'interesse a riportare le innovazioni rooseveliane all'interno del «solco tracciato dal duce»<sup>6</sup>.

Quello che realmente accomunava i due modelli era il nuovo ruolo che lo stato assumeva nella gestione dell'economia, segnando la fine del capitalismo classico. Fattore decisivo delle teorie corporative, fortemente presenti anche nel new deal, era l'idea di uno spostamento delle sedi di decisione dagli istituti rappresentativi alle agenzie esecutive e amministrative dello stato, con lo scopo dichiarato di realizzare la pace sociale e una piena armonizzazione tra sfera pubblica e privata (Vaudagna 1981: 33). Lo stesso Mussolini dichiarava pubblicamente che

---

<sup>5</sup> Il "martedì nero" fu la giornata più rovinosa della storia del mercato azionario newyorkese. Cfr. Galbraith (2009: 105).

<sup>6</sup> A giudizio del nuovo ambasciatore americano insediatosi a Roma nel 1933 il corporativismo fascista rappresentava «l'esperienza più interessante ad apparire all'orizzonte in materia di pubblica amministrazione dal tempo della formulazione della nostra Costituzione 150 anni fa», e proseguiva sostenendo «che lo Stato non è soltanto un aggregato di individui di cui bisognava preservare la vita, la libertà e la felicità, ma che lo Stato è un aggregato di individui che dipendono per la loro esistenza da certe specifiche attività economiche, industriali e commerciali dei suoi cittadini, e vi è tanto interessato che ritiene di controllarle per la protezione dei suoi singoli cittadini e per promuovere e preservare un diritto controllato alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità del singolo cittadino». Cfr. Vaudagna (1975: 772-774). La visione del diplomatico statunitense sul modello corporativo non si discostava molto da quelle espresse in quegli stessi anni da Ugo Spirito che vedeva il corporativismo come «la trasformazione in senso pubblicistico della proprietà e dell'iniziativa privata», o di Giuseppe Bottai convinto che quella dottrina potesse rappresentare «la svolta rivoluzionaria del fascismo». Cfr. Parlato (1999: 111-112).

negli Stati Uniti il capitalismo era entrato ormai nella sua fase corporativa (Vaudagna 1981: 33). Sul piano strettamente economico i risultati del new deal furono molto controversi, e anche se la disoccupazione scese in alcuni periodi, non fu mai pienamente sconfitta. La risposta più significativa alla Grande depressione negli Stati Uniti fu la nascita dello stato assistenziale (Galbraith 2007: 234), il prodotto più duraturo di quella che è stata definita la "rivoluzione di Roosevelt" (Einaudi 1959). La ripresa economica sarebbe arrivata solamente con «l'aiuto di Marte» (Galbraith 2007: 264).

Sturzo non entrò direttamente nel dibattito sulle analogie tra new deal e corporativismo fascista, ma dalle considerazioni sulla crisi economica emergeva la sua contrarietà agli interventi statali realizzati in quegli anni. In un articolo pubblicato a New York nel 1932, dal titolo *Economic tendencies in the United States – Aspects of Pre-war and Post-war changes*, egli affermò che «l'economia mondiale va verso una diminuzione di prezzi e una contrazione del tenore di vita, cioè tende ad equilibrarsi ad un livello più basso che non si sia avuto dopo la guerra. Da tale punto di arresto si riprenderà la via per un nuovo incremento della economia e del tenore di vita. Questo ritmo di discesa e di riequilibrio ad un livello più basso è determinato dalle cause remote e recenti, che hanno alterato l'equilibrio (mai perfetto e stabile) di prima della guerra, e che rendono non solo inefficaci ma spesso dannosi i provvedimenti parziali, che ciascuno stato tende ad attuare isolatamente e a propria salvaguardia» (Sturzo 2003: 379). Questa lettura della crisi mondiale era in forte contrasto con le politiche economiche attuate sia negli Stati Uniti che in Inghilterra, tutte volte al rialzo artificioso dei prezzi, che secondo Sturzo sarebbe «oltre che inefficace allo scopo, un ostacolo di più frapposto al riequilibrio economico: farebbe perdere tempo ed energie in un lavoro come quello di Sisifo» (ivi: 380).

La sua linea interpretativa delle cause della crisi economica si rivelava in continuità con la scuola austriaca del ciclo economico secondo la quale, mantenendo i prezzi al di sopra del loro livello naturale, si generano giacenze invendibili e si pre-

giudica il ritorno alla prosperità<sup>7</sup>. Lo shock che aveva destabilizzato l'economia mondiale era stato il primo conflitto mondiale e questo era maggiormente evidente nelle teorie e nelle decisioni di politica economica comuni sia negli Stati Uniti che in Europa<sup>8</sup>. Aspetto da subito evidenziato da Sturzo, che già nel periodo dell'esilio londinese rilevava come «l'interdipendenza politica e l'interdipendenza economica fra gli stati portavano di necessità ad una cooperazione più stretta e più confidente, sopra un programma serio e pratico, che non può fare a meno di richiedere grandi sacrifici da parte di tutti»<sup>9</sup>.

La sua velata ostilità verso le politiche del new deal sembra essere alla base di alcuni contrasti col mondo cattolico americano, in gran parte orientato a sostegno del progetto di Roosevelt<sup>10</sup>, nella formazione di gruppi "People and Freedom"<sup>11</sup>.

### 3. L'entrata in guerra degli Stati Uniti e la "plain fascist economics" di Hoover

Già alla prima uscita pubblica, dopo la dichiarazione di guerra, Hoover aveva espresso pieno sostegno al governo, superando tutte le antiche divisioni, in vista della vittoria:

American soil has been treacherously attacked by Japan. Our decision is clear. It is forced upon us. We must fight with everything we have. I

---

<sup>7</sup> Rothbard (2008: 53). Con i suoi argomenti, Rothbard fu il pioniere del revisionismo riguardante la visione delle politiche del new deal e della stessa figura del presidente Hoover; contrariamente al mito promosso dallo stesso Hoover di oppositore al big government, fu esattamente la sua opera di ingegneria politico-economica a fare da apripista alle politiche interventiste del new deal di Roosevelt. Cfr. Modugno (2022: 56-57).

<sup>8</sup> Engerman – Gallman (2008: 301-302).

<sup>9</sup> Sturzo (1967: 375). A tal proposito Sturzo ricordava, negli ultimi anni della sua vita, quanto era stata grave per gli Stati Uniti la scelta dell'abbandono della Società delle Nazioni e il distacco dall'Europa voluto dal Presidente Hoover. Cfr. De Rosa (2020: 152).

<sup>10</sup> Sui rapporti tra mondo cattolico e new deal vedi Mattiello (1994).

<sup>11</sup> Il rifiuto di Mario Einaudi di presiedere il gruppo newyorkese sembra andare nella stessa direzione. Mario Einaudi fu tra i maggiori sostenitori del new deal, ed era orientato a convergere con le forze che nel campo cattolico si erano rivelate valide sostenitrici del progetto del presidente Roosevelt. Cfr. Malandrino in Lomanto, Guccione, Marsala (2020: 652); vedi inoltre Malandrino (1998: XLVII).

have opposed the foreign policies of our Government. I have believed alternative policies would have been better. But whatever our differences of view may be as to the causes which have led to this situation, those are matters to be threshed out by History. Today there is just one job before the American people. We must defeat this invasion by Japan and we must fight it in any place that will defeat it. Upon this job we must have and will have unity in America. We must have and will have full support for the President of the United States in this war to defend America. We will have victory (Sturzo 2003: 379).

Il sostegno espresso dall'ex presidente Hoover, il quale metteva da parte ogni divergenza sulla politica estera governativa in nome di un supremo interesse nazionale, non poteva però giustificare, a giudizio di Sturzo, la necessità di una "plain fascist economics". L'attenzione di Sturzo andò sugli effetti socioeconomici dell'intervento, rimproverando all'ex presidente di non aver riflettuto «sull'aspetto psicologico delle masse operaie e dei capitalisti» (ALS, *Scritti americani*, doc. 50) nella realizzazione del fascismo, tanto grave da determinare «la perdita della libertà per sempre» (ibidem). L'aspetto psicologico era fondamentale nella sua interpretazione dell'ascesa del fascismo. Bisognava insistere sull'atmosfera psicologica del momento, che si poteva paragonare solamente alle grandi suggestioni non definibili, come quelle di irragionevole panico che prendono le folle; «così avveniva nel 1922; l'Italia subiva una suggestione: un fenomeno di paura irragionevole e di irragionevole speranza» (Sturzo 2001: 96). Sulla stessa linea la "lettura" del fenomeno fascista di Gaetano Salvemini, il quale definiva l'ascesa del fascismo una «suggestione collettiva, una commedia degli errori avvantaggiata da stati d'animo passeggeri» (Salvemini 2022: 389-390). E sempre a causa dell'atmosfera psicologica e morale il popolo italiano non reagiva neanche di fronte a palesi errori di politica economica come «l'autarchia in un paese povero di risorse e subordinato agli altri in materia di assoluta necessità quali il carbone e il grano» (ALS, *Scritti americani*, doc. 50). Secondo Sturzo era lo stesso Hoover a «distruggere il "fascismo economico" quando affermava che in un paese democratico le libertà dovevano essere rispettate e appena finita la guerra tutto doveva ritornare allo stato normale» (ibidem). L'ex presidente statunitense infatti, concludeva la sua dichiarazione sostenen-

do che «fascist economic measures are not frozen into American life, but shall thaw out after the war» (Hoover 1946: 162).

L'errore di Hoover (e di molti altri come lui) era, secondo Sturzo, «quello di confondere il fascismo con il sistema/metodo di autorità. Hanno sentito parlare tanto di dittatura che ne hanno perduto la nozione. "Dittatura presso i Romani era un'istituzione che possiamo dire "liberale" o "democratica". Delega di poteri per un tempo limitato e per oggetti limitati, ad una persona che rispondeva dei suoi atti. Senato e Popolo non perdevano nulla dei loro diritti e delle loro istituzioni» (ALS, *Scritti americani*, doc. 50).

Del tutto diverse erano le moderne dittature totalitarie, alle quali Sturzo aveva dedicato la sua attività di pensatore politico, che qui delineava in poche righe: «le così dette dittature totalitarie sono la presa di possesso a vita di tutti i diritti individuali e sociali da parte di un sol uomo (Duce o Fuhrer) sorretto dal proprio partito unico e armato, senza più istituzioni di controllo né di iniziativa» (ibidem). E le differenze tra autoritarismo e totalitarismo erano ancora più evidenti nell'organizzazione economica: «le due strutture politiche e le loro interferenze economiche sono estremamente diverse e opposte. Chiamarle con lo stesso nome: dittatura e con lo stesso aggettivo fascista è un errore che porta confusione di idee e risentimenti negli animi» (ibidem).

Sturzo concludeva la sua analisi con un monito rivolto a tutti coloro i quali avevano ammirato o continuavano ad ammirare il fascismo in America (Vaudagna 1981: 35), come se si trattasse di un fenomeno politico autoritario, deciso e di soluzione rapida; in verità «tutti coloro non sono stati capaci di formarsi un concetto esatto della debolezza intrinseca del sistema e dell'accumulazione di errori, di ingiustizie e di misfatti che esso (il fascismo) porta» (ALS, *Scritti americani*, doc. 50). All'errata analisi del fascismo di una parte dell'opinione pubblica americana, egli ne aggiungeva un'altra, molto usuale in quegli anni, quella di credere che «un sistema di coercizione, che sia imposto e non voluto dalla popolazione possa dare una resa economica superiore a quella nella quale gli elementi della produzione aumentano per convinzione e per volontaria disciplina» (ibidem).

Sturzo non risparmiava critiche neanche alla richiesta di Hoover di dare maggiori poteri al presidente Roosevelt, «come se non bastassero quelli che ha», visto da lui come un tentativo di «voler costringere la massa operaia ad un regime di servilismo, al quale non potrà mai adattarsi in una vera democrazia» (ibidem). A tal proposito Hoover aveva dichiarato che «to win total war President Roosevelt must have many dictatorial economic powers. There must be no hesitation in giving them to him and upholding him in them. Moreover, we must expect a steady decrease in economic freedom as the war goes on» (Hoover 1946: 161).

Per Sturzo una richiesta simile non era concepibile in un regime democratico come quello americano, perché «se il capitale prendesse in mano l'amministrazione per attentare, sotto la scusa della disciplina di guerra, i vantaggi e diritti operai, porterebbe un turbamento tale che eliminerebbe i pretesi vantaggi della plain fascist economics» (ALS, *Scritti americani*, doc. 50). La sua riflessione seguiva con una prospettiva per il dopoguerra, in quanto una struttura economica simile non sarebbe stata più facilmente eliminabile. Per lui il problema dell'economia del dopoguerra era «legato a quello dell'economia di guerra come effetto e causa. E solo un regime politico democratico sicuro potrà essere buona salvaguardia che dopoguerra non si vada né al vero fascismo né al vero comunismo» (ibidem). Sotto questo aspetto, fascismo e bolscevismo sembravano d'accordo nel fare del partito un fine in sé in quanto incarnazione del fine ultimo dello stato, e dunque strumento di controllo sociale (Buttà 2020: 433).

Sturzo non si stancava mai di mettere in guardia dal pericolo totalitario, anche in una democrazia matura come quella americana; nel caso specifico dell'interventismo statale in economia poteva

trasformare lo stato in un'azienda economica e dare alla politica (e con essa tutta la vita sociale) la prevalenza economica; ovvero trasformare l'economia in espressione politica e dare alla politica la massima interferenza sociale: o lo stato economico totalitario ovvero lo stato politico totalitario (Sturzo 1960: 120).

Secondo lui, dal punto di vista sociologico, l'interventismo statale era un fatto generale che rispondeva a una maggiore socializzazione economica, ma subito dopo metteva in guardia il lettore dal rischio di una sua degenerazione in

sostituzione dello stato all'iniziativa privata, in esagerato sistema protettivo, in tentativi di economia diretta per arrivare a una sognata autarchia economica, tutto ciò è non solo effetto di grandi crisi morali e materiali, politiche e psicologiche, ma trova la sua prima ragion d'essere nelle concezioni totalitarie nazionaliste e razziste, le quali piuttosto che tendere a soluzioni economiche son volte ad alterare l'economia in favore del militarismo e delle imprese di guerra (ivi: 125).

Egli non escludeva l'intervento statale, ma lo limitava a casi di necessità, a situazioni emergenziali, per un periodo temporaneo e in via secondaria e sussidiaria (Felice 2020: 224-225). Lo stato moderno rappresentava per Sturzo la concretizzazione della forma sociale politica, una delle tre forme sociali primarie, un mezzo dunque e mai un fine per il raggiungimento di fini politici (ivi: 224). L'economia invece rappresentava una forma particolare di socialità secondaria, «un condizionamento del vivere in società» (Sturzo 1960: 103).

La maturità raggiunta dalla democrazia americana le permetteva di sostenere il conflitto senza correre il pericolo della degenerazione totalitaria, trovando nel suo presidente la guida nel momento più difficile e, come lo stesso Sturzo scrisse,

a mantenere unito un paese così vario e diverso di popolazione, di fedi religiose, di opinioni politiche, interessi economici, lo manteneva forte ad affrontare con coraggio la nuova guerra mondiale, che metteva in pericolo l'avvenire degli Stati Uniti (Sturzo 1949: 45).

Gli Stati Uniti dimostravano, in periodo di guerra, quello che egli aveva già notato negli anni Venti. Mentre i paesi europei sprofondavano verso le dittature totalitarie, i popoli anglosassoni «con la loro educazione all'uso della libertà politica e alla auto-disciplina civile (...) insieme auto-libertà e auto-controllo, (...) sono fondati sul metodo di libertà<sup>12</sup>, in contrap-

---

<sup>12</sup> «La scelta è tra due metodi: il metodo della libertà, del quale il sistema parlamentare è una risultante; e il metodo della compressione del quale è una

posizione al metodo della forza o della dittatura» (Sturzo 2001: 237).

Sturzo rifletteva sulla forma di governo dello stato che lo ospitava e definiva la democrazia americana "capitalistica pura", rispetto a quella inglese, che gli appariva democrazia sociale, perché il partito laburista aveva soppiantato «il liberale, ed ora ha preso posizione non più di partito di una classe, ma del paese»<sup>13</sup>.

#### 4. Conclusioni

La critica sturziana alla proposta di Hoover della "plain fascist economics", coerentemente alla visione della libertà sostenuta per tutta la sua vita, era, usando le sue stesse parole, «basata sulla convinzione scientifica che l'economia di stato non è solo antieconomica, ma comprime la libertà e per giunta riesce meno utile, o più dannosa secondo i casi, al benessere sociale» (Sturzo 1998: 158). L'identificazione della libertà economica con lo sviluppo delle libertà politiche e morali, elemento essenziale del pensiero di Sturzo, avrebbe fatto cadere ogni illusione di stato corporativo o stato socialista e classista (Felice 2008: 95). Questa "logica" liberale, maturata nella formazione degli anni giovanili e delle prime battaglie amministrative, non venne meno negli anni dell'esilio, ma si arricchì di nuovi motivi polemici e di spunti di costruzione originali, divenendo uno dei motivi conduttori del suo pensiero politico ed economico<sup>14</sup>. Quale fosse il ruolo dello stato nel campo economico non mutava in oltre mezzo secolo di lotte politiche, restando lui estremamente coerente con la battaglia contro «lo statalismo sia dei liberali prefascisti, dimentichi dei loro principi, sia in seguito dei fascisti autarchici, sia ora dei comunisti, anche se si atteggiavano a nazio-

---

risultante la dittatura di governo o il potere assoluto della monarchia. (...) Il metodo della libertà ha i suoi inconvenienti, è vero, ma in nessun momento della storia umana tutto è perfetto, solo tutto è perfezionabile. Ora il dinamismo sociale trova nel metodo della libertà una via più naturale, più umana alle sue evoluzioni; il metodo della compressione rende più difficile le evoluzioni e meno evitabili le rivoluzioni». Cfr. Sturzo (1967: 114); vedi inoltre Baldini (2001: 63-75).

<sup>13</sup> Citazione in Giurintano (1999: 147).

<sup>14</sup> Avagliano in Malgeri (1973: 47).



nalisti, e di quegli altri che vogliono risolvere tutti i mali con l'interventismo statale»<sup>15</sup>. Egli rimarcava una ferma contrarietà verso forme sempre più accentuate di statalismo, a suo giudizio un «errore fondamentale» più volte ripetuto, che consiste nella volontà di «affidare allo stato attività a scopo produttivo, connesse ad un vincolismo economico che soffoca la libertà dell'iniziativa privata» col fine di riparare alle ingiustizie sociali (Sturzo 1968: 154). Una tale degenerazione del compito dello stato negatrice della libertà non farebbe altro che favorire la partitocrazia, l'ingerenza irresponsabile dei partiti e dei sindacati nelle funzioni del potere legislativo, negando anche l'uguaglianza (Antiseri-Felice 2022: 36).

Conseguenza del suo liberalismo rimaneva la lotta che egli considerò sempre fondamentale contro lo stato accentratore; e in tale critica rivelò un pensiero più ricco, fecondo e organico dei liberisti ai quali è da accomunarsi nella battaglia per la difesa del consumatore (Avagliano 1973: 59-60).

Si trattava in fondo della prosecuzione di quei principi esposti fin dal celebre "appello" lanciato a seguito della fondazione del Partito Popolare Italiano in cui egli si proponeva una valida alternativa «ad uno stato accentratore tendente a limitare e regolare ogni potere organico e ogni attività civica e individuale, sul terreno costituzionale, sostituire uno stato veramente popolare, che riconosca i limiti della sua attività, che rispetti i nuclei e gli organismi naturali – la famiglia, le classi, i comuni – che rispetti la personalità individuale e incoraggi le iniziative private» (Sturzo 2003: 67). Principi della dottrina sociale della Chiesa Cattolica, affermati con l'enciclica *Rerum Novarum* e ripresi dalla *Quadragesimo anno*<sup>16</sup>. Il monito rimaneva così sempre valido:

---

<sup>15</sup> Citazione Baldini (2001: 72).

<sup>16</sup> Così Sturzo si esprimeva, un decennio più tardi, sulla inesauribile validità dei principi della dottrina sociale della chiesa: «È stato detto che la posizione leoniana circa il problema operaio è stata sorpassata e che la *Quadragesimo anno* di Pio XI ne ha adeguato gli elementi ai nuovi atteggiamenti sociali nel primo Novecento; così come i documenti dell'attuale Pontefice in materia sono altri passi verso un più marcato interessamento della chiesa ai problemi sociali. Niente da meravigliarsi; la chiesa non è statica e rinnova i suoi insegnamenti secondo l'atteggiarsi del pensiero e dell'attività del processo umano. Quel che interessa rivelare a proposito di questo, come di altri documenti del genere, non

la libertà si conquista sempre; non è un dono gratuito di Dio, è un dono oneroso che importa doveri e che impegna alla difesa. La libertà non è divisibile; buona nella politica o nella religione e non buona nell'economia o nell'insegnamento: tutto è solidale. Vedo che certi cattolici sociali ora sarebbero disposti ad abbandonare la libertà economica e non comprendono ch'essi così abbandonano la libertà in tutti i campi, anche in quello religioso (Sturzo1970: 162-163).

Egli si poneva così sulle posizioni dei maggiori interpreti della tradizione liberale e cristiana<sup>17</sup>, confermando che “libertà e giustizia economica vivono e muoiono insieme”<sup>18</sup>.

### Bibliografia

ANTISERI DARIO, 2005, *Cattolici a difesa del mercato*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

\_\_\_\_\_, 2010, *Il liberalismo cattolico italiano. Dal Risorgimento ai nostri giorni*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

ANTISERI DARIO, FELICE FLAVIO, 2023, *Libertà e giustizia economica vivono insieme e muoiono insieme. Lettera ai «liberali distratti» e agli «statalisti ottusi»*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

BALDINI MASSIMO (a cura di), 2001, *Luigi Sturzo. La libertà: i suoi amici e i suoi nemici*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

BORGO GIANNI, 2018, *Lo Sturzo americano (1940-1946). Strategie politiche e culturali*, Napoli: Guida.

CARLESI FRANCESCO, 2022, *Mussolini e Roosevelt. Corporativismo fascista e New Deal. Il dibattito tra Italia e Stati Uniti*, Milano: Luni.

CASTRONOVO VALERIO, 1995, *Storia economica d'Italia*, Torino: Einaudi.

DE ROSA GABRIELE, 2020, *Sturzo mi disse*, Brescia: Morcelliana.

\_\_\_\_\_, 1978, *Luigi Sturzo*, Torino: Utet.

\_\_\_\_\_, (a cura di), 1990, *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, Roma-Bari: Laterza.

\_\_\_\_\_, (a cura di), 1992, *Opere scelte di Luigi Sturzo, Vol. VI, La comunità internazionale e il diritto di guerra*, Roma-Bari: Laterza.

---

è la parte contingente, ma la sostanza perenne e lo spirito che lo anima». Cfr. Sturzo (2003: 423).

<sup>17</sup> Dario Antiseri definisce don Luigi Sturzo il «maestro del pensiero liberale cattolico del Novecento». Cfr. Antiseri (2010: 103).

<sup>18</sup> L'eccessivo intervento dello stato nel mercato genera quello che Sturzo definiva le «tre male bestie della democrazia: statalismo, partitocrazia e spreco del denaro pubblico». Cfr. Antiseri – Felice (2022: 72).

- EINAUDI MARIO, 1959, *La rivoluzione di Roosevelt*, Torino: Einaudi.
- ENGERMAN STANLEY L., GALLMAN ROBERT E., 2008, *The Economic History of the United States*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FELICE FLAVIO, 2020, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- \_\_\_\_\_, 2008, *L'economia sociale di mercato*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- GAGLIARDI ALESSIO, 2010, *Il corporativismo fascista*, Bari: Laterza.
- GALBRAITH JOHN K., 2007, *Storia dell'economia*, Milano: Rizzoli.
- \_\_\_\_\_, 2009, *Il grande crollo*, Milano: Rizzoli.
- GIURINTANO CLAUDIA, 1999, "Luigi Sturzo a Jacksonville: l'esilio nell'esilio", in *Rassegna Siciliana di Storia e Cultura*, anno III, n. 6.
- GUCCIONE EUGENIO, 2018, *Luigi Sturzo. Il prete scomodo fondatore del Partito Popolare Italiano*, Trapani: Di Girolamo.
- \_\_\_\_\_, 1999, "Luigi Sturzo esule negli Stati Uniti", in *Rassegna Siciliana di Storia e Cultura*, anno III, n. 7.
- HOOVER HERBERT, 1946, *Addresses upon the american road*, New York: Van Nostrand Company.
- \_\_\_\_\_, 1952, *The memoirs of Herbert Hoover*, New York: MacMillan Company.
- LA BELLA GIANNI, 1990, *Luigi Sturzo e l'esilio negli Stati Uniti*, Brescia: Morcelliana.
- LOMANTO FRANCESCO, GUCCIONE EUGENIO, MARSALA ROSANNA, (a cura di) 2020, *Luigi e Mario Sturzo. Il progetto cristiano di democrazia. A cento anni dalla fondazione del Partito Popolare Italiano (1919-2019)*, Caltanissetta: Sciascia Editore.
- MALGERI FRANCESCO, 1975, *Profilo biografico di Luigi Sturzo*, Roma: Edizioni Cinque lune.
- \_\_\_\_\_, (a cura di), 1973, *Luigi Sturzo nella storia d'Italia*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- MATTIELLO CRISTINA, 1994, *Le frontiere della solidarietà. Chiesa cattolica statunitense e New Deal*, Roma: Bulzoni.
- MODUGNO ROBERTA ADELAIDE, 2022, *Murray N. Rothbard*, Torino: IBL libri.
- PARLATO GIUSEPPE, 1999, *Spirito, Bottai e il corporativismo*, in *Rassegna Siciliana di Storia e Cultura*, anno III, n. 6.
- ROTHBARD MURRAY N., 2008, *La Grande Depressione*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- SALVEMINI GAETANO, 2022, *Le origini del fascismo in Italia. Lezioni di Harvard*, Milano: Feltrinelli.
- STURZO LUIGI, 1949, *La mia battaglia da New York*, Milano: Garzanti.
- \_\_\_\_\_, 1960, *La società. Sua natura e leggi*, Bologna: Zanichelli.
- \_\_\_\_\_, 1967, *Miscellanea Londinese, (1925-1930)*, Bologna: Zanichelli.

- \_\_\_\_\_, 1968, *Politica di questi anni. Consensi e critiche (1954-1956)*, Bologna: Zanichelli.
- \_\_\_\_\_, 1970, *Miscellanea Londinese, (1934-1936)*, Bologna: Zanichelli.
- \_\_\_\_\_, 1972, *Politica e morale (1938)*, Bologna: Zanichelli.
- \_\_\_\_\_, 1998, *Politica di questi anni. Consensi e critiche (1957-1959)*, Roma: Gangemi.
- \_\_\_\_\_, 2001, *Italia e fascismo (1926)*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- \_\_\_\_\_, 2003a, *Miscellanea Londinese, (1931-1933)*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- \_\_\_\_\_, 2003b, *Il Partito Popolare Italiano*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- \_\_\_\_\_, 2003c, *Politica di questi anni. Consensi e critiche (1951-1953)*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- \_\_\_\_\_, 2023, *Miscellanea americana (1940-1946)*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- STURZO LUIGI – EINAUDI MARIO, 1998, *Corrispondenza americana (1940-1944)*, a cura di MALANDRINO CORRADO, Firenze: Olschki.
- VAUDAGNA MAURIZIO, 1975, *Il corporativismo nel giudizio dei diplomatici americani a Roma (1930-1935)*, Studi Storici, n. 3.
- \_\_\_\_\_, 1981, *Corporativismo e New Deal. Integrazione e conflitto sociale negli Stati Uniti (1933-1941)*, Torino: Rosenberg & Selier.

*Abstract*

LUIGI STURZO SULLA “PLAIN FASCIST ECONOMICS” DI HERBERT HOOVER

(LUIGI STURZO ON HERBERT HOOVER’S “PLAIN FASCIST ECONOMICS”)

*Keywords:* corporativism, totalitarianism, statism, capitalism, liberalism.

Sturzo during his exile in America intervened in the political debate dealing with various topics; diplomacy, society, problems of Catholics and also economic issues. One of these interventions is the subject of this essay: the wartime economic model that Herbert Hoover envisioned for the United States. Hoover declared that a “plain fascist economics” was necessary to win at war.

Sturzo challenged Hoover that he knew fascist economics only from hearsay, otherwise he would have guarded against such a definition. Sturzo's critique of Hoover's proposal of "plain fascist economics," consistent with the view of freedom he had held throughout his life, was based on the scientific conviction that state economics is not only un-economic, but compresses freedom and succeeds less in serving social welfare.

VINCENZO PINTAUDI

Università degli Studi di Messina

Dipartimento di Scienze Politiche e Giuridiche

[vincenzo.pintaudi@studenti.unime.it](mailto:vincenzo.pintaudi@studenti.unime.it)

ORCID: 0009-0005-7220-7961

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.03

GIUSEPPE MECCA

## LA NOZIONE DI 'DISASTRO' NEL LESSICO DELLE ISTITUZIONI TRA OTTO E NOVECENTO<sup>1</sup>

### *Premessa*

La nozione di disastro fa riferimento a un fenomeno complesso che ha affascinato studiosi di diverse discipline per decenni. Questo concetto non solo riguarda gli eventi catastrofici di vasta portata, ma anche le loro conseguenze sociali, economiche, politico-istituzionali e giuridiche.

Il termine è stato oggetto di diverse definizioni<sup>2</sup>. In generale, un disastro può essere definito come un evento improvviso e catastrofico che causa danni significativi alle persone, alle proprietà o all'ambiente<sup>3</sup>. Tuttavia, questa definizione può variare a seconda del punto di vista disciplinare. Ad esempio, per gli studiosi della gestione dei rischi, un disastro può essere definito in termini di vulnerabilità, esposizione e capacità di risposta di una comunità. Per gli studiosi delle scienze ambientali, i disastri possono essere visti come risultato di processi naturali o antropogenici che causano disturbi nell'ecosistema.

Le cause dei disastri possono essere molteplici e interconnesse. Tra le cause naturali, si possono includere eventi come terremoti, eruzioni vulcaniche, alluvioni e tempeste. Inoltre, i disastri possono anche essere causati da errori umani, negligenza, mancanza di pianificazione o azioni intenzionali, come

---

<sup>1</sup> Questo saggio è stato discusso durante la lezione di didattica integrata "Istituzioni e cambiamento climatico: storie di disastri e tutela giuridica dalla vulnerabilità" e si inserisce nell'ambito del progetto "Innovazione e vulnerabilità: problemi giuridici e tutele" del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Macerata (finanziamento MUR, programma: Dipartimenti di Eccellenza 2023-2027)/"The present work is included in the project "Innovation and Vulnerability. Legal issues and remedies" of the Department of Law, University of Macerata (funded by the Ministry of University and Research, programme Departments of Excellence 2023-2027).

<sup>2</sup> Per fare il punto si veda Marotta – Zirilli (2008).

<sup>3</sup> Quarantelli (1998).

nel caso di naufragio, incendio, incidenti industriali, da circolazione stradale o ferroviaria.

Oltre alle perdite umane e alla sofferenza personale, i disastri possono causare danni alle infrastrutture critiche, alle risorse naturali e alle attività economiche. Le comunità colpite possono trovarsi a dover affrontare sfide come la perdita di abitazioni, la mancanza di accesso a servizi essenziali come acqua potabile e cure mediche, nonché la disgregazione del tessuto sociale. Inoltre, i disastri possono anche esacerbare le disuguaglianze esistenti, poiché le comunità più vulnerabili sono spesso le più colpite e le meno in grado di riprendersi.

Una componente fondamentale della comprensione dei disastri è la gestione e la riduzione del rischio<sup>4</sup>. Questo implica la prevenzione, la preparazione, la risposta e la ricostruzione dopo un evento catastrofico. La riduzione del rischio comprende anche la pianificazione urbana resiliente, la costruzione di infrastrutture robuste e la promozione di pratiche agricole sostenibili. Tuttavia, la gestione dei disastri non dovrebbe limitarsi alla risposta agli eventi catastrofici, ma dovrebbe anche affrontare le cause sottostanti dei disastri<sup>5</sup>.

Chiarito che il concetto di disastro è complesso e multidimensionale, è fondamentale riconoscere il ruolo dell'azione umana nella causazione o nell'attenuazione dei disastri. Questo saggio si propone di esaminare il concetto di disastro da una specifica prospettiva con l'obiettivo di esplorarne storicamente il significato nei linguaggi istituzionali<sup>6</sup> e analizzarne specificamente le implicazioni legislative e giurisprudenziali.

---

<sup>4</sup> Sul rischio nelle società moderne è d'obbligo il rinvio a Beck (2013).

<sup>5</sup> Il quadro di Sendai offre linee guida internazionali per la riduzione del rischio di disastri, evidenziando l'importanza della pianificazione e della resilienza cfr. United Nations International Strategy for Disaster Reduction (2015).

<sup>6</sup> Sull'etichetta "linguaggi istituzionali" Michele A. Cortelazzo precisa che «l'unificazione in un concetto unico (quello appunto di linguaggio istituzionale o, più propriamente, di linguaggi istituzionali) nasce prima di tutto da una considerazione di tipo extratestuale, cioè dal fatto che tanto il linguaggio amministrativo, quanto quello normativo, quanto quello politico-parlamentare sono strumenti espressivi che vengono usati all'interno di istituzioni della Repubblica. Ma c'è anche una considerazione che tiene conto della genesi dei testi che utilizzano i linguaggi delle istituzioni: se partiamo dal polo terminale, quello dei testi amministrativi, alla base di essi c'è certamente una serie di testi normativi che consentono o obbligano a svolgere una specifica procedura

Tullio De Mauro, nella sua opera ormai classica dedicata alla storia della lingua italiana, ha destinato uno specifico paragrafo al linguaggio legislativo (De Mauro 1991:420-430). Il linguista sottolinea che i legislatori italiani hanno rinunciato a una terminologia rigida e hanno accettato di operare all'interno dei valori lessicali consolidati. Questa rinuncia è correlata ai compiti crescenti dello Stato, che portano all'inclusione di una vasta gamma di termini tecnici nei testi legislativi. Per un'analisi efficace del linguaggio giuridico italiano De Mauro suggerisce di considerare sia l'ambiente linguistico circostante sia le esigenze specifiche del linguaggio legale, che spesso si riflettono in un atteggiamento di flessibilità terminologica e nell'adesione agli usi linguistici correnti.

La vaghezza del lessico legislativo talvolta è resa necessaria per garantire la longevità e l'applicabilità delle norme nel tempo, consentendo interpretazioni adattabili ai cambiamenti sociali. Questo implica che i principi espressi in un Codice debbano essere concretizzati nell'applicazione pratica, un compito affidato alla giurisprudenza che ha il dovere di tradurre le norme in azioni concrete. Tuttavia, spesso la magistratura finisce per 'alterare' il significato originario del testo<sup>7</sup>.

### *1. Dentro la lingua del Codice penale post-unitario*

Il legislatore del 1889 utilizzava il lemma «disastro» in quattro norme incriminatrici<sup>8</sup>. In particolare, la parola era presente

---

amministrativa. A loro volta, i testi normativi sono frutto di discussioni in organi deliberativi, in genere collegiali, nei quali la discussione che porta alla norma è realizzazione di un discorso politico, frutto di condivisione o di contrapposizione, che utilizza, quindi, le forme linguistiche della politica e, nel caso specifico delle leggi, precipuamente quelle politico-parlamentari. Vi è, quindi, la possibilità di dipendenza di ognuna di queste forme di linguaggio da quelle della realtà che la origina» (Cortellazzo 2023:334). Su questi temi anche Mazzacane (2001).

<sup>7</sup> Non mi è possibile in questa sede far riferimento al ricco dibattito che si è sviluppato tra Otto e Novecento in tema di “completezza dell'ordinamento giuridico”, sulla c.d. “interpretazione evolutiva” dei testi normativi e sul “diritto giurisprudenziale”. Mi limito a segnalare per chi volesse approfondire: Alpa (2000:204-210); Grossi (1998); Meccarelli (2011).

<sup>8</sup> In generale sulla lingua delle leggi v. Melis-Tosatti (2021:15-25 e 61-73) e Melis (2023:11-18).



nell'art. 303 (ipotesi di distruzione di argini, dighe o altre opere destinate a comune difesa che potesse far sorgere il pericolo d'inondazione o di altro disastro), nell'art. 311 (ipotesi in cui si cagioni un incendio od un'esplosione, un'inondazione, una sommersione od un naufragio, una rovina o altro disastro di comune pericolo), negli art. 312 e 314 che trattavano entrambi la materia dei disastri ferroviari<sup>9</sup>. Nello specifico, l'art. 312 trattava il pericolo causato intenzionalmente alle ferrovie e stabiliva che «chiunque, ponendo oggetti sopra una strada ferrata, o chiudendo o aprendo le comunicazioni dei binari, o facendo segnali falsi, o in qualsiasi altro modo fa sorgere il pericolo di un disastro, è punito con la reclusione da uno a cinque anni. Se il disastro avvenga, la pena è della reclusione da cinque a quindici anni». Mentre l'art. 314 copriva le situazioni di negligenza e puniva la forma colposa del disastro ferroviario, stabilendo che «Chiunque, per imprudenza o negligenza, o per imperizia nella propria arte o professione, o per inosservanza di regolamenti, ordini o discipline, fa sorgere il pericolo di un disastro sulle strade ferrate, è punito con la detenzione da tre a trenta mesi e con la multa da lire cinquanta a tremila; e con la detenzione da due a dieci anni e con la multa superiore a lire tremila se il disastro avvenga».

Il codice non dava una definizione esplicita di disastro che nel suo significato etimologico è quello di cattivo astro, da *dis-astrum*, e nel linguaggio comune è caratterizzato solitamente dalla non comune gravità dell'accidente. Il pensiero comune ha dinnanzi danni morali e materiali irreparabili talvolta col sacrificio di vite umane. Alla Commissione senatoria che discuteva il progetto di Codice penale era parso che

la parola disastro, accennando ad un danno grave e irreparabile, richiedesse, da un lato, assai più di quanto sia necessario per l'applicazione della sanzione penale sancita in questo reato, e lasciasse per conseguenza, dall'altro, impuniti i danni minori (...) la parola non risponderebbe al concetto<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Per un commento esegetico alle norme v. Majno (1911).

<sup>10</sup> Per la citazione alla Relazione a cura dell'On. Costa del 1887 rinvio a Zerboglio (1919:132-133).

Nella Relazione finale il Guardasigilli chiariva che tratto comune di reati di pericolo era da rinvenire «nella potenza espansiva del nocumento che è loro insito, sicché gli effetti che ne sogliono o possono conseguire assumono le proporzioni di un disastro, di una calamità, di un infortunio pubblico; e perciò sono anche detti, con frase tolta alla giurisprudenza tedesca, delitti di comune pericolo»<sup>11</sup>.

La voce del *Digesto italiano* definiva disastro colposo: «qualunque fatto capace di esporre a comune pericolo immediato la integrità delle cose o delle persone avvenuto per colpa dell'uomo»<sup>12</sup>. Mentre Vincenzo Manzini lo definiva «un evento dannoso, il quale colpisce collettivamente, con effetti straordinariamente gravi o complessi od estesi, le cose e le persone tutelate dalla legge, generando pubblica commozione» (Manzini 1915:434).

Non ogni accidente era, perciò, disastro: era necessario, per poter essere qualificato tale, che fosse considerato una *calamità*; era fondamentale che fosse posta a grave repentaglio l'incolumità di cose e di persone, a prescindere dal danno effettivo. Florian evidenziava che l'innovazione introdotta dal legislatore, che aveva inserito il lemma 'disastro' nel Codice, «non può ritenersi felice, perché la parola è indeterminata» (Florian 1909:328). Francesco Campolongo, magistrato dalla mente vivace, affascinato dalla statistica giudiziaria, a cui si deve uno studio sistematico sui delitti ferroviari, scriveva, invece, che «il *disastro* deve rappresentare un danno grave per persone e per le cose, e capace a diffondersi: in altri termini la caratteristica del disastro è la espansività del nocumento, poco importa se il danno sia minimo, quando per tutte le circostanze del fatto le conseguenze potevano essere di maggior entità»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Cfr. *Relazione a S.M. il Re del Ministro Guardasigilli Zanardelli nell'udienza del 30 giugno 1889 per l'approvazione del testo definitivo del Codice penale*, 1889, Roma, Stamperia reale, p.16.

<sup>12</sup> Carfora (1899-1902:177). Sull'enciclopedismo giuridico v. Mazzacane-Schiera (1990). In generale sul canone eclettico dominante in quel periodo: Lacchè (2010).

<sup>13</sup> Campolongo (1910:158). Nato a Rotondella (MT) il 24 luglio 1861. Laureato in Giurisprudenza a Pisa, inizia la carriera come magistrato al Sud e principalmente in Basilicata, terra d'origine. Sarà poi Procuratore generale a Trani, Ancona e finirà la carriera a Napoli. Nominato senatore nel 1933 sotto il

## 2. Una figura speciale di disastro tra linguaggio comune e linguaggio giurisprudenziale

Il concetto esaminato può essere inteso in due modi: come un potenziale rischio futuro, cioè il “pericolo di un disastro”, o come un evento dannoso già verificatosi, in questo caso definito semplicemente come “disastro”. Quest’ultima accezione lo presenta spesso come un fattore che peggiora una situazione già critica. La sua definizione è ostacolata dall’incertezza sui suoi limiti applicativi, che vacillano tra il significato ordinario del termine e un’interpretazione più tecnica.

A ben vedere all’interno del codice Zanardelli si distinguevano due tipologie di disastro: una generica, non specificamente nominata, ove la figura di disastro si applicava in modo supplementare ad altre situazioni di pericolo già specificate dalla legge (art. 303 e 311), e una speciale, ove, invece, il disastro era l’evento chiave riferito ad una minaccia di pericolo per la sicurezza ferroviaria<sup>14</sup>.

Storicamente la definizione di disastro è principalmente legata all’interpretazione della seconda categoria di delitti. Gli artt. 312 e 314 avevano come precedenti storici gli art. 454 e 455 c.p. toscano e l’art. 657 c.p. sardo (Fanti (890)). Differente era però la loro natura: il Codice Zanardelli inseriva i delitti contro la sicurezza dei mezzi di trasporto o di comunicazione tra quelli contro la pubblica incolumità. L’evento poteva essere causato con qualunque mezzo (ad es. velocità eccessiva, sabotaggio, avulsione o indebolimento di rotaie, collocamento di oggetti o di animali sulle rotaie, chiusura od apertura indebita di scambi, false segnalazioni, omissione di segnali, ecc.).

Giovanni Formica, avvocato e magistrato presso la Corte d’appello di Roma, si concentrava sulle «sottili argomentazioni» e sul «sofisma» che soggiacevano nelle pronunce giurisprudenziali. Il magistrato annotava, anzitutto, che la nozione di disa-

---

governo fascista. Morirà il 20 luglio 1942. Interessante è un suo opuscolo in cui racconta la sua esperienza da pretore (*Ricordi di un pretore: Note*. Genova, Tip del R. Istituto Sordo-Muti, 1888). Per la ricostruzione della carriera si veda il relativo fascicolo personale conservato presso l’Archivio storico del Senato: <https://patrimonio.archivio.senato.it/repertorio-senatori-regno/senatore/IT-SEN-SEN0001-000410/campolongo-francesco?t=allegati>.

<sup>14</sup> In questo senso Gargani (2014), ma ampiamente anche Gargani (2005:74).

stro, data dai principali vocabolari, coincideva grossomodo con quella popolare:

disastro è un avvenimento improvviso, che per i gravi danni arrecati alle persone ed alle cose viene considerato da tutti non soltanto come una disgrazia per i singoli individui colpiti, ma come una pubblica calamità. Così nel comune linguaggio si dà la denominazione di disastro al crollo di una casa abitata in una città popolosa, al terremoto, che distrugge una città, al naufragio di una nave; mentre nessuno userebbe quella parola per indicare la disgrazia, sia pur mortale, capitata ad una singola persona senza danno alle cose ovvero ad altre persone (Formica 1913:633).

Successivamente, il nostro autore sottolineava la coincidenza di significato tra il linguaggio popolare e quello legislativo. La discordanza tra sentimento comune e linguaggio tecnico era, pertanto, da ricercare nell'attività interpretativa della giurisprudenza<sup>15</sup>. Perché questa variazione di significato? Qual era, dunque, la ragione giuridica alla base di questa dilatazione del concetto di disastro? È sempre il giudice Formica che ce lo suggerisce: «la ragione non sta certamente nel desiderio di punire più gravemente un fatto più grave (...) ma nel desiderio invece della difesa degli imputati di far passare il reato dalla competenza del Tribunale a quella della Corte di assise» (Formica 1913:634).

Con il trascorrere del tempo, la giurisprudenza aveva, infatti, concepito sempre più l'ipotesi di disastro anche in assenza di danni gravi e complessi, allontanandosi da un'iniziale interpretazione che stabiliva: «perché sussista la figura del disastro ferroviario è necessario che il fatto o il pericolo concerna un numero notevole di persone, o una notevole quantità o estensione di cose»<sup>16</sup>. Si arrivava così a considerare disastro anche le ipotesi in cui si fosse verificato un danno minimo alle persone o alle cose, e per conseguenza, anche quando una sola persona avesse riportato lievi ferite.

---

<sup>15</sup> Per approfondimenti sul linguaggio delle sentenze rinvio agli studi pionieristici di Gorla (1964); Gorla (1965); Gorla (1967). Si vedano anche Barbagallo (1987); Barbagallo (1998); Barbagallo (1999); Dell'Anna (2013).

<sup>16</sup> Cfr. *Rivista penale*, n. 51, 1900, 167.

Ad esempio, la Cassazione penale di Roma, quando trattava dello scontro, verificatosi alle ore 20 del 1° ottobre 1901, nei pressi della stazione di Mortara (PV), tra il treno passeggeri n. 157 proveniente da Vercelli e due carri merci carichi di uva che sostavano nei pressi del binario di scambio, si pronunciava nel seguente modo: «si ha il reato di disastro ferroviario avvenuto, benché il danno sia lieve ed una sola persona resti ferita»<sup>17</sup>. Lo schianto causava, infatti, solamente lievi danni ad una persona, mentre i due carri-merci erano per l'urto gettati a terra e la macchina del treno passeggeri si rovesciava, rompendosi sul fianco destro. In una pronuncia dell'anno successivo la Corte argomentava che la legge «alla parola disastro non ha dato il significato di rovina o di grave ed immane disastro, ma soltanto quello di sconcio, danno, o pregiudizio in qualche entità alle persone o alle cose»<sup>18</sup>.

In modo non dissimile, qualche anno prima, discutendo il caso avvenuto l'11 maggio 1897 nei pressi della stazione ferroviaria di Genova allorché non si tratteneva il treno in arrivo da Ventimiglia, azionando il freno ad aria compressa, con la conseguenza di un danno all'amministrazione ferroviaria di L. 1700 ed una lesione lieve a carico di un viaggiatore con una prognosi di 25 giorni di malattia, la Corte stabiliva che il disastro «è costituito, non solo dalla gravità del fatto materiale avvenuto alla persona ed alle cose, ma altresì dall'allarme che il fatto, come nel caso, l'urto di un treno con un altro produce». Pertanto, l'essersi solo verificata, come nel caso di specie, una lesione non gravissima ad un viaggiatore ed un danno materiale non bastava ad escludere l'ipotesi di disastro avvenuto<sup>19</sup>.

La giurisprudenza ritornava sulla questione in altre occasioni. Un ulteriore esempio è dato dal caso del 16 luglio 1911 quando un treno passeggeri in partenza dalla stazione di Amandola arrivava all'incrocio di Castiglione, nel territorio di

---

<sup>17</sup> “Udienza 25 Settembre 1902; Pres. Petrella, Rel. Natali — Conflitto in Causa Milanese ed Altri”, *Il Foro Italiano*, 28, 1903, pp. 19/20-21/22. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/23106083>.

<sup>18</sup> Cass. 16 ottobre 1902. Citato in Florian (1909:329 nota 1) e Campolongo (1910:159 nota 1).

<sup>19</sup> “Udienza 13 maggio 1898; Pres. Ed Est. Canonico — Conflitto in Causa Slatrì ed Altri”, *Il Foro Italiano*, 23, 1898, 265/266-265/266. <http://www.jstor.org/stable/23101328>.

Fermo, e si arrestava sul primo binario in attesa dell'altro treno proveniente da Porto San Giorgio. A causa di un ritardo nella manovra di scambio, che avrebbe dovuto permettere al treno di procedere sul secondo binario, si verificava un incidente. Il treno in arrivo da Porto San Giorgio, giungendo a velocità sostenuta, tamponava il treno fermo sul primo binario. La Suprema Corte ribadiva un principio regolatore consolidato:

per la sussistenza del reato di disastro avvenuto deve ritenersi sufficiente che la semplice possibilità di un pubblico nocumento si estrinsechi nella forma di un danno realmente verificatosi alla incolumità delle persone, indipendentemente da ogni circostanza esteriore che abbia contribuito a rendere la estensione del danno meno grave e calcolabile<sup>20</sup>.

In ragione di ciò si stabiliva che ricorreva l'ipotesi di disastro avvenuto nel caso dell'urto di due treni ferroviari, quantunque non ne fosse derivato che lieve danno al materiale e lesioni non gravi a due sole persone.

Ebbene, la nozione di disastro nell'esegesi prevalente della giurisprudenza veniva sempre più a configurarsi come pericolo. Ma in diritto "pericolo di disastro" era qualcosa di essenzialmente diverso dal "disastro". Per questa ragione nelle interpretazioni giurisprudenziali le due figure venivano distinte non per una questione di gravità del danno, ma per la natura del rischio. Per identificare un pericolo di disastro era sufficiente la mera possibilità di danno, determinata dalla serietà e dall'immediatezza del pericolo. Invece, per definire un disastro era necessaria la realizzazione concreta del danno, anche se non necessariamente di grande entità<sup>21</sup>. Partendo da queste pronunce, Manzini evidenziava il paralogismo in cui erano incappate le interpretazioni giurisprudenziali:

---

<sup>20</sup> "Cass. di Roma, Prima sez. Penale. Udienza 30 marzo 1912; Pres. e Rel. Gui — Conflitto in Causa Ercoli e Fiorentini", *Il Foro Italiano*, 37, 1912, 399/400-401/402. <http://www.jstor.org/stable/23114796>.

<sup>21</sup> "Udienza 14 agosto 1917; Pres. Raimondi P., Est. Antonioli; Balossi c. Ferrovie Dello Stato", *Il Foro Italiano*, 43, 1918, pp. 43/44-47/48. <http://www.jstor.org/stable/23118733>.

è vero che la legge non distingue tra disastri più o meno gravi, ma è altrettanto sicuro che un danno che non sia *comune*, per gravità od estensione, non costituisce mai un disastro, ma una semplice disgrazia od infortunio. Né l'allarme comune, che possa sorgere dal fatto, può seriamente scambiarsi con il disastro, il quale può essere bensì cagionato dall'allarme medesimo, ma non si identifica con esso (Manzini 1915: 434).

### 3.L'impatto delle innovazioni tecnologiche sul delitto e sulle parti lese e/o vulnerabili

La critica verso l'antropologia criminale di Lombroso, che cercava di legare indissolubilmente tipologie di delinquenti a tratti somatici, poneva le basi per una riflessione più ampia sulla natura del delitto e sulla necessità di un approccio giuridico evoluto. Il delitto veniva sempre più considerato una costruzione sociale, piuttosto che un fenomeno naturale (Sbriccoli 1974-1975). Questa impostazione si basava sulla constatazione che, sebbene alcuni crimini fondamentali come l'omicidio restassero costanti attraverso le epoche, la maggior parte dei delitti era soggetta a un'evoluzione in risposta ai cambiamenti sociali e tecnologici. Questa tesi solleva questioni su come il diritto si dovesse adattare efficacemente alle nuove forme di criminalità.

I delitti da disastro ferroviario rappresentavano un esempio lampante di come le innovazioni tecnologiche richiedessero un ripensamento delle basi della criminologia e del diritto penale. Questo tipo di delitto, specifico e legato indissolubilmente all'esistenza del mezzo di trasporto, apriva a nuove questioni in tema di responsabilità, prevenzione e punizione (Cazzetta 2018a). In generale, ben si può dire che l'intero settore del diritto ferroviario fu da stimolo per lo sviluppo di nuove aree del sapere giuridico.

La necessità di affrontare nuove sfide legali portava alla nascita di riviste specializzate, con l'obiettivo di esplorare e divulgare le nuove frontiere del diritto. Tra queste merita una menzione il periodico intitolato *Le ferrovie italiane. Rivista quindicinale di dottrina, giurisprudenza, legislazione ed amministrazione ferroviaria*, che vedeva la luce per la prima volta il 1° luglio 1905, era diretto dall'avvocato Giuseppe Marino e annoverava

tra i collaboratori i professori Pietro Chimienti e Cesare Vivante. Nel primo fascicolo compariva il *Programma* definito nello «studio più accurato dei problemi ferroviari dal punto di vista giuridico, economico o amministrativo, nella estrinsecazione del più diligente, attivo o spassionato controllo dell'andamento del servizio ferroviario, ch'è molla potente di prosperità nazionale, fulcro gigantesco della ricchezza e della grandezza di un paese civile»<sup>22</sup>. Tra gli autori più emblematici compariva anche Giuseppe Cimbali (1858 - 1924), affascinato dal pensiero evoluzionista ed esponente del solidarismo giuridico, Capo sezione dell'Ispettorato per la concessione delle ferrovie presso il Ministero dei lavori Pubblici e poi docente di filosofia del diritto alla regia università "La Sapienza" di Roma, che si occupava del nesso tra la società e il sistema giuridico<sup>23</sup>. La discussione sull'adeguatezza della legislazione in tema di delitti ferroviari gli permetteva di porre l'accento sull'importanza di una legislazione che evolvesse in parallelo con i progressi tecnologici e sociali. Riconoscendo che il delitto, come concetto, era influenzato dall'evoluzione della società, Cimbali riteneva che una risposta giuridica efficace richiedesse un equilibrio tra specializzazione legislativa e principi universali di giustizia (Cimbali 1910).

Alcuni anni prima, un altro autore, Pietro Cogliolo (1859 - 1940), studioso dai numerosi interessi che aveva sempre tentato di bilanciare trattazioni teoriche con un'impostazione pratica, dedicava uno studio al tema della responsabilità giuridica delle società ferroviarie nei confronti dei propri impiegati e dei viaggiatori, con un'attenzione particolare al risarcimento dei danni derivanti dai disastri ferroviari. L'opera si divideva in due parti principali: la prima analizzava i rapporti interni tra le società ferroviarie e i loro impiegati, mentre la seconda si concentrava sui rapporti esterni con viaggiatori (Cogliolo 1892). Cogliolo, con una visione innovativa, criticava l'applicazione rigida dei principi del diritto civile al contratto di lavoro ferroviario, richiedendo una legislazione specifica che riconoscesse la peculiarità del settore. Sottolineava l'importanza dei regolamenti interni delle

---

<sup>22</sup> *Le ferrovie italiane. Rivista quindicinale di dottrina, giurisprudenza, legislazione ed amministrazione ferroviaria*, n.1, 1905, 2.

<sup>23</sup> Cimbali (1914: 885-908). Sul solidarismo giuridico v. Neppi Modona (1971); Grossi (1998); Grossi (2000); Stronati (2012).



società, visti come parte integrante del contratto di lavoro, stabilendo un consenso tacito che legasse le parti. Lamentava l'assenza di una normativa chiara riguardo alla responsabilità delle società ferroviarie nei casi di disastri e sosteneva la necessità di una regolamentazione speciale che disciplinasse la responsabilità per il trasporto di persone, anticipando un'interpretazione più rigorosa della colpa in materia di servizio ferroviario, argomentando in favore della responsabilità diretta e indiretta delle società, proponendo una presunzione di colpa fino alla prova di caso fortuito o forza maggiore. Il giurista non si limitava alla mera descrizione delle problematiche, ma offriva soluzioni concrete, chiedendo una più attenta considerazione delle specificità del lavoro ferroviario.

Parallelamente alla responsabilità penale, emergeva la questione della responsabilità civile e del risarcimento delle parti lese (Manara 1884). È, infatti, implicito nel termine "disastro" il riferimento al danno. Tale evento, per sua stessa natura, implica conseguenze gravi per la vita e la salute umana, nonché perdite economiche significative. Da questo punto di vista, gli incidenti ferroviari diventavano un laboratorio entro il quale la giurisprudenza italiana doveva sperimentare nuove soluzioni. Camillo Cavagnari sintetizzava perfettamente il crescendo nelle pronunce giurisprudenziali in tema di responsabilità civile:

le amministrazioni ferroviarie in riguardo a tutti i funzionari e dipendenti devono considerarsi come proponenti e committenti; quindi, sono tenute a rispondere dei fatti positivi o negativi di costoro, dai quali sia derivato danni od altri. Il quale principio risulta tanto dalle disposizioni di diritto comune (1151, 1152, 1153 cod. civ.) quanto dall'art. 290 d legge sui lavori pubblici<sup>24</sup>.

La magistratura ordinaria aveva difatti stabilito la regola secondo cui le compagnie ferroviarie fossero responsabili verso i viaggiatori per i danni causati da disastri. Questo concetto era stato, ad esempio, confermato dalla Corte di Appello di Milano il 27 dicembre 1889, la quale aveva ravvisato la responsabilità

---

<sup>24</sup> Cavagnari (1893:977). Su Cavagnari ampiamente (Grossi 1988:159-160). In tema di responsabilità aquiliana v. Cazzetta (1991), ma anche Cazzetta (2007); Cazzetta (2018b).

per i danni a meno che le società ferroviarie non avessero dimostrato di non avere colpe, fornendo prove di forza maggiore imprevedibile<sup>25</sup>.

Alcuni eventi, come terremoti, tempeste o fulmini, potevano essere considerati casi fortuiti, ma non era lo stesso per altri incidenti, come le frane, che, pur potendo verificarsi improvvisamente, erano spesso preceduti da segnali premonitori. Questo era stato un punto cruciale di discussione durante il processo per il disastro ferroviario di Grassano, causato da una frana che colpiva, sulla linea Potenza-Metaponto, il treno 269 partito da Napoli in direzione Taranto<sup>26</sup>. Alle 5.30 del mattino del 20 ottobre 1888, fra la stazione di Grassano e Grottole, il convoglio ferroviario si schiantava su una frana argillosa che occupava i binari. Mentre la locomotiva si fermava nel mucchio di terreno, i vagoni retrostanti impattavano uno sull'altro. Sul treno viaggiavano trenta carabinieri e due guardie di P.S. che avevano prestato servizio per la visita in Italia dell'imperatore tedesco Guglielmo II e un gruppo di orchestranti diretti a Corfù per esibirsi nel teatro di San Giacomo. L'impatto era stato disastroso e si contavano venti morti e quarantotto feriti. La Corte d'assise di Potenza ravvisava la colpa della compagnia ferroviaria, e ne seguiva la condanna del guardiano Morea, per omicidio e ferimento, del responsabile civile il Comm. Massa, Direttore generale della Rete Mediterranea, del telegrafista Opromolla, per falsa testimonianza, assolvendo il macchinista Brambilla per non provata reità. Ma la Corte di Appello di Bologna ribaltava il verdetto a favore dell'argomentazione della forza maggiore, difesa dai legali della società ferroviaria e supportata dalle perizie geologiche, concludendo con l'assoluzione di tutti gli imputati. Tra gli avvocati delle vittime vi era il deputato socialista e criminologo Enrico Ferri, il quale non esitava a spogliarsi della toga ed abbandonare l'aula per protesta contro i giudici d'appello di Bologna, per poi tornare a battersi in Cassazione

---

<sup>25</sup> "Udienza 27 Dicembre 1889; Pres. Ff. Cappa, Est. Massazza; Ferrovie Del Mediterraneo (Avv. Salvini, Galbarini e Franzì) c. Panella-Parini (Avv. Interdonato)", *Il Foro Italiano* 15 (1890): 437/438-441/442. <http://www.jstor.org/stable/23095753>. Per una storia culturale del caso fortuito v. ora De Nardi-Giurato (2023).

<sup>26</sup> Su questo disastro si veda l'ampia raccolta documentale contenuta in Maragno (2018).

contro quella che definiva una «menzogna... geologica» (Ferri 1925a; 1925b).

Quello che si è detto per le frane valeva anche per la rottura di un ponte o un'inondazione se precedute da segnali che, se adeguatamente interpretati in tempo, potessero prevenire incidenti. Il danneggiato doveva però dimostrare la colpa dell'agente in base all'articolo 1159 del Codice civile. Un discorso analogo veniva fatto in caso di nebbia che era tra le concause del disastro di Limito, avvenuto la notte del 28 novembre 1893. In questo caso l'indagine giudiziaria, pur constatando la sussistenza di una condizione meteorologica avversa, evidenziava un errore umano nella gestione del traffico ferroviario che portava alla collisione frontale tra il treno merci e il treno passeggeri, causando un devastante incendio alimentato dai serbatoi di gas utilizzati per l'illuminazione e il riscaldamento dei vagoni, con la morte di oltre 40 persone e feriti gravi (Cavagnari 1893: 979).

In alcuni casi, la colpa era evidente, mentre in altri poteva essere difficile o impossibile la prova, consentendo alle compagnie di liberarsi della responsabilità. Per esempio, la Corte di Appello di Milano il 26 agosto 1902 determinava che «il viaggiatore che agisce in risarcimento di danni per lesioni riportate in un infortunio ferroviario non è tenuto a provare la colpa delle Ferrovie, incombendo invece a queste l'onere della prova della loro irresponsabilità per essere l'infortunio derivato da forza maggiore o caso fortuito»<sup>27</sup>.

Le questioni relative alla responsabilità civile e alla distinzione tra azioni commerciali e civili, così come i problemi di danno, prova e valutazione, erano di vitale importanza e spesso emergevano nei procedimenti penali. Oltre ai danni materiali, venivano considerati anche i danni morali, riconosciuti come una conquista della scienza giuridica (Cazzetta 2018b).

---

<sup>27</sup> “Udienza 26 agosto 1902; Pres. Lado Manca P., Est. Castoldi; Gatto (Avv. Calzini, Merlini) c. Ferrovie Del Mediterraneo (Avv. Baseggio)”, *Il Foro Italiano* 27 (1902): 1469/1470-1473/1474. <http://www.jstor.org/stable/23105983>. Su questi aspetti specifici si veda Borri (1894 e 1918).

#### 4. Conclusioni

A seguito dell'espansione delle reti ferroviarie e dell'aumento del traffico passeggeri e merci, i disastri ferroviari divenivano un problema sempre più rilevante: «l'ordinamento industriale è insufficiente e i progetti di legge che si sono avvicinati da parecchi anni a questa parte non hanno risolto equamente il grave problema, che è uno dei lati della questione sociale» (Campolongo 1896:11).

La responsabilità per i disastri ferroviari era spesso controversa. La giurisprudenza tendeva a concentrarsi sulla determinazione delle cause e delle responsabilità, che potevano essere attribuite a vari fattori come la mancanza di manutenzione, la negligenza del personale, il cattivo stato delle linee o dei veicoli, o l'errore umano. In molti casi, i tribunali dovevano valutare se il disastro fosse stato causato da una forza maggiore, come un incidente naturale, che esentava la compagnia ferroviaria da responsabilità, oppure se fosse derivato da una negligenza o una violazione delle normative da parte della compagnia o dei suoi dipendenti.

Con l'avanzare del tempo, le leggi e le normative relative alla sicurezza divenivano più rigorose, e ciò influenzava anche la giurisprudenza. Le compagnie erano soggette a norme più stringenti in termini di manutenzione, sicurezza dei veicoli, formazione del personale e segnalazione. Questo portava a una maggiore responsabilizzazione delle compagnie ferroviarie per i disastri che potevano essere prevenuti attraverso l'adozione di adeguate misure di sicurezza. In breve, il concetto di disastro nella giurisprudenza era passato da una fase iniziale di definizione delle cause e delle responsabilità a una fase più orientata alla prevenzione attraverso normative più rigorose e una maggiore responsabilizzazione delle compagnie e delle autorità competenti.

La giurisprudenza aveva anche affrontato questioni legate alla prevenzione e alla gestione dei disastri. L'attenzione si era pian piano spostata verso politiche e normative volte a mitigare i rischi di disastri attraverso la regolamentazione delle attività industriali, la protezione dell'ambiente e la promozione della sicurezza pubblica.

In conclusione, l'evoluzione del concetto di disastro riflette i cambiamenti nella percezione della responsabilità collettiva e dell'importanza della prevenzione dei rischi. La figura del disastro ferroviario è disciplinata anche nell'art. 430 del Codice penale vigente (Codice Rocco 1930). Anche in questa fase emerge nuovamente la questione definitoria, si argomenta che «le definizioni sono dettate soltanto nei casi in cui si è voluto dare un particolare significato giuridico ad una determinata parola, che potrebbe non coincidere perfettamente col significato filologico della stessa. È ovvio che in ogni altro caso s'intende che la parola è richiamata nel suo significato comune. Così non vengono definiti la sommersione, l'incendio, l'inondazione, la frana, il naufragio, e non si poteva sentire la necessità di definire il disastro ferroviario»<sup>28</sup>.

Quello dell'uso del linguaggio comune è un problema classico nell'ambito del diritto. Si pensi semplicemente alla «polemica sui concetti» degli anni '40 (Irti 2004). La scienza giuridica prende coscienza che certe nozioni, risultato dell'opera del legislatore e della giurisprudenza, non sono un dato rinvenibile nella realtà, ma sono piuttosto un modo di interpretarla in modo empirico e approssimativo.

La Corte costituzionale ha storicamente risolto la questione proprio attestando la scarsa praticabilità in contesti altamente tecnici dell'uso comune delle parole. Una sentenza ha affrontato espressamente il tema, sottolineando come il concetto di 'disastro' è «di per sé, scarsamente definito: traducendosi in una espressione sommaria capace di assumere, nel linguaggio comune, una gamma di significati ampiamente diversificati»<sup>29</sup>. In continuità con il passato, la giurisprudenza attuale ha assunto una definizione molto lata, desumendola da fattispecie tipizzate e ricorrendo, per accertare eventuali responsabilità, alla metafora dell'agente modello<sup>30</sup>. Tuttavia, il linguaggio giuridico non sempre è in grado di poter dominare la realtà<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> La citazione è contenuta in Erra (1964: 6, nota 12).

<sup>29</sup> Sentenza Corte costituzionale n. 327/2008.

<sup>30</sup> Coletti (2024) e più in generale sull'uso delle metafore nella lingua del diritto v. Galgano (2010).

<sup>31</sup> Coletti (2020: 74-75) ha scritto chiaramente che «un processo non ricostruisce la verità fattuale, ma solo quella giudiziaria. E tuttavia credo che certe ricostruzioni siano viziate da un difetto di base: l'impossibilità stessa di

## *Bibliografia*

- ALPA GUIDO, 2000, *La cultura delle regole. Storia del diritto civile italiano*, Roma-Bari: Laterza.
- BARBAGALLO GIUSEPPE, 1987, "Appunti di storia minima per una ricerca sullo stile della motivazione delle sentenze della Cassazione in materia civile", *Il Foro italiano*, V, pp. 265-268.
- \_\_\_\_\_, 1998, *Stile e motivazione delle decisioni del Consiglio di Stato*, in *I Consigli di Stato di Francia e d'Italia*, a cura di G. Paleologo, Milano: Giuffrè, pp.233 ss.
- \_\_\_\_\_, 1999, "Il linguaggio delle sentenze", *La nuova giurisprudenza civile commentata*, n. 2, pp. 91 ss.
- BECK ULRICH, 2013, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Roma: Carocci.
- BORRI LORENZO, 1894, *L'esercizio delle strade ferrate nei suoi rapporti con la medicina giudiziaria*, Milano: Stab. tip. Francesco Vallardi.
- \_\_\_\_\_, 1918, *Trattato di infortunistica*. Milano: società editrice libraria. 2 voll.
- CAMPOLONGO FRANCESCO, 1896, *Morti e lesioni sulle strade ferrate*, Firenze: Tipografia cooperativa.
- \_\_\_\_\_, 1910, *I reati ferroviari e di pericolo*, Napoli: Libreria Detken & Rocholl.
- CARFORA FRANCESCO, 1899-1902, *Disastri colposi*, in *Il digesto italiano. Enciclopedia metodica e alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza ...*, Torino: UTE, vol. 9, pt. 3, pp. 177-191.
- CAVAGNARI CAMILLO, 1893, "Parte lesa e disastri ferroviari nella giurisprudenza", *La scuola positiva nella giurisprudenza penale*, n. 3, 20/21, pp. 976-983.
- \_\_\_\_\_, 1894, "Responsabilità civile nei disastri ferroviari", *La scuola positiva nella giurisprudenza penale*, n. 4, 8, pp. 370-374.
- CAZZETTA GIOVANNI, 1991, *Responsabilità aquiliana e frammentazione del diritto comune civilistico, 1865-1914*, Milano: Giuffrè. <https://www.quadernifiorentini.eu/biblioteca/040/volume.pdf>.
- \_\_\_\_\_, 2007, *Scienza giuridica e trasformazioni sociali. Diritto e lavoro in Italia tra Otto e Novecento*, Milano: Giuffrè. <https://www.quadernifiorentini.eu/biblioteca/074/volume.pdf>.

---

essere contenute nel formato giuridico. (...) nel caso delle morti dell'alluvione genovese del 2011, il diritto ha trascurato di misurare (di accettare) la sua eventuale impotenza. È partito sicuro di poter dominare la realtà con i suoi mezzi e linguaggi e, a quel punto, il suo effetto è stato come quello di una valanga incontenibile e dal percorso obbligato».

\_\_\_\_\_, 2018a, “Nell’età delle macchine. Artefici, operai, telegrafisti: diritto codificato e incertezze classificatorie dei giuristi”, *Lavoro e diritto. Rivista trimestrale*, n. 3, pp. 433-452.

\_\_\_\_\_, 2018b, “Danno ingiusto e ‘governo’ della società fra distinzioni e unità valoriale del sistema”, in *L’unità del diritto. Dialoghi con Guido Alpa. Un volume offerto in occasione del suo LXXI compleanno*, Roma: Roma TrE-Press, pp. 57-75, <http://romatrepres.uniroma3.it/wp-content/uploads/2020/02/Dialoghi-con-Guido-Alpa.-Un-volume-offerto-in-occasione-del-suo-LXXI-compleanno.pdf>.

CIMBALI GIUSEPPE, 1910, “Il delitto ferroviario”, *Rassegna dei lavori pubblici e delle strade ferrate*, III, n. 19 (10 maggio 1910), pp.308-310.

\_\_\_\_\_, 1914, *Le strade ferrate*, in *Primo trattato completo di diritto amministrativo italiano*, a cura di V.E. Orlando, Milano: Società editrice libraria, vol. 7, pt.1, pp. 411-1441.

COGLIOLO PIETRO, 1892, *La responsabilità giuridica delle società ferroviarie verso i viaggiatori, con particolare riguardo al risarcimento dei danni derivati dai disastri ferroviari*. Firenze: Barbera.

COLETTI VITTORIO, 2020, *Genova 2011. Analisi di un processo*. Genova: De Ferrari.

\_\_\_\_\_, 2024, “La pretesa del superuomo e l’indulgenza verso la natura nel diritto moderno”, *Discrimen*, 18.04.2024, <https://discrimen.it/wp-content/uploads/Coletti-La-pretesa-del-superuomo-e-lindulgenza.pdf>.

CORTELLAZZO MICHELE, 2023, *Gli studi sui linguaggi istituzionali*, in *Mescolare le carte e la storia come si studiano le istituzioni. Saggi per Guido Melis*, Bologna: il Mulino, pp. 333-340.

DE MAURO TULLIO, 1993, *Storia linguistica dell’Italia unita*, Roma-Bari: Laterza.

DELL’ANNA MARIA VITTORIA, 2013, *In nome del popolo italiano. Linguaggio giuridico e lingua della sentenza in Italia*, Roma: Bonacci.

DE NARDI LORIS – GIURATO ROCCO, 2023, *Una storia culturale del caso fortuito*, Pisa: Pacini.

ERRA CARLO, 1964, *Disastro ferroviario, marittimo, aviatorio*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XIII, pp. 1-17.

FANTI INNOCENZO, 1890, *Dei delitti contro l’incolumità pubblica*, in *Completo trattato teorico e pratico di diritto penale*, a cura di Cogliolo Pietro, Milano: Vallardi, Parte prima, pp. 739 ss.

FERRI ENRICO, 1925a, *Il disastro ferroviario di Grassano (Potenza, ottobre-novembre 1891)*, in *Difese penali studi di giurisprudenza, arringhe civili, saggi vari*, Torino: UTE, vol. 2, pp. 6-77.

\_\_\_\_\_, 1925b, *Ancora del disastro ferroviario di Grassano. Della competenza in diritto transitorio (Cassazione penale, IIa Sezione, 28*

gennaio 1893), in *Difese penali studi di giurisprudenza, arringhe civili, saggi vari*, Torino: UTE, vol. 2, pp. 78-91.

FLORIAN EUGENIO, 1909, *Dei delitti contro l'incolumità pubblica*, in *Enciclopedia del diritto penale italiano*, a cura di Enrico Pessina, vol. 8, Milano: Società editrice libraria.

FORMICA GIOVANNI, 1913, "Il concetto del disastro nel comune linguaggio e nell'uso della giurisprudenza", *La Scuola Positiva nella dottrina e nella giurisprudenza penale*, A. XXIII, VOL. IV, n. 7, pp. 632-34.

GARGANI ANDREA, 2005, *Il danno qualificato dal pericolo. Profili sistematici e politico-criminali dei delitti contro l'incolumità pubblica*, Torino: Giappichelli Editore.

<https://discrimen.it/wp-content/uploads/Gargani-Il-danno-qualificato-dal-pericolo.pdf>.

GALGANO FRANCESCO, 2010, *Le insidie del linguaggio giuridico. Saggio sulle metafore nel diritto*, Bologna: Il Mulino.

GARGANI ANDREA, 2014, "I molti volti del disastro. Nota introduttiva", *Criminalia. Annuario di scienze penalistiche*, n.1, pp. 251-254

GORLA GINO, 1964, "Lo studio interno e comparativo della giurisprudenza e i suoi presupposti: le raccolte e le tecniche per la interpretazione delle sentenze", *Il Foro Italiano*, V, pp. 73 ss.

\_\_\_\_\_, 1965, "La struttura della decisione giudiziale in diritto italiano e nel "common law". Riflessi di tale struttura sull'interpretazione delle sentenze nei "Reports" e sul "Dissenting", *Giurisprudenza italiana*, parte I, pp. 1239 ss.

\_\_\_\_\_, 1967, "Lo stile delle sentenze. Ricerca storico-comparativa", *Quaderni de 'Il Foro Italiano*, pp. 291 ss.

GROSSI PAOLO, 1988, «*La scienza del diritto privato*». *Una rivista progetto nella Firenze di fine secolo 1893-1896*, Milano: Giuffrè.  
<https://www.quadernifiorentini.eu/biblioteca/027/volume.pdf>

\_\_\_\_\_, 1998, *Assolutismo Giuridico e diritto privato*. Milano: Giuffrè.

<https://www.quadernifiorentini.eu/biblioteca/052/volume.pdf>

\_\_\_\_\_, 2000, *Scienza giuridica italiana. Un profilo storico 1860-1950*, Milano: Giuffrè.

IRTI NATALINO (a cura di), 2004, *La polemica sui concetti giuridici*, Milano: Giuffrè.

LACCHE LUIGI, 2010, "Il canone eclettico. Alla ricerca di uno strato profondo della cultura giuridica italiana dell'Ottocento", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. 39, pp. 153-228.  
<https://www.quadernifiorentini.eu/cache/quaderni/39/0155.pdf>.

MAJNO LUIGI, 1911, *Commento al Codice penale italiano. Parte II*, Torino: UTE Torinese.

MANARA ULISSE, 1884, *La responsabilità delle amministrazioni ferroviarie regolata dal Codice di commercio del 1882 e gli allegati E al disegno*



di legge sull'esercizio ferroviario presentato alla Camera elettiva nella tornata del 5 maggio 1884, Roma: Forzani.

MANZINI VINCENZO, 1915, *Trattato di diritto penale*, Vol. VI. Milano, Torino, Roma: Bocca editori.

MARAGNO GIANNI, 2018, *Il treno del «bel canto». Il disastro di Grassano del 1888. 2 Edizione riveduta e ampliata con Introduzione di Giovanni Caserta e Relazione Geologica di Giovanni Moramarco*, 2 ed, Pisticci (Mt): Edizioni Setac.

MAROTTA NICOLA – ZIRILLI OTTAVIO, 2008, *Disastri e catastrofi: rischio, esposizione, vulnerabilità e resilienza*, Santarcangelo di Romagna: Maggioli.

MAZZACANE ALDO - SCHIERA PIERANGELO (a cura di), 1990, *Enciclopedia e sapere scientifico: il diritto e le scienze sociali nell'enciclopedia giuridica italiana*, Bologna: Il Mulino.

[https://books.fbk.eu/media/pubblicazioni/Quaderno\\_29\\_completo.pdf](https://books.fbk.eu/media/pubblicazioni/Quaderno_29_completo.pdf)

MAZZACANE ALDO, 2001, *I linguaggi delle istituzioni*, Napoli: CUEN.

MECCARELLI MASSIMO, 2011, “Diritto giurisprudenziale e autonomia del diritto nelle strategie discorsive della scienza giuridica tra Otto e Novecento”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. 50, pp. 721-745.

<https://www.quadernifiorentini.eu/cache/quaderni/40/0725.pdf>.

MELIS, GUIDO, 2023, *Dentro le istituzioni. Idee, giudizi, critiche, proposte*, Bologna: Il Mulino.

MELIS, GUIDO – TOSATTI GIOVANNA, 2021, *Le parole del potere. Il lessico delle istituzioni in Italia*, Bologna: il Mulino

NEPPI MODONA GUIDO, 1971, “Una 'scuola' dimenticata: il socialismo giuridico nel diritto penale”, *Giustizia e costituzione*, n. 2, pp. 29-33.

SBRICCOLI MARIO, 1974-1975, “Il diritto penale sociale”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. 3-4, pp. 558-642. <https://www.quadernifiorentini.eu/cache/quaderni/03/0559.pdf>

STRONATI MONICA, 2012, *Il socialismo giuridico e il solidarismo*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Diritto*, Roma: Treccani, [https://www.treccani.it/enciclopedia/il-socialismo-giuridico-e-il-solidarismo\\_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/il-socialismo-giuridico-e-il-solidarismo_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto)/)

QUARANTELLI ENRICO L. (a cura di), 1998, *What is a Disaster? Perspectives on the Question*, New York: Routledge.

UNITED NATIONS INTERNATIONAL STRATEGY FOR DISASTER REDUCTION (UNISDR), 2015, *Sendai Framework for Disaster Risk Reduction 2015-2030*, Ginevra: UNISDR.

ZERBOGLIO ADOLFO, 1919, *Delitti contro la pubblica incolumità*, in *Trattato di diritto penale*, vol. 8, Vallardi: Milano.

*Abstract*

LA NOZIONE DI 'DISASTRO' NEL LESSICO DELLE ISTITUZIONI TRA OTTO E NOVECENTO

(THE NOTION OF 'DISASTER' IN THE LANGUAGE OF INSTITUTIONS BETWEEN THE 19TH AND 20TH CENTURIES)

*Keywords:* Disaster, danger, Zanardelli criminal code, railway offences, injured parties, vulnerability, risk.

This research would like to contribute to understanding the role of institutional languages in shaping societal responses to disasters. The essay delves into the historical evolution of the disaster concept across the 19th and 20th centuries, particularly within the context of railway disasters, to unravel its intricate implications on legal and institutional frameworks. By examining legislative developments and jurisprudential interpretations, the research sheds light on the gradual shift in understanding disasters, from an initial focus on attributing causality and responsibility to a more prevention-oriented approach through stringent safety regulations.

The analysis reveals that the term “disaster”, while not explicitly defined in legal codes, has been subject to various interpretations, influenced by its etymological roots and common language usage. The legal discourse surrounding railway accidents in Italy illustrates the nuanced considerations of “danger” and “disaster”, highlighting the tension between legal logic and the practical need for flexibility in judicial interpretations.

This tension is further explored through case studies of notable railway accidents, underscoring the evolving legal landscape in addressing disasters and the resultant push for legislative reforms to enhance victim compensation.

GIUSEPPE MECCA  
Università di Macerata  
Dipartimento di Giurisprudenza  
giuseppe.mecca@unimc.it  
ORCID: 0000-0002-4549-5292

EISSN 2037-0520  
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.04

ITALIA MARIA CANNATARO

LA COSTRUZIONE DI UNA CITTÀ MODERNA  
NELL'ARGENTINA DEL XIX SECOLO:  
LA REPUBBLICA E IL PROGRESSO

Nei primi decenni del XIX secolo poche erano le città esistenti nell'attuale provincia di Buenos Aires. La questione cambiò radicalmente a partire dall'indipendenza nel 1816 (Cuéllar Camarena Maria 2023: 11-24). Il governo decise di occupare e rendere produttiva una gran parte del territorio per incentivare le esportazioni. Uno dei progetti più curiosi e singolari fu quello di Sarmiento<sup>1</sup> la costruzione di cento città in meno di un secolo al fine di rendere il paese più moderno e repubblicano. Il nuovo modello avrebbe dovuto corrispondere alla massima prevista fin dagli inizi del secolo dal politico Alberdi<sup>2</sup> «Gobernar es poblar» (Alberdi 1969: 112). Questa governabilità prevedeva la necessità di ampliare il controllo sul territorio vuoto nella gran parte. L'idea di conquistare quelle zone deserte e incorporarle nell'ambito nazionale implicava la sostituzione della popolazione che lo abitava in favore di altri che avrebbero potuto lavorarlo e renderlo produttivo. Così lo Stato avrebbe iniziato il processo di civilizzazione e sarebbe uscito da quel deserto barbaro nei termini della tradizionale dicotomia civiltà/ barbarie (Sarmiento 1977).

La maggior parte dei piccoli centri storici che, fino a quel momento, costituivano il nucleo portante dell'urbanistica locale rimanevano vincolati a installazioni di difesa contro le invasioni indigene o a fondazioni religiose. Dal 16' però fu lo Stato a farsi carico del territorio indigeno trasformandolo nella base dei suoi

---

<sup>1</sup> Domingo Faustino Sarmiento fu presidente della repubblica argentina dal 1868 al 1874. Apprezzato autore di opere politiche come *Facundo civilización y barbarie* (1845), *Agirópolis* (1850), *Conflicto y armonía entre las razas* (1883), offrì preziosi e determinanti contributi culturali alla nascita e al rinnovamento della repubblica.

<sup>2</sup>J. Bautista Alberdi, politico, giurista e diplomatico è considerato l'ispiratore della Costituzione Argentina del '53 ispirata alla sua opera *Bases y punto de partida para la organización política de la república Argentina* (1952).

interessi economici. Nel 1824 nacque il Departamento topográfico che aveva il compito di studiare e rimodellare le strutture precedenti soprattutto nella Pampa.

Tra il 1850 e il 1916 la costruzione del paese si completò con la messa in opera delle principali linee ferroviarie. Le città che via via sorgevano nella Pampa così altro non erano che succursali de La Plata, la prima metropoli su quei territori, finalizzate a civilizzare e modernizzare il territorio (Aliata 2010: 71-97).

Da ciò l'importanza dell'applicazione dell'idea di città come agente modernizzatore locale prima ancora che nazionale.

Nacque allora la metafora dell'antagonismo civiltà/barbarie che puntava su due elementi antinomici ma correlati: la città necessitava di un'area rurale produttiva per sostenersi, la città rappresentava l'elemento civilizzatore.

Nel caso argentino l'elemento fondamentale era costituito dalla enunciazione dell'esistenza di una nazionalità storica, geografica e culturale che trovava la propria consistenza nel popolo e nei suoi rappresentanti (Sarmiento 2001, Tomo II: 612). Il soggetto giuridico protagonista della modernità era, nella costituzione del 1853, l'abitante non il cittadino tutelando così, nel preambolo, «i benefici della libertà per tutti gli uomini del mondo desiderosi di vivere in Argentina» (Constitución Argentina de 1853, Preambulo). Di seguito nell'art. 14 «Tutti gli abitanti della nazione hanno i seguenti diritti: lavorare, navigare, commerciare, entrare, permanere, transitare e uscire dal territorio argentino» (ivi: 14), l'art. 20 assicurava parità nei diritti civili per i cittadini argentini e per gli stranieri (ivi: 16). L'art. 25 era maggiormente esplicito in materia dichiarando che «Il governo federale faciliterà l'immigrazione europea e non potrà gravare con imposta alcuna l'entrata degli stranieri soprattutto se capaci di lavorare la terra, fare industria o insegnare scienza e arti» (ivi: 19). Durante il periodo della Confederazione fu promossa la colonizzazione delle terre del litorale argentino attraverso il radicamento delle famiglie europee anche nelle zone rurali.

Dal 1862, con la presidenza Mitre, il termine nazione sostituì quello di Confederazione nei documenti politici e nella successiva Costituzione del 1866. Proprio in questi anni la questione

dell'immigrazione assunse un ruolo di primo piano nell'agenda politica della repubblica (Fernández – Rondina 2023: 267-443).

### 1. *Élite e modernità*

Il nuovo cittadino argentino doveva esser repubblicano, europeo o nordamericano naturalizzato, data l'indesiderabilità degli autoctoni, In questo senso la figura dello straniero era essenziale per la nuova nazione. La battaglia intrapresa dalle nuove élite non era dunque solo emancipatrice ma civilizzatrice, distante dal modello perturbatorio della vecchia colonia. La modernità passava perciò dall'Europa, dalla tradizionale madrepatria. L'accoglimento e l'utilizzo dello straniero fu, perciò, il primo banco di prova del nazionalismo dell'America ispanica. In un brevissimo lasso di tempo nacque la necessità di creare una nazione con un ordine legale e dunque, nel 1883, fu creato il progetto di accesso fluviale della città verso il Río de La Plata attraverso due canali paralleli che avrebbero trasportato le merci dal porto alla città (Recalde 2000: 89). Nel 1869 il 12% della popolazione era di provenienza estera, europei per lo più. La maggior parte, dedita soprattutto al commercio, si era sistemata nella zona urbana. In quegli anni, sotto la presidenza di Sarmiento, iniziava, per volere dello stesso presidente, il trionfo della civiltà sulla barbarie, della città sulla pampa. Da quel momento la nuova identità nazionale avrebbe dovuto ripulirsi del barbarismo e fondare il nuovo modello di civiltà americana. Proprio all'interno di quel deserto la figura dell'indio, del nero e del gaucho furono quelle alterità che rifinirono l'identità nazionale attraverso la distanza e l'esclusione. Il fondamento del nuovo mondo doveva essere il migrante ultramarino. Così scrive Sarmiento nel *Facundo*: «El mal que a queja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todapartes y se le insinúa en la sentrañas; la soledad, el despoblado sin una habitación humana, son, familia feudal, aislada, Ignoro si el mundo moderno presenta un género de asociación tan monstruoso como éste» (Sarmiento 1977: 45). Così Alberdi negli stessi anni:

Hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillan (Dios de los indígenas)... ¿Queremos que los

hábitos de orden, de disciplina y de industria prevalezcan en nuestra América? Llenémosla de gente que posea hondamente esos hábitos. Ellos son pegajosos; al lado del industrial europeo, pronto se forma el industrial americano. La planta de la civilización no se propaga de semilla sino con extrema dal entidad. Es como la viña que prende y cunde de gajo. Este es el medio único de que la América ahoy desierta, llegue a ser un mundo opulento en poco tiempo. La reproducción en sí es medio lentísimo» (Alberdi 1952: 37).

La costruzione identitaria doveva essere frutto di civiltà straniere, nulla a che fare con la barbarie locale. Proprio Alberdi dichiarerà ufficialmente che i membri dell'élite intellettuale dirigente a lui contemporanea erano «europeos trasplantados a América» contrapponendo questa figura in *Bases* agli ispanoamericani che «no figuran ni componen mundo» (Alberdi 1969: 99).

Ciò comportava l'apertura delle porte agli stranieri, preferibilmente anglosassoni. La diffusione del modello liberale nel paese ebbe come conseguenza un altissimo dispendio di opere pubbliche con un impegno di credito straniero in gran parte garantito dallo Stato. La maggior parte degli immigrati però erano i cosiddetti lavoratori non qualificati ma custodi di una moralità che li avrebbe convertiti in soggetti idonei a popolare un territorio come quello argentino attraverso la divulgazione di una serie di *folletos divulgativos para inmigrantes, trabajadores y capitalistas* che formarono parte dei dispositivi di promozione e consolidamento dell'immigrazione. Dal 1850 la commissione immigrazione cominciò i lavori di igienizzazione dei nuovi migranti: il tifo, la tubercolosi e il colera diventarono oggetti di studio. La città si sarebbe trasformata per Sarmiento e poi, definitivamente dopo il 1852, per Alberdi nell'imperativo categorico dell'esistenza del progresso, del miglioramento economico, del governo regolare, la legge sarebbe stata la forma necessaria per una moderna organizzazione industriale.

In un contesto post-independentista in cui la immigrazione ultramarina era solo relativamente aumentata, la popolazione cominciava ad essere una preoccupazione primordiale per la *Generación* del '37, la prosa di Alberdi lo dimostra chiaramente:

La población en todas partes, y esencialmente en América, forma la substancia en torno de la cual se realizan y desenvuelve la economía social. Por ella y para ella todo se agita y realiza en el mundo de los hechos económicos. [...] La población es el fin y el medio al mismo tiempo [...] Es, pues, esencialmente económico el fin de la política constitucional y del gobierno de América. Así, en América gobernar es poblar (Alberdi 1969: 86).

Chiaramente nella seconda metà del secolo le politiche migratorie furono un fattore sociale importante, determinante per la concretizzazione delle idee di progresso e civiltà. Questo processo migratorio troverà spazio e onori all'art. 25 del testo costituzionale del 53, laddove si faceva riferimento al processo immigratorio come piedistallo della nazione, «El Gobierno federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias, e introducir y enseñar las ciencias y las artes». In altre parole, secondo Juan Bautista Alberdi «si es verdad que en Sudamérica gobernar es poblar, todo el problema argentino está contenido en ese artículo fecundo, sin precedente en el Derecho Americano» (Alberdi 1852).

L'indipendenza in Argentina alimentò, senza dubbio negli storici e negli intellettuali contemporanei, un parallelismo con gli Stati Uniti, cioè con l'immagine di una ex colonia in cui l'influenza metropolitana anglosassone era molto evidente. Il modello britannico serviva da ispirazione per gli argentini alla ricerca di una stabilità politica e sociale che in quei territori, non esisteva. La fine della colonizzazione e il periodo immediatamente successivo determinarono la fine della *herencia* spagnola senza, tuttavia, segnarne il distacco definitivo. In ogni caso, durante il periodo della *Confederación Argentina* (1831-1861) il governo promosse l'espansione verso le terre del litorale mediante la stabilizzazione di famiglie europee nelle zone rurali di Corrientes e Santa Fe. Alla fine degli anni 60' il termine "nazione" sostituì, in termini legislativi e culturali, quello di "confederazione" e la questione immigratoria occupò un ruolo centrale

nell'agenda politica fino a diventare, negli anni successivi, una politica di stato (Fernández – Rondina, 2023: 203-232)<sup>3</sup>.

Nel 1876 fu approvata la cosiddetta Ley Avellaneda che definiva migrante «todo extranjero jornalero, artesano, industrial, agricultor o profesor, que siendo menor de sesenta años, y acreditando su moralidad y sus aptitudes llegase como pasajero de segunda o tercera clase en una nave de inmigrantes con la intención de establecerse en la República Argentina» (Ivi: 240), venne creato contemporaneamente il Dipartimento generale dell'immigrazione che aveva la facoltà di esercitare un controllo diretto, attraverso la nomina di agenti, in qualunque posto, in America o in Europa, potesse considerarsi appropriato per «desarrollar una continua propaganda, proporcionar gratuitamente informes a los interesados, certificar sobre la conducta y actitud industrial del inmigrante, intervenir en los contratos de transporte y, en algunos casos, pagar sus pasajes» (Halperin Donghi 2005: 228). Nazione e popolazione costituirono le assi portanti del progetto di civilizzazione del territorio dopo la rivoluzione e l'indipendenza.

Dunque, la società argentina, nei primi anni della repubblica, risultava composta da due settori rivali e incompatibili: europei colti e barbari americani. Gli americani non rappresentavano il mondo moderno. La città, laddove vivevano gli europei si sarebbe trasformata nell'imperativo categorico del progresso, del governo regolare e della modernità sociale. Il paese si sarebbe organizzato giuridicamente diversificando la produzione e creando lavoro. Sarmiento nel Facundo aveva citato l'esempio de La Plata sostenendo che «*il governo si sarebbe incaricato di distribuire la popolazione nelle province, gli ingegneri a costruire le città e le loro stesse residenze e, nei successivi dieci anni il terreno fertile intorno al fiume sarebbe stato assegnato così da costruire cento città con abitanti attivi, morali, abili e industriosi*» (Sarmiento 1977: 56).

---

<sup>3</sup> Sarmiento affermava che «cuando la inmigración industriosa de Europa se dirija en masa al Río de la Plata, el nuevo gobierno se encargara de distribuirla por las provincias: los ingenieros de la República irán a trazar en los puntos convenientes los planos de las ciudades y villas que deberán construir para su residencia, y terrenos feraces le serán adjudicados, y en diez años quedarán todas las márgenes de los ríos cubiertas de ciudades y la República doblará su población con vecinos activos, morales e industriosos» (Sarmiento 1977: 110).



## 2. La revisione del progresso, la crisi delle città

Il tentativo di rottura definitiva con la storia della colonizzazione avvenne tra il 1870 e il 1880 con la diffusione in America del Positivismo di fronte alla necessità primaria, da parte delle nuove società libere, di stabilire l'ordine adatto a favorire il progresso. Il movimento non aveva caratteristiche autoctone e originali, la filosofia latino-americana di quegli anni fu infatti fortemente influenzata dalle dottrine progressiste di Comte e Spencer. Villegas (2019: 67) scrive di una naturale predisposizione da parte di quelle popolazioni verso il positivismo, perché bene si adattava al desiderio di modernità di quelle società dopo l'indipendenza. D'altronde agli intellettuali latinoamericani, dopo secoli di egemonia culturale iberica, serviva una strada che consentisse loro di spezzare il sistema di dipendenza e di subalternità culturale nei confronti dell'Europa.

Nei nuovi progetti emancipatori si notava uno spirito fino a quel momento sconosciuto agli ispano-americani: lo spirito pratico, lo spirito positivo. Si comincia a pensare di poter costruire una filosofia che rendesse reale il nuovo ordine.

Sia Sarmiento che Alberdi accolsero lo spirito positivista come il nuovo cammino di redenzione per l'America ispanica. Sarmiento in una carta scritta all'amico Francisco P. Moreno affermava: «*con Spencer me intiendo porqué andamos el mismo camino*» (Sarmiento 2001, Tomo 12: 89). La filosofia che meglio esprimeva il desiderio di progresso della generazione della seconda metà del secolo era proprio il positivismo evolutivista di Spencer.

In poco tempo la sua influenza arrivò a dominare tutti i circoli educativi, le amministrazioni pubbliche e l'economia. Questa generazione sembrava destinata a rappresentare la borghesia argentina nelle cui mani la *civilización* avrebbe raggiunto il suo vertice. Il sogno di Sarmiento, quello dell'Argentina come Stati Uniti del Sud sembrava potersi realizzare. La grande borghesia argentina nasceva però semplicemente come manodopera di quella europea. In treni, le industrie, le fabbriche e le banche che si sviluppavano nelle grandi città appartenevano agli investitori europei. Si rivendicava l'argentinità ma non la si individuava in quel mondo moderno.

Paradossalmente, infatti, la soluzione scelta proveniva proprio dal vecchio continente. L'élite culturale che era rimasta tanto affascinata dalle teorie positiviste era, di fatto, una nuova generazione di liberali. Diretti discendenti di coloro che avevano guidato le guerre di liberazione, non avevano sviluppato una visione sufficientemente critica sull'operato dei predecessori e si erano concentrati esclusivamente sul tentativo di adattare il razionalismo idealista alla realtà sudamericana. In altre parole, i liberali avevano avuto il merito di offrire la libertà ma non i mezzi per sfruttarla. Il primo obiettivo dei positivisti fu proprio la ricerca del miglior modo per trasformare i latinoamericani e indirizzarli verso il progresso.

Così nel maggio 1870 veniva inaugurata a Córdoba il *Ferrocarril Central Argentino*, il vapore e la ferrovia, il mare e la pampa rappresentavano anche i simboli di una autentica rivoluzione geografica dell'America e grazie al vapore «le repubbliche del Pacifico che occupavano un estremo remoto del mondo, si collocano nel centro della grande rotta commerciale che lega direttamente l'Europa all'Asia» (Alberdi 1895-1901). Con la ferrovia le città portuali e le merci potevano penetrare le grandi estensioni latinoamericane e avviare la loro colonizzazione (Morosi, 1999:76). La crisi urbanistica che aveva colpito le grandi città come Buenos Aires ne sconvolse completamente l'architettura sociale e gli equilibri politici producendo al suo interno una marcata separazione tra la gente decente – funzionari del governo ed élite agropastorale – e le classi popolari, che, evidentemente, non avevano un'origine anglosassone quanto, piuttosto mediterranea poco istruita e adatta a lavori non qualificati (Fernández – Rodina 2023: 121-133). I dispositivi posti a protezione dei migranti e le leggi che riguardavano l'immigrazione cominciarono ad essere modificate alla fine del XIX secolo per via dell'esplosione di un forte sentimento xenofobo nei confronti degli emigrati accusati di propagare la febbre gialla. La propaganda politica veniva finalizzata al rimpatrio dei cosiddetti indesiderabili cioè sindacalisti e anarchici così il discorso positivista della lotta tra razze, che aveva ispirato e serviva come sostegno allo Stato per favorire l'immigrazione ed il popolamento delle città, si convertì in un discorso biologico di lotta per la sopravvivenza strumentalizzando tecniche di con-

trollo con nuovi obiettivi di intervento: osservazione della demografia e igiene pubblica cioè la normalizzazione sociale.

Sarmiento aveva già annunciato nel Facundo il potere degenerativo dell'ibridazione razziale, in *Conflictos y Armonía entre las razas* (Sarmiento 2001, T. 10: 56) costruiva attorno ad esso lo schema interpretativo della condizione di ritardo dell'America meridionale. In altre parole, sarebbe stato opportuno un vincolo dell'Argentina con l'argentinità. Fino a quel momento la rappresentazione della barbarie americana irrazionale e *gaucha* aveva avuto come teatro naturale la pampa e i territori di provincia dominati dalle orde di *montoneros*, improvvisamente la realtà si era rovesciata.

È all'interno dell'ambiente urbano, potenzialmente denso di opportunità, che si compie per Sarmiento la pericolosa trasformazione degli immigrati in stranieri: «En Buenos Aires se opera la transformación del emigrante oscuro, encorvado al llegar, vestido de labriego, o peor, y azotado de verse en grandes ciudades, primero, en hombre que siente su valor, después eb francés, italiano, español, según su procedencia, en seguida en extranjero, como un título y una dignidad, y alfin en un ser superior a todo lo que lo rodea, de labriego que comenzó» (Sarmiento 2001, T. 11: 45).

Già nel 1880 La Plata e Buenos Aires si erano trasformate in luoghi della sofferenza e della solitudine e più ancora della paura degli immigrati senza famiglia e senza altro piano che quello di migliorare la propria condizione. Il programma sarmientino la creazione di «cento città» non riuscì a superare la barriera dei grandi *estancieros* che continuavano a disegnare l'orizzonte della pampa a proprio piacimento. Spesso, infatti, dopo tre o quattro anni di lunghe traversate per raggiungere le campagne delle province del litorale, i migranti europei decidevano di stabilirsi permanentemente in Argentina, riversandosi però nei presidi urbani già preesistenti. I progetti di colonizzazione delle grandi estensioni pampeane fallirono in particolare nella provincia di Buenos Aires che dal 1880 era diventata Capitale Federale. Qui si concentrava la speculazione della rendita fondiaria che immancabilmente resisteva a ogni tentativo legislativo di diffondere proprietà e popolare la terra. Così gli immigrati, che avevano trovato la propria collocazione geografica nelle città, recupera-

vano l'identità politica nel *Partido Autonomista Nacional* nato nel 1874, determinando l'inizio di un processo continuo di lotta costante per la civilizzazione, un processo in cui civiltà e barbarie, città e pampa, si dividevano la scena del mondo moderno. Sullo sfondo di un progresso claudicante, nel 1882, in mancanza di una capitale per la provincia bonaerense fu fondata e scelta la città de La Plata, nei tre anni immediatamente posteriori alla sua fondazione vennero costruiti gli edifici della Universidad Nacional, il museo di scienze naturali, la biblioteca e l'osservatorio astronomico. L'attività culturale della città cresceva insieme alla sua espansione urbanistica e si sviluppava con l'obiettivo di dimostrare quanto l'Argentina fosse un paese moderno e pulsante capace di costruire una città moderna e salubre, pensata per costituire un punto di incontro tra città e territorio circostante attraverso il porto e la ferrovia. Il successo del piano nel contesto internazionale venne sancito con l'assegnazione di due medaglie d'oro all'Esposizione Universale di Parigi del '89 come Città del futuro e Migliore realizzazione urbana (Morosi 2000: 5; Terán 1983: 61-70).

### 3. *Il progresso e gli stranieri*

Alla fine dell'Ottocento, tuttavia, le problematiche legate alle dicotomie e gli antagonismi politici cominciarono ad assumere una certa gravità politica alla luce delle novità legate allo sviluppo territoriale. Faceva capolino il discorso politico – sociale dell'Argentina *crisol de razas*, ma questa stessa idea portava con se nuovi paradossi vincolati al concetto di cosmopolitismo. La sete di successi dell'élite cittadine non si limitava all'accumulo di ricchezza privata ma alla progressiva de – americanizzazione del paese. Lo spazio pubblico si popolò di nuovi riferimenti culturali europei destinati a mostrare il progresso della civiltà in città che disponevano di una popolazione assolutamente eterogenea. Questa eterogeneità doveva essere però guidata per via delle contraddizioni che si stavano facendo sempre più evidenti. L'americano non aveva una cultura o una civiltà comparabile con quella europea. Per gli intellettuali argentini il positivismo rappresentò uno schema concettuale irri-

nunciabile, un sistema che la classe dirigente utilizzò per definire la sua attività sul territorio.

Nel 1887 Bartolomé Mitre, che dell'Argentina era stato Presidente della Repubblica (1862-1868) pubblicò la *Historia de San Martín y de emancipación sudamericana*, l'opera conteneva una serie di considerazioni sulla *naturaleza* americana prima e dopo la colonizzazione spagnola. Mitre sosteneva che una storia della colonizzazione del Río della Plata non era stata mai scritta e perciò si occupò di come, in quei luoghi, si fosse sviluppata la vita politica, l'amministrazione territoriale e il commercio «senza il fastidio delle miniere di oro e argento» (Mitre 2000, 214: 182-219).

La comprensione di quel processo sarebbe stata la soluzione storica di un problema politico e sociale unico in America del sud. La narrazione di Mitre era orientata all'affermazione decisa del carattere repubblicano dell'America meridionale e dell'Argentina in particolare, la lunga e gravosa influenza spagnola aveva portato in quei territori «ciertos gérmenes de individualismo y una tendencia rebelde, que con el tiempo debía convertirse en anhelo de independencia y de igualdad» (Ivi: 228). Mitre applicava questa lettura all'analisi della struttura sociale all'organizzazione dell'antica colonia, «los criollos, por un fenómeno físico-moral de selección, nacieron republicanos, y por evoluciones sucesivas, cuya marcha puede seguirse con más seguridad que la de la variación de las especies a través del tiempo, su ideal y su necesidad innata llegó a ser la república así que sus ideas de emancipación empezaron a alborear en sus mentes oscuras» (ivi:165). La critica evoluzionista dell'indipendenza lo portava ad affermare che «todo podía rehacerse, y se rehizo cuanto era humanamente posible. El instinto de conservación prevaleció y su equilibrio relativo se estableció en las nuevas repúblicas dentro de sus elementos orgánicos» (Ibidem). Nel rinnegare il passato coloniale, tuttavia, si rendeva indispensabile, per le classi dirigenti, la comprensione di una nuova origine per la legittimazione del nuovo ordine politico, la costruzione di una identità che, attraverso la demarcazione razziale, avrebbe ridefinito le capacità di governo. Il progetto nazionale e l'ideale europeizzante del progresso avrebbero dovuto coniugarsi con l'esistenza dell'indio, del gaucho e dei criollos at-

traverso «la absorción por las razas inferiores que formaban parte de su masa social, la raza criolla, enérgica, elástica, asimilable y asimiladora, las ha refundido en sí, emancipándolas y dignificándolas, y cuando ha sido necesario, suprimiéndolas, Sobre esta base y con este concurso civilizador, su población regenerada se duplica cada veinte o treinta años» (ivi: 166).

Difficilmente Darwin avrebbe potuto immaginare, durante il suo viaggio in Argentina nel 1883 a bordo del Beagle, l'impatto che la sua teoria dell'evoluzione avrebbe avuto sulla politica di quella repubblica alla fine del XIX secolo. *On the Origins of Species by Means of Natural Selection* (1859) e *The Descent of Man* (1871), furono incorporate velocemente nel bagaglio culturale delle élite e costituirono una matrice teorica che relegava il problema dell'indio al terreno scientifico in un periodo nel quale la politica faceva uso delle idee evoluzioniste per legittimare lo sterminio all'interno dello spazio pubblico e la sua ricomposizione attraverso gli immigrati: «*La emigración – scriveva Sarmiento – puede entretenerse en la única gran ciudad que tenemos, y en corto número ayudar el lento desarrollo de las ciudades menores; pero sólo la propiedad y el cultivo de la tierra transforman el emigrante en vecino y en habitante permanente de la una localidad*» (Sarmiento 2001, Tomo 50: 278). Se fino a quel momento la rappresentazione della barbarie americana irrazionale e gaucha aveva avuto come teatro naturale la pampa e i territori di provincia, la nuova cartografia argentina ci restituisce un'immagine rovesciata della realtà. Se, il barbaro, il preistorico era confinato nella pampa, fuori dalle moderne città, ora che una lunga scia di guerre, arruolamenti forzati e appropriazioni delle terre di frontiera ha estinto la minaccia di indios e *gauchos vagos* e pacificato le solitudini deserte della *pampa*, la scena si sposta e va a occupare lo spazio urbano (Sarmiento 2001, Tomo 51: 89). Il censimento generale del 1895 – lo stesso che annuncia la sparizione dei neri e dunque della questione razziale – lamentava che solo 1.638 persone nate in suolo straniero avevano ottenuto la cittadinanza argentina (Díaz, 2022: 44). In quello stesso periodo Sarmiento avvertiva la degenerazione di una città, Buenos Aires, che, pur rappresentando formalmente la nazione, nei fatti stava diventando una provincia di stranieri:

El hombre moderno, que se sustrae a este sistema de gobierno, que no gobierna a sí mismo y delega inconscientemente en extraños la facultad de disponer de sus bienes, es algo tan nuevo, que no tiene ejemplo en la historia, si no es con judíos y gitanos, y no deben crearlo aquí, donde hay al fin gente honorable a quienes dañan con sus vicios políticos y degeneración en que van cayendo las instituciones que son la salvaguardia, proviene de la indeferencia y retraimiento de sesenta mil europeos de diversas naciones que poseen el comercio, la industria, las artes y los capitales de la más culta y grande ciudad de América, y el día que necesita renovar sus autoridades, en mesas desiertas, porque no hay electores, sólo se ve la bayoneta del soldado, como en tiempo de Rosas el puñal del esbirro, para reducir a la impotencia a minirías de gente honorable. El presidente Roca lo dijo. En Buenos Aires no está la nación, porque es una provincia de extranjeros, y es la verdad (Sarmiento 2001, Tomo 40: 67).

Solo attraverso l'estensione della cittadinanza – che gli immigrati devono sollecitare per riconoscersi in quanto uomini e cittadini – si può restituire la capitale alla nazione e «all'influenza e al rango che la mancanza di un numero da opporre agli intrighi degli ambiziosi gli ha fatto perdere» (ivi: 68).

#### 4. Verso il Novecento

Negli ultimi anni della sua vita Sarmiento perciò assiste impotente a una società che anziché estendere l'influsso civilizzatore di un'economia in crescita, restringe le sue maglie ampliando la distanza tra un'élite dominante, che fa sfoggio di sempre maggiore ricchezza e cultura, e le masse popolari che, pur migliorando le proprie condizioni materiali di vita, non possono accedere ai segni esteriori della distinzione e si ritagliano dunque uno spazio d'invenzione di segni separati con cui valorizzare la propria differenza. Nel frattempo agenti di polizia, medici, scienziati, architetti sono al lavoro per mantenere il *bon ton* di metropoli in continua espansione: si approvano i primi provvedimenti per regolamentare la prostituzione, e si cerca di reprimere sul nascere le nuove conflittualità sul lavoro (Díaz 2022). Se l'ordine e il decoro del centro cittadino avrebbero continuato a essere messi a dura prova, i segni della distinzione si sarebbero fatti sempre più appariscenti nei quartieri benestanti

che proliferano al nord e diventano i luoghi simbolo del vorace arricchimento (Sorensen 1996).

Se la dominazione territoriale avesse costituito la caratteristica più evidente della presenza dello Stato nazionale, la possibilità di modifiche nella distribuzione dello spazio sarebbero state percepite come minacce dirette alla nazionalità argentina (Urquiza 2001: 165; Cavalieri 2004: 13).

Il territorio, le città diventavano così il supporto pratico per lo sviluppo della vita nazionale, una superficie sulla quale riposava la forza creatrice e produttiva del progresso. Alla fine del XIX secolo il territorio non era più considerato il corpo della nazione ma lo spazio sul quale si sviluppava la vita. L'immigrazione europea, la modernizzazione e l'educazione sarebbero state la chiave per lo sviluppo di una nazione di individui, un progetto disponibile per chi abitava dentro un certo territorio ma non dentro una certa tradizione. Il positivismo e la sua idea di progresso avrebbe potuto accontentare la richiesta di argentinizzare e integrare la popolazione (Quijaba 2000b: 179).

La difficoltà enorme di creare obiettivi nazionali finì però con il sovradimensionare le differenze territoriali in Argentina, il territorio suddiviso supplì all'assenza di alti e più potenti criteri identitari. Nella richiesta, politicamente cruciale, di autoaffermazione la territorialità poteva risultare oltremodo utile. La strutturazione dello Stato nazionale associava ineludibilmente i concetti di nazione e sovranità territoriale.

Se una qualche unità politica emerse nelle grandi città argentine come La Plata alla fine del XIX secolo fu quella provinciale ma non nazionale (Chiaramonte 1989: 165). Dal 1820 in poi, nella provincia del Rio de La Plata il concetto di sovranità si sostenne sul sistema delle capitali provinciali. La costruzione dello Stato nazionale associava in maniera incontrovertibile i concetti di nazione e di sovranità territoriale, «*en consecuencia, la ocupación de espacio y la integración territorial constituían requisitos fundacionales de los nuevos estados*» (Urquiza 2001: 165).

Il territorio diventò così il supporto fisico per lo sviluppo della vita nazionale, una superficie su cui i singoli attori svolgevano la propria idea di progresso.



La fine del progetto della *conquista del desierto* (Fernández – Rondina 2023: 269-372) chiudeva definitivamente la possibilità di trasformare il corpo politico della pampa. Alla fine del XIX secolo il territorio non era considerato il corpo della nazione ma uno spazio su cui si svolgeva la sua vita, lo spazio su cui vigevano le norme costituzionali. Negli anni Ottanta e Novanta sarebbe diventato sempre più intenso il fenomeno di *ciudani-zación* dell'immigrato, un discorso sempre più sovrapposto a quello dello straniero perturbatore (Gerstern 2012: 47-65).

Proprio Sarmiento, negli ultimi anni di vita, aveva perso la fede nell'influenza benefica che l'immigrazione europea poteva offrire alle istituzioni. L'emigrante non era più il protagonista della civilizzazione, dello spirito moderno. La prospettiva si era invertita: l'Argentina era un paese che condivideva le proprie ricchezze con gli indigeni e con gli estranei che popolavano di fatto le città.

Il suolo, in special modo quello cittadino, aveva assimilato l'immigrato e lo trasformava in abitante. Il territorio era diventato una condizione basica per l'integrazione che, tuttavia, non poteva diventare effettiva senza una relazione tra città e Stato (Bertani 1996: 179-199).

Il positivismo trascese dunque gli ambiti esclusivamente accademici per convertirsi nel substrato intellettuale della costruzione dello Stato. Allo stesso modo fornì una serie di argomentazioni sulle nuove realtà in base a diverse prospettive: politiche ma anche letterarie e culturali. La parabola della barbarie americana giunse al suo culmine narrativo perdendo però ogni spessore politico, la *República Conservadora* (1880-1916), alle prese con una riconcettualizzazione della dicotomia del *Facundo* si adattava al mutamento del tempo e fondava un nuovo ordine politico in cui le città avrebbero rappresentato l'elemento modernizzatore, un luogo popolato da stranieri sui cui corpi si sarebbe svelata una lunga coltre di pregiudizi diventati sempre più gravosi quando la fede nell'infinito progresso e del tempo moderno sarebbe diventata più labile.

## *Bibliografía*

- ALBERDI JUAN B., 1883, *La República argentina consolidada en 1880*, Buenos Aires: Editorial Luz del día.
- \_\_\_\_\_, 1886 – 1888, *Obras Completas*, 8 Tomos, Buenos Aires: La Tribuna nacional.
- \_\_\_\_\_, 2002, *Escritos Postumos*, 16 Tomos, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- ALIATA FERNANDO, 2010, “Las raíces del árbol de la libertad. El legado ilustrado en la fundación de pueblos en la pampa boanerense durante el siglo XIX”, *Revista Nuevo mundo, Mundo nuevo*, n. 1, pp. 56-78.
- BECK BERNARD LUÍS, 2001, *El Río Paraná. Cinco años en la Confederación Argentina 1857-1862*, Buenos Aires: Ermecé.
- BETHELL LESLIE, 1991, *Historia de América Latina*, Barcelona, Cambridge: University Press.
- BONASTRA JOAQUIM, 1999, “Higiene pública y construcción de espacio urbano en Argentina. La ciudad higienica de La Plata”, *Scripta Nova*, n. 45, pp. 30-65.
- BOTANA NATALIO – GALLO EZEQUIEL, 1997, *De la república posible a la república verdadera (1889-1910)*, Buenos Aires: Espasa Calpe.
- BOTANA NATALIO, 1997, *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Buenos Aires: Suramericana.
- CAPEL HORACIO, 1989, “El desafío de América al pensamiento científico”, *Revista universal*, n. 27, pp. 29-38.
- CAVALIERI PAULO, 2004, *La restauración del Virreinato. Orígenes del nacionalismo territorial argentino*, Bernal: Universidad nacional de Quilmes.
- CHIARAMONTE JOSÉ C., 1989<sup>a</sup>, “La question regional en el proceso de gestación del estado nacional argentino”, in Ansaldi Waldo – Moreno Luís, *Estado sociedad en el pensamiento nacional*, Buenos Aires: Cántaro.
- CHIARAMONTE JOSÉ C., 1989<sup>b</sup>, *Formas de identidad en el Río de la Plata luego 1810*, Boletín del instituto de historia argentina y americana, n. 1, pp. 23-39.
- CUÉLLAR CAMARENA MARÍA, 2023, *Historia Política el largo camino de la democracia*, Buenos Aires: INCA.
- DÍAZ ESTHER, 2002, *Buenos Aires una mirada filosófica*, Buenos Aires, Biblos.
- FERNÁNDEZ JORGE – RONDINA JULIO C., 2023, *Historia Argentina, de la colonia a 1955*, Buenos Aires: UNL.
- GANDOLFI FERNANDO, 2013, “Pecados capitales. Orígenes fuentes del trazado de la ciudad de La Plata”, *Fojando*, n. 4, pp. 21-39.
- GERSTNER LAURA O., 2012 “Guerra y frontera, La construcción ideológica de los enfrentamientos en el Río de La Plata durante el siglo XIX”, in

Dalla Coorte Gabriela, *Estado nación e Historia en el bicentenario del Paraguay*, Asunción: Intercontinental.

GORI GASTÓN, 1988, *Inmigración y colonización en Argentina*, Buenos Aires: Eudeba.

GUERRA FRANCISCO, 1992, *Modernidad e independencia: ensayos sobre las revoluciones Hispánicas*, Madrid: Mapfre.

HALPERINI DONGHI TULIO, 2005a, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires: Prometeo.

\_\_\_\_\_, 2005b, *El revisionismo histórico argentino como visión decadentista de la historia nacional*, Buenos Aires: Siglo XIX.

JUAN R. MEJIA, 1977, *La multitudines argentinas*, Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

LETTIERI Alberto – SABATO Hilda, 2003, *La vida política en Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

MAYER JUAN M., 1969, *Juan Bautista Alberdi, Bases y punto de partida para la organización política de la República Argentina (1852)*, Buenos Aires: Editorial Suramericana.

MITRE BARTOLOMÉ, 2000, *Páginas de historia*, Buenos Aires: Ediciones Aleph.

MOROSI JULIO, 1999, *Ciudad de La Plata, Tres décadas de reflexiones acerca de un singular espacio urbano*, La Plata: LINTA.

QUIJADA Monica, 2000a, *El paradigma de la homogeneidad*, in Quijada Monica, *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, siglo XIX y XX*, Madrid: CSIC.

QUIJADA Monica, 2000b, “Imaginando la homogeneidad, la alquimia de la tierra”, Quijada Monica, *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, siglo XIX y XX*, Madrid: CSIC.

RECALDE José M. 2000, *Sobre aporte y méritos en la fundación de la Plata*, La Plata: CPA.

ROMERO José, 1999, *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires: Fondo de cultura.

SARMIENTO DOMINGO F., 1977, *Facundo civilización y Barbarie*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

\_\_\_\_\_, 2001, *Obras Completas*, 53 Tomos, Buenos Aires: Universidad nacional de Matanza.

SORENSEN Diana, 1996, *El Facundo y la construcción de la cultura argentina*, Rosario Viterbo editora.

TERÁN OSCAR, 1996, *Vida intelectual en Buenos Aires fin de siglo (1880-1910). Derivas de la cultura científica*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

URQUIZA EMILIA, 2001, “Tras las Huellas de la ciudadanía en un territorio de la frontera, *Cuadernos del Sur*, n. 30-31, pp. 67-90.

ZEÁ LEOPOLDO, 1980, *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

*Sitografia*

Constitución Argentina de 1853, <https://archivosjuridicos.unam.me>

*Abstract*

LA COSTRUZIONE DI UNA CITTÀ MODERNA NELL'ARGENTINA DEL XIX SECOLO: LA REPUBBLICA E IL PROGRESSO

(THE CONSTRUCTION OF A MODERN CITY IN 19TH CENTURY ARGENTINA: THE REPUBLIC AND PROGRESS)

*Keywords:* Region, nationalism, Argentina, national identity.

This paper attempts to trace the way in which different Argentine nationalist currents (1880-1980) have imagined the territory. Especially, emphasis is placed on understanding the reasons for the intensity of territorial concerns between nationalists and nation-builders: this intensity, is hypothesized, it is more the result of the weakness or absence of other identity elements on which an alleged Argentine nationality could be sustained. Although territorial nationalism is a characteristic of Hispanic America, we must pay special attention to the density of this concern in the River Plate.

ITALIA MARIA CANNATARO

Università degli Studi di Messina

Dipartimento di Scienze Politiche e giuridiche

[icannataro@unime.it](mailto:icannataro@unime.it)

ORCID: 0000-0003-3098-9588

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.05

ANDREA MUTOLO

LA IGLESIA CATÓLICA EN ITALIA Y EN MÉXICO.  
LA RESTRUCTURACIÓN ECONÓMICA EN LA ETAPA  
SUCESIVA AL CONCILIO VATICANO II

1. *Introducción*

Con este texto busco comparar los modelos de finanzas de la Iglesia católica en dos países, Italia y México. En particular, mi investigación se enfoca en analizar las últimas décadas del siglo XX, bajo una perspectiva posconciliar.<sup>1</sup> En estos dos países las finanzas católicas se reconfiguraron bajo un nuevo marco de pluralidad religiosa que cambió sustancialmente la estructura económica de la Iglesia católica.

Para comprender plenamente dicho proceso es importante reflexionar sobre el Concilio Vaticano II y la etapa posconciliar. El Concilio Vaticano II fue un momento relevante en la historia de la Iglesia católica. Entre los muchos procesos destacables que se generaron en Asamblea, fue la pérdida de la confesionalidad de los Estados, en pocas palabras, la misma Iglesia aceptó el estado laico, donde cada ciudadano tenía derecho a la libertad religiosa.

La Declaración de Pablo VI, *Dignitatis Humanae* (1965a), referente a la libertad religiosa, fue muy clara: «Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana» (Pablo VI 1965a: 2).

---

<sup>1</sup> El Concilio Vaticano II (1962-1965) reconfiguró totalmente la Iglesia católica desde muchas perspectivas: litúrgicas, teológicas, éticas y políticas. Bajo el *aggiornamento* de Juan XXIII y más adelante con Pablo VI reconstruyó por completo el papel de la jerarquía dentro de la Iglesia, que se redefinió como “Pueblo de Dios”. Por esta razón, de manera historiográfica hay un antes y un después respecto al Concilio y se enfatiza mucho el periodo posconciliar al considerar el cambio estructural que se desarrolló en el catolicismo.

Este reconocimiento deslegitimó el estado confesional, en particular la Constitución Pastoral, *Gaudim et Spes*, que en 1965 aclara: «La Iglesia ... no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno» (Pablo VI 1965b: 76). En pocas palabras, la Iglesia ya no buscó una relación privilegiada con el Estado; así que reconfiguró radicalmente el planteamiento doctrinario de la Iglesia católica, mediante una idea más amplia respecto a la salvación de cada mujer u hombre. Se reconoce, entonces, la posibilidad de que, eventualmente, hubo oportunidades para la salvación del alma, también fuera de la Iglesia católica:

Todos los hombres son llamados a esta unidad católica del Pueblo de Dios, que simboliza y promueve paz universal, y a ella pertenecen o se ordenan de diversos modos, sea los fieles católicos, sea los demás creyentes en Cristo, sea también todos los hombres en general, por la gracia de Dios llamados a la salvación (Pablo VI 1964: 13).

Este importante cambio generado por el Vaticano II abrió nuevas rutas en la mayoría de los estados latinos donde era posible dialogar abiertamente con el estado liberal, bajo un marco legal de estado laico que la Iglesia católica podía reconocer. Por esta razón, en una etapa, después del Vaticano II, hubo cambios administrativos significativos en la estructura económica de la Iglesia católica en México y en Italia.

En el caso mexicano, por medio del *Modus Vivendi*,<sup>2</sup> se vivió una problemática donde el catolicismo no tenía reconocimiento jurídico, pero vivió dinámicas que respaldaron esta religión por medio de un fuerte proteccionismo de las autoridades gubernamentales, referentes a la misma Iglesia católica y bajo la di-

---

<sup>2</sup> El *Modus Vivendi* fue una larga etapa histórica entre 1938 y 1992; en este periodo las relaciones entre el Gobierno mexicano y la Iglesia católica nunca se formalizaron, entonces se siguió un marco jurídico desfavorable para el catolicismo con la Constitución de 1917. No se reconocía la existencia jurídica de ninguna denominación religiosa, sin embargo, hubo un acuerdo informal que permitió al catolicismo desarrollar su acción pastoral sin generar problemáticas o ser perseguido por el Gobierno, incluso hubo acciones que violaban abiertamente la ley, como las procesiones en la calle, que en este periodo fueron aceptadas sin que la Iglesia católica fuera sancionada.

scriminación de otras denominaciones.<sup>3</sup> El *Modus Vivendi* se formó en un contexto de absoluta ventaja de la Iglesia católica frente a otras denominaciones religiosas.

A la par, el régimen fascista, por medio de los Pactos de Letrán,<sup>4</sup> encaminó la nación italiana a transformarse en un estado confesional y, más tarde, con la Constitución de 1948, estos acuerdos de 1929 fueron integrados en la nuova República italiana. Sólo en la década de los años ochenta, por medio de los *Acuerdos de Villa Madama*<sup>5</sup> el Estado italiano logró encaminarse hacia una ruta real de pluralidad religiosa, en un marco jurídico que permite a la Iglesia católica de mantener sus relaciones preferenciales con el Gobierno.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Desde mi perspectiva en los años del *Modus Vivendi* se instauró un proteccionismo del Gobierno hacia el catolicismo. Presumiblemente el Gobierno, después del conflicto religioso a través del *Modus Vivendi*, consideró una religión poderosa que representara la mayoría del pueblo mexicano. Entonces, hacia las minorías religiosas se aplicaba la ley en forma estricta y con la Iglesia católica había mucha flexibilidad. Por ejemplo, la tesis de Josué Emmanuel Barrios Vázquez (2013) demostró que hasta la década de los años ochenta la discriminación hacia los Testigos de Jehová fue muy fuerte por parte de la sociedad y por parte de las autoridades gubernamentales que aplicaron la ley con mucho rigor.

<sup>4</sup> Los Pactos de Letrán se firmaron entre el Gobierno italiano y la Santa Sede en 1929. Se dividieron en tres partes: 1) Un Tratado que reconoce el nuevo Estado de la Ciudad del Vaticano, al transformarse en una entidad independiente con un territorio autónomo respecto a Italia. 2) Un *Concordato* que se implementó en un Estado confesional católico con una educación católica en las escuelas públicas, el uso de crucifijos en los edificios de pertenencia pública, servicio pastoral garantizado por medio de capellanes para los militares, etcétera. 3) Un convenio financiero que indemnizó el nuevo estado de la Ciudad del Vaticano con un importe considerable (un total de 1,750 millones de liras italianas). El Papa Pío XI aceptó una considerable indemnización para los daños causados de las pérdidas territoriales de la unificación italiana en el siglo XIX.

<sup>5</sup> Los *Acuerdos de Villa Madama* entre Santa Sede y el gobierno italiano fue firmado en 1984. Era una revisión respecto al *Concordato* de 1929. Realmente se debatió la temática de una posible revisión desde 1943. Fueron en total 14 artículos.

<sup>6</sup> Los contenidos de los artículos del *Acuerdo de Villa Madama* se pueden sintetizar en esta forma: «En el artículo 1 el dictado conciliar que habla de una sana cooperación entre las dos instituciones se eleva al verdadero principio cardinal de las relaciones entre el Estado italiano y la Iglesia católica, salvaguardando siempre la respectiva autonomía e independencia de sus campos de acción (*Gaudium et Spes*). Un elemento de innovación también está representado por el artículo 7, que regula la compleja cuestión de los cuerpos eclesiásticos y su mantenimiento a través del 8 *per mille* que, según los

Es importante considerar que el marco general de este texto no se enfoca en las relaciones entre ambas naciones con la Iglesia católica, sino que, en particular, toma en cuenta los asuntos que se movían alrededor de las problemáticas administrativas del catolicismo en Italia y en México. Para entrar en esta temática financiera es muy importante considerar el nuevo *Código de Derecho Canónico*<sup>7</sup> de 1983, que reemplazó el postulado de 1917.

La palabra administración retomó tres elementos tradicionales en el *Derecho Canónico*: I) La administración de los bienes temporales (cánones 1273-1289: 2). II) La administración de los sacramentos (cánones 841-848: 3). III) La administración como gobierno (cánones 371 § 2, 419-430, 539-541), (Bunge, 2011: 29-75).

En este análisis, en lo particular, me enfocaré en la primera problemática que tiene que ver con los bienes temporales de la Iglesia católica y, en forma colateral, con el III punto sobre la administración como gobierno.

La administración de los bienes de la Iglesia estaba reglamentada en el *Libro V del Código de Derecho Canónico*, en una

---

acuerdos tomados el 23 de febrero después de las firmas, estaba regido por una comisión mixta italo-vaticana, presidida por Margiotta-Broglio y monseñor Attilio Nicora, obispo auxiliar de Milán. La comisión así constituida llegó a un texto compartido el 8 de agosto de 1984, al que se le hicieron las últimas modificaciones mediante un intercambio de cartas entre Casaroli y Craxi el 15 de noviembre. Una vez alcanzada la aprobación de los contratantes, se llegó finalmente a la ratificación de los protocolos y anexos a las leyes 206/85 y 222/85. Finalmente, entre los puntos innovadores más importantes se encuentran los artículos 9 y 13: 1) El primero garantiza a la Iglesia la posibilidad de establecer instituciones educativas de todo tipo y nivel y la oportunidad de ejercer libremente la profesión docente. Se aseguró también el mantenimiento de la hora religiosa que no es obligatoria en ninguna escuela de orden o grado. 2) El segundo artículo prevé que las demás temáticas en las que sea necesaria la colaboración entre la Iglesia católica y el Estado puedan regularse tanto con nuevos acuerdos entre las dos partes, como mediante convenios entre las autoridades competentes del Estado y la Conferencia Episcopal Italiana. Los acuerdos de Villa Madama han sido ratificados y cumplidos con la ley 121/85». Texto traducido desde el italiano al español por el autor, (Berto, 2011a).

<sup>7</sup> El nuevo *Código del Derecho Canónico* expresaba la idea de reconfigurar el derecho canónico al nuevo marco posconciliar. En este sentido, la última referencia importante era de 1917; así que el trabajo fue muy relevante; en total fueron siete tomos divididos en 1752 cánones.



forma donde hay, en teoría, poco margen de acción, por ejemplo, en el canon 1285 se aclara: «Sólo dentro de los límites de la administración ordinaria es lícito a los administradores hacer donaciones para fines de piedad o de caridad cristiana con bienes muebles que no pertenezcan al patrimonio estable» (AAVV, 1983: 1285).

En términos generales, al considerar las estructuras de la Iglesia católica en México y en Italia, la reconfiguración financiera postconciliar se implementó en Italia con el *Accordo di Villa Madama* y, en términos financieros, con la implementación del 8 *per mille*<sup>8</sup> desde 1990; mientras que en México, con la Reforma de 1992,<sup>9</sup> en materia religiosa y la sucesiva Ley de Asociaciones Religiosas (AR) y Culto Público.<sup>10</sup> En los dos casos estas reconfiguraciones cambiaron radicalmente la estructura financiera de la Iglesia en ambos países.

En el presente artículo comparo la estructura financiera de la Iglesia católica en Italia y México, considerando que es relevante reflexionar paralelamente sobre modelos económicos distintos. Son países que, por un lado, se caracterizan por mantener un catolicismo con una notable fuerza financiera y, por el

---

<sup>8</sup> El 8 *per mille* fue una consecuencia de los acuerdos de Villa Madama, que empezó desde 1990 y sigue hasta nuestros días. En pocas palabras, los contribuyentes italianos podían destinar una parte de los impuestos totales (el 8 por mil sobre el total) a una determinada denominación religiosa. En 2016 eran en total 12 denominaciones, incluyendo la Iglesia católica y el Gobierno italiano.

<sup>9</sup> Decreto por el cual se reformaron los artículos 3, 5, 24, 27, 130 y se adicionó el artículo 17 transitorio de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Diario Oficial de la Federación (DOF), 28 de enero de 1992. [https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4646748&fecha=28/01/1992#gsc.tab=0](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4646748&fecha=28/01/1992#gsc.tab=0). Consultado el 12 de abril de 2024.

Con esta reforma subrayo que el cambio fue realmente notable. No se modificaron únicamente las relaciones entre el gobierno y las denominaciones religiosas, sino que se reconfiguró la estructura económica de cada religión. En el caso concreto de la Iglesia católica, las diócesis, las órdenes religiosas y las escuelas confesionales, por medio del reconocimiento jurídico, redefinieron el *modus operandi* en sus formas de administrar; también algunos colegios y universidades católicas pidieron, de manera directa, a la Secretaría de Educación Pública (SEP), el reconocimiento de sus carreras.

<sup>10</sup> Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, Nueva Ley publicada en el DOF, 15 de julio de 1992.

[https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24\\_171215.pdf](https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf). Consultado el 27 de junio de 2023.

otro, son determinantes por una notable heterogeneidad. Hay que considerar que el catolicismo en Italia tiene como base económica el financiamiento público del estado, mientras que México es alimentado por una feligresía, todavía mayoritaria en la población, que ofrece donativos para limosna o celebraciones litúrgicas. Si se hubiera comparado Italia con España o Alemania, otros países con una notable fuerza económica en la religión católica, seguramente se hubieran confrontado modelos parecidos con gobiernos que alimentan la estructura financiera del catolicismo por medio del financiamiento público. Sin embargo, la Iglesia católica en México tiene una estructura económica distinta; analogías y diferencias con Italia que podrían generar un aporte sustancial a este texto.

## *2. Marco teórico*

Es importante destacar la perspectiva que rebasa las fronteras nacionales. La historia del catolicismo en México y en Italia se ha caracterizado por desarrollarse constantemente desde la perspectiva de la historia nacional que ha limitado notablemente posibles miradas bajo perspectivas más amplias. Si se consideran los fuertes conflictos que el catolicismo vivió en las dos naciones,<sup>11</sup> las miradas hacia un análisis nacional pueden transformarse en una importante herramienta para interpretar muchos procesos históricos. Sin embargo, no constituye la única modalidad, por lo contrario, el análisis desde una perspectiva nacional puede limitar y reducir una visión que podría ser más amplia en determinados procesos. En particular, la historia del catolicismo mexicano, en muchos casos, no siempre ha considerado las políticas de la Santa Sede, que reflejan ejes implementados según las perspectivas propias de determinados pontificados.

Por esta razón, para interpretar plenamente la reconfiguración financiera que se generó en México y en Italia, en la déca-

---

<sup>11</sup> La etapa de unificación nacional para Italia y de independencia y consolidación nacional para México se transformó en un periodo bastante conflictivo para la Iglesia católica. La secularización y la desamortización de sus bienes generaron un descontento con Italia y con México que, en forma no continuativa, siguió hasta las primeras décadas del siglo XX.

da de los años ochenta o noventa, deberíamos considerar el Concilio Vaticano II y cómo la misma Iglesia católica implementó rutas de diálogo con los estados en el marco de una pluralidad religiosa. Esto se podría analizar bajo una perspectiva de historia global, de un catolicismo que se reconfiguró en una estructura financiera al dialogar con gobiernos bajo una lógica que dejó definitivamente un parlamento unilateral entre el catolicismo y el gobierno en el caso mexicano y confesional en el caso italiano.

Como consecuencia, la perspectiva de este texto era rebasar los límites nacionales del catolicismo italiano y mexicano para entrar en una perspectiva más abierta, enlazada a una lógica transnacional. Como explican Carmen De la Guardia y Juan Pan-Montojo en “Reflexiones sobre la Historia Transnacional” (1998):

Transnacional no es pues sinónimo de gran escala, ni de comparaciones enormes, y no pasa por relegar al olvido a los estados nacionales (¿cómo se podría hacer tal cosa al abordar los siglos de la contemporaneidad?) o por rechazar la relevancia de España, el Reino Unido, Bretaña, Flandes, la URSS o Baviera como horizontes culturales, marcos de instituciones sociales o espacios políticos. Tan o tan poco transnacionales pueden ser las microhistorias como las macrocomparaciones habituales de la sociología histórica. La transnacionalidad equivale en historia a ajustar el ámbito socioespacial a las cuestiones tratadas; un propósito que con frecuencia supone más bien determinar líneas de cortes sugerentes, capaces de abrir nuevas vías de análisis, por cuanto que la mayoría de las redes y relaciones se caracterizan por su continuidad (De la Guardia y Pan-Montojo, 1998: 28).

Si rebasamos las fronteras nacionales de México y de Italia sería lógico buscar puntos de encuentro bajo distintas perspectivas. Sobre Italia y México, como consecuencia del Concilio Vaticano II en el caso de la Iglesia y de un proceso de secularización hacia un estado laico en el caso de los estados nacionales, se produjo una importante reconfiguración financiera del catolicismo. Cabe subrayar que una perspectiva comparativa entre estos modelos es necesaria para analizar las estructuras que en buena parte tomaron sus rutas totalmente distintas. A continuación, formularé una hipótesis preliminar: subrayo la idea de que el modelo financiero del catolicismo italiano y mexi-

cano en etapa postconciliar no tiene muchos puntos de contacto. ¿Entonces, por qué comparar los dos modelos? Una perspectiva histórica comparativa busca dar relevancia a una reflexión que sólo podría desarrollarse por la superación de las perspectivas nacionales y así se podrían considerar los puntos de contactos que se pueden presentar. Creo que un análisis en este sentido podría ayudar, pues matizaría dichos modelos financieros distintos, si se intentan cruzar algunas dinámicas. Como explica Ernesto Bohoslavsky en “Historias conectadas y comparadas del antipopulismo de derecha en Argentina, Brasil y Chile a mediados del siglo XX” (Bohoslavsky 2011: 239-250):

El método comparativo es el que permite no sólo mirar los nuevos objetos con viejas preguntas, sino —y quizás sobre todo— mirar lo viejo, los objetos ya muy revisados, con nuevas preguntas, provenientes de haber encontrado casos distintos a lo que el investigador ya conocía, o creía conocer. En las últimas dos décadas, la práctica de la historia comparada se ha visto desafiada por un nuevo contexto geopolítico, proveniente de la globalización de los flujos financieros, migratorios y de bienes. La idea de que hay un solo planeta interconectado reemplazó a nociones anteriores, que daban cuenta de la existencia de mundos paralelos, desconectados y cerrados (Bohoslavsky 2011: 249).

Bohoslawsky utiliza el método comparativo para analizar, por ejemplo, el populismo en Latinoamérica. En mi caso, comparé el modelo financiero de la Iglesia católica entre dos países que pertenecen a Europa Latina y a Latinoamérica.

En general, son muchas las posibles comparaciones políticas, económicas y sociales entre la historia de Italia y de México. He trabajado algunas de estas posibles comparaciones, por ejemplo, relacionando los arreglos de 1929 con los Pactos de Letrán (Mutolo 2011: 49-74). Cabe recordar grandes acontecimientos entre el siglo XIX y el siglo XX que se han comparado (Savarino 2008: 539-569), sin embargo, enfocarme en la estructura financiera del catolicismo de ambos países no es algo secundario. Estas temáticas, en una perspectiva de análisis económico, siguen todavía en buena parte inexploradas. Para cerrar este apartado, destaco que la perspectiva comparativa entre estos dos modelos financieros del catolicismo resulta ser totalmente novedosa.

### 3. Un estado de la cuestión entre Italia y México

Es muy importante considerar que sobre las relaciones Estado-Iglesia en Italia y México hay una amplia bibliografía, no obstante, para los italianos y mexicanos sobre la economía de la Iglesia católica en el periodo contemporáneo se han producido pocos estudios. *El Acuerdo de Villa Madama* ha sido ampliamente investigado; también en México hay amplios antecedentes sobre la Reforma de 1992, sin embargo, faltan textos que retomaron concretamente la reconfiguración financiera de la Iglesia católica, posterior a la Reforma constitucional.

#### a) El caso italiano

Caracterizan al caso italiano numerosos antecedentes que retoman en 1984, desde una perspectiva de las relaciones Estado-Iglesia.

El controvertido secretario de Benedicto XVI, Georg Gänswein,<sup>12</sup> en un artículo titulado “I rapporti tra Stato e Chiesa in Italia. *La libertas ecclesiae nel Concordato* de 1929 e nell'accordo del 1984” (2011), muestra la libertad de acción de la Iglesia italiana en 1929 y en 1984. El autor retoma este contexto para subrayar la perspectiva del Papa Benedicto XVI:

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado italiano se basan en el principio enunciado por el Concilio Vaticano II, según el cual: «la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas entre sí en su propio campo. Ambos, aunque a título diferente, están al servicio de la vocación personal y social de las mismas personas humanas» (*Gaudium et Spes*, 76). Este principio está presente en los Pactos de Letrán y luego confirmado en los Acuerdos de modificación del *Concordato*. Por lo tanto, un estado laico sano es legítimo en virtud del cual las realidades temporales se rigen según sus propias normas propias, sin por

---

<sup>12</sup> Georg Gänswein, nacido en 1956 en la región de Baden-Württemberg en Alemania, conocido como “padre Georg”, fue secretario particular de Joseph Ratzinger desde 1996 hasta su muerte en 2022. Cubrió este cargo en sus etapas como prefecto de la Congregación para Doctrina de la Fe, Papa y Papa emérito. Fue profesor de derecho canónico en la Pontificia Universidad Santa Cruz de Roma. Desde 2012 fue nombrado prefecto de la Casa Pontificia y fue elegido arzobispo. Después de la muerte de Ratzinger en 2022, polemizó con el Papa Francisco y dejó el Vaticano.

ello excluir aquellas referencias éticas que encuentran su fundamento último de la religión. La autonomía de la esfera temporal no excluye una armonía íntima con las necesidades superiores y complejas resultantes desde una visión integral del hombre y su destino eterno (Gänswein 2011: 146; Benedetto XVI 2005: 1).

Realmente esta perspectiva posconciliar respecto a un estado laico y una Iglesia totalmente autónoma se podría considerar en 1984, pero dudo fuertemente que se puedan aplicar los principios de la *Gaudium et Spes al Concordato* de 1929, que transformó a Italia en un estado confesión católico, sin la aplicación real de ningún principio de laicidad.

En el mismo principio de *Libertas Ecclesiae*, Ombretta Fumagalli Carulli en su texto, “Il nuovo accordo tra Italia e S. Sede: profili di libertà” (1985), elogia la revisión de 1984 e insiste sobre la libertad del Estado y la libertad de la Iglesia. Además, se consideró que al implementar la libertad del individuo, es constituido realmente el elemento novedoso de esta revisión.

La mayoría de los textos insisten sobre el hecho de que la nueva estructura económica del catolicismo italiano (posterior a 1984) es el asunto más importante y novedoso respecto a otros elementos que resultaron secundarios. La tesis de Alessandra Berto, titulada *La revisione del Concordato tra Italia e Santa Sede. Un lungo cammino (1969-1984)* (2011b) se enfoca mucho sobre la problemática de la revisión del *Concordato* de 1929, debatido en forma considerable entre Italia y la Santa Sede desde el 1943, año de la caída del régimen fascista.

Resulta importante no olvidar que desde 1929 Italia era un estado confesional católico, la Constitución de 1948 incorporó estos acuerdos en la Constitución italiana,<sup>13</sup> sin embargo, con leyes que legalizaban el divorcio en 1970 y el aborto en 1975, Italia dejó de ser en los hechos un estado confesional y se generaron fuertes tensiones entre el Estado y la Iglesia. En realidad, el diálogo se intensificó mucho en la década de los años sesenta y setenta. Finalmente, el texto firmado en 1984 fue más redu-

---

<sup>13</sup> El artículo 7 de la Constitución italiana de 1948 que sigue vigente hasta nuestros días: «El Estado y la Iglesia Católica son, cada uno en su orden, independientes y soberanos. Sus relaciones se rigen por los Pactos de Letrán. Las modificaciones de los Pactos aceptadas por las dos partes no requieren un procedimiento de revisión constitucional» (traducido por el autor).

cido respecto al de 1929, con 14 artículos frente a los 45 del *Concordato* firmado durante el fascismo.

Con base en la interpretación de esta tesis, el cambio más relevante en 1984 era el artículo 7, cuando rebasó la estructura tradicional de sustentamiento del clero, por medio de la *congrua*<sup>14</sup> y más tarde con la implementación del *8 per mille*, iniciado realmente en 1990. En esta forma terminó definitivamente el antiguo sistema de financiación directa del Estado hacia las estructuras eclesióstáticas.

Otra tesis, titulada *Il rapporto Stato-Chiesa alla luce del Concordato del 1984* (Ceremigna 2015), retoma una interesante entrevista a un político católico que participó activamente en 1984. Gennaro Bevilacqua,<sup>15</sup> quien insiste que la verdadera novedad es la ley 222<sup>16</sup> de 1985, la cual era una consecuencia de la revisión del *Concordato* de 1984:

La verdadera innovación en la relación entre la Iglesia italiana, especialmente la Iglesia católica, y el Estado es lo que sucede después de 1984, es decir, la ley 222 y las ocasiones que se derivan de ella logra-

---

<sup>14</sup> Históricamente hasta el siglo XIX la *congrua* representaban los beneficios que se generaban por medio de un determinado cargo eclesióstático. Sin embargo, con la unificación italiana y la consecuente desamortización de los bienes de la Iglesia católica, la *congrua* fue remplazada por una remuneración mensual que el gobierno entregaba a los párrocos por el servicio pastoral ofrecido a su población. Italia siguió aportando un ingreso mínimo a los párrocos hasta 1986, y más adelante entró en vigor el *8 per mille*.

<sup>15</sup> Gennaro Bevilacqua nacido en 1935 en Roma fue un político perteneciente a la agrupación católica del Partido Socialista Italiano (PSI). Fue consejero del presidente del Consejo del Gobierno Italiano Bettino Craxi entre 1983 y 1987. Fue elegido dos veces senador con el cargo de representante del grupo parlamentario socialista en el Senado.

<sup>16</sup> La ley 222 aprobada en 1985 fue una consecuencia de los acuerdos de Villa Madama del año anterior. Esta ley se divide en 75 artículos, el más relevante es el II párrafo del artículo 47: «una cuota igual al ocho por mil de impuesto de ingreso en las personas físicas, liquidado por las oficinas sobre la base de las declaraciones anual, se destina, en parte, a fines de interés social o de carácter humanitario, directamente bajo la gestión del gobierno y, en parte, con fines religiosos, bajo la gestión directa de la Iglesia Católica. El monto total de los importes se decide sobre la base de las opciones expresadas por los contribuyentes en la declaración anual de impuestos. En caso de elecciones no expresadas por los contribuyentes, los importes totales se establecen en proporción a las elecciones realizadas» (traducido por el autor). [https://presidenza.governo.it/USRI/ufficio\\_studi/normativa/Otto\\_per\\_mille.pdf](https://presidenza.governo.it/USRI/ufficio_studi/normativa/Otto_per_mille.pdf). Consultado el 27 de junio de 2023.

ron que sirvieran para la reforma interna. La Iglesia italiana, en particular, vio el surgimiento fuerte, organizado y financieramente independiente de la Conferencia Episcopal Italiana (CEI)<sup>17</sup> con un presidente autoritario como Ruini, con un Papa (Juan Pablo II) que no se ocupa de los detalles de manera minuciosa y le delega mucho. Este sistema produce las cosas que luego ocurrirán en los años 90 y 2000: el surgimiento de esta fuerza parapolítica (la CEI) bien apoyada, bien financiada por los contribuyentes italianos y la posibilidad de que la Iglesia italiano saliera bastante ilesa del trauma de la ruptura del sistema de partidos en los años 1992-94 (Ceremigna 2015: 64).

Se subraya cómo el elemento novedoso de 1984 deja el viejo sistema de la *congrua* para uno nuevo que permitiera a los contribuyentes decidir libremente la denominación religiosa sobre la cual deseaban donar un poco menos de 1% de su impuesto. Esta ruta seguramente encaminó al Estado italiano hacia un rumbo de mayor compromiso financiero respecto al periodo anterior al 8 *per mille*, sobre todo en el mantenimiento de la Iglesia católica.

Una obra colectiva relevante redactada, en buena parte, por actores involucrados en este proceso es el texto *La grande riforma del Concordato* (Acquaviva 2006). En particular, el canonista Giorgio Feliciani retoma la problemática del artículo 222 de 1985 (Feliciani 2006: 83-92) que creó concretamente el 8 *per mille*. Subrayó, en particular, que la Conferencia Episcopal Italiana tiene la máxima libertad de administrar los recursos enviando un informe al gobierno, administrando, por primera vez, una multiplicidad de funciones complejas.

La tesis *Patrimonio religioso e pianificazione: individuazione, analisi e prospettive di riuso a scala vasta* (Nosengo 2018) hace un análisis sobre la propiedad de los bienes eclesiásticos que en muchos casos son patrimonio de la nación. La ley 222 creó el *Fondo di Edifici del Culto* (FEC), que entró en función en 1987

---

<sup>17</sup> La Conferencia Episcopal Italiana representa la Asamblea permanente de todos los obispos italianos. Nació en Florencia en 1952 y su particularidad consiste en el hecho que, a diferencia de todas las otras conferencias episcopales de otros países, es la única en el cual el Papa elige directamente el presidente con base en una terna entregada directamente por los obispos italianos al Papa.



con la tarea de administrar, tutelar y restaurar los edificios de Culto (Nosengo 2018: 36-37).

Interesante la perspectiva de Giovanni B. Varnier en “Riflessioni sul valore politico della regolamentazione dei Rapporti tra Stato e Chiesa nell’Italia del novecento” (2013: 463-476) donde se analizan los actores principales del gobierno italiano y de la jerarquía en el siglo XX. Sobre la revisión concordataria de 1984, como otros, Varnier insiste sobre el hecho que el elemento más importante es la reconfiguración económica iniciada en realidad con el *8 per mille*. Este elemento fue tan relevante que también las religiones no católicas, en un principio, se quedaron inconformes, sin embargo, cuando empezó la entrega de un porcentaje de los impuestos a las religiones minoritarias, dejaron las posturas críticas, pero las problemáticas de los símbolos religiosos en edificios públicos como las escuelas, que se habían debatido ampliamente en los años ochenta, no se transformaron en un asunto político ni jurídicamente relevante (Varnier 2013: 474).

Todas estas investigaciones que subrayan los elementos novedosos de 1984 y se enfocan, en particular, a la problemática económica, nunca entraron en un análisis detallado sobre la Conferencia Episcopal Italiana (CEI) y los cambios que se generaron realmente al considerar la abundancia de recursos.

## b) El caso mexicano

Sobre México, igualmente que en la problemática italiana, hay muchas investigaciones respecto a las relaciones entre Estado-Iglesia católica, pero los acontecimientos son muy distintos, en el sentido que para el caso italiano la revisión de 1984 retomó las relaciones entre el Gobierno y la Iglesia católica; en el caso mexicano, la Reforma de 1992 reconfiguró al país bajo una dinámica de pluralidad religiosa, con un gobierno que dialogaba abiertamente con muchas denominaciones religiosas. Sin embargo, muchas investigaciones subrayaron la relevancia de las relaciones entre el Gobierno y la Iglesia católica para poder concertar la Reforma constitucional de 1992. En pocas palabras, muchos textos analizaron las relaciones entre gobierno y catolicismo antes y después de 1992, subrayando la impor-

tancia de este cambio. Pero sólo desde una perspectiva jurídica se evidencia la transformación de la estructura financiera de la Iglesia católica en México como consecuencia de 1992.

En México realmente se vivió en un contexto totalmente distinto respecto a Italia, con un intenso conflicto religioso durante los años veinte y un *Modus Vivendi* que terminó definitivamente en 1992. Como se explicó anteriormente, por ser relevante la Reforma de 1992, ha sido ampliamente investigada, sobre todo por historiadores y juristas, en particular, hay estudios que se enfocaron en el cambio jurídico generado en la Iglesia católica, después de 1992.

La tesis *El régimen financiero de la Iglesia católica Apostólica Romana en México* (García 1995), por un lado, describe puntualmente los antecedentes históricos y jurídicos relevantes, y por otro, analiza detalladamente la legislación implementada sucesivamente a 1992, en particular la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público<sup>18</sup> y sus consecuencias fiscales para las Asociaciones Religiosas. Es importante aclarar que en general una Asociación Religiosa tiene deberes y obligaciones financieras relevantes, al mismo tiempo, goza de un régimen privilegiado, si se considera que existen y existían muchas exenciones respecto al pago de impuesto al registrar sus ingresos.

Bajo la misma perspectiva jurídica, la tesis *Régimen Constitucional del Patrimonio de la Iglesia católica* (Araiza, 1995) analiza la legislación de 1992, relativa a los asuntos patrimoniales del catolicismo. La problemática no es para nada sencilla al considerar que la mayoría de los bienes son templos que constituyen el patrimonio nacional, pero son usados por la Iglesia católica. La tesis se enfoca en las problemáticas jurídicas al observar la novedad legislativa que constituyó la Reforma de 1992, sin profundizar las problemáticas concretas en aplicación al nuevo marco jurídico.

Una perspectiva más politológica se matiza en la tesis: *El papel de la iglesia católica en el proceso de modernización del Estado mexicano: la jerarquía católica en la agenda del*

---

<sup>18</sup> Fue por medio de esta ley cuando se creó la Subsecretaría de Asuntos Religiosos y se implementó una determinada normatividad para reconocer las Asociaciones Religiosas a través de la inscripción en determinado registro, creado en aplicación de esta ley.

*neoliberalismo salinista* de Hernández Chávez (1997). En particular se insiste mucho sobre la implementación del proyecto neoliberal del salinismo<sup>19</sup> en un contexto donde, por un lado, la Iglesia cedió en términos de autonomía, pues aceptó una injerencia del Gobierno en la vida interna de la Iglesia, por el otro, el catolicismo logró desollar una fuerza que anteriormente nunca había tenido en los asuntos financieros, políticos y sociales (Hernández 1997: 150).

Otro texto titulado, *El restablecimiento de relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede partiendo de la vinculación existente entre el gobierno salinista y la Iglesia católica 1988-1992*, de Zarate Pardavell, analiza una perspectiva ampliamente investigada, sobre todo en el contexto de la historiografía católica. El objetivo de esta investigación se enfoca cómo el gobierno salinista tenía una fuerte problemática de legitimación, debido a las elecciones de 1988.<sup>20</sup> El Estado mexicano, al dialogar y reconocer la Iglesia católica, logró legitimarse en un contexto donde se consideraba la acción del nuncio apostólico, Girolamo Prigione,<sup>21</sup> en oposición al régimen priista. La perspectiva es muy interesante si se considera que la mayoría de los textos planearon una visión distinta con un representante del Vaticano, simpatizante del régimen salinista. Pero estas tesis son las únicas investigaciones, pues la literatura académica

---

<sup>19</sup> El “salinismo” refiere al periodo de gobierno, en México, de Carlos Salinas de Gortari, entre 1988 y 1994. Nació en la Ciudad de México en 1948. Proveniente de una familia de clase alta; terminó sus estudios en Harvard con un doctorado en economía. Llegó a la presidencia con apenas 40 años y se caracterizó por su política de privatizaciones, en línea con un amplio programa neoliberal.

<sup>20</sup> La elección de 1988, que permitió a Carlos Salinas legitimarse como presidente de la República, fue muy controvertida, algunos consideraron que el real ganador de estas elecciones fue Cuauhtémoc Cárdenas, pero Carlos Salinas logró ganar por medio de un fraude electoral al utilizar una caída del sistema informático por el conteo de los votos.

<sup>21</sup> Girolamo Prigione (1921-2016), nacido en Castellazzo Bormida, en la provincia de Alessandria, Italia. En 1944 fue ordenado sacerdote diocesano y más tarde ingresó en la Pontificia Academia Eclesiástica para la formación de diplomáticos de la Santa Sede. A la edad de 46 años fue nombrado nuncio apostólico en El Salvador y Guatemala. En 1973 fue trasladado a Nigeria; en 1978 llegó a México, donde fue delegado apostólico hasta 1992, durante el restablecimiento de las relaciones con el Estado, posteriormente, aún en México, fue nuncio apostólico hasta su retiro en 1997.

ha empezado en redactar, desde 1993, libros sobre la Reforma de 1992.

En general, la historiografía académica se divide en dos bloques. Por un lado aparecen textos cercanos al catolicismo que insisten muchos sobre la problemática de legitimación que tenía el gobierno. Bajo esta lógica, la Iglesia se transformó en un interlocutor confiable que podía regresar al salinismo la confianza perdida en las elecciones de 1988. Por esta razón, por ejemplo, el sacerdote católico Jorge Luis Roque Pérez insiste en que:

La inestabilidad política creaba una situación caótica que se vivía en el tránsito de un modelo de nación a otro. Los riesgos eran numerosos: entre estos, perder el poder que durante casi ocho decenios había mantenido el gobierno, mediante los principios revolucionarios. La anarquía se hacía patente en todos los órdenes. Había que actuar. El nuevo gobierno neoliberal, tuvo que concertar alianzas importantes, una de ellas era precisamente la Iglesia (Roque, 2010: 174).

Por otro lado, con una perspectiva mayormente laica, aparece Edgar Danés Rojas, quien insiste en la necesidad de pensar que Carlos Salinas de Gortari también modernizó el país en materia religiosa; el principal problema, según el autor, es que en realidad no había una idea clara respecto al proyecto a desarrollar.

El auténtico propósito del presidente era establecer un nuevo pacto con la Iglesia, no con las iglesias, pero sí con el asunto que se había planteado originalmente como una cuestión de modernidad, asimismo, era imposible soslayar el resto de las confesiones religiosas sin el riesgo de caer en una contradicción. Aun así, el gobierno no tenía una idea clara de cómo negociar la modernización (Danés 2008: 314).

Bajo esta misma perspectiva, Roderic Ai Camp insistió en la temática: «Muchos políticos creen que las reformas que permiten que la Iglesia se exprese abiertamente bajo diferentes supuestos son aspectos integrales de la apertura política que se está produciendo en la sociedad» (Camp 1998: 437).

Independiente de las interpretaciones que estas lecturas ofrecieron, se puede observar la carencia de investigaciones que hayan profundizado la reconfiguración financiera del catolici-

smo después de la Reforma de 1992, sólo hay algunos planteamientos jurídicos que se analizan desde una mirada teórico-legislativa sin examinar las problemáticas concretas, vividas por los actores eclesiásticos en la década de los años noventa.

#### 4. *Enlazando los dos modelos*

El objetivo principal de este texto es comparar los procesos de reconfiguración financiera de la Iglesia católica en México y en Italia hacia finales del siglo XX.

En la etapa contemporánea la temática financiera apareció raramente en la historia del catolicismo, las pocas veces cuando se analizó esta cuestión fue con un enfoque periodístico para evidenciar algunos escándalos; presumiblemente el más representativo en los años ochenta del siglo XX fue la quiebra del Banco Ambrosiano.<sup>22</sup> En otros casos aparece frecuentemente el catolicismo financiero, bajo un enfoque de perspectiva jurídica o meramente de análisis cuantitativo. Es importante añadir que intentaré aplicar una metodología comparativa de estos dos modelos, por tanto, la investigación es totalmente novedosa.

Se necesita matizar que en las dos naciones la Iglesia era y es, hasta nuestros días, la religión dominante con mayoría absoluta.<sup>23</sup> Los dos estados evidencian una etapa donde las dinámicas hacia una pluralidad religiosa se fortalecieron al dejar de lado las estructuras católicas que perdieran control absoluto de la feligresía, también la secularización sigue siendo un

---

<sup>22</sup> El Banco Ambrosiano fue una importante banca católica fundado en el siglo XIX. Roberto Calvi fue presidente de este banco, de 1975 a 1982, y el mayor accionista de esta institución era el Vaticano. Calvi, durante su presidencia, se acercó a organizaciones criminales que blanquearon el dinero al utilizar este banco. Estas operaciones arriesgadas encaminaron el Banco a la quiebra y a la misteriosa muerte de Calvi en Londres en 1982.

<sup>23</sup> En Italia, en 2021, de una población total de 59,000,000 de habitantes, 43,000,000 profesaban la religión católica. Mientras que, en México de 125,000,000 de habitantes, los católicos en 2020 eran 90,000,000. Con los datos italianos:

<https://italiaindati.com/le-religioni-in-italia/#:~:text=Come%20si%20pu%C3%B2%20osservare%2C%20ad,professa%20una%20religione%20non%20cristiana>. Consultado el 28 de junio de 2023.

Con los datos mexicanos:

<https://www.inegi.org.mx/temas/religion>. Consultado el 27 de junio de 2023.

proceso relevante en los dos casos, sin embargo, la relevancia cuantitativa de la religión católica evidencia, en Italia y en México, la importancia de esta religión; por esta razón, se desarrollaron numerosas investigaciones, pero muy pocas consideraron la perspectiva económica. Los pocos estudios sobre la perspectiva económica raramente son comparativos, siempre hay investigaciones desde una perspectiva nacional.

Intentaré enlazar dos modelos distintitos para evidenciar diferencias, analogías, continuidades y rupturas. La pregunta principal de esta investigación es: ¿Cuáles fueron las diferencias y las analogías de la estructura financiera de la Iglesia católica en México y en Italia a finales del siglo XX?

En este sentido, la hipótesis principal es que en ambos casos, en etapa posconciliar, la estructura financiera de las dos iglesias, por medio de la colaboración de los gobiernos, se reestructuraron en forma radical. Por un lado, los acuerdos de Villa Madama y el *8 per mille* en Italia, por el otro, la Reforma constitucional de 1992 y el consecuente reconocimiento jurídico de la Iglesia católica. Sin embargo, sea por razones históricas o por los contenidos jurídicos de estos cambios,<sup>24</sup> los dos modelos que transformaron la naturaleza financiera del catolicismo en estas naciones tomaron rutas antiéticas, sin muchos puntos de contacto para poder reflexionar.

##### 5. *La reconfiguración financiera del catolicismo italiano con el 8 per mille*

En el caso italiano, como se ha matizado en el Estado de la cuestión, presumiblemente con la revisión concordataria de 1984 y la consecuente implementación del *8 per mille*, la reconfiguración financiera se transformó en el asunto más relevante. Precisamente con el *8 per mille* la CEI logró fortalecerse nota-

---

<sup>24</sup> Italia, desde 1929, ha establecido con la Iglesia católica un régimen concordatario que consiste en la firma de acuerdos bilaterales en defensa de intereses mutuos presentes en las dos partes. Mientras en el caso mexicano, hasta 1992, se ha mantenido un total desconocimiento jurídico de México respecto del catolicismo y hacia todas las otras denominaciones. Posteriormente, el gobierno en forma unilateral ha establecidos rutas por un posible reconocimiento jurídico de la Iglesia católica y de otras denominaciones interesadas.

blemente, transformándose en la década de los años noventa en una fuerza económica y política, encabezada por el vicario de Roma Camillo Ruini.<sup>25</sup> Por esta razón se implementó el famoso *ruinismo*,<sup>26</sup> donde se vislumbraba una fuerte crisis política y social en Italia, culminada en la terminación de la primera República, caracterizada por muchos escándalos de corrupción por medio de *tangentopoli*.<sup>27</sup> Por el contrario, en los mismo años, la CEI, fortalecida enormemente en los elevados ingresos y el liderazgo de Camillo Ruini, muy hábil en sus políticas, logró no entrar en esta crisis, de hecho, se mostró como una de las pocas fuerzas que tenía solidez en Italia en estos años.

Entonces una CEI fuerte supo transformarse en una agrupación poderosa por esta capacidad de generar recursos y centralizar la administración de sus ingresos, a la par de este proceso, se implementaron dinámicas gubernamentales de pluralidad religiosa al considerar que se permitió a otras denomina-

---

<sup>25</sup> Camillo Ruini nació en 1931 en Sassuolo, Italia. Fue el principal operador de Juan Pablo II en Italia y obispo elegido en 1983. En 1991 fue designado cardenal vicario de Roma, cargo que mantuvo hasta 2008. También fungió como presidente de la CEI de 1991 hasta 2007.

<sup>26</sup> El *ruinismo* en Italia personifica la línea eclesial y política del pontificado de Juan Pablo II. Después de algunas problemáticas entre el pontificado y el presidente de la CEI, el carmelita descalzo, Anastasio Alberto Ballestrero, en la década de los años ochenta, la sucesiva presidencia Ruini de la CEI (1991-2007), personificó plenamente los lineamientos del pontificado del Papa polaco en el territorio italiano. Bajo la presidencia de Ruini, la CEI fue una estructura fuerte, económica y políticamente muy activa y siempre presente en el debate político, ético y cultural, expresando ideas tradicionalistas éticamente y conservadoras políticamente. Bajo su presidencia, la CEI se transformó en un importante interlocutor político, autónomo respecto al Vaticano y muy presente en los medios de comunicación masivos (Galavotti, 2011). [https://www.treccani.it/enciclopedia/il-ruinismo-visione-e-prassi-politica-del-presidente-della-conferenza-episcopale-italiana-1991-2007\\_\(Cristiani-d'Italia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/il-ruinismo-visione-e-prassi-politica-del-presidente-della-conferenza-episcopale-italiana-1991-2007_(Cristiani-d'Italia)/). Consultado el 28 de junio de 2023.

<sup>27</sup> *Tangentopoli* fue una investigación judicial desarrollada inicialmente por la Procuraduría de Milán en 1992, que involucró todos los partidos políticos italianos. Se descubrió que para ganar licitaciones públicas en Italia era indispensable sobornar los partidos políticos al entregar un porcentaje establecido, según el monto asignado de la misma licitación. El descubrimiento de esta red que involucraba a todos los políticos y todos los partidos determinó la desaparición de la Primera República, más tarde empezó una Segunda República con nuevos actores políticos y con un sistema electoral mayoritario que se enfocaba en el bipolarismo, para dejar el anterior sistema electoral que se centraba en el proporcional.

ciones de pedir estos financiamientos públicos del 8 *per mille* y dejaron la opción a la ciudadanía de entregar un porcentaje mínimo de los impuestos a una determinada religión, por ejemplo, la Iglesia Valdense, los Adventistas del Séptimo Día y las comunidades hebraicas.

En el informe CEI, 1990-2018, aparecen datos interesantes. *Grosso modo* 40% de los italianos ha donado una parte de los impuestos a una determinada denominación religiosa. Sin embargo, la parte que se expresa, la cual es una amplia minoría, se redistribuye proporcionalmente sobre 100% de los ciudadanos italianos que pagan impuestos. De esa forma, hay 80% de italianos que dejaron poco menos de 1% de los impuestos a la Iglesia católica. En total, desde 2010 en adelante, aproximadamente 1,000,000,000 de euros por año se entregaron a la CEI. De esta parte, un poco más de 300,000,000 se etiquetaron para el salario de los sacerdotes (sustento del clero).<sup>28</sup> Esto es un dato muy interesante, de hecho, poco más del 30% de los ingresos totales de la CEI se gastaron en el sueldo de los sacerdotes, como consecuencia, hay una enorme libertad de la CEI en la utilización financiera de estos recursos. En realidad, el 8 *per mille* fue planeado principalmente para ofrecer un salario digno a los sacerdotes italianos, ocupados en el trabajo pastoral de una ciudadanía que era en buena parte católica, sin embargo, mientras en sus primeros años, en los noventa, la absoluta mayoría del presupuesto generado por los ingresos del 8 *per mille* se ocupaba para el salario de los sacerdotes, con el pasar de los años, esta proporción disminuyó asestándose hacia poco más de 30% a lo largo de las últimas décadas.

Existen muchos datos puntuales en este informe, subrayo el hecho que en 1990 entraron 210 millones de euros (400,000 millones de viejas liras italianas) y 145 se entregaron para el sueldo de los sacerdotes.<sup>29</sup> Como se explicó, por ejemplo, en

---

<sup>28</sup> El sustento del clero es la parte del 8 *per mille* que confluye en el mantenimiento de la nómina de los párrocos, de las capellanías en hospitales, cárceles, cuarteles, también incluye la nómina de los obispos que administran las diócesis italianas.

<sup>29</sup> En 2023 un párroco ganaba alrededor de 1,200 o 1,300 euros netos cada mes. Un obispo puede fácilmente alcanzar los 3,000 euros. <https://www.quotidiano.net/economia/stipendio-prete-suora-1.8544181>. Consultado el 28 de junio de 2023.



2018 este porcentaje va disminuyendo notablemente e ingresaron a la CEI 998 millones de euros y sólo una parte importante, 368 millones, se entregaron para el sueldo de los curas. El otro dinero se gastó en muchos otros rubros, como el mantenimiento de las diócesis, obras de caridad, edificación, restauraciones eclesiológicas, etcétera.

#### 6. *La restructuración económica de la Iglesia católica en México, después de la Reforma de 1992*

En México la historia fue muy distinta. La Reforma constitucional de 1992 en materia religiosa y la sucesiva Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público han sido un acontecimiento muy relevante. Por primera vez, en la historia de México, las muchas denominaciones religiosas tienen un reconocimiento jurídico, en particular, la Iglesia católica, después de un largo conflicto, en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, logró solucionar definitivamente una enorme problemática con el gobierno mexicano.

El reconocimiento jurídico permitió, en particular a la Iglesia católica, resolver una problemática muy compleja que no se había solucionado en los últimos 150 años. Rebasada la etapa del conflicto, entrando en el *Modus Vivendi* en la década de los años cuarenta del siglo XX, terminó una enorme simulación donde el catolicismo no tenía reconocimiento jurídico, sin embargo, administraba sus posesiones por medio de prestanombres para simular que no tenía bienes muebles o inmuebles bajo su administración.

Por esta razón, la Reforma de 1992 representó un parteaguas relevante, hay un antes y un después. Desde la perspectiva jurídica, el régimen de fuerte simulación que había caracterizado la acción de la Iglesia católica terminó repentinamente. Los sacerdotes católicos y de otra denominación fueron reconocidos como ministros de culto y sus deberes y obligaciones se reglamentaron en el marco de la ley.<sup>30</sup>

También en el sector financiero hubo cambios importantes cuando consideraron que antes la Iglesia católica administraba

---

<sup>30</sup> Para profundizar esta temática, en particular lo relacionado al ministro de culto y sus relaciones políticas, véase Domínguez Narváez (2014).

recursos sin una existencia como sujeto moral. ¿Cómo logró reconfigurarse la Iglesia católica en una etapa sucesiva respecto a las reformas de 1992?

Es claro que la problemática no es sencilla, porque sabemos que anteriormente, dentro de la Iglesia católica se utilizaban los prestanombres para la suministración de los bienes (Soriano, 1991), incluso se crearon las Asociaciones Civiles (AC) con la intención de administrar los recursos, al considerar que las denominaciones religiosas no existían.

Es importante señalar que la Iglesia católica no fue y no es un actor monolítico, sino que cada congregación, diócesis u orden religiosa es autónoma en la administración, pues implementan dinámicas distintas en la aplicación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Todo se enlaza porque hay autonomía por un lado y ejes comunes por el otro. Por ejemplo, una parroquia desarrolla acciones autónomas, administradas por el párroco; al mismo tiempo, refleja dinámicas bajo ejes generales, desarrollados por la diócesis. El Arzobispado de México es una AR, las parroquias son AR derivadas y la elección del apoderado legal de las AR derivadas (canónicamente el párroco) se implementan por la AR principal, que es la diócesis.

También una orden religiosa que administra una parroquia depende localmente de una diócesis, pero al mismo tiempo conduce acciones autónomas en otros ámbitos como orden religiosa, por ejemplo, en la administración de una escuela que pertenece a una determinada congregación religiosa.

He profundizado una orden religiosa, en particular los misioneros josefinos,<sup>31</sup> entrevisté a Salvador Osnaya Velásquez, mj.<sup>32</sup> Los misioneros utilizaron tres formas jurídicas distintas, dos de las cuales ya existían antes de 1992. En línea general, la

---

<sup>31</sup> La Congregación de los misioneros de San José o Josefinos se fundó en la Ciudad de México en 1872. El carisma se enfoca en evangelizar a los más pobres, en particular en áreas indígenas. Esta orden religiosa fundó y sigue administrando numerosas escuelas para la educación de los jóvenes. En 2020 la congregación tenía 135 religiosos, 98 eran sacerdotes y 48 comunidades repartidas entre México y otros países (Aa.Vv. 2021: 1377).

<sup>32</sup> Salvador Osnaya Velásquez nació en 1951 y se ordenó sacerdote en 1978. Fue tesorero de los Misioneros Josefinos (mj).

tradicional AC que se utilizaba antes de 1992<sup>33</sup> siguió en la etapa sucesiva. Los bienes que confluyeron en AR fueron los templos bajo la administración de los josefinos, en la mayoría de los casos no eran bienes escriturados, pues se consideraba que eran hogares de culto pertenecientes a la nación. Al registrar estos bienes, un religioso josefino se transformaba en el apoderado legal para administrar un templo, que es un bien de la nación. La otra forma utilizada es la inmobiliaria, la cual se utilizó para la administración de bienes raíces con una superficie extensa, como escuelas o seminarios.

La ruta que tomaron los josefinos es muy interesante, parece ser reflejado por una estrategia clara y puntual, sin embargo, la misma fuente aclaró cómo la reconfiguración jurídica generó muchas dudas sobre la acción que tenían que desarrollar desprovistos los actores involucrados. Según la perspectiva de la fuente, el mundo católico se mostró totalmente desprevenido para implementar los cambios, con base en el nuevo marco legal. Había mucho desconcierto sobre la Ley de Asociación Religiosa y Culto Público: «no se sabía cuál era la finalidad y cuáles eran los alcances» (Entrevista del autor y de Belén Zúñiga al sacerdote Salvador Osnaya Velázquez, mj, 15 de noviembre de 2022).

Esta problemática no es solamente jurídica, también tiene relación con el control de los ingresos de la parroquia que constituye la principal fuente económica de la Iglesia mexicana. En este sentido, las órdenes religiosas tenían una larga tradición de inconformidad respecto al episcopado mexicano, formado, en su mayoría, por el clero diocesano.

Es un hecho que una diócesis está formada por muchas parroquias, el obispo administra la diócesis y decide la asignación de un determinado sacerdote en cada parroquia, sin em-

---

<sup>33</sup> Por ejemplo, en 1985, el Arzobispado de México constituyó la Fundación por el Apoyo a la Comunidad (FAC) como una AC. Esta asociación en su acta constitutiva manejó objetivos totalmente laicos enfocados a la reconstrucción de la Ciudad y desarrollo social. Administrativamente estaba vinculado a la diócesis, por medio de Ernesto Corripio Ahumada y los obispos auxiliares que representaban el Consejo Directivo de esta AC, véase Archivo General de la Nación (AGN) Miguel de la Madrid Hurtado, Unidad de la Crónica Presidencial, 32. Otras Instituciones, 32.01.00.00 Asociaciones Civiles, Caja 02 / 123918 / 20 / Exp. 23.

bargo, cuando la entidad está asignada a una determinada congregación religiosa, es el superior de la provincia quien se encarga de elegir el párroco y los vicarios dentro de una determinada congregación. Todo esto, después de 1992 generó ambigüedad sobre el control legal de un AR derivada (la parroquia). En algunas diócesis la parroquia administrada por religiosos era una AR derivada de la diócesis o en otros casos era una AR derivada respecto a una determinada provincia de la congregación franciscana o jesuitas.

Todo esto es un discurso complejo, en tal sentido, muchas ordenes religiosas utilizan las parroquias para generar activos que cubren gastos de las obras (escuelas, editoriales, asilos) que, en algunos casos, son deficitarias. Como consecuencia, surgió una problemática después de 1992 sobre el control de los recursos en la parroquia.

La realidad es que ya, anteriormente, la Conferencia Nacional de Superiores Mayores de Religiosos (CIRM)<sup>34</sup> había tenido problemas de inconformidad con la estructura priista del presidencialismo mexicano respecto a un episcopado que encontró, antes de la Reforma de 1992 en el *Modus Vivendi*, un espacio de confort (Uribe 2013: 223-243).

En este nuevo contexto con el nuevo marco legal se generaron atritos entre los religiosos y el Arzobispado de México. Con el nuevo marco legal, la diócesis empezó a generar mayores gastos al considerar que las necesidades jurídicas inflaron notablemente los gastos por el mantenimiento del aparato burocrático. Por esta razón, se implementó el decreto de 10%, con la idea que cada parroquia entregara 10% de sus ingresos brutos al Arzobispado de México (AHAM 1996: 39-45). Este decreto generó la inconformidad de la CIRM, que apeló al Pontificio Consejo de Textos Legislativos<sup>35</sup> en oposición al impuesto esta-

---

<sup>34</sup> La Conferencia Nacional de Superiores Mayores de Religiosos CIRM, fundada en 1960, tenía como tarea la de coordinar las actividades de las órdenes regulares. Es interesante subrayar cómo, a lo largo de sus décadas de historia, la CIRM, contrarrestó las políticas autoritarias del presidencialismo mexicano y construyó un discurso crítico, apostando a la democratización del país.

<sup>35</sup> El Pontificio Consejo de los Textos Legislativos cambió de nombre en el año 2022 y se empezó a llamar el Dicasterio de los Textos Legislativos. En representación del Papa y del Vaticano es la estructura que desarrolla y promueve la justa interpretación del derecho canónico. En particular: “A

blecido por la diócesis. La resolución del caso<sup>36</sup> fue realizado cuando el Vaticano admitió el derecho de un obispo como administrador de una diócesis para pedir una parte de los ingresos a las parroquias por el mantenimiento de la estructura diocesana.

Se trata, por tanto, de un derecho del obispo, como consecuencia, queda a su voluntad el decidir si imponer o no el tributo, tomando en cuenta la situación en su Iglesia particular, en relación al ente diócesis como a los sujetos al tributo. Si la diócesis estuviese ya bien dotada de recursos económicos - destinados a fines comunes - podría prescindirse de un tributo del género.<sup>37</sup>

En el caso de México se observaron las problemáticas ya existentes internamente a la Iglesia católica antes de 1992, ya que se evidenciaron mayormente después de la Reforma. En muchos casos fue el control de los recursos la problemática que mayormente generó atridos de polarización interna entre los muchos actores del catolicismo.

## 7. Comparaciones entre los dos modelos

Independientemente de la estructura financiera, distinta entre el modelo italiano y el mexicano, puedo subrayar que en el primer caso los ingresos fluyen desde el centro hasta las áreas

---

petición de los interesados, determina si las leyes y los decretos generales dictados por legisladores inferiores al Romano Pontífice son conformes al derecho universal de la Iglesia (art. 181)". <https://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/dicastero/competenze.html> Consultado el 28 de junio de 2023.

<sup>36</sup> En la página oficial de la Santa Sede ([vatican.va](http://vatican.va)) aparece un Decreto del Pontificio Consejo de los Textos Legislativos donde las referencias a CIRM y Arzobispado de México son tachados, pero, como me indicaron algunas fuentes y considerando las vastas coincidencias con el caso específico, es la respuesta del Pontificio Consejo a la apelación del CIRM. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/intrptxt/documents/rc\\_pc\\_intrptxt\\_doc\\_20000208\\_tributo-diocesano\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20000208_tributo-diocesano_sp.html). Consultado el 28 de junio de 2023.

<sup>37</sup> *Decreto*. "Recursos contra un Decreto General que establece un tributo diocesano", 8 de febrero de 2000. Pontificio Consejo para los Textos Legislativos. Firmado por Julián Herranz (arzobispo presidente), Bruno Bertagna (obispo secretario) en la Ciudad del Vaticano.

periféricas, mientras que en el segundo caso, el dinero se genera desde áreas periféricas hacia áreas céntricas. En Italia la dinámica es centralizada y los datos son claros y evidentes bajo un régimen gubernamental que, por razones históricas y políticas, privilegia la Iglesia católica. En México los párrocos tienen que ganar el salario por medio de un trabajo pastoral o de celebraciones. En Italia el sueldo es fijo y los párrocos no necesitan enlazarse con determinadas acciones pastorales o litúrgicas para cobrar la nómina. En México, en el caso del Arzobispado de México, por ejemplo, las parroquias tienen que ceder una parte fija de sus ingresos para contribuir a las diócesis. Éstas entregan a la CEM,<sup>38</sup> mientras que en Italia todo se mueve desde Roma por medio del gobierno que entrega a la CEI, la cual devuelve una parte de sus ingresos a las diócesis que distribuyen la nómina de los sacerdotes.

Son sistemas totalmente diferentes, países que han tenido una historia distinta en un marco jurídico no compartido. En este contexto, realmente hay pocos puntos de contacto, dado que México se caracteriza por la descentralización de los recursos en un espacio donde la estructura sigue siendo vertical, pero en parte descentralizada, al considerar actores que actúan en forma bastante autónoma. Mientras que, en el caso italiano, por medio del *8 per mille*, el asunto se estableció centralmente entre gobierno y CEI en un contexto que, al final, resultó ser muy favorable para la Iglesia católica italiana.

---

<sup>38</sup> La Conferencia Episcopal Mexicana surgió en 1955. Anteriormente, los asuntos del catolicismo en México eran gestionados desde el periodo del conflicto religioso por un comité en representatividad del episcopado mexicano. Poco a poco todos los obispos en México se reunieron en una asamblea y crearon la CEM. El organismo supremo de la conferencia ha sido una asamblea plenaria. El primer presidente fue el arzobispo de Puebla, Octaviano Márquez Toriz; más adelante, desde 1959 hasta 1963, fue presidente José Garibi Rivera, arzobispo de Guadalajara. En la etapa posconciliar, la CEM modificó sus estatutos, descentralizó sus tareas y delegó a comisiones de obispos asuntos más específicos. En 1979 la Santa Sede reconoció los nuevos estatutos de la CEM, donde en el artículo 1 se aclaró que la CEM es: «la unión permanente de los obispos mexicanos, los cuales, por medio de ella, ejercen colegialmente determinadas tareas de su cargo pastoral, a fin de conseguir el mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres».

En el siglo XIX un liberalismo radical caracterizó la lucha contra la Iglesia católica en Italia y en México, éstos implementaron modelos bastantes conflictivos. En el caso italiano se ha tenido una fuerte ruptura de estas dinámicas conflictivas con la llegada del fascismo y la implementación de un régimen concordatario y privilegiado para la Iglesia católica. Por esta razón, Italia en 1929 se transformó en un estado confesional; en el caso mexicano la Revolución implementó un conflicto fuerte con la Iglesia católica. El sucesivo *Modus Vivendi* atenuó las problemáticas conflictivas. Durante 1992 en México todo cambió bajo un marco muy distinto respecto a la revisión del *Concordato* que Italia había tenido en 1984.

Como se subrayó, las historias son diferentes con modelos económicos totalmente distintos que tienen ventajas o desventajas según las perspectivas. Es evidente que la Iglesia italiana tiene una dependencia gubernamental que nunca caracterizó el modelo mexicano; los elevados ingresos de la Iglesia italiana generaron una capacidad para desarrollar recursos y planificar centralmente muchos asuntos en una forma muy distinta respecto a México, con dinámicas más fragmentadas y descentralizadas.

Sobre el caso mexicano, por primera vez se ha intentado reportar algunos casos distintos alrededor de la problemática en aplicación a un marco jurídico, implementado en 1992. La profundización de estos casos evidencia dinámicas que no se limitan a problemáticas meramente jurídicas, por ejemplo, el caso investigado entre CIRM y el Arzobispado de México subraya que existían anteriormente conflictos y que las dudas sobre el nuevo marco legal polarizan ulteriormente. En este caso, la perspectiva jurídica representa la punta de un iceberg que evidencia realmente asuntos enfocados al control de los recursos entre varios actores internos a la Iglesia católica.

Incluso es interesante considerar que el contenido que aparece en los textos monográficos sobre esta temática no siempre coincide con la realidad de los hechos. Se ha considerado mucho a las AR y es un hecho que este marco jurídico incluye a las parroquias, sin embargo, la administración de una orden religiosa tiene una complejidad en la constitución de personas

morales que no podría simplificarse por medio de la mera constitución de una AR.

La utilización de Inmobiliarias, de AR y de AC, según la conveniencia económica, en particular la problemática fiscal, es un conflicto que se aleja mucho respecto a la tradición AR, la cual, en teoría sería la novedad jurídica del momento, que logró encontrar una aplicación práctica sólo en determinados contextos legales, enlazados al marco jurídico de una parroquia.

En los antecedentes historiográficos ha faltado por completo una perspectiva de análisis sobre la acción económica respecto a la acción subjetiva de muchos actores católicos. Dentro de una diócesis hay actores que, en parte, dependen de la estructura diocesana, pero implementan una acción con un determinado margen de autonomía respecto a la diócesis. Por esta razón, las dinámicas no son lineares ni consecuentes, cada agrupación implementa acciones según un cálculo de intereses subjetivos que considera oportunos. Todo esto no depende sólo de intereses meramente económicos, sino del carisma fundacional de una determinada congregación.

Mientras que en Italia, como se aclaró con el *8 per mille*, todo fue más linear. Podríamos considerar que en el caso italiano y mexicano todo es inversamente proporcional. En México, el dinero fluye desde la parroquia hasta la diócesis y desde la diócesis a la CEM. Por falta de transparencia en México no puedo hacer consideraciones cuantitativas, sólo se puede observar que sumando los ingresos de todas las parroquias mexicanas se podría llegar a un monto total muy elevado respecto a los ingresos de las diócesis y de la CEM. Mientras que en Italia se desarrolló un modelo perfectamente inverso desde la CEI hasta las parroquias, pasando antes por las diócesis. Entonces, en el caso mexicano era y es la parroquia la que controla la mayoría de los ingresos, sólo una pequeña parte se entrega a la diócesis que conceden un porcentaje mínimo a la CEM por su funcionamiento. Subrayo que en Italia todo es centralizado por medio de una CEI muy poderosa por esta capacidad de administrar los principales ingresos que produce el catolicismo en Italia.



## 8. Conclusiones

La hipótesis se confirmó plenamente. Se ha observado cómo después del Concilio Vaticano II, México e Italia tomaron una ruta para la implementación de un modelo mediante un nuevo marco de pluralidad religiosa; como consecuencias se reconfiguraron las finanzas de la Iglesia mexicana y la italiana.

Sin embargo, los contenidos jurídicos de estos cambios no tienen puntos de coincidencias: por un lado, Italia, con los Pactos de Letrán, se transformó en un estado confesional; más tarde, al terminar el fascismo y la Segunda Guerra Mundial, se creó una República en 1948. Con la legalización del divorcio y del aborto en la década de los años setenta la legislación italiana reflejó principios de laicidad. Después, en 1984 se implementó una revisión del *Concordato* que mantuvo un marco todavía financieramente privilegiado por la Iglesia católica italiana.

En el caso mexicano, el contexto histórico de la primera mitad del siglo XX era conflictivo, más tarde se pasó a un *Modus Vivendi* bajo un régimen financiero de simulación por medio de la utilización de prestanombres. El Concilio Vaticano II permitió la legitimación de un fuerte cambio, el catolicismo aceptó la pluralidad religiosa y un estado laico que implementó la Reforma de 1992, estimulada y aceptada favorablemente por el representante pontificio en México y la CEM.

Creo que el eje común a considerar es situar los dos contextos en un marco de pluralidad religiosa y de estado laico, sucesivo al Vaticano II.

Realmente la historiografía se caracteriza por la ausencia de estudios comparativos. En los casos que se investigaron y se confrontaron aparece todavía una Iglesia católica que sigue siendo una religión mayoritaria en contextos de fuerte secularización. Las pocas investigaciones que han reflexionado sobre la perspectiva financiera siempre se han desarrollado desde una lógica nacional; son escasas las comparaciones entre dos modelos.

Entonces, en el marco de los países latinos con la mayoría católica, hay algunos puntos de contactos entre un catolicismo mexicano y uno italiano. En cuanto al tema financiero, me esfo-

rcé en desarrollar una comparación entre estas dos iglesias, mismas que se caracterizan por tener ausencia de puntos de contacto: por un lado, en México prevalece una fragmentación y una multiplicad de actores entre parroquias y órdenes religiosas, y por otro lado, en Italia prevalece la centralización y la ausencia de elevados ingresos, fuera del *8 per mille*.

Seguramente en las siguientes décadas el futuro financiero del catolicismo en estos dos países tendrá coyunturas que no serán positivas. La sociedad italiana y mexicana viven procesos importantes de secularización por un lado y de pluralidad religiosa por otro. Todavía la estructura financiera de estas religiones vive la herencia de un siglo XX que se ha caracterizado para mantener la religión católica como el elemento determinante de la sociedad. Presumiblemente esta dinámica ha empezado a vacilar en el siglo XXI y seguirá generando una crisis de la religión mayoritaria en las siguientes décadas. La estructura social en estas dos naciones está evolucionando en forma muy acelerada con tradiciones que radicalmente se están modificando de una generación a otra. Consecuentemente la económica de la religión católica sufrirá una debacle considerable y otras religiones hoy consideradas minoritarias tomarán fuerzas económicas.

#### *Fuentes de Archivo*

##### *Archivo General de la Nación (AGN)*

“Asociaciones Civiles, Otras Instituciones” 32.01.00.00 Asociaciones Civiles, Caja 02 / 123918 / 20 / Exp. 23 / Miguel de la Madrid Hurtado, Unidad de la Crónica Presidencial, 32.

##### *Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)*

“Decreto sobre la reordenación económica en las diversas estructuras de nuestra Iglesia particular”, 1996. *Gaceta Oficial*, diciembre, México: Arzobispado de México, pp. 39-45.

##### *Diario Oficial de la Federación (DOF)*

Decreto por el cual se reformaron los artículos 3, 5, 24, 27, 130 y se adicionó el artículo 17 transitorio de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Diario Oficial de la Federación (DOF), 28 de enero de 1992.

[https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4646748&fecha=28/01/1992#gsc.tab=0](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4646748&fecha=28/01/1992#gsc.tab=0).

Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, Nueva Ley publicada en el DOF, 15 de julio de 1992.

[https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24\\_171215.pdf](https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf).

### Bibliografía

AAVv., 1983, *Código de Derecho Canónico, Libro V de los bienes temporales de la Iglesia*, Vaticano: Librería Editora Vaticana, Cann 1254-1310.

AAVv., 2021, *Anuario Pontificio*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticano, p. 1377.

ACQUAVIVA GENNARO (coord.), 2006, *La grande riforma del Concordato*, Venezia: Marsilio Editori.

ARAIZA GUERRERO FRANCISCO RAMÓN, 1995, *Régimen Constitucional del Patrimonio de la Iglesia católica*, tesis de licenciatura en la Facultad de Derecho, México: UNAM.

BARRIOS VÁZQUEZ JOSUÉ EMMANUEL, 2013, *El impacto de la reforma constitucional de 1992 en materia religiosas: el caso de los testigos de Jehová en México*, tesis de licenciatura en Historia y Sociedad Contemporánea, México: UACM.

BENEDETTO XVI, 2005, “Discurso durante la visita al Quirinale”, *L' Osservatore Romano*, 25 de junio, p. 1.

BERTO ALESSANDRA, 2011a, “Gli accordi di Villa Madama della Costituente a Craxi”, en AAVV, *Enciclopedia Treccani*, Roma: Treccani. [https://www.treccani.it/enciclopedia/gli-accordi-di-villa-madama-dalla-costituente-a-craxi\\_%28Cristiani-d%27Italia%29](https://www.treccani.it/enciclopedia/gli-accordi-di-villa-madama-dalla-costituente-a-craxi_%28Cristiani-d%27Italia%29).

\_\_\_\_\_, 2011b, *La revisione del Concordato tra Italia e Santa Sede. Un lungo cammino (1969-1984)*, tesis doctoral en Historia del Cristianismo y de las Iglesias, Padova: Università di Padova.

BOHOSLAVSKY ERNESTO, 2011, “Historias conectadas y comparadas del antipopulismo de Derecha en Argentina, Brasil y Chile a mediados del siglo XX”, *Anuario Instituto de Estudios Histórico-Sociales (IEHS) “Prof. Juan Carlos Grosso”*, n. 26, pp. 239-250.

BUNGE ALEJANDRO W., 2011, “La administración en la Iglesia después del código de 1917”, *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, v. XVII, pp. 29-75.

CAMP RODERIC AI, 1998, *Cruce de Espadas. Política y Religión en México*, México: Siglo Veintiuno Editores.

CEREMIGNA JASMINE, 2015, *Il rapporto Stato-Chiesa alla luce del Concordato del 1984*, tesis de licenciatura en la Libera Università Internazionale degli Studi Sociali, Roma: LUISS.

Conferenza Episcopale Italiana, 2019, *Servizio per la promozione del sostegno economico alla Chiesa, Rendiconto 1990-2018*, Roma: CEI-Servizio Promozione Sostegno Economico Editore.

DANÉS ROJAS EDGAR, 2008, *Noticias del edén. La Iglesia católica y la Constitución mexicana*, México: Porrúa.

DE LA GUARDIA CARMEN y PAN-MONTOJO JUAN, 1998, "Reflexiones sobre una historia transnacional", *Studia histórica. Historia contemporánea*, n. 16, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 9-31.

DOMÍNGUEZ NARVÁEZ LUCILA EUGENIA, 2014, "Expresiones de ministro de culto en materia político-electoral", *Temas Selectos de Derecho Electoral*, n. 43, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

FELICIANI GIORGIO, 2006, "Effetti nell'ordinamento canonico del nuovo Concordato e della legge 222" en Acquaviva Gennaro (coord.), *La grande riforma del Concordato*, Venezia: Marsilio Editori, pp. 83-92.

FUMAGALLI CARULLI OMBRETTA, 1985, "Il nuovo accordo tra Italia e S. Sede: profili di libertà", *Ius canonicum*, n. 25, pp. 357-373.

GALAVOTTI ENRICO, 2011, "Il ruinismo. Visione e prassi politica del presidente della Conferenza episcopale italiana, 1991-2007", en AAVV, *Enciclopedia Treccani*, Roma: Treccani.

[https://www.treccani.it/enciclopedia/il-ruinismo-visione-e-prassi-politica-del-presidente-della-conferenza-episcopale-italiana-1991-2007\\_\(Cristiani-d'Italia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/il-ruinismo-visione-e-prassi-politica-del-presidente-della-conferenza-episcopale-italiana-1991-2007_(Cristiani-d'Italia)/).

GÄNSWEIN GEORGE, 2011, "I rapporti tra Stato e Chiesa in Italia. La libertà ecclesiae nel Concordato del 1929 e nell'accordo del 1984", *Ius Ecclesiae*, XXIII, pp. 135-146.

GARCÍA HERNÁNDEZ LUIS GUSTAVO, 1995, *El régimen financiero de la Iglesia Católica Apostólica Romana en México*, tesis de licenciatura en la Facultad de Derecho, México: UNAM.

HERNÁNDEZ CHÁVEZ JUAN, 1997, *El papel de la iglesia católica en el proceso de modernización del Estado mexicano: la jerarquía católica en la agenda del neoliberalismo salinista*, tesis de licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública, México: UNAM-FES Acatlán.

MUTOLO ANDREA, 2011, *Patti Lateranensi/Arreglos. ¿Una analogía es posible?*, en Celia Mercedes Alanís Rufino, Imelda Paola Ugalde Andrade (coords.), *1929 un año clave para comprender el México posrevolucionario*, México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM), México, pp. 49-74.

\_\_\_\_\_ y ZÚNIGA BELÉN, 2022, Entrevista al sacerdote josefino Salvador Osnaya Velázquez, 15 de noviembre de 2022.

NOSENGO ANDREA, 2018, *Patrimonio religioso e pianificazione: individuazione, analisis e prospettive di riuso a scala vasta*, tesis magistral en el Politecnico di Torino, Torino.

PABLO VI, 1964, *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*, Vaticano.

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html).

\_\_\_\_\_, 1965a, *Declaración Dignitatis Humanae, sobre la libertad religiosa. El Derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa*, Vaticano.

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html).

\_\_\_\_\_, 1965b, *Constitución Pastoral Gaudim et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Vaticano.

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).

ROQUE PÉREZ JORGE LUIS, 2010, *La Santa Sede y el Estado Ciudad del Vaticano en el contexto internacional de las naciones y el naciente derecho eclesiástico del Estado mexicano*, México: Universidad Pontificia de México.

SAVARINO FRANCO, 2008, *El anticlericalismo mexicano: una visión desde Italia* en Franco Savarino, Andrea Mutolo (coords.), *El Anticlericalismo en México*, México: Porrúa/Cámara de Diputados/ITESM, pp. 535-569.

SORIANO LIMA ARTURO, 1991, "Admite Prigione: la Iglesia usa prestanombres para poseer bienes", 16 de noviembre, en AAVV, 1992, *Las relaciones Iglesia-Estado en México*, México: El Universal editor, pp. 120-121.

URIBE MÓNICA, 2013, *El papel de los regulares en el proceso de democratización del sistema político mexicano*, en Pablo Richard, Silvia Regina de Lima Silva, Marysse Brisson, Wim Diechxsens (coords.), *Experiencia religiosa e identidades en América Latina*, San José (Costa Rica): Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)-CEHILA, pp. 223-243.

VARNIER GIOVANNI B., 2013, "Riflessioni sul valore politico della regolamentazione dei Rapporti tra Stato e Chiesa nell'Italia del novecento", en *Studi Urbinati di Scienze Giuridiche, Politiche ed Economiche*, v. 64, n. 3-4, pp. 463-476.

ZARATE PARDAVELL GHYNA LILYANA, 1997, *El restablecimiento de relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede partiendo de la vinculación existente entre el gobierno salinista y la Iglesia católica 1988-1992*, tesis de licenciatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México: UNAM.

*Abstract*

LA IGLESIA CATÓLICA EN ITALIA Y EN MÉXICO. LA RESTRUCTURACIÓN ECONÓMICA EN LA ETAPA SUCESIVA AL CONCILIO VATICANO II

(THE CATHOLIC CHURCH IN ITALY AND MEXICO. ECONOMIC RESTRUCTURING IN THE PERIOD AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL)

*Keywords:* Italian Episcopal Conference (CEI), Mexican Episcopal Conference (CEM), Second Vatican Council, 8 *per mille*, 1992 Constitutional Reform in Mexico.

In the last decades of the 20th century, the finances of the Catholic Church were reconfigured under a new framework that substantially changed the economic structure of Catholicism in Italy and Mexico. To fully understand this process, it would be important to reflect on the Second Vatican Council and the post-conciliar stage. In this context, the very vertical organization of the Italian Episcopal Conference (CEI) and the decentralized structure of the Mexican Episcopal Conference (CEM) are deepened and compared.

ANDREA MUTOLO

Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)

Academia de Historia y Sociedad Contemporánea

[andrea.mutolo@uacm.edu.mx](mailto:andrea.mutolo@uacm.edu.mx)

ORCID: 0000-0001-6518-3256

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.06

MASSIMO SCIARRETTA

## LE DONNE BRASILIANE E LA CONQUISTA DEL VOTO. BREVI LINEAMENTI STORICI

*1.1824, Costituzione e diritto di voto: le donne sono da considerarsi cittadini attivi?*

Nella Costituzione del 24 marzo 1824 – la prima Carta del Brasile redatta dal Congresso sotto la supervisione dell'imperatore Don Pedro I<sup>1</sup> –, il diritto di voto, nazionale e locale, veniva concesso a tutti i cittadini attivi maggiori di venticinque anni, con delle limitazioni, a guisa di ciò che avveniva in quell'epoca anche in Europa.

Nessuna restrizione era prevista riguardo al livello di istruzione e ciò per due ordini di motivi: la soglia censitaria alta (100 mila réis all'anno) era una misura che già di per sé escludeva buona parte degli analfabeti; inoltre, imporre uno sbarramento legato al livello di istruzione nel 1824 in Brasile, sarebbe equivalso a negare a più del 90 per cento dei cittadini la possibilità di recarsi alle urne.

Le limitazioni riguardavano (art. 92): la summenzionata soglia censitaria; l'essere pregiudicati o schiavi; l'appartenenza al clero; il trovarsi nella condizione di figli non ancora usciti dalla patria potestà.

Il diritto a votare da parte dei «cittadini brasiliani» (art. 91), tuttavia, non menzionava esplicitamente alcun altro criterio ostativo del diritto al voto, facendo sorgere nell'opinione pubblica dell'epoca il dubbio sulle effettive intenzioni del legislatore riguardo alle donne.

Nel dibattito politico che ne seguì, prevalse la tesi di chi, come il giurista José Antônio Pimenta Bueno (rispettato consiglier-

---

<sup>1</sup> La Costituzione *octroyée* del 1824 (la più longeva della storia del paese) era disegnata secondo un figurino accentratore e assolutistico emblematicamente riassunto dal potere moderatore (art. 94), prerogativa esclusiva dell'imperatore il quale, più che moderare tra esecutivo, legislativo e giudiziario, si ergeva a giudice degli stessi, alla stregua di un 'quarto potere' che creava una slabbratura nel principio classico di divisione delle attribuzioni.

re del regnante) riteneva i termini della questione di facile soluzione nella misura in cui la norma della Costituzione afferiva ai cittadini attivi, escludendo per questa ragione tutti coloro che non rivestissero tale prerogativa, tra essi i bambini, le persone affette da malattie mentali e le donne, «qualsiasi fossero le loro capacità e qualifiche» (Pimenta Bueno 1857: 470).

Il ragionamento era coerente con la cultura del tempo e suonava più o meno così: alla donna brasiliana era affidata – nell’interesse dello Stato e della Chiesa – la responsabilità della gestione della casa e della trasmissione alla prole dell’educazione ai valori tradizionali (secondo uno schema, val bene ricordarlo, presente in tutte le società occidentali dell’epoca). Mentre l’uomo godeva di un’autorità preminente all’interno del nucleo familiare e nella sfera pubblica. Al netto di queste due considerazioni, ciò che tra le mura domestiche e al livello istituzionale non era espressamente autorizzato, si intendeva come negato.

Nel 1831, i deputati federali José Bonifácio de Andrada e Silva e Manuel Alves Branco avanzarono all’Assemblea parlamentare un progetto di legge che permetteva alle donne che si trovassero nella condizione eccezionale di capo-famiglia (perché vedove o separate) di partecipare alle tornate elettorali per l’elezione dei membri delle Assemblee locali. Non avrebbe previsto – la legge – che le donne uscissero dal focolare domestico per decidere della contesa politica e, per l’effetto, ipotizzava una preferenza da esprimere per mezzo di un figlio, genero, nipote, o, in mancanza di questi, attraverso qualsiasi altro parente (art. 3 del progetto di legge). La proposta venne archiviata, senza dibattito (Limongi, de Souza Oliveira, Tomé Schmitt 2019: 4).

## *2. Metà Ottocento: le prime rivendicazioni di un fantasma politico*

Nella seconda metà dell’Ottocento, apparvero alcune pubblicazioni femminili che davano conto delle prime rivendicazioni di genere. Si trattava di una pubblicistica che nasceva in seno alle donne dell’alta borghesia per via del più alto livello d’istruzione, e del progressivo allontanamento di queste dalle faccende domestiche, atteso che buona parte del lavoro – inclusa l’educazione dei figli – era delegata agli schiavi già acculturati



destinati al lavoro in casa (chiamati *ladinos*) (Machado Coelho, Baptista 2009: 87). La prima di queste riviste fu *'O Jornal das Senhoras'* (1852), che sollevava la questione del trattamento riservato alle donne dai loro mariti, reclamando un riconoscimento che andasse al di là dei ruoli di madre e moglie.

Dal 1870, vennero fondati nuovi giornali con contenuto femminista. Il quotidiano *'O Sexo Feminino'*, chiedeva per le donne un maggiore accesso all'istruzione e l'esercizio dell'attività di insegnamento nelle scuole primarie, come estensione delle «funzioni materne e di accudimento», attesa «la ragione essenziale che la dipendenza economica determinava la sottomissione femminile e che una migliore istruzione avrebbe contribuito a elevare lo status delle donne» (Hahner, 1981: 55).

Nel corso dei decenni, l'equilibrio politico e sociale che aveva sorretto l'Impero brasiliano entrò in crisi per una serie di fattori. Tra questi, un peso rilevante lo occuparono le tensioni sempre più frequenti con le oligarchie desiderose di maggior riconoscimento e autonomia, innanzitutto quella paulista legata alla coltivazione del caffè.<sup>2</sup> Oltre a ciò, giocò un ruolo non marginale il progressivo logoramento nei rapporti tra Impero e Chiesa cattolica iniziato a partire dalla seconda metà del XIX secolo e conseguente al tentativo del Vaticano di riportare la Chiesa nazionale sotto il suo diretto controllo. Infine, gli echi del repubblicanesimo provenienti tanto dall'Europa quanto dal vicino nordamericano agevolarono, già dal 1870, la nascita di un forte movimento repubblicano, che si propagava non solo nelle città, ma anche nelle aree rurali e nelle caserme, dove vivevano i militari delle Forze Armate terrestri che risulteranno decisivi nel rovesciamento del regime imperiale.

Nel 1889, infatti, con un colpo di mano ordito dai militari e dalle oligarchie del caffè, l'imperatore fu destituito e venne proclamata la Repubblica, retta da un primo governo provvisorio affidato al maresciallo Deodoro da Fonseca.

I padri di quella che passerà alla storia col nome di *República Velha* (1889-1930) lavorarono a una nuova Costituzione – entrata in vigore nel 1891 – la quale stravolgeva la forma di go-

---

<sup>2</sup> Per un'analisi dell'economia brasiliana durante il periodo del II Impero consigliamo Dean (1986).

verno del paese, introducendo il repubblicanesimo liberale e la separazione tra Stato e Chiesa.

In tema di diritto al voto, se la Costituzione repubblicana inseriva il meccanismo dell'elezione diretta del Presidente della Repubblica e la fine del vincolo legato al censo<sup>3</sup>, estrometteva ora gli analfabeti e continuava a escludere le donne, con la giustificazione che «gli analfabeti e le donne non avevano una personale opinione politica perché [...] maggiormente influenzabili, sia dai padroni, sia da mariti e padri» (Jobim, Costa Porto, 1996: 399). Se, tuttavia, nella parte che prevedeva le limitazioni al voto (art. 70) gli analfabeti erano stati espressamente indicati, non altrettanto accadeva per le donne, che – così com'era avvenuto per la Costituzione del 1824 – restavano per la legislazione un fantasma elettorale.

Eppure, durante i lavori preparatori alla stesura della prima Costituzione repubblicana, le discussioni sui diritti di genere non mancarono.<sup>4</sup>

Nondimeno, anche in questo caso, le opinioni di chi – come il deputato Barbosa Lima – sosteneva che «la partecipazione delle donne alla vita pubblica avrebbe minato alle fondamenta la famiglia» (Machado Neto 2000: 6) furono prevalenti. Questa impostazione culturale, peraltro, caratterizzava anche il primo Codice civile brasiliano (1916), il quale stabiliva che «il marito è il capo della società coniugale» (art. 233), oltre a prescrivere per le donne l'autorizzazione del marito al fine di «accettare la tutela, la curatela o altro munus pubblico» (art. 242). Il combinato disposto di queste norme – come vedremo – attenuerà non poco le conquiste ottenute nel campo del diritto di voto femminile nella prima metà del Novecento.

### *3. Il femminismo brasiliano degli inizi del Novecento*

Negli anni Venti si registrano le prime manifestazioni politiche femministe. Queste si inserivano nel più generale contesto di avvenimenti che montano sulla scena politica brasiliana di quel periodo, incentrati sulla modernizzazione della società, in

---

<sup>3</sup> Restavano in vigore le restrizioni legate alla cittadinanza e all'età.

<sup>4</sup> Per un approfondimento sul tema, si rimanda alla Assembleia Nacional Constituinte (1926).

aperta sfida all'ordine ritenuto retrivo della *República Velha*. Tra questi, la Settimana di Arte Moderna, il *Movimento Tenentista*<sup>5</sup>, la fondazione del *Partido Comunista do Brasil* e – per ciò che qui più interessa – la prima società femminista brasiliana, la Lega per il progresso intellettuale della Donna (1919), fondata dalla biologa paulista Bertha Lutz.

Già sul finire del 1918, Bertha Lutz (appena tornata dalla Francia, dove si era laureata, presso l'Università di Parigi-Sorbona) pubblicò un articolo che è considerato la pietra miliare del movimento femminista brasiliano nel quale chiamava a raccolta le donne che la pensassero alla sua stessa maniera.

Scritto subito dopo la fine della Prima Guerra mondiale, l'articolo utilizzava l'evento bellico in chiave femminista, rivolgendosi prima alle donne del mondo, per poi concentrarsi sulle brasiliane, con una capacità argomentativa che vale la pena qui di riportare:

Ciò che sta accadendo era previsto. Le democrazie cominceranno a capire di essere espressione fedele e sincera di un regime sociale e politico di uguaglianza umana. La donna che non ha potuto essere compresa nella Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo proclamati dalla Rivoluzione Francese, la grande paria e dolorosa schiava, che usa braccialetti d'oro in memoria dei ceppi di ferro, è stata liberata dalla guerra e posta al fianco dell'uomo sul trono della terra. Le donne russe, finlandesi, danesi, norvegesi, svedesi, tedesche e inglesi – e, cioè, circa centoventi milioni di donne della vecchia Europa – già occupano incarichi di governo o a breve lo faranno, contribuendo non soltanto col loro voto all'elezione dei legislatori, ma potendo esse stesse essere elette per esercitare il potere legislativo. Queste donne liberate in Europa sono le donne bionde, di razza anglo-sassone, germanica, scandinava e slava. [...] Solo le donne dalla pelle scura continuano a essere non dico prigioniere, ma subordinate (Lutz 1918).

---

<sup>5</sup> Il *Tenentismo* è stato un movimento di protesta politico-militare di giovani ufficiali di basso e medio rango dell'Esercito brasiliano, appartenenti per lo più alle classi medie urbane. Insoddisfatti del governo della Repubblica oligarchica, essi rivendicavano l'istituzione del voto segreto, la riforma nell'istruzione pubblica, la nazionalizzazione di settori strategici. Soprattutto, essi si battevano per un maggiore accentramento dei poteri che ponesse fine al fenomeno del *Coronelismo*, pratica politica allora in uso nei municipi da parte dei grandi latifondisti, che obbligavano i propri subordinati a votare i candidati da loro indicati creando un connubio indissolubile tra potere politico ed economico, che aveva riverberazioni nazionali.

Nel 1919, il senatore Justo Chermont presentava ai suoi colleghi il progetto di Legge n° 102 nel quale poneva la questione del diritto di voto per tutte le donne, giudicando «i doveri della casa e della famiglia non incompatibili con i doveri sociali e con i diritti politici che il regime democratico deve garantire loro» (Nunes, Bonini 2010: 10). Seppur imbevuto della retorica maschilista del tempo (il preambolo del senatore rendeva «il dovuto omaggio alla principale missione della donna sulla terra – il mestiere della maternità»), il progetto di legge venne, stavolta, discusso, alla presenza di un gruppo di pressione di femministe organizzato dall'attivista Leolinda Dalto, ma venne ritenuto materia di riforma costituzionale, perdendosi tra i più impervi passaggi richiesti dalla modifica della Carta.<sup>6</sup>

Pochi anni dopo (1922), di nuovo Bertha Lutz, dopo aver organizzato il I Congresso femminista del Brasile, contribuì a fondare la *Federação Brasileira pelo Progresso Feminino* (FBPF), concepita come filiale dell'Associazione pan-americana delle donne (nel solco dell'ancor più vasto movimento suffragista mondiale), che aveva come missione statutaria – tra le altre cose – quella di «stimolare lo spirito di sociabilità e cooperazione tra le donne e interessarle alle questioni sociali e di rilievo pubblico; assicurare alla donna diritti politici e prepararla all'esercizio intelligente di tali diritti» (de Carvalho 1930: 8).

Per decisione della stessa Lutz, la Lega prima e la Federazione poi erano capeggiate da «un gruppo ristretto di donne con alto livello di scolarità e/o appartenenti alla classe sociale più elevata» (Karawejczyk 2014: 115).

Ciò ha fatto dire a Susan Besse che «le donne professioniste che componevano la direzione della FBPF parlavano a nome delle donne della classe operaia, anziché impegnarsi a mobilitarle per farle parlare in prima persona» (Besse 1999: 194). Tuttavia, le donne che si trovavano impegnate nelle catene di montaggio

---

<sup>6</sup> Secondo l'art. 90, la Costituzione poteva essere riformata, su iniziativa del Congresso Nazionale o delle Assemblee statali quando presentata da almeno un quarto dei membri di una qualsiasi delle Camere del Congresso nazionale, dopo tre discussioni, con due terzi dei voti dell'una e dell'altra Camera; oppure quando richiesto da due terzi degli Stati, entro un anno, nell'ipotesi in cui ciascuno Stato fosse rappresentato dalla maggioranza dei voti della sua Assemblea (Cfr. comma 1).

non rimasero a guardare. All'interno dei movimenti operai (sempre più corposi a causa della crescente industrializzazione e urbanizzazione della parte economicamente più sviluppata del paese, il centro-sud), lavoratrici di orientamento marxista o anarchico affiancarono le proprie istanze a quelle della Federazione, interpretando, però, la loro lotta come una battaglia contro il 'doppio sfruttamento' di classe e di genere che non giudicavano si esaurisse nella mera rivendicazione del diritto al voto portata avanti dalla FBPF (Rago 1997).

Seppur in presenza dei summenzionati contrasti, l'emulsione finale di tale variegato movimento rivendicativo finì col generare un gruppo di pressione al femminile del quale non vi è traccia, in quel periodo, in nessun altro paese sudamericano.<sup>7</sup>

#### 4. Il suffragio 'discrezionalmente' universale previsto dal codice elettorale del 1932

Nell'ottobre del 1930, un nuovo colpo di stato noto come *Revolução de 1930* – messo a esecuzione dagli stati del Minas Gerais, Paraíba e Rio Grande do Sul, con l'appoggio dei militari –, impose al comando Getúlio Vargas<sup>8</sup> in luogo del presidente risultato vincitore alle elezioni tenutesi il 1° marzo di quell'anno, Júlio Prestes.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Sul punto, Rachum (1977).

<sup>8</sup> Tra le innumerevoli pubblicazioni sulla figura di Getúlio Vargas, segnaliamo: Silva (2004).

<sup>9</sup> La difficile congiuntura economica mondiale, a queste latitudini, colpì pesantemente le esportazioni che partecipavano ai mercati internazionali, prima tra tutte quella del caffè, producendo non solo un arresto nello sviluppo dell'economia nel suo insieme, ma anche uno sbilanciamento nei rapporti di forza all'interno della coalizione politico-economica che aveva dominato lo scenario brasiliano a partire dal 1894 (succedendo ai militari come asse portante del governo del paese), contrassegnata dall'associazione tra le oligarchie regionali del Minas Gerais e di São Paulo, rispettivamente legate al settore dell'allevamento del bestiame e alla coltivazione del caffè e, pertanto, definita alleanza del *café com leite* (caffelatte). In base a un accordo non scritto, ma che si può considerare alla stregua di una convenzione costituzionale, la Presidenza sarebbe stata espressa - alternativamente - da un rappresentante del commercio legato all'allevamento, e da uno riconducibile alla coltivazione del caffè, com'era accaduto sin dall'elezione di un illustre rappresentante degli interessi della lobby paulista e articolatore dell'accordo, Campos Sales (1894), e

Due anni dopo (febbraio del 1932), il presidente Vargas fece licenziare un nuovo codice elettorale, che prevedeva il voto segreto e disponeva all'articolo 2 l'elettorato attivo e passivo per le donne brasiliane in condizione di parità con gli uomini.

L'articolo che, affrontando la questione del diritto elettorale attivo e passivo, riportava l'inciso «senza distinzione di sesso» pareva essere il manifesto di una legislazione all'avanguardia per l'epoca nel continente americano, alla quale avevano contribuito tanto gli sforzi delle associazioni femministe, quanto la Chiesa cattolica, desiderosa di riconquistare lo spazio di potere perduto con l'avvento della Repubblica liberale e, pertanto, interessata a che le donne (nella stragrande maggioranza devote al cattolicesimo) moralizzassero – va da se, in senso confessionale cattolico – la società brasiliana, indebolita da decenni di laicismo.

Il 24 febbraio, data della promulgazione della legge sul nuovo codice elettorale, è celebrato in Brasile come il giorno della conquista del suffragio femminile sicché, a partire da quel momento, tutte le donne avrebbero potuto iscriversi nei registri elettorali per poi esercitare il diritto di voto.<sup>10</sup> Tuttavia, sebbene la legge del 1932 rappresentasse un incontestabile avanzamento nella direzione della conquista dei diritti politici di genere, essa in parte toglieva con una mano ciò che elargiva con l'altra.

Se quel giorno fissa la data a partire dalla quale le donne potevano essere votate in rappresentanza della popolazione, per il diritto elettorale attivo il percorso sarebbe stato più tortuoso. L'art. 121 dello stesso codice, infatti, stabiliva che gli uomini di età superiore ai sessant'anni e le donne maggiorenni di qual-

---

poi sempre rispettata. Il golpe del 1930 mise fine a siffatta spartizione del potere.

<sup>10</sup> La decisione di porre la data del 24 febbraio come giorno della conquista del voto femminile è stata presa nel 2015, non a caso sotto il governo del primo presidente donna nella storia del paese, Dilma Rouseff, la quale nel suo discorso introduttivo alla nazione ha enfatizzato quel successo personale come sprone affinché molte altre donne potessero, in futuro, divenire Presidente (utilizzando il sostantivo al femminile, *Presidenta*), oltre che come motivo di «orgoglio e allegria di essere donna in rappresentanza di tutte le brasiliane». Il discorso integrale è consultabile sul sito del Senato brasiliano, alla pagina <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2011/01/01/integra-do-discurso-da-presidente-dilma-rousseff-na-cerimonia-de-posse>. Ultimo accesso: aprile 2024.

siasi età potevano «esentarsi da ogni obbligo o servizio di carattere elettorale». Contemplava, insomma, per uomini anziani e donne di tutte le età un diverso regime (il voto come diritto facoltativo), dando vita a una sorta di suffragio 'discrezionalmente' universale.

Le ragioni che indussero il legislatore brasiliano a propendere – per gli uomini tra i ventuno e i sessant'anni – per l'obbligatorietà del voto (nel solco, tra l'altro, di una tradizione latinoamericana tutt'ora esistente<sup>11</sup>) erano varie.

In parte, esse rispondevano al sentimento di chi valutava il rischio che una grande fetta della popolazione – già esclusa dall'accesso all'istruzione, in un paese fortemente disuguale – rimanesse fuori anche dal processo elettorale.

Inoltre, pesava nella decisione la convinzione che l'obbligatorietà sortisse un effetto potenzialmente 'pedagogico', dal momento che l'elettore, costretto a partecipare alla tornata elettorale, era indotto a pensare alla politica nazionale formandosi una cultura politica.

Non ultima questione, il legislatore riteneva che il vincolo all'esercizio del suffragio, consentendo una più alta affluenza alle urne, conferisse maggiore legittimazione e credibilità ai risultati usciti dalle urne.

Quanto al diverso trattamento riservato alle donne, João Cabral da Rocha – estensore del progetto di legge e poi membro dell'organo creato dallo stesso codice per regolamentare e gestire l'intero processo di votazione (la Giustizia Elettorale), – lo giustificava come un invito alle donne (dal sapore di sfida) a dimostrarsi all'altezza delle loro effettive volontà e capacità, nella misura in cui, nelle note di commento agli articoli del nuovo codice, argomentava:

[...] per la donna, che solo adesso è ammessa pienamente all'adempimento di questo dovere, in una società che la lascia, di preferenza, educata e vincolata ai doveri della casa, il legislatore ha voluto pensare la registrazione al voto come facoltativa. Per il bel-sesso abbiamo insomma una sorta di messa alla prova dei suoi stessi desideri,

---

<sup>11</sup> La questione non è solo brasiliana. Attualmente, il voto obbligatorio è ancora presente in ventiquattro paesi del mondo, tredici dei quali si trovano in America Latina, un dato probabilmente meritevole di ulteriori approfondimenti.

i cui risultati mostreranno, a breve, la portata di ciò che le femministe hanno definito le aspirazioni politiche irrefrenabili della metà più formosa della società (Cabral 1932: 200).

Più diretto il commento di Octávio Kelly, futuro membro della più alta istituzione giudiziaria del paese (il *Supremo Tribunal Federal*), che lodava il legislatore come «cauto e prudente» nel non aver previsto l'obbligatorietà del voto per le donne:

È stata una mossa saggia dispensare dall'obbligatorietà della registrazione e delle altre incombenze elettorali gli uomini con più di 60 anni e le donne di qualsiasi età. Il declino dell'attività fisica e la mancanza di uniformità di opinioni nello stesso sesso, così come la capacità politica delle donne, consigliano di lasciare l'abilitazione all'esercizio del voto di questi soggetti nell'ambito della più assoluta discrezionalità (Kelly 1932: 113).

La gestione autoritaria del potere di Vargas scatenò nello Stato di São Paulo la reazione di un movimento armato, noto come *Revolução constitucionalista* (1932), il quale si prefiggeva di ottenere (oltre al riconoscimento di quell'autonomia federale prevista dalla Costituzione del 1891 che la centralizzazione *varguista* aveva negato) una Carta che, tra le altre cose, equiparasse del tutto il diritto di voto tra uomini e donne.<sup>12</sup>

Solo dopo due anni di guerra civile le truppe federali riuscirono ad avere la meglio sulle armate pauliste. L'insurrezione del 1932 sortì, tuttavia, l'effetto di 'costituzionalizzare' la crisi politica, sicché già nel novembre del 1933 il governo provvisorio federale indisse elezioni (alle quali parteciparono per la prima volta sia uomini che donne, sebbene con la summenzionata difformità partecipativa) per la formazione di una nuova Assemblée costituente.<sup>13</sup>

In ragione del fatto che il cambio di governo era avvenuto mediante l'uso della forza, con tale proposta il governo provvi-

---

<sup>12</sup> Sulla rivoluzione Costituzionalista del 1932 vedi Calmon (1963).

<sup>13</sup> Di siffatta Assemblée costituente, l'unica donna chiamata a farne parte su un totale di 214 membri fu Carlota Pereira Queiroz. Medico e pedagogista paulista molto attiva durante la Rivoluzione costituzionalista al lato degli insorti, Queiroz fu, soprattutto, la prima donna eletta come deputato federale nella storia del Brasile.



sorio mirava, pertanto, a realizzare «il passaggio da potere di fatto di un regime di forza, a potere di diritto di un regime legale» (de Castro Gomes 1986: 10) e, quindi, a legittimarsi.

La Costituzione che ne nacque (1934) e che risentiva dell'influsso dell'esperienza di Weimar, incorporò le determinazioni del nuovo codice elettorale, aggiungendovi l'abbassamento dell'età minima per l'esercizio del voto da 21 a 18 anni, ma non intervenne per risolvere l'ambiguità di fondo del codice del 1932 sull'elettorato attivo. Da un lato, infatti, garantiva il diritto al voto «per l'uno e per l'altro sesso» (art. 108), dall'altro confermava la dichiarazione di obbligatorietà di registrazione negli elenchi di voto per i soli uomini, e per quelle donne che svolgessero un incarico pubblico remunerato (art. 109).

Con la sopra richiamata instaurazione del voto segreto, diminuiva radicalmente le possibilità di influire sulle scelte dei singoli votanti da parte dei gruppi di potere (*fazendeiros*, cacicchi locali, ecc.), e, tuttavia, il problema, per le donne, continuava a essere non tanto quello di avere la libertà di chi scegliere nel segreto dell'urna, ma quello di potere uscire di casa per esercitare il diritto di voto, dal momento che la non obbligatorietà dell'iscrizione nei registri elettorali e del conseguente voto – combinata coi summenzionati articoli del Codice civile del 1916 – assegnavano ai mariti che detenevano l'autorità all'interno della famiglia la scelta «di decidere se le loro mogli potessero uscire di casa per votare» (Limongi, de Souza Oliveira, Tomé Schmitt 2019: 2).

Come nel caso della Repubblica di Weimar, se da un lato la Carta fondamentale del 1934 si mostrava attenta ai diritti sociali, per un'altra via prescriveva – in casi particolari – un accentramento dei poteri in capo all'esecutivo federale (anche in ragione dell'esperienza della rivolta paulista e del crescente consenso del quale stavano godendo i movimenti comunisti e anarchici in quella temperie storica) che poneva su di un piano inclinato le condizioni per il successivo accumulo di poteri in capo al presidente della Repubblica.

Così, con un ennesimo atto di forza, il governo nato nel 1930 venne sostituito da un nuovo governo, chiamato dell'*Estado Novo* (1937-1945), un regime politico nel quale Vargas successe

a se stesso, stavolta, però, nelle vesti di dittatore.<sup>14</sup> E, con esso, anche la Costituzione del 1934 ebbe breve durata, rimpiazzata già nel primo giorno del golpe dalla Costituzione ‘polacca’ (1937), così definita perché suggerita dalla Legge generale dello Stato della Polonia, la cosiddetta ‘Costituzione di aprile’ (1935) pensata dal dittatore Pilsduski per ricoprire la carica di Presidente.<sup>15</sup>

Nel campo del diritto al voto per le donne, la Costituzione *estadonovista* che fu approvata ricalcava quella precedente.

L’art. 117 recitava: «sono elettori i brasiliani dell’uno e dell’altro sesso, maggiori di diciotto anni, che si registrino nelle forme di legge». Si rivelerà, tuttavia, una formula di stile, dal momento che il Getúlio Vargas *estadonovista* aveva chiuso il Congresso nazionale ed estinto i partiti politici, governando per decreti-legge e, va da sé, non furono indette elezioni fino all’epilogo di quella stagione politica (Nicolau 2002: 75).<sup>16</sup>

La sconfitta dei sistemi autoritari fascisti e nazisti nel mondo determinò anche il tramonto della parabola dello *Estado Novo*.<sup>17</sup> Il presidente Vargas venne depresso dalle Forze Armate il 29 ottobre del 1945. Dopo un governo provvisorio retto dall’allora presidente del *Supremo Tribunal Federal*, José Linhares, le nuove elezioni del 2 dicembre dello stesso anno diedero la vittoria al generale Eurico Gaspar Dutra, candidato del Partito social-democratico (PSD). Il Congresso – investito anche dei poteri co-

---

<sup>14</sup> La nuova stagione dello *Estado Novo* era il frutto degli stravolgimenti che – sempre nel periodo interbellico – avevano trasformato l’Europa in un laboratorio di progetti politici alternativi ai regimi democratico-liberali, percepiti come decadenti. Esso si proponeva come una forma peculiare di “democrazia autoritaria” che combinava il patriottismo alla tutela sociale dei lavoratori, l’attenzione al popolo e l’anticomunismo, l’annullamento dei corpi intermedi e la guida dirigista, lo svilupppismo interventista in economia e il conservatorismo culturale, in una sintesi politica che aveva il suo nocciolo nella figura del leader. Sull’*Estado Novo* segnaliamo: Pandolfi (1999); Garcia (1982).

<sup>15</sup> Sul punto segnaliamo il lavoro di Stasi (2022).

<sup>16</sup> All’inizio del 1945, sotto forti pressioni, Vargas concesse le elezioni, che si sarebbero tenute alla fine dell’anno. Dopo la fine della Seconda Guerra mondiale, tuttavia, Vargas venne depresso prima che il rito elettorale giungesse a compimento.

<sup>17</sup> Nonostante l’*Estado Novo* prendesse ispirazione dal modello fascista, le vicende di politica internazionale quanto di politica interna spinsero, sul finire del 1942, il Brasile a combattere al fianco delle forze alleate nella Campagna d’Italia. Sul punto, Sciarretta (2022).

stituenti – nel 1946 approvò una nuova Carta che ripristinava i diritti conculcati da quella *estadonovista*.

L'anno 1946 scandiva l'inizio di un periodo storico che sarebbe durato 19 anni e che è stato definito «populista» (Zicman de Barros, Lago 2022) perché contrassegnato dall'ingresso delle masse rurali nell'agone politico (è il periodo delle grandi migrazioni verso le città); dalla presenza di leader politici carismatici (Prestes, Kubitschek, di nuovo Vargas, Goulart); dagli eventi internazionali (Guerra Fredda) che, da un lato, inquadravano i paesi dell'America Latina all'interno della sfera di influenza statunitense, e, dall'altro, sollecitavano i popoli del subcontinente a smarcarsi dal ruolo predeterminato che era stato deciso per loro nello schema di divisione bipolare del globo (movimenti di decolonizzazione, Rivoluzione cubana).

Per ciò che concerne il diritto delle donne a essere votate, nel periodo compreso tra il 1946 e il 1964, il paese sudamericano attraversò una fase di maggiore apertura in conseguenza della quale esse iniziarono a occupare posizioni di riguardo sia in ambito amministrativo che politico (Nicolau 2002: 93). Non altrettanto occorre per il diritto di voto, atteso che la discriminazione tra uomini e donne veniva mantenuta, nella misura in cui continuava a essere prevista la discrezionalità del suffragio per la stragrande maggioranza delle donne brasiliane dell'epoca (le casalinghe). E che proseguiva l'esclusione del voto per gli analfabeti i quali – a causa dell'impari accesso alla scolarizzazione tra uomini e donne – erano in maggioranza di sesso femminile.

La Costituzione del 1946 stabiliva, infatti, in apertura dell'articolo 135 come registrazione e voto fossero obbligatori per i brasiliani di entrambi i sessi, concludendo, però, con l'espressione «fatte salve le eccezioni previste dalla legge». E la legge richiamata era quella scritta l'anno precedente per regolare l'elezione dell'Assemblea costituente, che all'art. 4 prevedeva registrazione e voto obbligatori per le sole donne che esercitassero professione remunerata.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Art. 4°, Decreto-Lei N°7.586 de 28 de Maio de 1945. La successiva legge elettorale varata nel 1950 (L. 1.164 de 24 de Julho de 1950) non fece che confermare la disposizione.

### 5. Gli anni della dittatura, tra suffragio allargato e restrizione dell'esercizio del voto

Il 1° aprile del 1964 l'intervento *manu militari* dei corpi delle Forze armate destituì l'allora presidente João Goulart, instaurando un regime militare dittatoriale destinato a durare per oltre un ventennio.

Nella divisione geopolitica planetaria, i militari che presero il potere in un periodo di effervescenza politica al quale molto avevano contribuito le vicende cubane ancorarono saldamente il Brasile all'interno dell'area di pertinenza che aveva il suo fulcro a Washington, irreggimentando il paese in una guerra interna permanente contro l'influenza del «comunismo internazionale» (*Ato Institucional* n° 1)<sup>19</sup>, in ragione della quale procedettero a una progressiva limitazione della partecipazione politica della cittadinanza.

In base alla 'Dottrina della Sicurezza Nazionale' pensata negli USA per essere applicata nel continente latinoamericano al fine di combattere la guerra al comunismo, le frontiere territoriali venivano sostituite dalle frontiere ideologiche (Trento 1992: 132). La geografia del continente americano rendeva, infatti, assai improbabili invasioni militari da parte di paesi del blocco sovietico, di modo che la questione della minaccia alla sicurezza di ogni nazione sudamericana veniva traslata dal piano territoriale a quello ideologico.

Secondo siffatta dottrina, il sovvertimento dell'ordine costituito poteva essere operato solo – come accaduto con Cuba – da nemici politici interni, impersonati dai sindacati dei lavoratori, dagli intellettuali, dalle organizzazioni di lavoro contadino, dagli studenti e dai professori universitari (Skidmore 1988: 22)<sup>20</sup>. Ragion per cui, l'esercizio dei diritti politici – tra i quali, il diritto alla partecipazione politica mediante votazione – venne non solo ridotto all'osso, ma anche sterilizzato della sua carica potenzialmente sovvertitrice, come vedremo tra poco.

---

<sup>19</sup> Il decreto, del 9 aprile 1964, è consultabile sul sito del governo brasiliano, alla pagina [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ait/ait-01-64.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ait/ait-01-64.htm). Ultimo accesso: aprile 2024.

<sup>20</sup> Per chi volesse approfondire lo studio sulla Dottrina della Sicurezza Nazionale, segnaliamo Comblin (1980).

Proprio durante il regime militare avverrà il raggiungimento del pieno suffragio universale, grazie alla legge elettorale n° 4.737 che il 15 luglio 1965 certificava la conquista del voto femminile senza limitazioni o requisiti di sorta (art. 6).

In realtà, non si trattava di un paradosso, ma degli effetti della modifica del codice civile avvenuta nel periodo precedente all'avvento della dittatura (L. 4.121 del 1962), che necessariamente venivano estesi anche alla normativa elettorale e che, espungendo la donna sposata dalla categoria delle persone incapaci relativamente a determinati atti (art. 6), sanciva all'art. 233 che il marito, «a capo della società coniugale», esercitava tale funzione «con la collaborazione della moglie, nell'interesse della coppia e dei figli», facendo divenire inapplicabile la distinzione tra discrezionalità e obbligatorietà del voto.

Come detto, anche stavolta si trattava di una conquista più nominale che reale, dal momento che il raggiungimento dell'obiettivo tanto agognato da una parte della società civile avveniva proprio nel periodo storico in cui minore era il grado di libertà politica nel paese.

Difatti, i militari al comando, dopo i risultati non edificanti ottenuti nell'ottobre del 1965 dalle elezioni regionali organizzate per la scelta dei governatori in alcuni Stati<sup>21</sup>, si persuasero della necessità di proibire il voto diretto per le più alte cariche esecutive, cominciando con l'elezione del Presidente della Repubblica, per poi proseguire con i rappresentanti del potere locale (governatore, sindaco), che da quel momento sarebbero stati nominati dal Congresso. Un Congresso, tra l'altro, controllato pienamente dall'esecutivo militare, che aveva abolito i vecchi partiti disponendo per decreto (*Ato Institucional n° 2*)<sup>22</sup> un sistema bipartitico che durò fino al 1979, e che limitava la proposta politica a un partito di maggioranza e a un *rassemblement* d'opposizione che, nei limiti del consentito, poteva svolgere solo un ruolo di parziale argine allo strapotere dell'esecutivo.

---

<sup>21</sup> I candidati del governo alla più alta carica statale persero in cinque degli undici Stati chiamati alle urne, ma soprattutto restarono sconfitti nei due più importanti e popolosi: gli Stati di Rio de Janeiro (all'epoca chiamato Guanabara) e del Minas Gerais.

<sup>22</sup> Il decreto, del 27 ottobre 1965, è consultabile sul sito del governo brasiliano, alla pagina [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ait/ait-02-65.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ait/ait-02-65.htm). Ultimo accesso: aprile 2024.

## 6. Ridemocratizzazione o forse, meglio: democratizzazione

Quando, nel 1985, i militari restituirono finalmente il governo del paese nelle mani dei civili, si attivò un processo che – memore di quanto avvenuto in Brasile tra il 1946 e il 1964 – è stato definito dalla prevalente storiografia nazionale di ‘ridemocratizzazione’, e che ha condotto alla stesura di una nuova Carta costituzionale, approvata nel 1988 e tutt’ora in vigore.

Tale Costituzione è passata alla storia come “Costituzione cittadina” perché, per la prima volta, al processo di votazione per la formazione del Congresso e dell’Assemblea costituente erano stati chiamati tutti i cittadini maggiori di 18 anni, grazie a un emendamento costituzionale (*Emenda Constitucional* n° 25, del 1985) che, subito dopo la fine della dittatura, aveva permesso che il successivo 15 novembre 1986 si procedesse a elezioni con la partecipazione (stavolta obbligatoria) non solo della componente femminile della società, ma anche di quella illetterata.

Quella del divieto quasi secolare di elettorato attivo e passivo per gli analfabeti (1891-1986) è una variabile che ha percorso trasversalmente la questione di genere e che, tuttavia, ha penalizzato maggiormente l’universo femminile.

Per comprendere il livello di deficit democratico delle votazioni avvenute fino alla metà degli anni Ottanta del Novecento senza il concorso degli analfabeti, basti pensare che nel 1940, sette anni dopo la prima votazione a suffragio universale (sebbene con la differenziazione volontario/obbligatorio), il tasso della popolazione non alfabetizzata rappresentava il 62 per cento del totale<sup>23</sup> (Istituto Brasileiro de Geografia e Estatística 1948: 8); e che nel 1986 restava comunque della ragguardevole cifra del 25 per cento.<sup>24</sup> Percentuali di interdizione alla partecipazione politica che, lette in forma disaggregata, salgono quando si analizza il solo genere femminile, e che aumentano in forma esponenziale se si esamina – all’interno del voto femminile – la sola componente delle donne afro-discendenti

---

<sup>23</sup> Nel 1930 non si ebbe il consuetudinario censimento decennale della popolazione. La percentuale di analfabetismo nel 1940 scendeva al 56%, se considerata la popolazione a partire dal quindicesimo anno d’età.

<sup>24</sup> Nel 1985, il numero di analfabeti era di 19 milioni. Sul punto, Westin (2016).

(quest'ultima, una disuguaglianza dentro un'altra disuguaglianza).<sup>25</sup>

Al netto di siffatte analisi, descrivere il processo post-dittatura militare come di 'ridemocratizzazione' della società brasiliana, e non di democratizzazione della medesima, appare fuorviante, dal momento che l'allargamento universale delle maglie della partecipazione politica è condizione necessaria (sebbene non sufficiente) all'instaurazione di un processo democratico.

In conclusione, dal 1824 fino alla seconda metà del Novecento, la distinzione dicotomica pubblico-maschile versus privato-femminile ha permeato la vita politica brasiliana; e per più di un secolo (fino al 1934) la ragione dell'esclusione della donna dal novero degli appartenenti alla popolazione menzionata nelle Costituzioni succedutesi nel tempo non venne neppure motivata.

In seguito – e fino alla riforma del Codice civile del 1962 e alla nuova legge elettorale del 1965 –, la formula della discrezionalità dell'esercizio del voto per le donne fu l'escamotage adoperato per conservare l'autorità dell'uomo all'interno della famiglia, dal momento che lo Stato, in caso di voto obbligatorio, avrebbe, implicitamente, posto un limite alla prerogativa maschile di determinare il diritto di entrare e uscire di casa delle proprie mogli (Limongi, de Souza Oliveira, Tomé Schmitt 2019: 18).

Infine, fino al 1985, pur in presenza della norma che finalmente equiparava uomini e donne, non si ebbe la volontà politica di consultare l'elettorato se non attraverso meccanismi che ne limitavano la libertà di scelta (censura, voto indiretto, controllo dell'esecutivo sul legislativo, ecc.).

Il tutto condito dalla concomitante condizione limitativa dell'esercizio del voto per gli analfabeti, nelle forme sopra descritte.

La disparità di genere è una storia che accomuna la maggior parte dei paesi del mondo. Il fatto che il ruolo delle donne sia stato per secoli circoscritto alle vicende della vita privata ha

---

<sup>25</sup> Sul punto, si rimanda ai dati del censo elaborati dall'*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* per le decadi 1950, 1960, 1970 e 1980. Sul rapporto tra questione di genere e questione razziale, si veda Gonzalez (2020).

avuto conseguenze di lungo periodo che non possono essere superate dalla pur cruciale estensione universale del suffragio. Il ritardo nella concessione dell'elettorato attivo e passivo alle donne ha ancora oggi riflessi sulla percentuale di rappresentanza di genere nei parlamenti del mondo che, nel 2020, secondo i dati dell'organizzazione internazionale *Inter-Parliamentary Union* (IPU), corrispondeva a un quarto del totale (24,5 per cento).

Nondimeno, in Brasile la questione femminile legata all'ottenimento del più basilare diritto di partecipazione politica si è presentata con alcune particolarità (voto discrezionale, limitazione del diritto da parte di regimi dittatoriali, secolare negazione del voto agli analfabeti accoppiata a bassa percentuale di popolazione femminile scolarizzata soprattutto tra le afrodiscendenti) che – assommate – rendono il caso-studio brasiliano peculiare.

### *Bibliografia*

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE, 1926, *Annaes do Congresso Constituinte da República*, Vol. I-III [1890], Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

BESSE SUSAN, 1999, *Modernizando a Desigualdade Reestruturação da Ideologia de Gênero no Brasil: 1914-1940*, São Paulo: Edusp.

CABRAL DA ROCHA JOÃO, 1932, *Código Eleitoral da República dos Estados Unidos do Brasil: decreto 21.076, de 24 de fevereiro de 1932*, Rio de Janeiro: s.n.

CALMON PEDRO, 1963, "O movimento constitucionalista", in *História do Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympio, v. 6, cap. 37.

COELHO LEILA MACHADO, BAPTISTA MARISA, 2009, "A história da inserção política da mulher no Brasil: uma trajetória do espaço privado ao público", *Psicologia Política*, vol. 9, n° 17, Jan.-Jun., pp. 85-99.

COMBLIN JOSEPH, 1980, *A Ideologia de Segurança Nacional: o poder militar na América Latina*, São Paulo: Civilização Brasileira.

DEAN WARREN, 1986, "The Brazilian economy, 1870-1930", in BETHELL LESLIE (Org.), *The Cambridge History of Latin America*, Vol. V, c. 1870 to 1930, Cambridge: Cambridge University Press.

DE CARVALHO CARMEN, 1930, "A Federação brasileira pelo progresso feminino", *Correio da Manhã*, Suplemento, 29 de Junho.

GOMES DE CASTRO ANGELA MARIA, 1986, "Confronto e compromisso no processo de constitucionalização (1930- 1935)", in FAUSTO BORIS (Org.),



*O Brasil republicano: sociedade e política (1930-1964)*, 3. ed., São Paulo: Difel, t. III, v. 3.

GONZALEZ LÉLIA, 2020, “Por um Feminismo Afrolatinoamericano”, in BUARQUE DE HOLLANDA HELOISA, *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*, Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

GARCIA NELSON, 1982, *Estado Novo. Ideologia e propaganda política*, São Paulo: Loyola.

HAHNER JUDE EDITH, 1981, *A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas: 1850-1937*, São Paulo: Editora Brasiliense.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1948, *Estudos sobre a Alfabetização e a Instrução da População do Brasil, conforme as Apurações do Censo Demográfico de 1940*, Rio de Janeiro: IBGE.

JOBIM NELSON, PORTO WALTER COSTA, 1996, *Legislação Eleitoral no Brasil: do século XVI a nossos dias atuais*, vol. 1, Brasília: Senado Federal.

KELLY OCTAVIO, 1932, *Código eleitoral anotado*, Rio de Janeiro: A. Coelho Branco.

KARAJEWICZYK MÔNICA, 2014, “Bertha Lutz e Maria Lacerda de Moura. Uma parceria inusitada”, *Gênero*, Niterói, v. 14, n°2, 1° sem., pp. 105-124.

LIMONGI FERNANDO, DE SOUZA OLIVEIRA JULIANA, TOMÉ SCHMITT STEFANIE, 2019, “Sufrágio universal, mas... só para homens. O voto feminino no Brasil”, *Revista de Sociologia e Política*, v. 27, n° 70.

LUTZ BERTHA, 14 dezembro 1918, “Somos filhos de tais mulheres”, *Revista da semana*, Rio de Janeiro.

MACHADO NETO AFONSO CELSO (Org.), 2000, *Sociedade e história do Brasil. Os primeiros tempos da República – 2*, Brasília: Instituto Teotônio Vilela, v. 6.

NICOLAU JAIR, 2002, *Eleições no Brasil. Do Império aos dias atuais*, Rio de Janeiro: Zahar.

NUNES MARILENE APARECIDA, BONINI ALTAIR, 2010, “Bertha Lutz e a conquista do voto feminino no Brasil: ensino de história e as relações de poder e gênero”, *O professor PDE e os desafios da escola pública paranaense*, Governo do Estado do Paraná: Paranavai.

PANDOLFI DULCE (Org.), 1999, *Repensando o Estado Novo*, Rio de Janeiro: Editora FGV.

PIMENTA BUENO JOSÉ ANTÔNIO, 1857, *Direito público brasileiro e analyse da Constituição do Império*, Rio de Janeiro: Typ. Imp. e Const. de J. Villeneuve & C.

RACHUM ILAN, 1977, “Feminism, Woman Suffrage, and National Politics in Brazil: 1922-1937”, *Luso-Brazilian Review*, v. 14, n°1, pp. 118-134.

RAGO LUZIA MARGARETH, 1997, *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar. Brasil 1890-1930*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

RIBEIRO JOSÉ AUGUSTO, 2001, *A Era Vargas*, Rio de Janeiro: Casa Jorge.

SCIARRETTA MASSIMO, 2022, “Força Expedicionária Brasileira. Il Brasile e la II Guerra mondiale”, *Meridione. Sud e Nord del Mondo*, Anno XXII, Numero 2-3, Aprile-Settembre, pp. 167-178, Napoli: ESI.

SILVA HÉLIO, 2004, *Vargas, uma biografia política*, Porto Alegre: L&PM Pocket.

STASI DANIELE, 2022, *Polonia restituta. Nazionalismo e riconquista della sovranità polacca*, Bologna: Il Mulino.

TRENTO ANGELO, 1992, *Brasile: una grande terra tra progresso e tradizione, 1808-1990*, Milano: Giunti.

WESTIN RICARDO, 2016, *Por 100 anos analfabeto foi proibido de votar no Brasil*, Brasília: Agência Senado.

ZICMAN DE BARROS THOMÁS, LAGO MIGUEL, 2022, *Do que falamos quando falamos de populismo*, São Paulo: Companhia das Letras.

### *Abstract*

LE DONNE BRASILIANE E LA CONQUISTA DEL VOTO. BREVI LINEAMENTI STORICI

(BRAZILIAN WOMEN AND THE CONQUEST OF THE VOTE. A BRIEF HISTORICAL OVERVIEW)

*Keywords:* History of Brazil, right to vote, gender issue.

This article analyses the historical trajectory of the process that led to the conquest of the vote for Brazilian women, which followed a tortuous path, from the denial to the discretionary granting of the right, up to the actual exercise of suffrage, at the end of the 20th century.

MASSIMO SCIARRETTA

Università degli Studi del Molise

Dipartimento Giuridico

massimo.sciarretta@unimol.it

ORCID: 0000-0002-7647-8970

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.07

LUIGI GIORGI

IL REFERENDUM EUROPEO DEL 1989.  
IL DIBATTITO ITALIANO TRA L'AGGIORNAMENTO  
DELLA NORMA REFERENDARIA  
E LA SUA ATTUAZIONE

Alla metà degli anni Ottanta Altiero Spinelli e vari altri promossero l'idea che l'Europa si costruisse solo a partire da un momento costituente che coinvolgesse il popolo e i suoi organismi rappresentativi. Ciò si esemplificò attraverso diversi progetti come quello del 1953 e dell'84 (*Progetto di Trattato che istituisce l'Unione europea* approvato dal Parlamento europeo, a larga maggioranza, il 14 febbraio del 1984) (Olivi - Santaniello 2015<sup>3</sup>: 118-123). Si credeva che la Costituzione possedesse ciò che Habermas ha definito "effetto inducente". Si pensava che si potesse creare una cittadinanza europea tramite un coinvolgimento popolare, democratico e transnazionale (Antonetti 2001: 25).

Le elezioni europee del 1989,<sup>1</sup> svoltesi alla vigilia del crollo del regime comunista che avrebbe mutato molti paradigmi internazionali sia per i vinti che per i vincitori, rappresentarono una tappa di questo ciclo. Queste sembravano essere un momento di verifica, elettorale e politica, sia del progetto spinelliano che dell'Atto unico voluto dal presidente della Commissione Delors. Il referendum che si tenne contestualmente, in Italia, alla consultazione elettorale, pareva appartenere, a pieno titolo, al disegno più volte tentato, di costruire, attraverso un percorso costituente affidato al Parlamento europeo, un'unione politica del Vecchio continente piena e consapevole.

L'Europa, infatti, veniva, grazie al «pragmatismo *monnetiano*» (Mammarella, Cacace 1999: 212) del presidente della Commissione, da una stagione di sostenuta attività. L'Unione sembrava avere riguadagnato lo slancio degli anni Cinquanta (Gilbert 2005: 129).

---

<sup>1</sup> Sui risultati complessivi, Tentoni (2019: 61-73).

Il semestre di presidenza italiana, conclusosi con il Consiglio europeo di Milano,<sup>2</sup> aveva rappresentato una tappa importante del cammino verso l'unione, anche se non ancora pienamente politica. Un campo nel quale si viveva un momento di stallo<sup>3</sup>, del vecchio continente. Dopo Milano si sarebbe giunti, come accennato, alla firma dell'Atto unico, il 17 febbraio 1986. Il testo rappresentava un documento che allargava le prerogative del Parlamento - anche se a giudizio di alcuni osservatori esso «in realtà, non rafforzò il peso del Parlamento, ma piuttosto quello della Commissione» (Gilbert, 2005: 152) - e disegnava nuovi percorsi, fra diffidenze e resistenze, di maggiore integrazione politica, che avrebbe contribuito a sostenere, in seguito, l'impianto di Maastricht.<sup>4</sup>

I partiti italiani si schierarono, rispetto alla decisione del febbraio '86 su una linea di "prudente attesa" in quanto ritenevano fundamentalmente insufficiente il testo dell'Atto, soprattutto in vista di una promozione effettiva dell'unione europea e della valorizzazione, in questo percorso, del ruolo del Parlamento. Il parlamento danese, inoltre, aveva bocciato, in gennaio, il testo dell'Atto ed esortato il proprio governo ad avviare un improbabile processo di rinegoziazione dello stesso. Di conseguenza il governo della Danimarca organizzò un referendum sull'Atto. L'Italia e la Grecia, indispettite, attesero il risultato della consultazione referendaria citata e quindi, in seguito, firmarono il documento (Gilbert 2005: 138).

Nel dibattito al Senato, del 30 settembre dello stesso anno, il Senatore Spitella, democristiano, presentò un ordine del giorno nel quale si: «invita il Governo a porre fin d'ora allo studio, in questa prospettiva, le condizioni costituzionali di attuabilità di un referendum di tipo consultivo, che consenta ai cittadini di

---

<sup>2</sup> Cfr. Varsori (2010: 349). Sulle diverse valutazioni del risultato dell'incontro milanese si veda Ginsborg (1998: 462-463); Craveri (2016: 412); Giovagnoli (2016: 140); Formigoni (2018<sup>2</sup>: 314).

<sup>3</sup> Cfr. Varsori (2023: 202).

<sup>4</sup> Per un'esposizione sommaria del contenuto dell'Atto e per le valutazioni sulla sua efficacia si rimanda a Mammarella, Cacace (1991: 215-217); Olivi - Santaniello (2015<sup>3</sup>: 151).

esprimersi circa il possibile conferimento di un mandato costituente al Parlamento europeo che sarà eletto nel 1989». <sup>5</sup>

D'altra parte, il tema referendario relativamente al complessivo disegno europeo emerse anche alla Camera. Indicativo quanto disse il ministro degli Esteri Giulio Andreotti facendo riferimento al suggerimento spinelliano di indire un referendum per attribuire all'elezione europea più vicina un valore costituente

L'obiezione che per ottenere questo obiettivo quest'ultimo dovrebbe essere concordato dagli altri paesi - e non sono concordi - ha certamente un peso, ma il suggerimento non va disinvoltamente trascurato per due motivi su cui dobbiamo riflettere: primo, perché [...] sarebbe finalmente un'occasione seria per *meditare e popolarizzare* l'idea europea; secondo, perché potremmo offrire agli altri undici popoli lo stimolo per superare le pigrizie dell'esistente e le resistenze di troppi interessati allo status quo. *Sono convinto che i popoli sono più europeisti, anche se non lo sanno, dei loro governi.* Per essere corretti (per questo non ci sarebbe bisogno di alcun referendum) dobbiamo riconoscere che alle nostre calde convinzioni europeiste non corrisponde spesso un comportamento coerente. Abbiamo avuto dalla Corte condanne avvilenti ed il numero delle inadempienze è tuttora alto (Atti parlamentari, Camera dei deputati, 16 dicembre 1986: 50842. Corsivo mio).

Si univano quindi due questioni: una rappresentata dalla necessità, politica ed istituzionale, di costituzionalizzare il processo di unione, dandogli una maggiore saldezza grazie all'opzione referendaria (che veniva sostenuta dal Movimento federalista) e l'altra concentrata sulla necessità di allargare il confronto nel Paese, quantomeno fra i partiti, in modo anche da aprire (ed ampliare) il dibattito sulla natura di un percorso europeo che passasse attraverso la valorizzazione del ruolo del Parlamento nazionale ed europeo. Dopo che il Parlamento italiano (assieme solo a quello belga e al Bundestag tedesco) si era espresso inutilmente, nel 1984, contro la messa in mora, sostanzialmente, del Progetto Spinelli. In tutti gli anni Ottanta si era proceduto, inoltre, a livello intergovernativo e non parlamentare. Nonostante l'impegno attraverso il cosiddetto "atto

---

<sup>5</sup> Senato della Repubblica, seduta 30 settembre 1986, 33. Si veda Guerrieri (2009: 178).

Gensher – Colombo” (Varsori 2020: 31-40) teso a proporre la Comunità come attore internazionale collocando in un unico contesto attività di carattere sia intergovernativo che comunitario (Varsori 2010: 342).

Diversi quesiti e problematiche, dunque, si sintetizzarono nel dibattito parlamentare che andiamo ad affrontare. Da un lato l’iniziativa politica, soprattutto delle forze della minoranza, che fece emergere alcuni sottili distinguo nella maggioranza e nei rapporti fra questa e il governo, a quel tempo guidato da Ciriaco De Mita. Dall’altro la questione referendaria su cui alla fine il dibattito si concentrò, in quanto si voleva evitare di creare un precedente rispetto al referendum come descritto dalla Carta costituzionale. Anche perché una tale opzione impostata contestualmente alle elezioni poneva una serie di problemi, in quanto sembrava avere contorni consultivi non previsti dalla Costituzione.

Assodato il dato europeo, con la volontà di giungere ad una piena ed effettiva unione anche politica, si poneva, dunque, una questione di metodo, che celava problemi di merito costituzionale degni di considerazione.

Diversi progetti di legge erano stati presentati alla Camera dei deputati. Uno da parte del Partito comunista riguardante l'*Indizione di un referendum di indirizzo sul conferimento di un mandato costituente al Parlamento europeo che sarà eletto nel 1989* (n. 2905). L’altro dal Partito radicale relativo all'*Indizione di un referendum consultivo sugli Stati Uniti d’Europa e sull’attribuzione al Parlamento europeo eletto nel 1989 di un mandato per la predisposizione di un progetto di trattato per gli Stati Uniti d’Europa* (1616). Ad essi si affiancava un progetto di legge di iniziativa popolare, promosso dal Movimento federalista europeo e dal partito radicale, riguardante l'*Indizione di un referendum di indirizzo sul conferimento di un mandato costituente al Parlamento europeo che sarà eletto nel 1989* (2900).

Il parlamento italiano decideva, quindi, con un atto unilaterale rispetto agli altri Stati (Tentoni 2019: 61) di indire un referendum di indirizzo contemporaneamente alle elezioni.

Referendum che intendeva fornire al Parlamento europeo, che si sarebbe costituito con le elezioni, un incarico costituente

in grado di condurre, attraverso un progetto di Costituzione, l'Europa verso l'unione politica.

### *1. Il dibattito nella Commissione Affari costituzionali della Camera*

Il confronto si consumò, inizialmente, nella Commissione Affari costituzionali, della Camera dei deputati. Nella seduta del 16 novembre 1988, sotto la presidenza del socialista Silvano Labriola. Questi, conscio della difficoltà del tema, soprattutto del fatto che era al vaglio una tipologia di referendum costituzionalmente non previsto, disse che le proposte di legge in esame:

predispongono un atto legislativo per l'indizione di un referendum di indirizzo, o anche consultivo, rivolto a realizzare una manifestazione di giudizio o di sentimento, non di volontà, del corpo elettorale sulla questione del processo di unificazione politica comunitaria; l'esito del referendum è, in questo quadro, sfornito di qualsiasi valore giuridico, ferma restando ovviamente la questione, che è diversa, della volontà politica del Governo e del Parlamento di dar corso all'esito referendario (Camera dei deputati, Bollettino commissioni, I commissione permanente: 17).

Sollevò quindi un problema non marginale, che investiva non solo l'atto che si andava a compiere ma il quadro generale di equilibri istituzionali fra popolo e suoi rappresentanti. In quanto, a suo parere, si trattava di una legge costituzionale con carattere di provvedimento. Ragione per cui le preoccupazioni aumentavano:

sia dal punto di vista del rispetto della legalità, sia sotto il profilo della forma di governo, alterandosi il rapporto tra rappresentanza e corpo elettorale in favore della prima. [...] In tal modo ci si avvia lungo la strada della democrazia plebiscitaria, con la prospettiva di dar luogo ad altri referendum consultivi su oggetti ugualmente importanti, quale ad esempio l'abolizione del voto segreto in Parlamento. Ribadisce pertanto la sua opposizione ad una proposta di legge costituzionale del tipo di quella in esame. (CdD, I commissione: 18).

Fu quindi la volta dell'esponente del Partito comunista Gianni Ferrara il quale partì dalla necessità di rafforzare l'unità europea, esprimendo, nel prosieguo, il suo dissenso rispetto all'impostazione di Labriola, dubbiosa sulla sostenibilità istituzionale di una legge costituzionale a sostegno della proposta il referendum:

nella proposta di legge del suo gruppo e nell'altra di iniziativa popolare si trova ben altro che una indicazione di referendum consultivo, posto che sono indicati due enunciati quanto mai significativi. Il corpo elettorale deve in tale quadro pronunciarsi sull'unità politica europea, laddove l'unità politica è oggetto primario di una decisione costituente di un soggetto politico della comunità internazionale. Nelle due proposte di legge considerate si fa poi qualcosa di più, conferendosi un mandato costituente al Parlamento europeo con una diretta decisione del corpo elettorale; è dunque un rovesciamento della fonte da cui il Parlamento europeo ha tratto la sua legittimazione, posto che essa non è più da individuare nel trattato istitutivo della CEE (CdD, I commissione: 19).

Secondo il parere di Pietro Soddu, esponente della Democrazia cristiana, la questione del metodo non era, però, secondaria. Invitava, quindi, a valutare l'opzione fra un provvedimento ordinario ed uno costituzionale, particolarmente nel momento in cui si decideva per un percorso referendario, seppur proposto come di indirizzo:

Ritiene allora che bisognerebbe procedere nel senso di prevedere preventivamente in Costituzione la possibilità di dar corso a referendum di indirizzo di valore istituzionale, potendo in un secondo momento lo stesso essere attivato sulla base di una legge ordinaria [...] a suo avviso [...] la Costituzione, a meno che non si introduca in via generale l'istituto del referendum nel senso indicato, non consente iniziative volte a trasformare il nostro ordinamento ed a limitare la sovranità nazionale. E se la sua parte politica è favorevole ad una consultazione che dia un mandato preciso alla rappresentanza italiana nel Parlamento europeo che sarà eletta nella prossima primavera, è anche del parere che ciò non possa avvenire se non nelle forme adeguate (CdD, I commissione: 20).

Giorgio Cardetti, socialista, dissentiva dalle dichiarazioni di Soddu e Ferrara, in quanto:



la proposta di referendum ha un grosso valore politico, ma non è certo costituente in quanto tale [...] sottolinea che le proposte in esame tendono alla celebrazione di un referendum consultivo o di indirizzo al fine di rilanciare un'azione di valenza politica: la Costituzione non impedisce questo tipo di referendum, e in questo senso la proposta n. 2900 d'iniziativa popolare appare la più indicata, risultando comunque chiaro che non si vuole cambiare la forma di Stato, né conferire mandati costituenti, ma sottoporre agli elettori un quesito concernente i rapporti tra Stati (CdD, I commissione: 21).

Così si svolse la prima giornata di dibattito, colto, in special modo, attraverso le posizioni dei partiti maggiori, tra opposizione e maggioranza.

La discussione proseguì, in Commissione, il 18 novembre. Il presidente Labriola esprimeva contrarietà alla proposta Cervetti, in quanto implicava un percorso costituzionale. Perplesità, affermava, che era aumentata dopo l'intervento del senatore Ferrara:

Esprime quindi il proprio parere favorevole alla proposta di legge n. 2900, di iniziativa popolare - che propone di scegliere come testo base - e, in quanto con la medesima non contrastante, alla proposta di legge Rutelli n. 1616; si tratta infatti di proposte di legge ordinaria che non creano problemi così gravi come la proposta di legge costituzionale, e sono tali da consentire l'adozione di una manifestazione di giudizio, o di sentimento, del corpo elettorale nella materia indicata (CdD, I commissione, 18 novembre 1986: 4-5).

La questione al centro del dibattito era sulla natura del provvedimento, o ordinario o costituzionale, condizione da chiarire al fine di strutturare il referendum. In quanto concernente la necessità di stare dentro il dettato costituzionale. Soddu affermava che il gruppo democristiano «conferma la sua propensione per lo strumento ordinario per l'indizione del singolo referendum, previa tuttavia l'introduzione in Costituzione dell'istituto del referendum del tipo di quello in esame» (CdD, I commissione, 18 novembre 1986: 7).

Il dibattito proseguiva, nella stessa sede, il 24.

Per Ferrara il progetto doveva essere costituzionale al fine di poter svolgere il referendum. Soddu ribadiva la volontà di resta-

re dentro il perimetro della Carta (CdD, I commissione, 24 novembre 1986: 4-5).

Rodotà, per il gruppo della Sinistra indipendente, metteva in guardia dal consegnare al referendum un potere che poi, effettivamente, non aveva: «non per questo deve però risultare inutile, se considerato in una dinamica costituente, e sulla materia appare opportuno il ricorso a uno strumento legislativo costituzionale, decisiva risultando poi la scelta sulla formulazione del quesito» (CdD, I commissione, 24 novembre 1986: 6).

Per il presidente Labriola alcuni nodi non erano stati, però, ancora sufficientemente sciolti, fra cui il rischio di creare un precedente rispetto ad una consultazione referendaria che fuoriuscisse dal dettato costituzionale:

Né va poi trascurato l'effetto più clamoroso che un referendum indetto con legge costituzionale e volto a conferire un mandato costituente ai nostri rappresentanti avrebbe nel rapporto con gli altri Stati, taluni già di per sé contrari allo sviluppo endogeno del processo comunitario. Una decisione tuttavia deve essere presa, e va rimessa ai gruppi parlamentari (CdD, I commissione, 24 novembre 1986: 7).

Labriola quindi, considerato che la partita si giocava, anche, su un terreno politico, più ampio delle compatibilità costituzionali, indicò che la questione si chiarisse, e risolvesse, portandola in Parlamento. Per Soddu restavano comunque aperti il tema referendario e quella sulla natura del provvedimento. In sostanza, per sostenere il referendum, senza derogare dagli obblighi costituzionali, occorreva scegliere un provvedimento di tale natura:

Ribadisce pertanto tutti i suoi dubbi sull'opportunità di introdurre con una legge ordinaria priva di un supporto costituzionale un referendum che per la sua portata potrebbe incidere sull'attuale forma di Stato. Conviene, per converso, che l'indizione di un referendum non debba necessariamente rivestire la solennità di una legge costituzionale. Dovendo scegliere quale delle due perplessità sia meno derogabile, come rappresentante del gruppo democristiano in Commissione affari costituzionali e nell'attuale fase della discussione giudicherebbe in coscienza più facilmente superabile l'obiezione relativa allo strumento costituzionale, avvertendo come maggiore la preoccupazione connessa alla violazione delle norme costituzionali. [...] Non pensa, infine, che

con l'adozione di una legge costituzionale per l'indizione di un referendum quest'ultimo finirebbe inevitabilmente per rimanere l'unico precedente in materia (CdD, I commissione, 24 novembre 1986: 7-8).

Il presidente affidava, quindi, considerato l'andamento del dibattito, l'incarico di relatore a Soddu.

La Commissione tornò a riunirsi il 30. Il neorelatore comunicava che anche il Consiglio dei ministri, così come la maggioranza in prima Commissione, sembrava essersi orientato verso lo strumento costituzionale, abbandonando la via ordinaria (CdD, I commissione, 30 novembre 1986: 10).

Tutti i gruppi si dichiararono a favore, tranne quello socialista che tramite l'onorevole Cardetti:

dichiara l'astensione del gruppo socialista che, favorevole allo strumento ordinario, prende atto della posizione assunta dal relatore e dal gruppo democristiano e ribadisce le sue perplessità in ordine dei tempi, pur confermando il massimo impegno sul tema del referendum (CdD, I commissione, 30 novembre 1986: *ibidem*).

Il sottosegretario all'interno Giorgio Postal (Dc) dichiarò che il governo avrebbe preferito la strada ordinaria. Ma che di fronte alla volontà della Commissione si sarebbe adoperato con alcuni emendamenti, comunque nel senso scelto dai partiti (CdD, I commissione, 30 novembre 1986: 11).

Dopo la sospensione la Commissione tornò a riunirsi alle 14, alla presenza di Antonio Maccanico, ministro senza portafoglio con delega agli Affari regionali e i Problemi istituzionali. Il quale aprì il suo intervento esprimendo alcune perplessità che si sostanziavano in:

una riserva di carattere tecnico-giuridico, considerando l'anomalia di una legge-provvedimento che sostanzia in forma costituzionale uno *ius singulare*. Rileva quindi che due questioni si intrecciano su questa materia, a cominciare da quella relativa all'introduzione nell'ordinamento del referendum consultivo (CdD, I commissione, 30 novembre 1986: 11).

Di fronte alle osservazioni del deputato Cervetti che contestò il fatto che il referendum potesse essere interpretato come consultivo anziché come d'indirizzo, il ministro:

ribadisce la sua valutazione negativa sull'ipotesi di sottoporre questi al corpo elettorale tramite una consultazione referendaria. Esiste poi un problema di opportunità politica, in quanto l'Italia sarebbe l'unico paese a conferire un simile mandato ai suoi rappresentanti nel Parlamento europeo, e c'è da chiedersi se davvero questo elemento faciliti il processo unitario. Fatte presenti queste riserve, il Governo si rimette alla Commissione per le valutazioni che riterrà di esprimere (CdD, I commissione, 30 novembre 1986: 11).

Ferrara si dichiarò sorpreso dalle affermazioni del ministro in quanto la Commissione, dibattendo sul tema, aveva convenuto che si trattasse di un referendum d'indirizzo per un mandato costituente del parlamento europeo che poi si sarebbe conformato secondo schemi autonomi. (CdD, I commissione, 30 novembre 1986: 11). Per Cardetti, già dubbioso sulla sostanza del provvedimento, la posizione di Maccanico sembrava adattarsi con quanto egli aveva già espresso (CdD, I commissione, 30 novembre 1986: 12).

Maccanico teneva ferma la propria posizione. E affermava che si stava introducendo un nuovo istituto che trasferiva, a suo parere, al corpo elettorale un vero e proprio potere decisionale:

Occorre allora distinguere il momento della previsione generale dal momento applicativo ed in proposito la forma prescelta appare incongrua proprio sotto il profilo tecnico-giuridico. Vi è poi una obiezione che si riferisce all'opportunità politica dell'iniziativa, per i contraccolpi che ne potranno derivare nelle relazioni con gli altri paesi membri della CEE, considerando anche che il problema dei poteri del Parlamento europeo è questione che attiene al campo degli accordi internazionali. Conclude rilevando che, se quella indicata è la posizione del Governo, il Parlamento resta ovviamente sovrano nelle sue decisioni, specie in materia di leggi costituzionali (CdD, I commissione, 30 novembre 1986: 12. Corsivo mio).

Fu quindi la volta, dopo l'intervento di Teodori, del relatore Soddu, il quale evidenziò da un lato come il dato indicato da Maccanico non fosse del tutto infondato, e dall'altro come, in ogni caso, responsabile della decisione fosse il Parlamento: «Conferma pertanto il suo orientamento favorevole sulla propo-

sta di legge costituzionale n.2905, dal punto di vista tanto formale quanto sostanziale» (CdD, I commissione, 30 novembre 1986: 12).

## 2. Nell'Aula di Montecitorio

Il testo licenziato dalla Commissione arrivava in Aula il 2 dicembre. Dove iniziò la discussione sul provvedimento.

Il giorno dopo sull' "Avanti!" compariva un articolo dal titolo esplicativo: *Decidano di cittadini*. Dove si poteva leggere: «L'assemblea di Montecitorio ha cominciato ieri in prima lettura l'esame di una proposta di legge costituzionale per l'indizione di un referendum per l'unità politica dell'Europa. L'iniziativa, partita dal gruppo comunista, raccoglie consensi pressoché unanimi tra i partiti e rappresenta il primo passo «operativo» verso la realizzazione di una vera Comunità europea politicamente unita». (E. Giordana, *Decidano i cittadini*, "Avanti!", 3 dicembre 1988: 15). Dello stesso tenore anche il commento comparso sul quotidiano democristiano (N. Guiso, *Non solo abrogativo. Un referendum per dire sì all'Europa*, "Il Popolo", 3 dicembre 1988: 6).

Soddu aprendo il dibattito, fece un breve *excursus* delle posizioni confrontatesi in Commissione. Il passaggio forse più rilevante fu quello in cui affermò che il referendum intendeva arrivare ad una unione europea restituendo sovranità al popolo, chiamandolo per tale motivo ad esprimersi su un aspetto così dirimente:

Diamo per scontato l'esito positivo del referendum, visto l'orientamento delle forze politiche, ma non è detto che ciò avvenga. Si deve comunque considerare anche la possibilità che l'esito sia negativo. È evidente che in questo caso le strade per un'eventuale unione europea, anche quelle che oggi appaiono facilmente percorribili, diventerebbero molto più tortuose. Intendo rilevare, cioè, che non si deve assolutamente sottovalutare il referendum - che è l'aspetto principale, qualitativamente rilevante della proposta di legge costituzionale che stiamo discutendo, - né in senso positivo né in senso negativo. (Atti parlamentari, Camera dei deputati, 2 dicembre 1988: 24594).

La scelta del provvedimento di natura costituzionale, precisò

nel prosieguo del suo intervento, era stata operata dal Gruppo democristiano proprio per sostenere, anche istituzionalmente, la scelta del referendum:

che non è né propositivo né consultivo, ma neppure di indirizzo: è *istituzionale*, cioè di modifica costituzionale e probabilmente è più vicino a quello celebrato il 2 giugno 1946, per optare tra la monarchia e la repubblica, piuttosto che a qualsiasi altro referendum (CdD, 2 dicembre 1988: 24595. Corsivo mio)

Labriola ribadiva i suoi dubbi, come era d'altra parte già emerso in Commissione, soffermandosi sulla natura del provvedimento (CdD, 2 dicembre 1988: 24598).

Ferrara confermò la volontà comunista di percorrere la strada costituzionale per rafforzare le istituzioni europee e la partecipazione popolare, attraverso il coinvolgimento referendario. (CdD, 2 dicembre 1988: 24607-24608). Fu quindi la volta di Francesco Rutelli, tra i proponenti del disegno di legge radicale, il quale invitava a vincere la remora che l'Italia fosse l'unica a porre quella fattispecie di provvedimento (CdD, 2 dicembre 1988: 24612).

Nel frattempo, Giulio Andreotti, ministro degli Esteri, aveva relazionato dinanzi alla Giunta per gli Affari delle Comunità europee del Senato della repubblica.

Sede nella quale aveva ribadito la volontà governativa nel proseguire sulla strada dell'unione politica europea:

Dal punto di vista procedurale sarebbe opportuno che l'indizione di un referendum consultivo avvenisse attraverso l'approvazione di un disegno di legge costituzionale. Riconosce, dal punto di vista politico, che un coinvolgimento del corpo elettorale attraverso una votazione referendaria potrebbe portare effetti di amplificazione - da taluno ritenuti desiderabili - in occasione della terza elezione del Parlamento europeo a suffragio universale. Del resto, è un atteggiamento costante del Governo italiano quello di sottolineare con forza un ruolo politico sempre più incisivo del Parlamento europeo per favorire l'integrazione politica della Comunità anche attraverso accresciuti poteri da conferire all'Assemblea di Strasburgo (Senato della Repubblica, 7 dicembre 1988, Giunte per gli affari delle comunità europee: 27).

Avviandosi alla conclusione, espresse qualche perplessità sull'utilizzo dello strumento referendario, seppur d'indirizzo:

progetto in sé pieno di significati condivisibili, ma che rischia di tradursi in un'iniziativa che definisce velleitaria [...] Tale valutazione [...] non deve essere interpretata come un labile impegno del Governo italiano a potenziare il ruolo del Parlamento europeo (Senato della Repubblica, 7 dicembre 1988, Giunte per gli affari delle comunità europee: 28).

Il provvedimento tornava quindi in discussione alla Camera il 14 dicembre e dopo un dibattito in sede di voto di fiducia che riprodusse, di fatto, le posizioni emerse in Commissione, si avviava verso il voto finale. Dopo una serie di emendamenti sul testo - fra cui l'accettazione da parte del relatore delle modifiche proposte da Bassanini-Franco Russo e Teodori-Rutelli-Calderisi - (Camera dei deputati, 14 dicembre 1988, 25022), questo fu messo in votazione, secondo procedimento elettronico, e venne approvato all'unanimità: 305 voti favorevoli su 305 presenti.

### *3. Al Senato: la riflessione di Leopoldo Elia*

Il testo passava quindi al Senato dove veniva preso in esame dalla prima Commissione presieduta da Leopoldo Elia. Il quale tenne un intervento che chiari, se ve ne fosse bisogno, i termini della questione. Aprendo la seduta, anche in qualità di relatore, disse, infatti, con riferimento al referendum e ai lavori della Camera che questo aveva non tanto carattere consultivo ma istituzionale:

Mentre, infatti, appare comunque difficile ipotizzare un referendum a carattere meramente consultivo che coinvolga l'intero corpo elettorale - in quanto la non precettività della decisione espressa da quest'ultimo contrasterebbe con il principio dell'attribuzione al popolo della sovranità, stabilito dall'articolo 1 della Costituzione - non può essere ignorato il fatto che il risultato della consultazione in oggetto potrebbe avere un valore istituzionale tanto nei confronti dell'ordinamento comunitario, quanto nei confronti dell'ordinamento interno. [...] la finalità del referendum proposto non è quella di conferire ai parlamentari europei eletti dall'Italia un mandato al fine di promuovere la costituzione di una effettiva Unione europea [...] ma è quello di conferire al

Governo e al Parlamento il *potere di negoziare* la Costituzione di detta Unione, al di là dei poteri stessi di limitazione della sovranità nazionale previsti dall'articolo 11 della Costituzione. Per tali motivi, conclude il Presidente, la natura del referendum in questione è, in un certo senso, analoga a quella del referendum istituzionale del 1946, con il quale il popolo italiano, nel decidere tra la monarchia e la repubblica, formulò un'indicazione di grande portata e tale da avere *valore legittimante* alle decisioni che avrebbe preso l'Assemblea costituente in attuazione di tale scelta istituzionale, così risparmiando alla Costituzione italiana quelle prove referendarie cui furono invece sottoposti i due successivi progetti di Costituzione della quarta Repubblica francese (Senato della Repubblica, 20 dicembre 1988, Affari costituzionali, 4-5, corsivo mio).

Elia discerneva, pertanto, fra i diversi tipi di referendum, escludendo che quello previsto dal disegno di legge costituzionale potesse entrare in contrasto con la Carta. Negava, quindi, che si trattasse di una opzione referendaria consultiva e legava la decisione al conferimento di una potestà non diretta, ma, in qualche modo, indiretta, pur di fronte alla convocazione del corpo elettorale. Egli faceva riferimento al referendum istituzionale del 2 giugno 1946 che, pur manifestando la prevalenza di una scelta rispetto all'altra, allo stesso tempo, aveva dato mandato, all'interno dell'opzione vittoriosa, di vagliare la forma migliore. Tramite una simile decisione, suggeriva Elia, il Parlamento italiano non sarebbe dovuto tornare sulla vicenda, una volta che avesse avuto inizio il percorso costituente europeo.

Il Senatore Pasquino, della Sinistra indipendente:

Concorda poi con le osservazioni del relatore, pur rilevando la fondamentale differenza tra il referendum in esame - che potrebbe essere definito di *indirizzo istituzionale* - e quello del 1946 che aveva carattere *deliberativo istituzionale*. Pur criticando la formulazione dei quesiti referendari, egli esprime comunque un giudizio sostanzialmente favorevole sul referendum, senz'altro idoneo a diminuire la carenza di democrazia istituzionale che caratterizza la Comunità. Il senatore Pasquino conclude auspicando una rapida approvazione anche della normativa di attuazione (Senato della Repubblica, 20 dicembre 1988, Affari costituzionali: 5. Corsivi miei).

La Commissione dichiarava approvato il disegno di legge. Veniva dato mandato al prof. Elia di riferire, praticamente nella stessa giornata, il 20 dicembre, a Palazzo Madama. Egli argo-



mentava essenzialmente sulla valenza politica del provvedimento, del quale sottolineava tre punti di rilievo nell'aumentare il tasso di democraticità dell'organismo comunitario; nell'aprire la strada ad un aumento dei poteri degli organi comunitari; nella conseguente trasformazione della Comunità europea in una effettiva unione dotata di un Governo responsabile di fronte al Parlamento cui veniva affidato il compito di redigere un progetto di Costituzione da sottoporre alla ratifica degli organi competenti degli Stati membri:

Quindi, il problema trascende anche i singoli aspetti della democraticità e del complesso di poteri degli organi comunitari perché rappresenta un *quid pluris* rispetto a quello che si può far rientrare nell'ambito dell'articolo 11 della Costituzione. L'importanza politica [...] è evidente. Si tratta di riprendere in forme più aggiornate, dopo l'approvazione dell'Atto unico e tenuto conto dei progressi realizzati dopo l'Atto unico stesso soprattutto per impulso della Commissione Delors, procedendo in una direzione che li renda veramente irreversibili, i passi compiuti (Senato della repubblica, 20 dicembre 1988: 26).

Dopo aver inquadrato la vicenda secondo tematiche nazionali ed internazionali, passava ad indicare le strade che si profilavano all'orizzonte: la natura ordinaria del provvedimento; la proposta di revisione costituzionale che era scaturita dalla commissione Bozzi<sup>6</sup> e, infine, la via della legge costituzionale. Quest'ultima era a suo giudizio la più indicata in quanto:

---

<sup>6</sup> Nel progetto Bozzi si prevedeva una diversa formulazione dell'art. 75: «Il testo dell'articolo 75 approvato dalla Commissione prevede anzitutto la possibilità di indire referendum anche per singole proposizioni normative aventi carattere di autonomia e di omogeneità di contenuto dispositivo. Viene innalzato il quorum per l'indizione, portato a ottocentomila elettori. Per quanto riguarda i limiti del referendum, si introduce il divieto anche per le leggi costituzionali, per quelle a contenuto costituzionalmente vincolato e per le leggi impositive di tributi. Viene inoltre demandata alla legge la determinazione delle modalità di verifica dell'ammissibilità delle richieste referendarie, da effettuarsi da parte della Corte costituzionale, su richiesta dei promotori, dopo che siano state raccolte almeno 200.000 adesioni. Infine, è prevista la possibilità del referendum consultivo per questioni di alta rilevanza politica, su richiesta del Governo o di un terzo dei parlamentari, approvata dal Parlamento in seduta comune», in <https://www.camera.it/parlam/bicam/rifcost/dossier/prec03.htm#D> (ultima consultazione 6 giugno 2020).

dato che l'articolo 1 della Costituzione afferma che la sovranità appartiene al popolo che la esercita nei limiti e nelle forme previsti dalla Costituzione e dalle leggi, è sembrato che proporre nuove forme di referendum al di fuori degli «stampi» dell'articolo 75 e dell'articolo 138 rappresentasse qualcosa che non fosse *praeter* o *extra constitutionem*, ma fosse *contra constitutionem*. [...] Per questi motivi, ma anche per altri che si ricollegavano al fatto che si andava oltre il contenuto dell'articolo 11, la scelta della legge costituzionale appariva quella che sicuramente poteva mettere al sicuro questa iniziativa da obiezioni di costituzionalità. Mi si potrebbe replicare [...] che anche le leggi costituzionali secondo la dottrina potrebbero essere accusate di incostituzionalità. [...] ritengo che questo procedimento di revisione costituzionale sia immune anche da critiche che si orientassero affermando che è una legge costituzionale ma viola taluni principi di fondo del nostro ordinamento, per cui potrebbe essere dichiarata incostituzionale (Senato della Repubblica 20 dicembre 1988: 26 - 27).

Il suo ragionamento si spostava sulla “qualità” del referendum che il procedimento legislativo, una volta impostato secondo Costituzione, proponeva al vaglio elettorale. Per cui il referendum aveva un contenuto istituzionale, non essendo, in senso stretto, né propositivo, né consultivo, né di indirizzo:

Inoltre tale procedimento si sottrae alle perplessità che il ministro Maccanico aveva esposto in Commissione affari costituzionali della Camera dei deputati, quando aveva invitato a stare attenti ad approvare delle leggi-provvedimento, delle leggi derogatorie di procedimenti costituzionali, perché si sarebbe potuta aprire la strada (secondo apprezzamenti di autorevolissimi giuristi tedeschi consci della esperienza «weimariana») a manipolazioni costituzionali. Rispondo che il pericolo di manipolazioni non ci dovrebbe essere, dato che *questo referendum non farebbe precedente*, non può fare precedente, in quanto trova la sua giustificazione nel *combinato disposto* degli articoli 1, 11 e 138 della Costituzione, rendendosi impossibile una ripresa in questa chiave del procedimento referendario al di fuori di una valutazione complessiva di revisione dell'articolo 75 che il Parlamento dovrebbe compiere su un piano generale (quale era quello proposto dalla Commissione Bozzi). (Senato della Repubblica 20 dicembre 1988: 27. Corsivi miei).

La riflessione del senatore democristiano si soffermava sulle ricadute concrete della scelta, ravvisandovi un effetto promozionale, disse, a livello europeo che non avrebbe creato, co-

munque vincoli di mandato per i parlamentari. In ragione di ciò raccomandava dunque al Senato, di procedere all'approvazione (Senato della Repubblica 20 dicembre 1988: 27-28).

La relazione sembrava aver assorbito questioni e dubbi. Come emerse nel dibattito conseguente, che ricalcò i temi di quello della Camera dei deputati. Il voto fu, sostanzialmente, unanime, su 184 votanti vi furono 184 voti favorevoli. Il testo tornò quindi alla Camera, dove dopo una rapida discussione venne approvato, il 15 marzo del 1989. Su 486 presenti, si registrarono 485 sì e 1 astenuto (Camera dei deputati, 15 marzo 1989: 29525 - 29526).

Nicola Guiso scriveva su "Il Popolo": «Il Parlamento italiano, dunque, col voto di ieri, ha rinnovato agli altri paesi della Comunità europea la testimonianza delle unanime volontà di tutte le forze politiche di volersi impegnare a fondo per accelerare il processo di unificazione politica del continente, a partire dal rafforzamento della rappresentatività e delle prerogative del parlamento di Strasburgo [...] i giovani premono in tutta l'Europa comunitaria - e crescenti pressioni vengono dai paesi dell'Est - per far cadere le barriere giuridiche e politiche tra gli stati del continente, al fine di ridare ad esso un ruolo determinante nella politica mondiale» (N. Guiso, *Il Parlamento europeo: un referendum perché sia costituente*, "Il Popolo", 16 marzo 1989: 1 e 28).

Più articolato il dibattito al Senato, per il voto finale, dove Leopoldo Elia nel suo intervento, ricordò che nel frattempo vi era stata una risoluzione della commissione affari istituzionali del Parlamento europeo, presentata dal deputato belga Herman che risultava, a suo parere, di rilievo anche riguardo all'iniziativa del Parlamento italiano, confermando la validità dell'iniziativa intrapresa. Tale risoluzione:

approvata dal Parlamento europeo nella seduta del 16 febbraio [...] ripercorre la duplice strategia del Parlamento europeo: quella dei piccoli passi per l'attuazione dell'Atto unico e quella della proposta istituzionale, del salto verso l'unificazione. Tale risoluzione recita tra l'altro, al punto S, che «l'Assemblea ritiene che un referendum a livello europeo o altrimenti negli Stati membri, se possibile, possa essere il mezzo per far partecipare più da vicino il popolo europeo alla costituzione dell'Unione europea, sottoponendo preventivamente i principi di que-

sta iniziativa alla sua approvazione al momento delle elezioni europee del 1989 oppure sottoponendogli il testo della Costituzione al momento della ratifica (Senato della Repubblica, 30 marzo 1989: 4).

In riferimento al progetto di legge costituzionale che arrivava al voto, affermava:

la posizione dei parlamentari italiani nel Parlamento europeo e quella del Governo italiano negli sviluppi ulteriori per l'unificazione del nostro continente sarebbero certamente rafforzate. [...] Questo referendum non è puramente di indirizzo, come farebbe capire il titolo della legge; è qualcosa di più, perché, fondendo le sue norme con quelle dell'articolo 11 della Costituzione, consente di superare i dubbi che potrebbero sorgere circa le possibili limitazioni di sovranità che sono consentite da quell'articolo e di superare anche le difficoltà che potrebbero sorgere da situazioni di reciprocità previste nell'articolo stesso quando si parla, appunto, di accordi cui partecipino altri paesi che egualmente limitino la sovranità (Senato della Repubblica, 30 marzo 1989: 5).

Il rappresentante del governo, La Pergola, ministro delle politiche comunitarie (e già presidente della Corte costituzionale) disse: «Con il prevedere lo svolgimento del referendum insieme alle elezioni per la prossima legislatura del Parlamento europeo, la legge costituzionale pone, altresì, implicitamente, una norma che adatta in anticipo il nostro ordinamento all' eventuale trasformazione della Comunità configurata dal Trattato di Roma in unione politica, in un sistema federale di Stati» (Senato della Repubblica, 30 marzo 1989: 8).

Il provvedimento fu messo in votazione, dopo un breve ma ricco dibattito, e risultarono su 248 presenti, 247 sì e 1 contrario (il senatore Umberto Bossi).

Il testo comparso in Gazzetta ufficiale così recitava relativamente al quesito:

1. Il quesito da sottoporre al referendum è il seguente: "Ritenete voi che si debba procedere alla trasformazione delle Comunità europee in una effettiva Unione, dotata di un Governo responsabile di fronte al Parlamento, affidando allo stesso Parlamento europeo il mandato di redigere un progetto di Costituzione europea da sottoporre direttamente alla ratifica degli organi competenti degli Stati membri della Comunità?".

(<https://www.normattiva.it/atto/caricaDettaglioAtto?atto.dataPubblicazioneGazzetta=1989-04-06&atto.codiceRedazionale=089G0146>).

Giungeva quindi a termine un iter abbastanza breve, anche perché privo di sostanziali scontri politici, in quanto tutto si era giocato all'unanimità, secondo uno spirito europeista di carattere unitario.

### *Conclusioni*

La scelta referendaria dimostrava la volontà europeista del governo e del Parlamento italiano, che intendeva rafforzare il proprio intento strutturandolo attraverso il richiamo diretto che l'opzione referendaria forniva. In tale modo si voleva collegare tale tensione ideale e politica ad una volontà popolare che sostenesse una scelta costituzionale e costituente. Un proposito nobile, di fatto ancora *in fieri*, che lasciò in eredità al sistema politico e partitico italiano soltanto un dibattito sulla forma referendaria, rivelatosi alla lunga inutile per gli scopi per cui era nato.

L'istituzione referendaria e il processo che lo regola è, inoltre, materia delicata e di estrema attualità all'interno del nostro ordinamento. La sua indizione ha più volte attraversato la storia del Paese portando a sostanziali modifiche del sistema di vita e dei costumi, nonché del quadro politico: dal referendum sul divorzio a quello sull'aborto, fino alla consultazione che annullava le preferenze multiple all'atto del voto e che, promossa da Mario Segni, concorse alla crisi e al superamento della cosiddetta prima Repubblica.

La pratica referendaria è regolata dall'articolo 75, e non solo, della Costituzione. Essa prevede soltanto la funzione abrogativa e non consultiva. Escludendola, inoltre, per alcuni importanti decisioni fra cui, oltre alle leggi tributarie e di bilancio e a quelle di amnistia o indulto, anche relativamente alla ratifica di trattati internazionali. Il referendum, e quindi il ricorso diretto (almeno nelle intenzioni) alla volontà popolare, svolge inoltre una funzione di "controllo" nei provvedimenti di riforma costituzionale, specificatamente quando non si raggiunga un'ampia maggioranza (i due terzi) favorevole (art. 138 Cost.).

L'opzione referendaria proposta contestualmente alle elezioni europee dell'89 rappresentò una particolarità in quanto non si presentava secondo canoni abrogativi. Ma offriva, altresì, dei profili consultivi (che la mettevano in contrasto con il dettato costituzionale) provocando per questo motivo alcune perplessità (B. Caravita, *Il referendum sui poteri del Parlamento europeo: riflessioni critiche*, in "Politica del diritto", Il Mulino, XX/ 2, giugno 1989: 322-323). La consultazione referendaria immaginata per quella particolare tornata elettorale oltretutto, sembrava conferire un mandato costituente al parlamento europeo (e di conseguenza ai parlamentari eletti) ponendo un problema alla Costituzione italiana nei suoi equilibri e all'autonomia del mandato del parlamentare. Sollevava quindi più di una questione sia di merito che di metodo, investendo in modo sostanziale una molteplice serie di articoli costituzionali. Pur nella sostanziale unanimità delle posizioni, esso generò una riflessione articolata, in quella fase, prima comunque della caduta del Muro, che cambierà molti parametri, sui rapporti, politici e costituzionali, fra una decisione così importante, costituente, e la sovranità popolare.

Inserendosi, inoltre, in un periodo che aveva visto tentativi di riforma costituzionale, della cosiddetta "Grande Riforma". In tale contesto che accomunava valutazioni costituzionali, politiche e legislative, seppur descritto sommariamente, si calava la tensione europeista dell'esecutivo e dei partiti italiani che individuavano il passaggio come fondamentale per costruire una effettiva unione europea.

Non meno importanti le riflessioni e le risonanze europee che determinò. Soprattutto sulla necessità di costruire una cittadinanza europea non più "ottriata", almeno nella percezione, ma consapevole e strutturata, attraverso un preciso percorso costituente, affidando oltretutto alla Commissione un potere di governo effettivo. Decisione che assegnava al *government by discussion* la declinazione democratica di un percorso "costituente" transnazionale, democratico e popolare, che si basava sul confronto fra un esecutivo, che si voleva dotare di un potere di indirizzo effettivo e un legislativo che fosse spazio deliberativo vincolante. Anche se l'ultima decisione veniva demandata, in un sistema di *check and balances*, oscillante fra la dimensione

sovranazionale e nazionale, a quanto si evince dal quesito referendario, agli organi competenti degli Stati membri (Pombeni 2020<sup>2</sup>: 28-30).

Molti dei fattori che emersero in quel dibattito sono, oltretutto, ancora interrogativi aperti per il nostro sistema, e non solo: dal problema referendario, inteso come possibilità di riforma dell'istituto nel quadro costituzionale, a quello non meno importante degli assetti decisionali europei, nei rapporti fra Parlamento e commissione e di questi con il nostro Paese e con ogni Stato nazionale.

### Bibliografia

ANTONETTI NICOLA, 2001, *I progetti costituzionali europei: caratteri storici e istituzionali (1953-1994)*, in *Costituzionalizzare l'Europa ieri e oggi*, U. De Siervo (a cura di), Bologna: Il Mulino.

CARAVITA BENIAMINO, 1989, *Il referendum sui poteri del Parlamento europeo: riflessioni critiche*, in "Politica del diritto", Il Mulino, a. XX, n. 2, giugno.

CAVERI PIERO, 2016, *L'arte del non governo*, Venezia: Marsilio.

FORMIGONI GUIDO, 2018, *La politica internazionale dal XX al XXI secolo*, Bologna: Il Mulino.

GILBERT MARK, 2005, *Storia politica dell'integrazione europea*, Roma - Bari: Laterza, p. 129.

GINSBURG PAUL, 1998, *L'Italia del tempo presente. Famiglia, società civile, Stato 1980 - 1996*, Einaudi, Torino

GIOVAGNOLI AGOSTINO, 2016, *La Repubblica degli italiani*, Laterza: Roma - Bari.

GUERRIERI SANDRO, 2009, *Il contributo degli europarlamentari italiani ai progetti di unione politica: dall'Assemblea ad hoc al progetto Herman (1952-1994)*, in *L'Italia nella costruzione europea. Un bilancio storico (1957-2007)*, CRAVERI PIERO e VARSORI ANTONIO (a cura di), Milano: Franco Angeli.

*L'Europa da Togliatti a Berlinguer. Testimonianze e Documenti 1945 - 1984*, 2005, MAGGIORANI MAURO e FERRARI PAOLO (a cura di), Bologna: Il Mulino.

MAMMARELLA GIUSEPPE e CACACE PAOLO, 1999, *Storia e politica dell'Unione europea (1926 - 1999)*, Roma - Bari: Laterza.

OLIVI BINO - SANTANIELLO ROBERTO, 2015<sup>3</sup>, *Storia dell'integrazione europea. Dalla guerra fredda ai giorni nostri*, Bologna: Il Mulino.

POMBENI PAOLO, 2020, *Lo stato e la politica. Quanto contano nel mondo globale di oggi*, Bologna: Il Mulino.

PONS SILVIO, 2021, *I comunisti italiani e gli altri. Visioni e legami internazionali nel mondo del Novecento*, Torino: Einaudi.

TENTONI LUCA, 2019, *Le elezioni europee in Italia. Un percorso fra storia e dati 1979 - 2019*, Bologna: Il Mulino.

VARSORI ANTONIO, 2010, *La cenerentola d'Europa? L'Italia e l'integrazione europea dal 1947 a oggi*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

VARSORI ANTONIO, 2020, *Emilio Colombo e la politica estera italiana*, in *Emilio Colombo. Protagonista della storia italiana ed europea del Novecento*, ANTONETTI NICOLA (a cura di), Soveria Mannelli – Roma: Rubbettino - Istituto Luigi Sturzo.

VARSORI ANTONIO, 2023, *Storia della costruzione europea. Dal 1947 a oggi*, Bologna: Il Mulino.



*Abstract*

IL REFERENDUM EUROPEO DEL 1989. IL DIBATTITO ITALIANO TRA L'AGGIORNAMENTO DELLA NORMA REFERENDARIA E LA SUA ATTUAZIONE

(THE EUROPEAN REFERENDUM OF 1989. THE ITALIAN DEBATE BETWEEN THE UPDATE OF THE REFERENDARY RULE AND ITS IMPLEMENTATION)

*Keywords:* European Elections, Referendum, Italian politics, European Parliament, Italian Constitution.

During the European elections of 1989, a referendum was held in Italy that intended to provide the European Parliament, which would be formed, with a constituent mandate capable of leading, through a draft Constitution, Europe towards political union. The referendum option was a peculiarity in that it was not presented according to abrogative canons, foreseen by the Italian Constitution, but offered consultative profiles. This raised more than one question of both merit and method. The government's decision generated a detailed reflection among the Italian parties, before the fall of the Wall, which would change many parameters, between such an important, constituent choice, and the prerogatives of popular sovereignty.

LUIGI GIORGI  
Istituto Luigi Sturzo – Roma  
luigigiorgi95@gmail.com  
ORCID: 0009-0007-6191-2555

EISSN 2037-0520  
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.08

ALESSANDRO DIVIDUS

THE SOCIETY OF INCOMPETENTS:  
CONTEMPORARY DYSTOPIAN LITERATURE  
AND THE RELATIONSHIP BETWEEN THE PRINCIPLE  
OF EQUALITY AND MERITOCRACY

*Introduction*

The aim of this article is to analyse some contemporary dystopian novels that incorporate elements referring to the ideas of equality and merit, in order to examine how authors develop these concepts within the plots of their novels. In the first part of this study, however, Lesley P. Hartley's dystopia, published in 1960, will be examined to provide a sense of continuity between the more contemporary works of dystopian literature focused on meritocratic and egalitarian themes within the Anglo-Saxon cultural environment. The selection of these works is not random but it is due to the presumed similarity of the themes addressed by the authors and the sense of continuity they provide to the debate. Obviously, the analysis of these novels cannot be done without a necessary reference to Michael D. Young's *The Rise of Meritocracy*. Nevertheless, this article is not in any way centred on Young's figure – references to his work and ideas are solely for comparative purposes – nor on the positions of British socialists. Such a research project would require a much broader scope, which is beyond the objectives of this article. Furthermore, the objective of this work is to highlight how some of the insights contained within the plots of the examined dystopias can provide useful tools for interpreting the existing tension between certain principles underpinning various European constitutions. These insights help bridge the gap between the idealistic foundations of these constitutions and the reality of political and social life.

Some of these principles, for example, are explicitly expressed within the Charter of Fundamental Rights of the European Union. Indeed, the Preamble of CFREU, solemnly proclaimed in December 2000, sets out several basic and founding

principles to be respected and promoted by all member countries. «The Union», as stated in the Charter, «is founded on the indivisible, universal values of human dignity, freedom, equality and solidarity»<sup>1</sup>. In Art. 21 of Section III – the one devoted to the question of equality –, the principle of non-discrimination is enunciated in which it is stated that: «Any discrimination based on any ground such as sex, race, colour, ethnic or social origin, genetic features, language, religion or belief, political or any other opinion, membership of a national minority, property, birth, disability, age or sexual orientation shall be prohibited»<sup>2</sup>. The principle of non-discrimination is what guarantees that formal equality before national and European legislation and gives everyone without distinction the opportunity to take part in the achievement of a common good<sup>3</sup>. The common good is, therefore, a collective enterprise that requires the commitment of everyone who accepts and shares the values of the Union, without any distinction related to the nature of the individual. On the other hand, regarding the protection and promotion of one's individuality, the Charter reaffirms the inalienable principle of the freedom and security of a person. Art. 14 of Section II states that: «Everyone has the right to education and to have access to vocational and continuing training». In the same way, Art. 15 states that: «Everyone has the right to engage in work and to pursue a freely chosen or accepted occupation»<sup>4</sup>. Everyone is not only guaranteed, as provided for in Articles 7, 10 and 11, the protection of private property, freedom of thought and

---

<sup>1</sup> «Charter of the Fundamental Rights of the European Union», in *Official Journal of European Communities*, 2000/C, 364/8. Available at [https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text\\_en.pdf](https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf). Accessed on 2 May 2023.

<sup>2</sup> Ivi, C 364/13.

<sup>3</sup> Perhaps even more radical from a social perspective concerning the principle of equality is Art. 3 of the Italian Constitution, which states that: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali». The following website was used for the reference to the Italian Constitution:

<https://www.governo.it/it/costituzione-italiana/principi-fondamentali/2839#:~:text=3,di%20condizioni%20personali%20e%20sociali>.

Accessed on 10 June 2024.

<sup>4</sup> Ivi, C 364/11.

freedom of expression, but also the right to free education and free choice of occupation. The principles of equality and freedom are values universally shared by all European and Western liberal democracies whose purpose is to promote the good of the whole community and to foster a sense of personal realisation in harmony with one's nature. These two principles thus serve as social bonding and as a means of measuring the functionality of democratic institutions. However, the balance between these two elements of democratic life is always about to be challenged. One of the main factors of imbalance and instability, especially in contemporary times, is related to the concept of merit.

The concept of meritocracy became part of the modern political vocabulary during the first half of the post-World War II period, particularly within the British social and cultural context. The use of this term was first introduced by British industrial sociologist Alan Fox in a 1956 article, "Class and equality" (Fox 1956: 11-13), and then taken up two years later by Manchester sociologist Michael D. Young in his famous dystopian work *The Rise of Meritocracy* (Young 1956). The purpose of the two authors, who come from a distinctly socialist orientation, is to criticise a specific ideological drift within liberal-democratic societies. As Salvatore Cingari points out in his recent work on meritocracy, Fox's original intention was to first remove a problem of an ideological nature, i.e. the belief that those who enjoy certain privileges must consequently also enjoy all others (Cingari 2020: 24). Fox and Young's criticism was directed against a dangerous trend towards which Western culture was heading. In democratic societies that had abolished or were progressively abolishing all forms of discrimination based on race, gender, religion or social class, new forms of social distinction were reappearing in different guises, challenging the very values of democracy. Democracy, founded on the assumption that citizens choose their future – as also expressed in the above-mentioned Articles 14 and 15 of CFREU – was slowly giving way to meritocracy (Williams 1958: 10; Cf. Cingari 2020: 34), i.e. a society in which a distinction is made between the most and least deserving and in which only the former is given the chance to realise their vocations. As rightly observed by Young

«By imperceptible degrees an aristocracy of birth has turned into an aristocracy of talent» (Young 1958: 38; see Lasch 1995; Cf. Cingari 2020: 106).

In the wake of these insights, many philosophers and political theorists began to seriously consider the problem of meritocracy. Some of them took the distance from a meritocratic conception criticising its anti-democratic implications (Rawls 1971: 73-74), or emphasising its irreconcilability with the natural distribution of economic resources (von Hayek 2011: 162). Others argued for a meritocratic view of society (Nozick 1974; Bell 1972: 29-68)<sup>5</sup>, in line, in their opinion, with the values of individual freedom. Some others, instead, proposed a readjustment of meritocratic principles with those of fairer social justice (Walzer 1983: 129-139). Finding an unconditional solution to the issue of meritocracy is, therefore, no easy task, since the same authoritative voices in the world of philosophy disagree on many fundamental points, first and foremost that of identifying what merit means. As Stephen McNamee and Robert Miller state: «[there are] key individual factors usually associated with the meritocratic formula for success: innate talent, hard work, proper attitude, and playing by the rules» (McNamee – Miller 2014: 16). Thus, as underlined by Hardy Jones, the issue of meritocracy seems to be part of the dilemma between inclusion and efficiency (Jones 1977: 221-226). The main issue, however, is that the meritocratic state model is slowly undermining the principles of the social democracies created at the end of World War II and weakening the foundations of civil society. Appeals to the meritocratic principle by politicians from European countries that have always been opposed to the libertarian logic have increased dramatically over the last twenty years (Cingari 2020: 138-195).

Following the same pattern, a part of the literature is also changing direction about the meritocratic theme<sup>6</sup>. Fear of the

---

<sup>5</sup> Scattered references to the idea of merit are present throughout R. Nozick's work.

<sup>6</sup> Obviously, this discussion cannot be generalised, as there is also an increase in literary production on the opposite (anti-meritocratic) side. See, for instance, Christina Dalcher's *Master Class* (2020) or Lavanya Lakshminarayan's *The Ten Percent Thief* (2023).

egalitarian principle is again becoming part of common feeling, giving rise, in the minds of some authors, to dystopian scenarios in which individual merit, competence and efficiency are sacrificed in the name of a flattering of differences. The analysis of these works gives a very accurate overview of some issues that are now at the centre of the academic debate and presents the fear of egalitarianism in a way that in some respects evokes the classic totalitarian fear of the 20<sup>th</sup> century connected, however, to forms and dynamics related to contemporary problems. The aim of this article is therefore not to take a position in favour of or against the meritocratic principle, but solely to outline the tension that arises between the notions of merit and equality in the novels under examination.

1. *Different faces, same masks. Egalitarian fears in L. P. Hartley's dystopian novel*

The image of a dystopian society in which meritocratic values prevail over those of social justice is clearly expressed in the well-known Young novel, which is now regarded as a point of reference for all scholars dealing with the topic. The same Rawls, in his famous *A Theory of Justice*, refers to Young's studies on the subject of meritocracy, inviting the reader to further explore the issue through the reading of *The Rise of Meritocracy* (Rawls 1971: 106). Much less popular than Young's work, however, is the dystopian novel by the British writer L. P. Hartley who, in 1960 – only two years after the publication of Young's work –, published a novel entitled *Facial Justice*. This dystopian novel, although not as well-known as the one by Young, is included in Anthony Burgess' *Ninety-nine Novels* as one of the best novels in the English language since 1939. As Burgess states: «This is no Orwellian future. [...] This is a brilliant projection of tendencies already apparent in the post-war British welfare state but, because the book lacks the expected horrors of cacotopian fiction, it has met less appreciation than *Nineteen Eighty-Four*» (Burgess 1984: 75). Hartley's work, unlike Young's, does not focus specifically on the subject of meritocracy, but on the much broader subject of justice, which also deals contingently with the idea of merit.

Throughout the novel, the idea of justice is almost contested between two opposing visions, i.e. that of equality and that of merit. It is no coincidence, therefore, that even a very keen observer of the subject of meritocracy such as the British political philosopher John Gray underlines the importance of Hartley's novel (Gray 2019)<sup>7</sup>, particularly concerning his ability to highlight the existing tension between merit and equality. Hartley's work echoes the dystopian novel *Anthem* (1938) by Russian-American philosopher Ayn Rand, especially about the fear of an egalitarian future in which individual differences are flattened if not completely annihilated<sup>8</sup>. However, it is important here for two elements in particular, which link directly to the meritocratic narrative. Firstly, there are explicit references to the idea of merit in Hartley's work. Secondly – and this is perhaps the most interesting aspect – Hartley's novel, despite being written in a later period than Young's and coming from the same cultural context, positively emphasises the concept of merit. Hartley's work is therefore relevant to the subsequent analysis of some contemporary dystopian novels that, as in *Facial Justice*, argue against the egalitarian idea and give prominence to notions of merit and competence.

The dystopian future imagined by Hartley is that of a society forced to live in underground caves due to a devastating nuclear war that has decimated the entire earth's population<sup>9</sup>. In Britain, the alternative to a life hidden in caverns is offered by a mysterious dictator, who inspires a large number of survivors

---

<sup>7</sup> «Merit and equality are inherently antagonistic values. A number of recent studies have argued – correctly – that the meritocratic claims of western liberal societies are at best partly justified, if not actually fraudulent. But a society that was perfectly just by meritocratic standards would be extremely unjust in egalitarian terms. [...] If you aim to correct randomness in human fortunes, you may end up in the dystopian world of L. P. Hartley's *Facial Justice* (1960), in which people who are "facially over-privileged" are encouraged to have their looks surgically altered».

<sup>8</sup> Rand's novel also has many similarities with the dystopian work *We* (1920-21) by the Russian writer Yevgeny Zamyatin. Coming from the same cultural background, both emphasise the fear of a loss of individual value at the expense of a collective will. For further insights into Rand's work see Mayhew (2005); Merrill (2013); Gottthelf – Salmieri (2016).

<sup>9</sup> The idea of men forced to live in caves is very similar to the Wellsian image of the Morlocks described in *The Time Machine* (1895).

to follow her to the outside world and create a new society. This new society is kept under control by the dictator and her ministers and is founded on a collective sense of guilt for the events that led to the nuclear disaster. The main character of this novel, a young woman named Jael 97, is found guilty of having a face that is too well looking compared to all other female faces and therefore condemned, according to the regime's laws, to replace her face with a synthetic face that would make the rest of the female population feel comfortable. Reported to the Ministry of Facial Justice, Jael is accused of being an "Alpha" (Hartley 1987: 2)<sup>10</sup>, i.e. a facially privileged woman, and thus sent to the Equalization (Faces) Center to normalize her face with a "Beta" version<sup>11</sup>. At this Equalization (Faces) Center, Jael meets another woman, her friend Judith, who was sent there at the behest of her husband to have her face made an upgrade from "Gamma" minus to "Gamma" plus, i.e. one level below Beta. As Marilyn Jurich rightly pointed out: «in *Facial Justice*, "the face" is a metaphor [...] because of what that face conceals and reveals, how the face masks or expresses the truth. "The face" also represents guilt, defiance, and spiritual perfection. [...] And as their female faces are discarded, remodelled, camouflaged, dissolved, so too are their identities» (Jurich 1994: 148-149).

In this type of society, every character of individuality is perceived as negative, even their physical appearance. Everyone must be brought up to the same level because it is the desire to stand out and prevail that has led humanity to its self-destruction. What nature has given to human beings to make them unique and incomparable is wrong and it is up to society to correct this mistake. In the dialogue between the two women, this fact is evident: «[...] we know that Excellence belongs to the Elect" [...]. "We mustn't try to rise above each other". "But you're not trying. You were born good-looking. It was natural".

---

<sup>10</sup> The use of the Greek alphabet is a clear reference to Huxley's *Brave New World* (1932).

<sup>11</sup> It is interesting to note that in Hartley there is the kind of anti-egalitarian fear in which the concept of equality overlaps with that of homologation. His observations are very similar to those of F. Fukuyama and his concept of 'isothymia', where the radicalisation of the egalitarian principle leads not only to legal equality but also to equality of physical appearance. See Fukuyama (1992).



“Nature is nasty”, Jael said. “Nature is nasty”, repeated Judith» (Hartley 1987: 6). In this brief conversation between the two friends, it is possible to perceive all the guilt felt by the inhabitants of this dystopian society, where differences are a detriment caused by nature.

*Facial Justice* is a work that is the consequence of the era in which the author writes, an era in which there is strong condemnation and fear of totalitarian regimes, especially the Soviet one. In this sense, it does not differ much from other dystopian works critical of totalitarian regimes and their egalitarian excesses. However, it differs from other dystopias in the particular references to the notion of merit and its use for the idea of equality and fairness, a recurring element in contemporary dystopias that will be analysed hereafter. In the course of the novel, as Jael has now been “betified” against her will and, after various events, joins a resistance group against the dictatorial regime, proposals to replace the idea of equality and fairness begin to emerge. The conspirators meet secretly to discuss democratically the principles on which the new society should be based. Turning to the other conspirators, the Chairman asks: «“Has anyone any suggestions, [...] for an attractive-sounding synonym for unfairness?”» (Ivi: 91). To this question, one of the conspirators replies: «“Couldn’t we bring in the idea of merit?”» (*Ibidem*). This is the first time that reference is made to the idea of merit in the novel. The introduction of the concept of merit, following Hartley’s narrative line, gives rise to a lively debate among the conspirators. The protagonist’s answer to the question posed by one of her fellow conspirators is extremely significant. As Jael replies: «I don’t think you’ll get very far with merit [...]. Merit has always been at discount with the Dictator. Merit needs effort and we aren’t supposed to make an effort. Let the worst man win» (*Ibidem*)<sup>12</sup>. Jael’s words are of great importance for what concerns the notion of merit and the value that individual realisation has within a dystopian society in which a dictatorial power forces everyone into equality. The reference to the concept of effort introduces one of those principles that the same Rawls, several years later, would identify as

---

<sup>12</sup> The association between the idea of merit and that of effort are also present in David Karp’s dystopian novel *One* (1953).

one of the two main elements of merit together with the notion of talent (Cingari 2020: 70)<sup>13</sup>. A personal effort to achieve a purpose is a purely individual element. As such, power, in the society described by Hartley, can not allow anyone to express their individuality and thus not even make an effort towards the realisation of something worthwhile. Once the merit obtained in recognition of individual efforts is removed, individuality itself is also lost. Also emerging from this approach is another characteristic of merit emphasised by von Hayek, namely the distinction between the value of an action and its result, which, in von Hayek's view, corresponds precisely to the expectation of merit (Ivi: 49). The reply of the Chairman to Jael's remarks seems to follow the same line of argument. As the Chairman states in agreement with Jael:

I'm afraid you're right [...]. Merit has been soft-pedaled for a long time, because it leads to Bad Egg. I beg your pardon, Jael, to envy. We mustn't be better at anything than our neighbors. Or if we are, and it sticks out a mile, we must remember that they are better at something else than we are – even if they aren't. The word may have dropped out of the language. It is ages since I saw or heard it used (Hartley 1987: 91).

There were times, says the Chairman, when society was organised according to the idea of merit. But this era, as well as the very idea of merit, is now forgotten. Those ages have now been forgotten because unfortunately – as the Chairman's words suggest – the idea of merit led to a distinction between the better and the worse in society, and this distinction consequently caused envy. Merit in itself is not a negative element but it turns bad when it matches power and becomes instrumental in the hierarchisation of society. It is therefore an evil when it comes to meritocracy. For this reason, a society founded on meritocratic domination ended up destroying merit itself, nurturing in individuals the fear of appearing different from others because of their personal qualities. The only value worth preserving is that of fairness because, as one of the conspira-

---

<sup>13</sup> It is also important to note that effort + talent is the formula that determines the level of IQ, as Young points out in the novel.

tors claims: «The merit of fairness is that there's no merit in it» (*Ibidem*).

At this point, however, all the conspirators seem disoriented, because each of them is terrified of breaking the principle that obliges them not to prevail over the others, even if their idea should be the most original. However, «Even here», Jael says, «the best suggestion wins» (Ivi: 92). Merit is a quality that speaks for itself and can not be silenced. The problem for the conspirators is to find a principle that makes unfairness an acceptable ideal without going back to the notion of merit. Many proposals are made but none seem to satisfy all conspirators:

[The Chairman said] I propose 'Careers for the Courageous'. [...] "I doubt if the public are ready for it", one of the men said. "Courage is at a discount and careers are quite *démodé*. [...] What use is courage, unless you have need of it? By eliminating danger the Dictator has eliminated courage". [...] "How about 'Advancement for the Able'?", someone suggested. "Too challenging. Why should you be abler than me?". [...] "What about 'Advancement for the Ambitious'?" "You can't be ambitious on bromide" (Ivi: 93).

None of the proposals meets the criteria of neutrality. Each distinction revolves around the concept of individual quality and raises the same issues related to the concept of merit. But when all ideas seem to be exhausted, a proposal is made that meets with general approval. «How about Bet on yourself?» (*Ibidem*), one of the conspirators wonders. The idea of the bet is accepted by all because it finally seems to be the most neutral solution possible, which nevertheless overcomes the obstacle of arbitrary unfairness. When distinctions based on qualities socially recognized as superior cannot be used, because they are arbitrary social constructs and therefore considered unjust, the only possible solution is to accept the inevitability of social distinctions and rely on chance to create them. There is no merit in winning a bet and no one can complain, because the outcome is left entirely to luck (*Ibidem*). If the individual does not have the authority to decide by which criteria to apply forms of discrimination, then it is chance or luck that decides the distribution of merits. The hierarchisation of society, therefore, occurs in a random or, more precisely, heteronomous manner.

The arguments put forward by the conspirators and the solutions they adopt do not differ much from some of the theses exposed by von Hayek in his *The Constitution of Liberty*, who seems very sympathetic to the issue of meritocracy and close to the positions held by Young (von Hayek 2011: 162). In his work, von Hayek makes some points regarding the nature of merit and the distribution of resources that, although related to an economic discourse<sup>14</sup> and foreign to Hartley's narrative, come very close to the same conclusions. Firstly, von Hayek recognises the subjective value that is conferred on any element, in this case, merit, capable of making a qualitative distinction between individuals. Any value judgment is always conditioned by the society and culture of reference. As he states:

Reward according to merit must in practice mean reward according to assessable merit, merit that other people can recognize and agree upon and not merit merely in the sight of some higher power. Assessable merit in this sense presupposes that we can ascertain that a man has done what some accepted rule of conduct demanded of him and that this has cost him some pain and effort. Whether this has been the case cannot be judged by the result: merit is not a matter of the objective outcome but of subjective effort (Ivi: 158).

Deriving a person's social recognition from society's opinions is a purely arbitrary act and von Hayek, although differently, also addresses the problem of the arbitrariness of social distinctions. The problem is the same as that discussed by the conspirators in Hartley's novel, namely that of finding an element that justifies unfairness without an aspect of arbitrariness. Merit, as also confirmed by von Hayek's views, is an authoritarian element that threatens individual spontaneity. However, the question of the existence of distinct individualities and their inevitable differentiation on a social level remains open. Nevertheless, even in this second issue, there are some interesting similarities between von Hayek's and Hartley's conclusions. While

---

<sup>14</sup> Von Hayek's positions are used here only to highlight their similarity to the theses expressed in Hartley's novel. For further and more detailed discussion of von Hayek's positions see the more recent literature: Dardot – Laval (2013); Brigati (2015); de Carolis (2017); Roncaglia (2019); Hoerber – Anquetil (2020).

the conspirators in Hartley's novel conclude that they must entrust the fate of social diversification to the bet, hence to chance, von Hayek, on the other hand, relies on the heteronomous intervention of the free market to create a social equilibrium. Whether by chance or another external factor, the distinction and hierarchisation of society seem an inevitable fact, a system that tends to recreate itself autonomously even without human intervention. The problem faced by the conspirators in Hartley's novel thus results in a real dilemma that is confirmed, especially in contemporary times, by the stark reality of the facts. The words of von Hayek in *Law, Legislation and Liberty* make this very clear:

It certainly is important in the market order (or free enterprise society, misleadingly called 'capitalism') that the individuals believe that their well-being depends primarily on their efforts and decisions. Indeed, few circumstances will do more to make a person energetic and efficient than the belief that it depends chiefly on him whether he will reach the goals he has set himself. For this reason this belief is often encouraged by education and governing opinion [...]. But it leads no doubt also to an exaggerated confidence in the truth of this generalization which to those who regard themselves (and perhaps are) equally able but have failed must appear as a bitter irony and severe provocation. [...] It is therefore a real dilemma to what extent we ought to encourage in the young the belief that when they really try they will succeed, or should rather emphasize that inevitably some unworthy will succeed and some worthy fail [...] (von Hayek 1982: 74; Cf. Goldthorpe – Bosco 1994: 35).

## 2. *Same problems, different forms. Egalitarian fears in L. Marinoff and R. Grant's dystopian novels*

Hartley's dystopian narrative, especially in terms of its reference to the notion of merit, has not received the same attention as Young's famous work, which is completely focused on the theme of meritocracy. This may be mainly due to two factors: one of a historical-political nature and the other more directly related to the narrative structure of his work. Regarding the historical-political element, Young's work served as a functional tool for all those who, since the end of World War II, have been striving to redefine Western liberal-democratic models. This is

evidenced by references in the writings of various political theorists and philosophers, whose aim was to further develop the concepts of social justice and inclusion.

From this point of view, Young's work certainly offered theoretical insights that served to highlight the problems that Western states had to face in the short and long term to give liberalism a more universally sustainable form. His work warned against the possible meritocratic drifts of liberal societies that would lead again, in the wake of the old liberalism, to a worsening of social inequalities. The fear of a meritocratic order thus reflected a general concern about an uncontrolled individualistic principle that would undermine the need to make the liberal democracies, in a period of political bipolarity, the most attractive political orders for the greatest number of the population. Hartley's work, on the other hand, was more oriented towards the criticism of an extreme principle of egalitarianism that, in realities not too distant from the author's dystopian imagination, was easily identifiable with totalitarian regimes of socialist nature. In this sense, Hartley's work did not represent an innovation from the point of view of dystopian literature.

Besides the historical-political factor, the lack of interest in Hartley's work may also be due in part to the novel's narrative structure. How Hartley marginally deals with the subject of merit and his not entirely clear-cut positions on it – as is also evident from his analogies with von Hayek – may lead the reader to overlook some insights that offer a different perspective on the concept of merit. His point of view is not entirely critical, but very ambiguous about the possible development of a society in which the merit principle is completely excluded. Of course, Hartley's positions are completely unrelated – for obvious chronological reasons – to the discussions on the problems of a meritocratic society. This argument, apart from Young's work, will only become part of the political debate from the protest movements of 1968 onwards. Since those years, the attention and the number of studies on the subject of meritocracy started to grow exponentially. The term 'meritocracy', used with a negative or positive connotation as the case may be, has thus be-

come part of the political vocabulary of many leading figures in European politics and beyond<sup>15</sup>.

Despite the growing interest in the subject of meritocracy by historical-philosophical studies, little interest has been devoted to it by dystopian literature. However, a small number of dystopian novels on the subject of meritocracy have begun to circulate in recent decades. Two novels in particular – Marinoff's *Fair New World* (1994) and Grant's *Incompetence* (2003) – draw attention to fundamental concepts underlying the more general notion of meritocracy. Their approach, at first glance favourable to the notion of merit and thus opposed to Young's reading, may seem almost somewhat caricatural towards egalitarianism and its principles. But a closer analysis of their works reveals a critique of anti-meritocratic positions that is very similar to some of the observations raised by the same critics of meritocracy. One of the main problems seems in fact to be related to a particular aspect of the egalitarian principle, i.e. that of equality of opportunity and outcomes, both expected and not expected, reflected in social and labour organisations. The problem of the principle of equality of opportunity had already been highlighted by Rawls, who proposed as a solution the introduction of the difference principle (Rawls 1971: 75-108). Problems with the principle of equal opportunities are also pointed out by other authors, who are for and against the meritocratic view, such as D. Bell, M. Walzer and J. Gray. The core of this problem is expressed very clearly by Gray. As he states:

Equal opportunity is not a simple value. It can promote inclusion, but it also serves another ideal-reward according to merit. Meritocracy has never had a good press in Britain. It has been scorned as uncaring by the egalitarian left, while both neo-liberal and patrician Tories have repudiated it as a mean-spirited conspiracy of arrivistes. [...] Yet when social positions are neither fixed in traditional hierarchies nor levelled into egalitarian indifference, there is no alternative to meritocratic distribution. It is the only efficient way of allocating unequally attractive positions which can be defended as fair. Inclusion and meritocracy can conflict. Inclusion widens the scope of open competition, but it does not ensure equal chances of success. In some contexts, such as the

---

<sup>15</sup> In the above-mentioned volume on meritocracy, Cingari points out this development very clearly.

“winner-take-all” global markets in talent [...], meritocratic competition widens inequalities. [...] meritocracy can work to promote exclusion. [...] A modern, post-social democratic conception of social justice will be concerned to satisfy basic human needs as well as to foster inclusion and meritocracy. It will acknowledge that these values can conflict. [...] Those who think of politics as an open-ended, pluralist enterprise will see them as evidence that our values are richer and more complicated than allowed for in Rawlsian philosophy (Gray 1997).

In light of Gray’s observation, who is a very sharp critic of the direction in which Western liberalism is heading, it is possible to understand the reasons that prompted Marinoff and Grant to imagine these two dystopian worlds. In their novels, the apparent irreconcilable relationship between the value of equality and that of merit is the central theme. Their position in this regard, however, aims to highlight the absurdities that can arise in a society focused solely on the value of equality. Such a society ultimately neutralizes any form of individual recognition and, therefore, the appreciation of these differences at a social level. In *Fair New World* – a title that echoes Huxley’s masterpiece –, Marinoff (who published the work under the alias Lou Tafler) imagines a world now composed of three different nations, all three made up of both men and women, but each dominated by a different cultural aspect. These three societies, called Fem- inania, Bruteland and Melior, are in a perpetual state of conflict with each other. Like all conflicts, theirs is not only based on territorial issues or the supply of natural resources but also irreconcilable ideological reasons. While the inhabitants of Harmony, the capital of Melior, live in a utopian society in which men and women coexist harmoniously and in which the interest in obtaining political power is not only unwanted but is even seen as a hindrance and a distraction from the true interests of each citizen, the inhabitants of the other two nations live in deeply dystopian societies. The two nations represent the extremes of the concept of political correctness and inclusion which are now widely debated in Western societies.

The citizens of Bruteland are the perfect representation of the concept of role inequality due to their privilege of being male and thus physically overpowering their surroundings. They are true brutes who give vent to the primal male instincts.



They live on violence, alcohol and the law of the fittest (Tafler 2019: 61-93). Women play such a marginal role in their society that they are considered mere sex objects to possess to satisfy their innermost instincts or simply to perform domestic tasks. In their imagination, life is like the Wild West, with no laws except those of violence and with a booty that is, as is often the case in Hollywood portrayals, a defenceless young woman<sup>16</sup>. The words spoken over the radio while one of the brutes is at the wheel of his car are very revealing about it: «“Breaker breaker, good buddies,” crackled the CB, “my handle’s Eagle Eye. We gotta O.K. (shoot-out: derived from the legendary O.K. Corral) onna corner o’ Wayne an’ Eastwood... started with a fender-bender, now they’re slappin’ leather.”» (Ivi: 63). Their society is extremely unfair and unjust. It is the perfect counterpart of Feminania and is, in the author’s mind, the extreme representation of the stereotype of a patriarchal society. However, the description of a society of brutes has a very specific narrative purpose in Marinoff’s novel, namely to draw attention to what happens at the opposite extreme in Feminania’s society. It could almost seem that Bruteland is the materialisation of the deepest nightmare of the inhabitants of Feminania.

Political correctness taken to the extreme prevails in the nation of Feminania. The people’s slogan is “justice is fairness” (Ivi: 11), which, as the author reminds us in the prologue, stands for trying to right past wrongs with future redistributions (Ivi: 3). The principle that governs the life of inhabitants and political institutions is not that of non-discrimination, but that of reverse discrimination<sup>17</sup>. Equity is no longer a universal value, but a means to be used to balance the lack of equity of past times, which means replacing one domination with another, at least until it has produced the same distortions and remained in power for an equivalent period. In Feminania, career advancement and the distribution of roles within society do not

---

<sup>16</sup> The cult of masculinity and the reduction of women to mere sex objects evoke the dystopian scenario described by Katharine Burdekin in *Swastika Night* (1937).

<sup>17</sup> The principle of reverse discrimination is used, especially in the 1970s by scholars of American background, with a positive meaning. Several works have been published on this subject such as Nagel (1973); Thomson (1973); Feinberg – Gross (1975); Goldman (1975).

follow a criterion based on personal merit, but rather on the level of disadvantage a person has suffered throughout his or her existence, which is also perceived as belonging to a disadvantaged category in history. Any personal difference, even if only related to different gender membership – which can therefore lead to a different development of qualities that the opposite sex does not possess – is not permissible. In the Age of Fairness (Ivi: 9), even fundamental works of science – books such as the *Origin of Species* and the *Complete Works of Freud* – are forbidden and usually burnt in a ceremonial ritual (Ivi: 13). The whole of society is radicalised and kept under control with the terror imposed by the principle of fairness, also through a language reformulation that is careful not to allow any distinction to leak out. Everything takes place under the watchful eye of the GEQUAPO (Gender Equality Police) (Ivi: 15).

Within his work, Marinoff uses the stratagem of exaggeration and polarisation of concepts, so that the guiding values of brutes and feminanias are almost caricatured. His aim is a polemic against what he considers now to be a gender war fought on the field of equality. But the purpose of his work is not only this. In the legitimate fight for the legal equality of genders and for the recognition of the value of every individual beyond any consideration of gender, skin colour or religious belief, the question of merit comes up again. The exaggeration of the theme of his dystopia is a denunciation of the dangers towards which the author's society is heading. This condemnation is corroborated by the author and many of his colleagues' first-hand experience of the concrete effects of certain types of reverse discrimination policies happening within a very specific cultural and working environment, i.e. the Canadian academic world. As Daphne Patai writes in the *Introduction* to his novel: «When Lou Marinoff, using the pen name Lou Tafler, first published his dystopian satire *Fair New World* in 1994, he called it his “farewell gift to Canada,” where gender equity laws made it impossible for him to get an academic job» (Ivi: xi). Marinoff is forced to leave his country and work in US universities because of certain ideological policies implemented by the Canadian authorities to regulate university recruitment. Many examples – too long to be quoted in full in this work (Ivi: xiii-xx) – are given

in Patai's *Introduction*. Most of these examples are a list of university recruitment advertisements which, as Patai states, are very far «from anything resembling the meritocracy practiced in Melior» (Ivi: xiv). To clarify Marinoff's personal experience and positions, it is useful to quote in full the testimony of one of his friend and university colleagues, Hardy Orbs<sup>18</sup>, who, in the *Foreword* to Marinoff's work, states that:

I first met Lou Tafler when we were hired to teach at the same universities in the late 1980s and early 1990s. Tafler had been hired to teach ethics. I had been hired to teach logic. [...] Not only did we enjoy each other's sardonic sense of humor, [...]. It also turned out that we shared a secret. The last two decades of the twentieth century witnessed the introduction of an oppressive climate of intellectual conformity within the western world's universities. [...] Qualified academics were denied faculty positions, simply because they failed to toe the politically correct party line. Chief among the beliefs being enforced was the claim that because women had been denied their place within the academy for centuries, it was only right that they now be given preferential treatment in hiring. [...] When asked at job interviews about my opposition to reverse discrimination, I said it was clear a fallacy to equate reverse discrimination with non-discrimination. Being opposed to reverse discrimination did not imply being opposed to equal rights for women and men, or for gays and straights, or for any other groups in society. In fact, just the opposite. [...] Older members of the university community shared this common-sense, [...]; but among the younger, more politically influential ideologues, this view was seen as unspeakably naïve (Ivi: xxiv-xxvi).

The same fate was shared by many of their colleagues from the most diverse disciplines: philosophers, poets, jurists and mathematicians (Ivi: xxix-xxxi). These episodes, drawn from Marinoff's real experience and then caricatured in the course of various events narrated in his novel (Ivi: 53-56)<sup>19</sup>, reveal how certain dynamics linked to the idea of merit clash with policies of a different ideological nature. The recruitment procedure – at least according to Orbs' testimony – is not based on individual merits, which are independent of the individual's background,

---

<sup>18</sup> Hardy Orbs is also the name of one of the characters in the novel.

<sup>19</sup> The same events relating to the university recruitment process are narrated in the story that takes place in the nation of Feminania.

but only on a numerical and proportional allocation of representation quotas<sup>20</sup>. If the maximum number of male representation has been reached within the university staff, then the remaining positions must be allocated to the other respective under-represented categories, whether they are more or less deserving of the position (Ivi: xxv).

According to Marinoff, this kind of policy can have several negative effects on both the individual and social levels. One of the most interesting negative effects highlighted by Marinoff from the point of view of the individual is what, in his work *The Big Questions*, he identifies as the process of dehumanisation. What makes Marinoff's remarks in this regard interesting is the nature of the dehumanised subject, since, as Marinoff says, it is not the individual disadvantaged by reverse discrimination who feels a sense of uneasiness, but rather the one who has suffered a kind of positive discrimination. He states that: «Providing people with unmerited rewards also dehumanizes them, and is likewise offensive and harmful» (Marinoff 2003: 94). To support this hypothesis, Marinoff mentions the case of one of his students:

This case comes from one of my philosophy courses at City College in New York. I had graded a quiz, and one of the students, Alicia, asked to see me after class. "Did I really earn an A on this quiz," Alicia asked, "or did you just inflate my grade to make me feel better?" Considering the quality of her work, I thought this was an odd question. "In my courses," I replied, "students get the grades they earn. Your work merited an A, so I gave you an A." To my surprise, upon hearing this, she actually burst into tears: out of gratitude for having her excellence recognized on its own merits. Then she explained to me that she had transferred from another well-known university in Manhattan, where she had been repeatedly offended (but not yet harmed) by the

---

<sup>20</sup> The debate on representation quotas is extensive and warrants a more in-depth analysis than can be provided in this context. Its relationship with the concept of merit is also highly controversial, as demonstrated in Nicholas Lehmann's work *The Big Test. The Secret History of the American Meritocracy* (1999). However, this article confines itself to presenting Marinoff's views on the matter, particularly those expressed in his dystopian writings and substantiated by the arguments presented in *The Middle Way. Finding Happiness in a World of Extremes* (2007).

university's widespread practice of inflating grades for "visible minorities," lately known as "diverse" students (Ivi: 92-93).

The case of the student reported by Marinoff highlights some problematic situations. The subject involved perceives herself as a worthless individual because her value is exclusively linked to the group to which she belongs. Her merit is secondary to her socio-cultural background. This almost paradoxical tension within the principle of reverse discrimination is a problem pointed out by the same Gray in his analysis of the limits of social justice theories. As he states: «Being identified as a victim of injustice has become a kind of privilege, handed out to favoured groups and denied to others according to the shifting diktats of progressive opinion» (Gray 2023). But the danger of not considering the negative effects on the individual dimension is not the only issue. One of the issues closely linked to that of merit – particularly if considered according to an operational and efficiency logic of society (see Bresser-Pereira 2001: 363-373) – is that of competence. The idea of competence is deeply influenced by the value system applied to redistribute social functions. A policy that does not adopt a system of distributing social roles based on the competence of those in a given position faces problems of dysfunctionality. It is also true, however, that in an extremely mechanised society oriented towards the optimisation of all aspects of life, there is the danger of associating competence with the idea of competition, thus creating a society in which those who are not competent do not merit certain roles and are therefore useless – in the sense of non-functional – for the progress of society. The issue of competence thus opens up another important and controversial question linked to that of merit<sup>21</sup>. Many authors have focused their studies towards this issue, emphasising its positive and negative aspects and looking at possible remedies<sup>22</sup>. But what is never-

---

<sup>21</sup> This does not imply that those who advocate an anti-meritocratic stance support the idea of weakening the role of competence in society. Rather, it suggests that the diminishment of competence could be an unintended consequence present in a non-meritocratic society.

<sup>22</sup> This topic, which is very wide-ranging and debated, can not be explored in depth here. For a more detailed discussion see Butler (1978); Sandberg (2000); Bernhardt – Câmara – Squintani (2011).

theless important to point out here is the effect that the idea of competence – and its opposite – has had in the collective imagination.

Marinoff contingently addresses the issue of competence within his novel, linking it to the subject of meritocracy as one of the negative effects of an allocation of human resources that are not based on the idea of merit (Tafler 2019: 56-57). In contrast, the concept of competence becomes central in the dystopian novel, *Incompetence*, published by British author Rob Grant. In this dystopia with ironic overtones, Grant imagines a futuristic European Federal Union (United States of Europe) (Grant 2003: 6) populated by individuals completely incompetent in their roles. According to the Article 13199 of the Pan-European Constitution, «No person shall be prejudiced from employment in any capacity, at any level, by reason of age, race, creed or incompetence» (Ivi: 1)<sup>23</sup>. For too long, people have suffered unjust discrimination and the only possible solution to avoid similar policies is to abolish all types of discrimination. But the abolition of discrimination, in Grant's novel, does not only mean the abolition of those discriminations that degrade human beings and create a social hierarchy based on distinctions of sex, race, age, religion or political belief. Discrimination also means attributing merit, i.e. a value, to one individual over another based on a talent that other individuals do not possess, because, after all, the attribution of talents is an arbitrary operation determined by social recognition. If an individual's talent and competence are rewarded with the assignment of a role suited to his or her abilities, then this is discrimination, because it is the society in which the individual acts that determines the type of talent needed to fill that role.

The protagonist of Grant's novel is a mysterious detective – whose pseudonym is Harry Salt – who works for a secret agency in search of the murderer of his mentor, Klingferm, who apparently died in a lift accident in Rome. In the search for the culprit, the protagonist travels through several European countries – such as Italy, France, Austria and Germany – and comes into contact with numerous people, each incompetent in his

---

<sup>23</sup> The word 'incompetence' is purposely misspelt.

role. From doctors to policemen and lawyers, all of them play roles they are unable to fulfil. The result is chaos in the investigation that considerably slows down the solution of the case and leads the protagonist into countless vicissitudes bordering on the paradoxical.

The abolition of all kinds of discrimination, including that relating to individual competence, is not the only important element within Grant's dystopia. The offence of discrimination on grounds of incompetence is the result of a process of over-legislation that aims to regulate any aspect of individual life. Anyone who does not comply with the laws and regulations issued by the United States of Europe is sentenced to prison. However, the laws and regulations do not only cover crimes that harm other people and the community's good but also those that do not meet certain standards of equality and uniformity. «Have you taken a look around here?», Klingferm says, «We're hopeless. [...] We imprison greengrocers for selling carrots that aren't the right shade of orange. We churn out a hundred new laws and regulations every day, so fast we can't keep up, and turn the entire population into unwitting criminals» (Ivi: 67). European over-legislation results, according to Grant, in a largely dysfunctional system (*Ibidem*). In this large pan-European family, incompetence and dysfunctionality intertwine and feed off each other. Behind the principle of formal equality that governs the life of millions of people, hovers the spectre of fear of the other, of his diversity and resentments. Legislation that does not take into account differences and changing needs, following formal equality as the only guiding principle, can only lead to dysfunctionality and general resentment. Instead of creating harmony in differences, the United States of Europe created a unity without distinction. In the long run, this policy will again exacerbate mutual resentment. As Klingferm states: «OK, we're nominally united, but the Greeks hate the Turks, the Italians hate the French, the French hate the Germans, and the Germans hate everyone... [...]. We can't agree on anything important» (*Ibidem*). Decision-makers must be competent, they must therefore be able to recognise differences and harmonise them, and to harmonise differences they must be

able to recognise and value the qualities of each one. This is true both on an individual and collective level.

At first glance, Grant's political opinions may seem anti-European. They fit perfectly into the critical line of the anti-Europeans who campaign for Britain's exit from the EU. However, Grant's argument is not about Britain's exit from the EU as a solution to the problems his country was experiencing, but rather to highlight issues that subsequently led much of the population to vote to leave<sup>24</sup>. The satirical remarks within his dystopia are a way of drawing attention to the structural problems of the European Union. Among these, the way to balance the idea of merit, competence, the principle of equality and non-discrimination plays a key role.

### Conclusions

Coming to an objective conclusion on the subject of merit and meritocracy is not an easy task. The lack of a universally agreed definition of the nature of merit is in itself sufficient evidence to decree the impossibility of an objective analysis of the subject. Moreover, the lack of objectivity is also compounded by the multiplicity of variables related to the idea of merit as those of competence, functionality, efficiency or talent. Each variable that constitutes the idea can be interpreted from a different perspective and thus intrinsically and irreversibly modify the concept. Besides the difficulty of defining the parameters of merit, it is also necessary to make a distinction between merit and meritocracy, i.e. a society founded on the power of merit. In a meritocratic society, merit is no longer merely the recognition of an individual's intrinsic worth, but is transformed into an instrument to maintain and perpetuate power. A meritocratic society manipulates merit to reintroduce an unequal hierarchy

---

<sup>24</sup> There is no intention whatsoever to provide an explanation or interpretation of the factors that led to Britain's exit from the European Union. Rather, emphasis is placed on the importance of Grant's novel within the dystopian genre, particularly in its examination of the intricate relationship between the UK and Europe. Indeed, references to Grant's work can also be found in Lisa Bischoff's *British Novels and the European Union DysEUtopia* (2023).



and undermines efforts towards the project of creating common welfare and individual self-realisation. Such a society dangerously resembles the one described by Young in his dystopia and rightly justifies the fears and criticisms raised against the idea of merit. Merit thus fully fits into the debate between the common good and individual self-realisation, further complicating the search for a fragile balance. The difficulty of finding a balance between two extremes, i.e. that of common good and self-realisation, is well highlighted by the dystopias analysed in this work. However, these novels follow a different narrative line from that provided by Young and stand, only apparently, in antithesis to it. While Young emphasised the dangers of a merit-centred society, the other authors focused on the effects caused by a society in which merit is completely missing. Their analysis points out a very important aspect: once all unequal discrimination due to factors such as age, gender, race, religion or political belief has been abolished, the only mechanism left to distribute roles within society is that of merit. Currently, merit is the fairest individual element to establish a person's qualities without prejudice. However, merit becomes problematic when the natural qualities worthy of meritorious recognition are decided a priori, as is the case, for example, in the US society, where the introduction of IQ tests is a highly discriminating component that depreciates human worth by calculating only an abstract and controversial level of intelligence. In this case, merit is again associated with the intrinsic natural qualities of the subject and used as a means of discrimination. This interpretation of merit becomes functional to manipulate the means and channels to obtain and maintain positions of power. A possible alternative to this view could be to disjoin merit from the individual component and judge merit based on actions aimed at the good and well-being of others. In this way, merit would be decoupled from the individual component and measured based on the contribution that each individual – given his or her abilities – makes to the increase of the common good. The topic is therefore highly complex and, beyond any attempt to offer a definitive answer, this paper sought to offer, through an analysis of contemporary dystopias on merit and the principle of equality, useful perspectives for further discussion.

*Bibliography*

- BELL DANIEL, 1972, "On meritocracy and equality", *Public interest*, 29, pp. 29-68.
- BERNHARDT DAN – CÂMARA ODILON – SQUINTANI FRANCESCO, "Competence and Ideology", *The Review of Economic Studies*, Vol. 78, No. 2 (2011), pp. 487-522.
- BISCHOFF LISA, 2023, *British Novels and the European Union DysEUtopia*, Cham: Palgrave Macmillan.
- BRESSER-PEREIRA LUIZ CARLOS, 2001, "Self-Interest and Incompetence", *Journal of Post Keynesian Economics*, Vol. 23, No. 3, pp. 363-373.
- BRIGATI ROBERTO, 2015, *Il giusto a chi va. Filosofia del merito e della meritocrazia*, Bologna: Il Mulino.
- BURGESS ANTHONY, 1984, *Ninety-nine Novels. The Best in English since 1939*, London: Allison & Busby.
- BUTLER F. COIT, 1978, "The Concept of Competence: An Operational Definition", *Education Technology*, Vol. 18, No. 1, pp. 7-18.
- CINGARI SALVATORE, 2020, *La meritocrazia*, Roma: Ediesse.
- DARDOT PIERRE – LAVAL CHRISTIAN, 2013, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma: Derive e Approdi.
- DE CAROLIS MASSIMO, 2017, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neo-liberalismo e disagio della civiltà*, Macerata: Quodlibet.
- FEINBERG JOEL – GROSS HYMAN (ed. by), 1975, *Philosophy of Law*, Encino: Dickinson.
- FOX ALAN, 1956, "Class and equality", *Socialist Commentary*, May pp. 11-13.
- FUKUYAMA FRANCIS, 1992, *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press.
- GOLDMAN ALAN H., 1975, "Reparation to Individuals or Groups?", *Analysis*, (35), pp. 168-170.
- GOLDTHORPE JOHN H. – BOSCO NICOLETTA, 1994, "I problemi della meritocrazia", *Stato e mercato*, No. 40, (1), pp. 7-40.
- GOTTHELF ALLAN – SALMIERI GREGORY (ed. by), 2016, *A Companion to Ayn Rand*, New Jersey: John Wiley and Sons.
- GRANT ROB, 2003, *Incompetence*, London: Gollancz.
- GRAY JOHN, 1997, "Goodbye to Rawls", *Prospect*, 20 November.
- \_\_\_\_\_, 2019, "The deluded cult of social justice", *UnHerd*, 16 October.
- HAMOWY RONALD (ed. by.), 2011, *The Collected Works of F. A. Hayek. Volume XVII: The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago Press.
- HARTLEY LESLIE POLES, 1987, *Facial Justice*, Oxford: Oxford University Press.

- HOERBER THOMAS – ANQUETIL ALAIN (ed. by), 2020, *Economic Theory and Globalization*, Cham: Palgrave Macmillan.
- JACKSON BEN, 2007, *Equality and the British Left. A study in progressive thought, 1900-64*, Manchester: Manchester University Press.
- JONES HARDY, 1977, “Fairness, meritocracy and reverse discrimination”, *Social Theory and Practice*, Vol. 4, No. 2, pp. 211-226.
- JURICH MARILYN, 1994, “A Woman’s Two-Faced, or The Doppelgängerin Unveiled”, *Journal of the Fantastic in the Arts*, Vol. 6, No. 2/3, pp. 143-165.
- LASCH CRISTOPHER, 1995, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, New York-London: W.W. Norton & Co.
- LEHMANN NICHOLAS, 1999, *The Big Test. The Secret History of the American Meritocracy*, New York: Ferrar, Straus and Giroux.
- MARINOFF LOU, 2003, *The Big Questions*, New York: Bloomsbury.
- \_\_\_\_\_, 2007, *The Middle Way. Finding Happiness in a World of Extremes*, New York-London: Sterling.
- MARKOVITS DANIEL, 2019, *The Meritocracy Trap. How America’s Foundational Myth Feeds Inequality, Dismantles the Middle Class, and Devours the Elite*, London: Penguin Press.
- MAYHEW ROBERT (ed. by), 2005, *Essays on Ayn Rand’s Anthem*, Oxford: Lexington Books.
- MERRILL RONALD E., 2013, *Ayn Rand Explained. From Tyranny to Tea Party*, Chicago and La Salle: Open Court.
- MCCNAMEE STEPHEN J. – MILLER ROBERT K. JR., 2014, *The Meritocracy Myth*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- NAGEL THOMAS, 1973, “Equal Treatment and Compensatory Discrimination”, *Philosophy and Public Affairs*, (2), pp. 348-363.
- NOZICK ROBERT, 1974, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
- RAWLS JOHN, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge: Belknap Press.
- RONCAGLIA ALESSANDRO, 2019, *The Age of Fragmentation. A History of Contemporary Economic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SANDBERG JORGEN, 2000, “Understanding Human Competence at Work: An Interpretative Approach”, *The Academy of Management Journal*, Vol. 43, No. 1, pp. 9-25.
- SANDEL MICHAEL J., 2020, *The Tyranny of Merit. What’s Become of the Common Good?*, London: Allen Lane.
- TAFLEL LOU, 2019, *Fair New World*, Cardiff (CA): Waterside Publishing.
- THOMSON J., 1973, “Preferential Hiring”, *Philosophy and Public Affairs*, (2), pp. 366-369.
- VON HAYEK FRIEDRICH A., 1982, *Law, Legislation and Liberty*, London: Routledge.

\_\_\_\_\_, 1960, *The Constitution of Liberty*, Chicago: Chicago University Press.

WALZER MICHAEL, 1983, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.

WILLIAMS RAY, 1958, "Democracy or Meritocracy? A vision of society in A.D. 2034", *Manchester Guardian*, 30 Oct., p. 10.

YOUNG MICHAEL DUNLOP, 1972, *Is Equality a Dream?*, London: Rita Hinden Memorial Fund.

\_\_\_\_\_, 1958, *The Rise of Meritocracy*, London: Thames and Hudson.

### Abstract

#### THE SOCIETY OF INCOMPETENTS: CONTEMPORARY DYSTOPIAN LITERATURE AND THE RELATIONSHIP BETWEEN THE PRINCIPLE OF EQUALITY AND MERITOCRACY

*Keywords:* Meritocracy, Dystopia, Equality, Competition, Discrimination.

The spectre of equality represents a threat to the free spontaneity of the individual and is often used as an element to depict aberrations in which citizens of imaginary civilisations are controlled by totalitarian powers. Apart from the great figures of dystopian literature, mention may be made of Rand's novel *Anthem* or Hartley's *Facial Justice*. In both dystopian novels, the principle of equality is the means used to reduce the value of individuality and annihilate human nature. However, as affirmed by many constitutional charters of contemporary democracies – like the Charter of Fundamental Rights of the European Union –, the principle of equality is a useful instrument to avoid discrimination based on gender, race, religion, etc. This indicates the existence of an undeniable tension concerning the role and functions of the principle of equality. One of them is what John Gray identifies as the opposition between equality and meritocracy concepts.

This seemingly irreducible contrast is the central subject of two modern dystopian novels: Marinoff's *Fair New World* and Grant's *Incompetence*. The latter narrates the events of a cynical detective in search of a murderer who will take him on a journey far and wide within an imaginary Europe, the United States of Europe, where the incompetence of people and institutions reigns supreme. In this case, equality does not transform the institutional structure of European states by making them authoritarian but creeps into democracy itself by making it dysfunctional. The innovation of these novels lies in the

emphasis on a new dimension of the fear of egalitarian danger. This is no longer evident in the contrast between democracies and totalitarianism but is hidden in the plots of the democracies themselves.

ALESSANDRO DIVIDUS  
Università degli Studi di Torino  
alessandro.dividus@unito.it  
ORCID: 0000-0003-4481-7939

EISSN 2037-0520  
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.09

# *Studi e interpretazioni/ Studies and interpretations*

DOMENICO TARANTO

## EUROPA ED AMERICA, 'DISERTARE' E 'SCORTICARE'. LA PRATICA DELLA RAGION DI STATO DA PARTE DEGLI SPAGNOLI SECONDO BOCCALINI

### 1. *Il dominio degli Spagnoli sul Regno di Napoli*

La *Pietra del paragone politico*, pubblicata sul cadere del 1614 con falsa indicazione di Cormopoli per Ambros Teler, si apriva con la descrizione delle peripezie del cavallo napoletano che, nonostante trascinasse la propria esistenza in tale stato che «per la sua molta magrezza se gli contano le ossa» (*Pietra*: 7; R. III I: 3)<sup>1</sup>, veniva sottoposto ad un trattamento di ulteriore riduzione degli alimenti, consistente nell'innalzamento di un palmo della rastrelliera e nella diminuzione di un terzo della razione giornaliera della biada quotidiana. L'immagine era assai felice e non era che la prima di una serie che ne comprendeva molte altre, tutte ruotanti attorno alle disastrose condizioni di quello che un tempo era un giardino, il granaio d'Italia (*Pietra*:102; R. III xxv:77), un floridissimo regno (*Pietra*: 47; R. III XI: 32) e che poi aveva smesso di esserlo per via di uno sfruttamento troppo intenso delle sue risorse, chiamato espressamente saccheggio<sup>2</sup>. Saccheggio che diceva qualcosa

---

<sup>1</sup> Per quanto riguarda le vicende editoriali della *Pietra* si veda Firpo (*Annotazioni* R. III: 531-542), e Id. (1951-52). Che il volume non dipenda dalla *Cetra* ma piuttosto «integralmente da una silloge apografa», è stato sostenuto da Longoni (1999: 4).

<sup>2</sup> «...e ricordatevi che l'aver saccheggiato Genua, Napoli, Milano, Roma [...] e poi pretendere di essere lodati, par azione tale che con questa sfacciatezza

sul modo di governo degli Spagnoli nei loro possedimenti in Italia e non solo.

Il ragguaglio, una sorta di manifesto dell'antispagnolismo<sup>3</sup> di Boccalini, puntando così decisamente gli occhi su Napoli, non faceva che esplicitare una attenzione ai modi di governo del Viceregno che era già emersa, come si è detto, sia pur timidamente, nelle Centurie pubblicate e che sarebbe proseguita poi in quelle inedite, in cui si descriveva la sfortunata condizione in cui versava «il generoso destriero, che senza freno e sella il seggio di Nido con poca felicità ha levato per impresa» (R. III XI:33. Analogo senso con diversa formulazione in *Pietra*: 47; *Oss. Ad Ann III*: 179)<sup>4</sup> e che ora portava pazientemente non solo il basto, ma anche la soma, tirando, per di più, anche la carrozza cui era stato legato. Condizione questa certo deprecabile e ben esemplata dall'immagine della «catena ch'esso Regno di Napoli legata porta al piede» (*Pietra*: 94; R. III XXV: 71), ma ancora sopportabile rispetto ad un'altra, ancora più tremenda e fosca, che stigmatizzava le condizioni in cui gli Spagnoli governavano Napoli.

Già prima della *Pietra* e della *Cetra d'Italia* che l'aveva di poco preceduta<sup>5</sup>, nella seconda Centuria dei *Ragguagli*, pubblicata nel 1613, Boccalini discorrendo delle preminenze tra Roma e Napoli, aveva asserito come gli abitanti di Partenope meritassero tutti il titolo di cavaliere a causa della croce che portavano sulla carne nuda (*Cetra*: 29; R. II XII: 49) e più tardi avrebbe rincarato la dose ricordando la decisione presa dagli Spagnoli «di assicurarsi della ferocia di un mulo che ha il vizio [di] perpetuamente tirar calci con tagliargli ambidue i piedi di dietro» (R. III LXXIX: 233; si veda lo stesso tema in R. III LXXXVIII: 253).

Questi, insieme agli altri espedienti cui ricorrevano gli Spagnoli, miravano non solo ad una completa sottomissione

---

faccia maggior vergogna a voi, che non quello che vi dicono gli Italiani», R. III LIX: 172.

<sup>3</sup> Sulla sua storia si veda: Rua (1905); Di Tocco (1926); Giusso (1952); Anatra (1996-1997); Musi (2003).

<sup>4</sup> Sull'emblema che il seggio di Nido aveva scelto, si veda De Cavi (2014); Gagliardi (2021).

<sup>5</sup> Sulle questioni relative alla cronologia della *Cetra*, si vedano le osservazioni di Firpo (1951-1952: 70-71).

del territorio e della sua gente ma al più insidioso progetto di impadronirsi della Monarchia d'Italia (*Discorso*: 295-297. Stesso tema in R. III VI: 22; XXII: 64; XXXIII:112) che era, a suo parere, propedeutico al realizzarsi del sogno della monarchia universale<sup>6</sup>.

Dopo aver ricordato come l'uno e l'altro di questi progetti fosse stato già precocemente individuato da Boccalini sia nel *Discorso breve e utile* del 1591, che in quello sull'*Interim*<sup>7</sup> scritto tre anni dopo, sarà opportuno passare alla sua analisi dei modi con cui gli Spagnoli tentavano di acquisire il dominio sul mondo. Se questo dominio nell'ideologia dell'imperialismo romano era apparso a Cicerone come un patrocinio (*De Officiis* II 27), agli occhi di Calgaco, capo 'resistente' dei Caledoni immortolato da Tacito, assumeva un altro significato. I conquistatori erano per lui, secondo il resoconto offerto dallo storico romano, nient'altro che "raptores orbis" (Tacito 2020: 30. 4) e non è certo un caso che, secondo l'invenzione parnassiana, gli Spagnoli ascoltandone, non senza indignazione, le parole nell'*Agricola* le credano scritte proprio per loro (R. III XLII: 135)<sup>8</sup>.

Ora nell'analisi dei modi del dominio della Spagna sui popoli conquistati, e segnatamente sull'Italia, credo sia contenuto un importante messaggio che, nella misura in cui ne mette insieme forza e debolezza, sembra aprire la strada anche ad una auspicabile, in quanto possibile, crisi del loro dominio<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Che questo fosse il progetto degli Spagnoli, Boccalini dice in R III XCIII: 275. Si vedano anche nello stesso volume le pagine: 13, 19, 26, 34, 49, 162, 211, 239; le *Oss. ad Ann* III:183 e *Cons. ad Agric.*: 43-44.

<sup>7</sup> Dopo aver difeso la tesi della necessità di un bilanciamento delle forze, capace di impedire il realizzarsi di un impero mondiale, il protagonista del dialogo, Traiano, dice a Iacomo, come «il Turco stesso non può né vuol vivere senza un re di Francia, che impedisca che il re di Spagna non si faccia signore dell'universo», (*Dialogo*: 312).

<sup>8</sup> Si ricordi come nel tratteggiare il ritratto della Monarchia di Spagna a tinte assai fosche, Boccalini rimarcasse tra gli altri il suo avere «le mani sproporzionatamente lunghe», (*Cetra*: 8-9; *Pietra*: 20; R. III IV: 14).

<sup>9</sup> Benedetto Croce (1952: 296), dopo aver riconosciuto al Lauretano d'essere «amante della patria», scrisse che «non andò oltre questo, che era un sentimento e non un'azione». Mi pare che una diversa e più condivisibile posizione emerga in chi, come Firpo (1944: 104), ha scritto come guardando alla Spagna «egli per primo [...] rileva nella mole tentacolare i primi segni del disfacimento». Su questa linea si colloca altresì Musi (2017) che ha provato, come



## 2. Il dominio tra Italia e America

Nell'analisi che Boccalini offre circa i modi tenuti dagli Spagnoli per affliggere i popoli conquistati, c'è un punto di grande interesse relativo all'interpretazione del loro "disertare"<sup>10</sup>. Questo luogo è quello in cui il Lauretano, in un confronto tra Francia e Spagna, avente ad oggetto i rispettivi modi dell'ampliare e del conservare, tenuti dalle due nazioni, dice come «l'affliggere i Popoli talmente, che non abbiano più né forza, né genio da ricuperar la libertà, è scienza peculiare degli Spagnuoli» (*Oss. ad Ann I: 28*), trascorrendo subito dopo dall'Europa all'America e concludendo come in questa regione del mondo essi praticassero, senza alcuna remora, la logica del "disertare"

Oltre che i termini di crudeltà, che gli Spagnoli hanno saputo porre in atto pratico nell'Indie Occidentali, dove per dominare sicuramente quella parte del Nuovo Mondo hanno saputo e potuto aver cuore d'espugnar co' pugnali il genere umano per restar padroni più tosto di nuovi deserti che di nuovi mondi, chiaramente dimostra che li signori spagnoli sono maestri perfettissimi di conservar gli Stati con la magia politica della crudeltà, come i Francesi peritissimi in acquistargli con la generosa intrepidezza del loro coraggio (*Oss. ad Ann. I: 29*)<sup>11</sup>.

---

sottolineando il ruolo che secondo il lauretano la fortuna ha svolto nell'acquisizione dell'impero da parte degli Spagnoli, (120), Boccalini getti le premesse per considerarlo 'resistibile' (125). A questo elemento aggiungerei anche la valutazione del carattere nazionale degli Spagnoli, che, come attestato dai Ragguagli (III IV: 16), sono attenti alle cose piccole ma non altrettanto alle grandi.

<sup>10</sup> L'espressione è assai incisiva e ricorrente, se ne vedano le principali occorrenze in R. III disertare pp. 17, 28, 69, 253, ma non si dimentichi come questa sia interpretazione che si ritrova in tutto l'antispagnolismo. Si veda a questo proposito A. Tassoni (1978) dove si trova il disertare e scorticare (Vol. II: 345), il saccheggiare e disertare (p. 352), il disertandole (357) e, con particolare riferimento al rapporto con le Fiandre, il "desertar le Città" di Bentivoglio (1632 I V: 241).

<sup>11</sup> Che questa fosse la logica degli Spagnoli nelle Indie, Boccalini ribadisce in più occasioni, si veda ad esempio «Se gli Spagnuoli non havessero co' gli eccessi di tutte le humane crudeltà ed avarizie spogliate l'Indie de' Paesani habitatori, hoggi non ne sarebbero così facilmente Padroni. Però se bene sono Padroni di gran Mondo, non dominano che vastità di Paesi spopolati, onde si dice che il Re di Spagna è Re di gran Terra, e quello di Francia Re di gran

Una logica ad essi così peculiare da far dire al Lauretano, in un redigendo manuale di politica, che alla riforma del genere umano, più che diluvi e fuochi sarebbero bastati gli Spagnuoli «che avendo disertato nelle Indie il genere umano, lo faranno qua» (*Appunti e Frammenti*: 285).

Credo che la successione dei termini e dei concetti espressi in questo giudizio, che associa il “disertare” alla crudeltà implicita nella sua realizzazione, meriti qualche indugio.

Comincerei dal “disertare”, dal far terra bruciata d'uomini nei territori conquistati. Era un'osservazione importante che esprimeva, accanto alla feroce critica, anche le opinioni del Lauretano relative al buongoverno e alla sua capacità di far crescere insieme ricchezza e stabilità politica. A suo parere, infatti, e questo in consonanza con Botero<sup>12</sup>, in altri casi criticato (R.II LXXXVII: 289-292) e finanche irriso (R. III LXXX: 236-237), la ricchezza e la forza di una nazione consistevano nel numero e nella operosità della popolazione, e sciocco era quell'avarò principe che si fosse dato «a credere di poter, con disertar la sua greggia, divenir ricco pecoraio» (R. I LXVII: 234), come colui che avesse mirato più all'estensione del proprio territorio che all'incremento delle sue condizioni produttive. Che solo queste costituissero invece il fulcro della potenza di uno Stato, lo mostrava, e *ad abundantiam*, la “pesa de' stati di tutti i principi” fatta da Lorenzo de' Medici, in un ragguaglio presente sia nella *Cetra* che nella *Pietra*.

Qui la attenta “stadera” di Lorenzo dovette contraddire le aspettative degli Spagnoli che confidavano, con l'aggiungere

---

Carne», (Oss. *ad Ann* II: 141-142) e la considerazione che, anche se gli Spagnoli possedessero Francia e Germania, non riuscirebbero a dominarle «quando però non risolvessero d'annichilare tutti gli habitatori di essi. Crudel partito che solo fra tutti gli huomini hanno saputo pigliar nell'Indie in alcuni luoghi, e più particolarmente nell'Isola Spagnuola di San Domingo», (Oss. *a Hist* : 103).

<sup>12</sup> Anche per il Benese la prosperità di uno stato non dipendeva dalla quantità dei metalli preziosi contenuti nel suo Tesoro, ma dalla diffusione delle ricchezze riconducibili al lavoro e all'industria dei suoi abitanti. Questa opzione lo spinse anzi alla prospettazione per il principe stesso di una via che, trascurata la ‘majestas’, cara a Pontano o a Giuniano Maio, lo avvicinasse alla “mercatantia” analizzando i tre casi nei quali «non disconviene ad un Principe, benchè grande, il traffico» (Botero 1598: 229).

terra a terre «di non solo pareggiare, ma di gran lunga superare il peso delli venticinque milioni della Monarchia francese» (R. III XII: 37-38). Posto, infatti, sulla bilancia il floridissimo regno di Napoli, confidando che esso ne accrescesse le forze almeno di due milioni «fu veduto che la stadera ne calò uno e mezzo». Dimostrazione questa che confermava quanto già argomentato circa la essenziale differenza tra l'aritmetica ordinaria e quella "pastorale", perché, se nella prima era «cosa verissima che due volte cinque fa dieci, tre volte cinque quindici, e così di mano in mano», nell'abbaco della seconda «due volte cinque fa tre, e tre volte cinque fa uno; quattro volte cinque fa quel zero, che manda in rovina chi per troppo abbracciare stringe niente» (R. I XLVII:173). Anche in altre occasioni, comunque, il Lauretano si dimostrò convinto che in Italia, e segnatamente nel Viceregno, la Spagna consumasse i suoi denari senza trarre alcun utile (Oss. ad Ann III: 211) facendole dire, prima nella *Pietra* e poi nei *Ragguagli*, come ella stessa fosse convinta, al pari di tutti gli Europei, «che ne' Stati ch'io posseggo in Italia ogni anno vi rimetto tanto di capitale, che servono per mia debolezza, e per tenermi oppressa» (R. III IV: 18-19)<sup>13</sup>. Osservazione questa che sottolineando lo sganciamento tra dominio e utilità, faceva dell'ingrandimento, fine a se stesso, il segno di una politica miope e in fondo "fragile" in quanto inutilmente dispendiosa e perciò improduttiva.

Non era difficile scorgere in queste considerazioni l'auspicio, che ciò che Livio aveva pensato di Roma, cioè che «eo creverit ut iam magnitudine laboret sua» (T. LIVIO, *Ab urbe condita*, praef. 4), si verificasse anche per l'impero spagnolo, che cioè cadesse sotto la troppo estesa mole dei suoi possedimenti.

Ma anche al di là dell'auspicio, la lezione della "pesa" spinge Boccalini a lodare la Monarchia di Francia per non aver voluto "dilatari gli imperi" e per aver seguito i consigli prudenti di chi, sapendo fare esatto giudizio della potenza dei principi e

---

<sup>13</sup> Croce (1925: 136) commentando il ragguaglio prima citato, ricorda le consonanze con Serra, MDCXIII. Se ne veda ora la ristampa anastatica 1986 (I IX: 29 e III IV: 118). Il tema della signoria della Spagna su territori separati che «luy coustent plus qu'elles ne luy valent» è anche nella *Satyre* (1595: 106; 2007: 78).

dei loro stati, gli aveva consigliato di non guardare «all'ampiezza di uno o più regni che egli domini, ma alla quantità e qualità de' sudditi a' quali comanda» (R. III LXII:180). Era questa, a suo parere, la vera fonte della ricchezza dei principi che consentiva di rispondere agli «scopritori del Mondo Nuovo» che la felicità del genere umano «stava posta nella sodezza di vivere in un mondo picciolo ma pieno di uomini» (R. II xc: 303), più che nell'aver mondi grandi e «disabitati». Quei mondi, nonostante le ricchezze dei loro metalli preziosi, non potevano, a suo parere, competere con l'Europa dove uomini industriosi erano capaci di «far diventare abbondantissime Puglie ogni più alpestre regno» (R. III LXII: 181). Insomma, come al disertare si contrapponeva il popolare, così alla logica spagnola dello scorticare<sup>14</sup> si contrapponeva il «pascere la plebe di pane» (R. II vi: 31). Pane che, sotto la 'vigilanza' di un saggio governo, la plebe avrebbe potuto procurarsi da sé, giusta la sentenza dei saggi che in molti avevano detto:

Esser stato poco saggio consiglio quello degli Spagnuoli, di disertar la Spagna d'huomini, per far habitabile molt'Isule dell'Indie. Dove è abbondanza d'huomini, & assai abbondanza d'ogni bene. Fate popolate le Città, voi le fate doviziose. (Oss. *ad Ann* III: 177).

### 3. Crudeltà e Ragion di Stato

Se dal «disertare» passiamo all'analisi della crudeltà, che di quell'atto esprime l'essenza, non sarà difficile riconoscere in quella tanto i segni di una antropologia politica degli occupanti le terre altrui, esemplata dai membri di quella «nazione, la quale con tanta crudeltà aspira oggi al dominio d'Italia» (*Cons. ad Agric.*: 43), quanto l'intento di gettare forte discredito su di loro, come macellai del genere umano<sup>15</sup>. Eppure la crudeltà

<sup>14</sup> Si veda R. I XXX: 96; R. II VI: 27 e 34, Ivi LVII: 209; R. III XXXII: 230-31.

<sup>15</sup> In una controversia tra militari e letterati, relativa all'attribuzione di scienza e disciplina alle rispettive professioni, irrompono i macellai che chiedono analogo riconoscimento, contrariati dalla decisione della ruota di Parnaso che aveva deciso «che l'arte di saccheggiar e abbruciar le città, di tagliar a pezzi gli abitatori di esse, e insomma che il mestier crudelissimo di macellar gli uomini, di disertare il mondo e di far con la spada in mano del mio tuo si chiamasse scienza e disciplina» R. I LXXV: 254.

racchiude anche un altro non secondario intento, che è quello di una più impegnativa polemica contro la natura della detestabile politica della ragion di Stato, il cui idealtipo sembrava rappresentato dagli Spagnoli<sup>16</sup>, eredi di quell'ipocrisia di cui era stato maestro lo stesso Ferdinando il Cattolico (R. III xxx: 104-105)<sup>17</sup>, chiamato ironicamente in altro luogo "anima santa" (Oss. ad Ann II: 92).

Questa politica, che inverte la gerarchia degli ordini dei valori, e che subordina tutto, anche la religione, alla potenza del principe e del suo stato, provoca disastri delle anime non meno che dei corpi. Che la Spagna coprisse i suoi disegni imperialistici con il mantello di pretesti religiosi, era convinzione piuttosto ferma del Lauretano. A comprovarla egli sceglieva il laboratorio francese e l'analisi delle sue guerre civili, viste, già all'altezza dei primi anni novanta del Cinquecento, come prodotte e incrementate dalla Spagna<sup>18</sup>.

Questa lettura, che dimostra quanto maturo e serio fosse il suo cattolicesimo, risulta capace di interpretare, in consonanza con i temi della *Satyre Ménippée* (1595), più d'una volta in seguito espressamente citati<sup>19</sup>, come gli interventi a favore

---

<sup>16</sup> Claudio Varese (1958:36) ha notato come lo smascheramento dell'ipocrisia spagnola facesse tutt'uno con la polemica contro la ragion di stato, che di essa è la difesa falsamente culturale, falsamente dotta, falsamente morale.

<sup>17</sup> Per un analogo giudizio di Machiavelli, si veda *Principe XXI*, dove si sottolinea come Ferdinando si sia servito della religione e abbia fatto concreta politica «sotto questo medesimo mantello». Dal canto suo Francesco Guicciardini (1981 XII 19: 1232) scrive come il re «copri quasi tutte le sue cupidità sotto colore di onesto zelo della religione e di santa intenzione al bene comune». Sul tema cfr. Marietti (1978), Giunta (1984), Andrew (1990).

<sup>18</sup> Lamentando le miserevoli condizioni della Francia, divisa in parti in una orribile guerra civile, Boccalini scrive come «fomentatore dell'una delle parti, sotto apparente titolo di religione, si è finalmente scoperto il re di Spagna», (*Discorso breve*: 294).

<sup>19</sup> «molto leggiadramente disse quel Francese del Cattolicon, che la virtù della Lega santa era tale, che autenticava per buone le ragioni, le rapine, i tradimenti, e ogni altra sorte di empietà» (Oss. a Hist : 221 ma si veda anche R. II XLI: 167 e LIII:191), in entrambi i casi il riferimento al grano d'ipocrisia potrebbe riferirsi tanto al *Catholicon d'Espagne* che a Lipsio. Per il primo si veda (*Satyre* 1595: 10; 2007: 10) e le azioni miracolose di una «drogue appelée Higuiero d'Inferno», sui cui effetti valga ad esempio il seguente passo: «Soyez recognu pour pensionnaire d'Espagne, monopolez, trahissez, changez, vendez, troquez, desunissez les Princes: pourveu qu'ayez un grain de Catholicon en la bouche, l'oin vous embrassera, et entrera-t-on en la deffiance

della Lega, sotto l'apparenza di sostegni religiosi alla cattolicità, altro non fossero che espressioni di interessi politici di parte, non diversi da quelli che l'avevano indotta sia ad introdurre l'inquisizione nei loro stati:

Gli Spagnoli l'hanno accettato, ma principalmente per politica, affine di introdurre ne'loro Stati il tribunale dell'inquisizione, al quale facendo trattare anche le materie di Stato cuoprano l'interesse politico col mantello del Sant'Offizio, dove fanno spesse volte morire i rei per interesse di Stato. (Oss. *ad Ann II*: 121),

sia nuovi vescovati in Belgio:

Con tutto ciò noi vediamo adoprato il pretesto della religione con istudiata maestria dalla nazione spagnola, la quale primieramente sotto specie d'erigere nuovi vescovati nel Belgio, e introdurvi l'inquisizione di Spagna (magistrato nuovo in cui secretissimamente si dibattono colpe di Stato con finissima politica de' Castigliani [...] ebbero discrezione fin che vollero averla i loro padroni (Ivi: 100-101).

Uno spirito autenticamente religioso, ma vivace e libero, non avrebbe potuto, secondo lui, che seguire l'esempio del cardinale di Toledo<sup>20</sup> che, invitato a diventare teologo del Consiglio reale di Stato, rifiutò l'incarico, una volta saputo che non gli sarebbe stato concesso di impedire la realizzazione di quelle imprese che gli fossero apparse contrarie alla legge di Dio, perché disse egli «interveneva in quel consiglio per aggiustar la coscienza del suo re con il voler di Dio, non per maschera di stabilirgli il dominio dei regni sopra gli uomini, poiché azione troppo vergognosa gli pareva che fosse, che un suo pari fosse

---

des plus fideles et anciens serviteurs, comme d'infideles et Huguenots, quelque francs Catholiques qu'ils ayent tousjours esté». Del secondo si veda invece *Politica*, (IV XIII), dove si afferma che, come il vino non cessa di essere tale, se leggermente mescolato con l'acqua, così accade alla prudenza «si guttulæ in ea fraudis».

<sup>20</sup> Toledo, Francisco de (1532-1596). Il padre gesuita - che insegnò Filosofia e Teologia al Collegio Romano e che nel 1593 divenne primo cardinale tra i membri del suo ordine - aveva d'altronde dedicato grande attenzione ai problemi della coscienza sui quali era intervenuto con un importante volume Francisci Toleti 1599 *Summa de instruct. Sacerdotum libri 7* Lugduni, apud Horatium Cardon, 1599 più volte stampato ed ampliato con il titolo di *Instructionis sacerdotum libri septem*.

adoprato per autenticare la diabolica empietà della moderna ragion di Stato e per far parer alle semplici persone muschio di levante la puzzolentissima assa fetida» (R. III XXVIII: 100).

#### 4. *La durezza del dominio cresce a seguito della pronta obbedienza dei dominati*

Quest'analisi dei modi "crudeli" tenuti dagli Spagnoli, nella conquista e nell'esercizio del loro dominio, sarebbe però incompleta se non comprendesse anche un interessante risvolto della medaglia, consistente nella constatazione di come le gradazioni e graduazioni del loro comando in Italia: Milano, Napoli, Sicilia (Su queste gradazioni si veda R. III xxv: 77-78; *Oss. ad Ann III: 227*), seguissero non solo e non tanto il carattere nazionale dei dominanti, certo segnato da una insanabile protervia<sup>21</sup>, ma anche, se non soprattutto, quello dei dominati, finendo così per gettare più di un'ombra sull'ipotesi, pure coltivata, della "resistibilità" del loro potere e dominio.

Dei dominati, infatti, se da un lato si deprecava la sottomissione spirituale e la costrizione anche ideologica cui erano sottoposti, e che li spingeva a chiamare secolo d'oro l'età in cui vivevano sotto la sferza di don Pietro di Toledo<sup>22</sup>, dall'altro si

---

<sup>21</sup> Si pensi all'atteggiamento dei principali letterati di Parnaso che non vogliono essere visitati dalla Regina di Spagna «dicendo che sospettavano di ricevere da lei qualche affronto, perché teneano lettere fresche d'Italia, nelle quali dai loro amorevoli erano avvisati a star con l'occhio aperto, essendo poarticularissimo costume degli Spagnuoli d'andar a visitar le persone per ingiuriarle, non per onorarle...», *Cetra*: 4; *Pietra*: 17; R. III IV: 12.

<sup>22</sup> R. III XXV, p. 78. Il riferimento è Pedro Álvarez de Toledo y Zúñiga che, nato a Salamanca il 13 luglio del 1484, fu Viceré di Napoli dal 1532 al 1553. Che adoperasse più la sferza che altre arti, è opinione condivisa anche da Croce che dice di lui che «forte del consenso di Carlo V, tenne ad essere non già amato, ma temuto» (Croce 1925: 114). Su di lui vedi ora Sánchez García (2016). Questo snaturamento della stessa natura del linguaggio, al quale allude il passo boccaliniano prima citato, è anche al centro della dedica, del 27 agosto 1612, a Giacomo I «che accompagnava l'omaggio di una decina di vivaci "ragguagli" politici» Firpo (1969: 15), dove riflettendo sulle mosse degli Spagnoli, che fabbricavano la catena della servitù, Boccalini scriveva: «simili artifici nondimeno siamo forzati chiamar libertà, e l'infingardaggine nella quale con tante violenze siamo stati sepolti conviene che nominiamo pace», (Carteggio R. III: 362-3). Sullo scollamento tra linguaggio e realtà si veda più in generale D'Alessio (2019).

incolpava la volontà di esser diventati spagnoli di costumi<sup>23</sup> e incapaci di difendere la loro libertà, passando dallo spavento che provavano principi e papi (R. III xxv: 76-77) nei confronti dei nuovi signori, alla aperta resistenza all'oppressione. Commentando infatti il «satis constabat auctam ei adrogantiam foedum illud in propatulo servitutem spectanti» di *Annales* 4 74, il Lauretano scriveva come

Fa bisogno confessare, che questo non nasce dalla qualità del genio degli Spagnuoli, ma dalla più, e meno viltà di chi ubidisce. Perché in Milano, dove si fa molte volte risentimento da gl'Italiani, si vive con grand'umanità, e in Fiandra, dove han vedute le grandi risoluzioni, che quei Popoli hanno saputo fare contro la Nazione Spagnuola, ha operato che essi vivano molto circospetti. In somma la viltà chiama l'ingiurie, la molta piacevolezza, e la grande adulazione invitano la superbia in chi comanda<sup>24</sup>.

Osservazioni queste che, se non sempre convergevano verso l'aperto invito alla liberazione, contenuto nel pronostico di una prossima vendetta fatta dagli Italiani nei confronti degli Spagnoli che credendoli "asini da bastone" si sarebbero meravigliati vedendoli «con l'arme nelle mani esser Orlandi paladini», pronti «a macchinarvi contro qualche sanguinolenta compieta napoletana» (R. III xiv: 51)<sup>25</sup>, invitavano almeno a forme di occasionale resistenza, ravvisabili più che nella rivoluzione almeno in quello sporadico tirar calci, che li avrebbe accreditati come soggetti politici più che come oggetti di dominio, come si evince da passi come questi: «Felice quel Popolo, ch'è governato da un Prencipe, che ha qualche timor di lui. [...] gl'Italiani sono tanto peggio trattati da gli Spagnuoli,

<sup>23</sup> R. III XXXIII: 111-112, R. II XIX:96 e III LXX: 214 contenente la critica a Vittoria Colonna per aver sposato «don Francesco Ferrando marchese di Pescara, personaggio spagnuolo».

<sup>24</sup> *Oss. ad Ann* IV: 407. Stesso tema in *Cons. ad Agric.*114, e soprattutto R. I VI: 26.

<sup>25</sup> Analogo invito alla liberazione in *Oss. ad Ann* II: 134. Non sembra avere del tutto torto chi ha però scritto che Boccalini "non spera" (Treves: 438). Questo non sperare convive in lui con la tesi della 'resistibilità' del dominio degli Spagnoli in Italia dove erano sì padroni ma vi stavano «attaccati con la cera» (R III XIV: 50).



quanto essi temono meno, e più s'assicurano delle loro Rebelioni» (Oss. ad Ann VI: 468).

Tesi che si esprimono nella critica all'idea della semplice pace di chi, memore delle parole che Tacito mette in bocca a Calgaco nell'*Agricola*: «ubi solitudinem faciunt, pacem appellant» (Tacito 30 5), sa che questa può coesistere con l'oppressione e la spoliazione dei dominati e che vede, fin da subito, la pace d'Italia più che come la certificazione di un suo stato di benessere, come «un ozioso veleno che la consuma» (*Discorso*, R. III: 393). Più tardi avrebbe argomentato come gli Spagnoli nella pace «molto più avessero accresciuta la catena della servitù d'Italia, che nella guerra non avrebbero fatto con quattro eserciti» (R. III VI: 22) e che non altro che sciocchi si dovevano chiamare quelli che lodano gli spagnoli per la pace d'Italia<sup>26</sup>. Pace ritenuta da lui assai «insidiosa» già nel *Discorso* e che, contrariamente alla scrittura filo-ispanica dell'ignoto autore della *Risposta*<sup>27</sup>, non ad altro doveva, a suo parere, essere ascritta che al perdurare della guerra di Fian-dra (R. III x: 31),<sup>28</sup> che assai giudiziosamente Apollo voleva continuasse, rifiutandosi di liberare la monarchia spagnola di quel «cauterio» di cui ella invano si lamentava, chiedendone la chiusura (*Cetra*: 20-21; *Pietra*: 26-27; R III IV).

##### 5. L'antispagnolismo e le sue «crepe»

In conclusione, varrà la pena di tornare ad un tentativo di valutazione dell'antispagnolismo di Boccalini che, pur se precoce e sincero, non riesce ad essere così rotondo e compatto come ha voluto la tradizione esegetica risorgimentale<sup>29</sup>. Que-

---

<sup>26</sup> Oss. ad Ann III: 225. Sugli opposti giudizi espressi dagli intellettuali italiani relativamente all'azione degli Spagnoli, si veda Barcia (1995).

<sup>27</sup> *Risposta al Discorso intorno all'attioni del Cattolico Re di Spagna*, in *Cetra*: 74-118. Firpo (Annotazioni III: 509), ricorda come «Due anonime scritture filo-ispaniche furono composte in replica al *Discorso*», quella di cui si è appena detto e l'altra, presente nel cod. 284 della Biblioteca Reale di Torino, intitolata «Quanto ridicolosa sia una scrittura venuta di Venezia...». Per il clima culturale in cui essa si iscrive vedi Spagnoletti (2009).

<sup>28</sup> Su cosa significasse nel '600 il modello politico olandese, si vedano le considerazioni di Mastellone (1983).

<sup>29</sup> Sulla quale cfr. Hendrix (1995: 167-190) e Caputo (2013).

sto si dice non perché lo si voglia accusare di aver tradito i suoi ideali, come è accaduto ai tanti “avventurieri della penna” (Fassò 1923) del nostro Seicento, ma per mettere in luce come questi, pur profondamente sentiti, e quasi incarnati nella valutazione sempre positiva della libertà di Venezia, capace, come le monarchie non fanno, di sottomettere il principe alle leggi<sup>30</sup> e quindi di non crearlo monarca «Poca autorità possiede sopra gli altri il principe di Venezia, perché non è monarca; il Monarca difficilmente può obbedire alla legge» (Oss. *ad Ann III*: 185) e forse perciò di essere norma per la buona politica<sup>31</sup>, fossero accompagnati, se non bilanciati, da altre considerazioni che esercitavano l’ufficio di ridimensionarne la portata e la possibilità della loro pratica attuazione. Considerazioni tutte ruotanti sulla diabolica ragion di Stato e sulla sua marcia trionfale nella politica dei moderni e che lo spingono, ritornando sul tema della crudeltà, a vederne il rilievo e quasi la necessità nel mantenimento dello stato da parte della potenza che occupi un territorio contro la volontà dei suoi sudditi. Scrive infatti il Lauretano nelle prime battute delle *Osservazioni sugli Annali di Tacito*:

Voglio anche avvertire, che quando si trovasse un popolo afflitto, e stracco dalla continuazione de’ lunghi travagli, molto a proposito sarebbe un Signore de’ fatti di Tiberio, per tenerlo in dovere, il che hanno saputo egregiamente mettere in pratica gli Spagnuoli nel Regno di Napoli, e di Sicilia, dove tengono talmente applicati quei popoli a difendersi dalle continue domestiche sciagure, che non hanno tempo da pensare a sollevarsi (Oss. *ad Ann I*: 5, e VI: 472).

---

<sup>30</sup> «Ne i Stati liberi signoreggiano e hanno l’assolutissimo dominio le leggi. Felicissimi cento volte sete voi Veneziani; voi a’ quali Dio ha fatto questo nobilissimo, rarissimo e divinissimo beneficio della libertà, poi che non al capriccio d’un principe, pieno d’imperfezioni, nudo d’ogni buona dottrina, ma alla sola legge di Dio e degli uomini sete soggetti», Oss. *ad Ann III*: 183.

<sup>31</sup> Sulla capacità di Venezia di costituire una sorta di paradigma ideale per la buona politica, si veda Oss. *ad Ann III*: 215, 243 e 263. Ma tali considerazioni non faranno però dimenticare le riflessioni svolte sugli inconvenienti tipici di ogni forma di governo, non esclusa quella mista che, ritenuta in qualche modo plausibile in Oss. *ad Ann IV*:343-344, viene considerata impossibile in R. II VI: 19. Cfr. De Mattei (1984: 123-4).

Non era certo questo un *de profundis* sugli ideali ma piuttosto la constatazione di come quella ragion di Stato, che per il suo calpestare le leggi divine e umane gli sembrava anche peggiore del paganesimo (R III XXIV: 69), fosse in un certo senso necessitata<sup>32</sup> all'esercizio di inumane crudeltà secondo una logica che è apparsa decisamente machiavelliana<sup>33</sup>. Che queste poi con il loro "disertare" riuscissero controproducenti rispetto ai fini, sia economici che politici, che i dominatori si proponevano, era un altro discorso che avrebbe aperto forse alla prospettiva di una diversa politica, capace di coniugare ragion di stato e interesse ben inteso che, prima di diventare pratica politica del Settecento illuminato in Europa, sembrava allora appannaggio della sola Francia. Solo la monarchia francese gli sembrava, infatti, capace di accontentarsi del poco purché buono (R. III IX: 28) e di bilanciare le forze in campo, impedendo agli Spagnoli di "disertare" oltre alle Indie, anche il resto d'Europa e del mondo, in virtù della specificità con cui interpretava e praticava le regole della Ragion di Stato:

poiché il desertar, come avete praticato nelle Indie, il mondo di uomini, per dominar la nuda terra vuota di abitatori, è un certo precetto politico che non si truova nella ragion di Stato francese (R. III IX: 28).

Resta da vedere se questa idea di una buona ragion di stato, che non esclude il dominio sui liberi, ma condanna gli Spagnoli a non saperlo esercitare (*Oss. a Hist* : 210; R. II LI: 189; R. III IV:15), sia compatibile con la reiterata presa di distanza che il Lauretano espresse nei confronti della categoria, visto che una sola volta, a quanto so, egli osò associare ragion di

---

<sup>32</sup> Meinecke, ([1924] 1970: 75) ha chiaramente visto come in lui si affacciasse l'idea che negli abominevoli mezzi di dominio cui ricorrevano i principi «non operava soltanto la mala intenzione, ma anche una ferrea necessità cui la vita degli stati e dei popoli non poteva del tutto rinunciare».

<sup>33</sup> Chi tra gli interpreti ha sottolineato «una costante presenza del Machiavelli nel modo di porre e affrontare certi problemi politici», primo fra tutti quello del "principe nuovo", è stato Sterpos 1971: 263). Per un giudizio più sfumato relativamente ai rapporti del Lauretano con il Segretario fiorentino, si veda Ciccarelli (2011) e Figorilli (2015).

stato e buona politica<sup>34</sup>, o se serva, ancora una volta, a rendere compatto e privo di contraddizioni uno dei campi in cui esse sembrano non apparire, intendo il suo radicale antispagnolismo.

Una posizione questa che però, per i motivi che abbiamo cercato di comprendere, a causa della lontananza del Lauretano da ogni visione semplicistica dei problemi morali e politici, al suo atteggiamento che è stato ascritto ad una scelta per visioni “pluriprospectiche”<sup>35</sup>, impedisce anche al suo antispagnolismo di configurarsi come una proposta politica, oltre che come un convinto sentimento morale. E ciò in consonanza con una visione che, pur esaltando gli elementi “oggettivi” di una possibile liberazione d’Italia, è indotta a guardarli, e conseguentemente a ridimensionarli, col contrapporgli una spietata analisi di quelli “soggettivi” che non sembrano procedere di pari passo con quelli. Occorre, credo, prendere sul serio questa discrasia e vederla come la manifestazione di un irrisolto dramma, di una scissura tra l’etico e il politico, tra l’oggettivo e il soggettivo, che rende meno lineare, più “increspato” e perciò più interessante anche il suo antispagnolismo.

---

<sup>34</sup> R. II VI: 27 «Che la più saggia politica, la più perfetta Ragion di Stato, che imparare e praticare dovevano i prencipi» consisteva nel contentarsi «di tosare le pecore del loro ovile, che non solo non le scorticassero, ma che punto non intaccassero loro la pelle». Questa intenzione, in linea con una declinazione “cattolica” dell’esercizio del potere politico, tendente ad un compromesso con le pratiche della ragion di stato, mi spinge a non consentire con la tesi espressa nel bel volume di Borrelli, (2017: 215) che vede nell’abbandono definitivo da parte del Lauretano dello Sato pontificio, qualcosa di più di una semplice vicenda biografica. Qualcosa che sembra avere a che fare con la prospettazione di «un *principe nuovo* che affermasse un percorso autonomo e proprio rispetto alle *ragioni della Chiesa*: l’antagonismo tra queste parti gli appariva sicuramente permanente e insanabile».

<sup>35</sup> È stato acutamente detto che rispetto ad una dialettica di impianto socratico-platonico che procede mediante la sostituzione dell’errore da parte della verità, Boccacini ne adotti un’altra procedendo «...nel nome di una “verità inflazionaria” che non conosce gerarchie ma parallelismi, e procede per la via di un’accumulazione di “veri”, ciascuno, in sé, né superabile né sostituibile». Baldassarri (2006: XI).

*Bibliografia*

ANATRA BRUNO, 1996-1997, "La leggenda nera in Italia: Boccalini e Tassoni", *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, n.v. LII, pp. 159-166.

ANDREW EDWARD, 1990, "The foxy prophet: Machiavelli versus Machiavelli on Ferdinand the Catholic", *History of political thought*, 3, pp. 409-22.

BALDASSARRI Guido, 2006, *Il vero e la Maschera Introduzione a Traiano Boccalini*, a cura di G. Baldassarri con la collaborazione di V. Salmaso, Roma : Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, pp. III-XXV.

BARCIA FRANCO, 1995, *La Spagna negli scrittori politici italiani del XVI e XVII secolo*, in *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di C. Continisio e C. Mozzarelli, Roma: Bulzoni, pp. 179-206.

BENTIVOGLIO GUIDO, 1632, *Della guerra di Fiandra descritta dal Cardinale GUIDO BENTIVOGLIO*, parte prima in Colonia.

BOCCALINI TRAIANO, 1614a, *Cetra d'Italia. Sopplimento de'Ragguagli di Parnaso di Traiano Boccalini*, dalla edizione inventariata al n. 786102, posseduta dalla Biblioteca L. Firpo collocazione 2535.2. Cfr. Stango (2005: 160).

\_\_\_\_\_, 1614b, *La Pietra del paragone politico tratta dal Monte Parnaso dove si trova i governi della maggior monarchia del universo. Di T.B.*, Impresso in Cormopoli [i.e. Venezia] per Ambros Teler s. d., copia identificata da L. Firpo come l'edizione originale e posseduta dalla sua Biblioteca al numero di inventario 783898, collocazione 921. Cfr. Stango (2005: 160).

\_\_\_\_\_, 1678a, *La bilancia politica di tutte le opere di Traiano Boccalini parte prima dove si tratta delle osservazioni politiche sopra i sei libri degli Annali di Cornelio Tacito*. Il tutto illustrato dagli avvertimenti del signor cavaliere Ludovico Du May Castellana [i.e. Ginevra] : per Giovanni Hermano Widerhold. Sigla Oss. *ad Ann* seguito dal libro e dalla pagina.

\_\_\_\_\_, 1678b, *La bilancia politica di tutte le opere di Traiano Boccalini Parte seconda, nella quale si comprendono le Osservazioni, et considerationi politiche sopra il primo libro delle Storie di Cornelio Tacito, & sopra la Vita di Giulio Agricola scritta dal medesimo autore*. Il tutto illustrato dagli avvertimenti del cavalier Ludovico Du May Castellana [i.e. Ginevra] : per Giovanni Hermano Widerhold. Sigla Oss. *a Hist*. Seguito dalla pagina.

\_\_\_\_\_, 1948, *Ragguagli di Parnaso e scritti minori*, a cura di Luigi Firpo, Bari: Laterza 3 Voll. Sigla R. seguito dal volume, dal ragguaglio e dalla pagina.

- \_\_\_\_\_, *Appunti e Frammenti*, in Raguagli III, pp. 285-289.
- \_\_\_\_\_, *Dialogo sopra l'Interim fatto da Carlo V*, in Raguagli III. pp. 300-314.
- \_\_\_\_\_, *Discorso breve e utile scritto da un Gentiluomo Italiano e cattolico all' Italia, a beneficio, salute e conservazione di tutti gli Stati di quella*, in Raguagli III, pp- 293-299.
- \_\_\_\_\_, *Carteggio*, in Raguagli III, pp. 339-377.
- \_\_\_\_\_, 2007 *Considerazioni di Traiano Boccalini Romano sopra la Vita di Giulio Agricola scritta da Cornelio Tacito*, a cura di G. Baldassarri, Roma-Padova: Antenore, Sigla Cons. ad Agric.
- BORRELLI GIANFRANCO, 2017, *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana. Genealogie 1*, Napoli: Cronopio.
- BOTERO GIOVANNI, 1598, *Della ragion di Stato e Delle cause della grandezza delle città*, in Venetia: Appresso i Gioliti (ristampa anastatica. Postfazione di L. Firpo, Sala Bolognese: A Forni, 1990)
- CAPUTO RINO, 2015, *Boccalini precursore del Risorgimento italiano? Alcuni studi critici risorgimentali e post-risorgimentali*, in Traiano Boccalini tra satira e politica. Atti del Convegno di Studi Macerata-Loreto, 17-19 ottobre 2013, a cura di L. Melosi – P. Procaccioli, Firenze: Olschki, pp. 423-438.
- CICCARELLI ANTONELLA, 2011, *Traiano Boccalini: la ragion di stato tra satira e sincerità. Quale accettabilità per Machiavelli? Les Dossier du Grihl*, n. 2 /2022 <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.4770>
- CICERONE MARCO TULLIO, 1972, *De Officiis* in *Opere politiche e filosofiche*, I (De re publica, De legibus, De officiis), traduzione di L. Ferrero, Testo latino e note critiche di N. Zorzetti, Torino: Utet.
- CROCE BENEDETTO, 1925, *Storia del Regno di Napoli*, Bari: Laterza.
- \_\_\_\_\_, 1952, *Boccalini il "nemico degli Spagnuoli"* in *Poeti e scrittori*, vol. III, Bari: Laterza, pp. 285-297.
- D'ALESSIO SILVANA, 2019, "Le parole e le cose. Un insistente refrain nei Raguagli di Parnaso", *Il Pensiero Politico*, LII, pp. 3-25.
- DE CAVI SABINA, 2014, *Emblematica cittadina: il cavallo e i Seggi di Napoli in epoca spagnuola (XVI-XVIII sec)*, in *Dal cavallo alle scuderie. Visioni iconografiche e architettoniche*, a cura di M. Fratarcangeli, Roma: Campoisano editore, pp. 43-54.
- DE MATTEI RODOLFO, [1973] 1984, *La fortuna della formula del "governo misto"* in *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, T. II, Milano-Napoli: Ricciardi, pp. 112-129.
- DI TOCCO VINCENZO, 1926, *Ideali d'indipendenza in Italia durante la preponderanza spagnuola*, Messina: Principato.
- FASSÒ LUIGI, 1923, *Avventurieri della penna del seicento : Gregorio Leti, Giovanni Gerolamo Arconati Lamberti, Tomaso Tomasi, Bernardo Guasconi*, Firenze: Le Monnier.

- FIGORILLI MARIA CRISTINA, 2015, «Cose politiche e morali». *La presenza di Machiavelli nei Comentarii sopra Cornelio Tacito di Traiano Boccalini*, in *Traiano Boccalini tra satira e politica*. Atti del Convegno di Studi Macerata-Loreto, 17-19 ottobre 2013, a cura di L. Melosi – P. Procaccioli, Firenze: Olschki, pp. 217-235.
- FIRPO LUIGI, 1944, “Traiano Boccalini Storia malinconica di uno scrittore lieto”, *Nuova Antologia* LXXIX n. 1724, pp. 99-106.
- \_\_\_\_\_, 1948, Annotazioni a ciascuno dei tre volumi di T. Boccalini, *Ragguagli di Parnaso*.
- \_\_\_\_\_, 1951-52, “Le edizioni italiane della "Pietra del paragone politico" di Traiano Boccalini. I. Le edizioni degli anni 1614-1619”, *Atti dell'Accademia delle scienze Torino*, vol. 86, pp. 67-97.
- \_\_\_\_\_, 1969, *Boccalini Traiano*, in DBI vol. XI, pp.10-19.
- GAGLIARDI DONATELLA, 2021, *Esplendor y ocaso del caballo napolitano: el virreinato español en las sátiras políticas de Boccalini y Quevedo, e-Spania* [En linea], 38 | février 2021, Publicado el 09 febrero 2021, consultado el 19 febrero 2021.
- URL: <http://journals.openedition.org/e-spania/38446>; DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.3844>
- GIUNTA FRANCESCO, 1984, “*I re cattolici nelle opere di Machiavelli e Guicciardini*”, *Clio*, XX, pp. 419-33.
- GIUSSO LORENZO, 1952, *Spagna ed Antispagna*, Mazara: Società Editrice Siciliana.
- GUICCIARDINI FRANCESCO, 1981, *Storia d'Italia*, a cura di Emanuela Scarano, Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- HENDRIX HARALD, 1995, *Traiano Boccalini fra erudizione e polemica. Ricerche sulla fortuna e bibliografia critica*, Firenze: Olschki.
- LIPSIO GIUSTO, 2019, *La Politica*, a cura di Tiziana Provvidera con un saggio di Marc Fumaroli, Torino: Nino Aragno.
- LIVIO TITO, 1997, *Ab urbe condita*, praef. 4, a cura di Gian Domenico Mazzocato, Introduzione di Michele R. Cataudella, Milano: Newton & Compton.
- LONGONI FRANCO, 1999, “Alcune note sulla tradizione del testo boccaliniano”, *Studi Secenteschi*; pp. 3-29.
- MACHIARELLI NICCOLÒ, 1995, *Il principe*. Nuova edizione a cura di Giorgio Inglese, Torino: Einaudi.
- MARIETTI MARINA, 2005, *Ferdinando il Cattolico: Il mito della doppietta politica* in *Machiavelli. L'eccezione fiorentina*, Fiesole: Cadmo, pp. 27-65. trad. it di *La figure de Ferdinand le Catholique dans l'oeuvre de Machiavel: naissance et déclin d'un mythe politique*, in *Présence et influence de l'Espagne dans la culture italienne de la Renaissance*, éd. A. Rochon, Paris 1978, pp. 9-54
- MEINECKE FRIEDRICH, [1924] 1970, *Die Idee der Staatsräson in der neuen Geschichte*, München und Berlin, Druck und Verlag von R.

Oldenbourg, (tr. it. *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, trad. it. D. Scolari, Firenze: Sansoni)

MASTELLONE SALVO, 1983, *Il modello politico olandese e la storiografia italiana nella prima metà del Seicento*, in G. Bentivoglio, *Relatione delle Provincie Unite*, a cura di S. Mastellone e E.O.G. Haitsma-Mulier, Firenze: Centro editoriale toscano, pp. 5-31.

MUSI AURELIO (a cura di), 2003, *Alle origini di una nazione. Antispagnolismo e identità italiana*, Milano: Guerini e Associati.

\_\_\_\_\_, 2017, *La resistibile ascesa di una grande potenza: Boccacini e la Spagna*, in *La catena di comando. Re e viceré nel sistema imperiale spagnolo*, Roma: Società Editrice Dante Alighieri, pp. 117-130.

*Risposta al Discorso intorno all'attioni del Cattolico Re di Spagna, fatta da un gentil'huomo italiano*, in *Cetra*, pp. 74-118.

RUA GIUSEPPE, 1905, *Per la libertà d'Italia. Pagine di letteratura politica del Seicento, 1590-1617, collegate ed esposte*, Torino: Paravia.

SANCHEZ GARCÍA ENCARNACIÓN (diretto da), 2016, *Rinascimento Meridionale. Napoli e il Viceré Pedro de Toledo (1532-1553)*, Napoli: Tullio Pironti.

1595 *Satyre ménippée de la vertu du catholicon d'Espagne et de la tenue des estats de Paris*, s.l., s.d.

*Satyre ménippée de la vertu du catholicon d'Espagne et de la tenue des estats de Paris*. Édition critique de Martial Martin, Paris: Champion 2007.

SERRA ANTONIO, MDCXIII, *Breve Trattato delle cause che possono far abbondare Li Regni d'oro, & argento*, In Napoli Appresso Lazzaro Scorriggio

\_\_\_\_\_, 1986, *Breve Trattato* ristampa anastatica con Introduzione di S. Ricossa e notizie biografiche di Clemente Secondo Rije. Napoli: Generoso Procaccini.

SPAGNOLETTI ANGELANTONIO, 2009, *Paz y quietud in Italia negli anni di Filippo II*, in *Italia non spagnola e monarchia spagnola tra '500 e '600. Politica, cultura e letteratura*, a cura di G. Di Stefano, E. Fasano Guarini, A. Martinengo, Firenze: Olschki, pp. 29-41.

STANGO CRISTINA e DE PASQUALE ANDREA, 2005, (cur) *Fondazione Luigi Firpo. Centro di studi sul pensiero politico. Catalogo del Fondo Antico*, Vol. 1 (A- C). Firenze: Olschki.

STERPOS MARCO, 1971, "Boccacini tacitista di fronte al Machiavelli", *Studi secenteschi* XII, pp. 255-283.

TACITO, 2020, *Agricola*, Saggio introduttivo, traduzione e note a cura di S. Audano, Testo latino a fronte, Santarcangelo di Romagna: Rusconi.



TASSONI ALESSANDRO, 1978, *Le Filippiche contra gli Spagnuoli*, in Id., *Prose politiche e morali*, 2 Voll., a cura di P. Puliatti, Roma-Bari: Laterza.

TOLETO FRANCESCO, 1599, FRANCISCI TOLETI 1599 *Summa de instruct. Sacerdotum libri 7* Lugduni, apud Horatium Cardon.

\_\_\_\_\_, 1600, Francisci Toleti S. R. E. cardinalis. Instructionis sacerdotum libri 7. Cum tractatu de septem peccatis mortalibus: ... Quibus omnibus absolutissima Casuum, vi dicunt, Conscientiae Summa continetur, & Christiani officij ratio explicatur. ... Cum privilegio, et superiorum permissu, Romae : ex typographia Bartholomaei Bonfadini

TREVES PAOLO, 1931, "Sul pensiero politico di Traiano Boccalini", *Nuova Rivista Storica* XV, pp. 434-443.

VARESE CLAUDIO, 1958, *Traiano Boccalini*, Padova: Liviana.

*Abstract*

EUROPA ED AMERICA, 'DISERTARE' E 'SCORTICARE'. LA PRATICA DELLA RAGION DI STATO DA PARTE DEGLI SPAGNOLI SECONDO BOCCALINI

(EUROPE AND AMERICA, 'DESERTING' AND 'FLAYING'. THE PRACTICE OF REASON OF STATE BY THE SPANIARDS ACCORDING TO BOCCALINI)

*Keywords:* Traiano Boccalini, Spaniards, Reason of State.

Traiano Boccalini's radical anti-Spanishism, is a fact that has long been acquired by critics. If it seems useful to take it into consideration again, it is because it shows two aspects of great interest. The first consists in the international dimension that his denunciation of the practice of flaying and deserting peoples in Europe and America takes on. In this denunciation we hear the echo not only of a Catholic vision of politics, but also the consideration of the depressive effects on the economy of the subjugated countries with serious damage to Spain itself, which loses more than it gains. This acquisition seems to outline the "objective" preconditions for what has been identified as the "resistibility" of Spanish domination in Europe. These considerations, however, are supported by Boccalini, and this is the second important aspect, with the equally realistic vision of the "subjective" impediments to liberation, constituted by the fact that Italians have now become Spanish in customs and therefore in feeling. This leads to the co-presence in his writing of a profound analysis that precludes a possible liberation and of a realistically and frankly blocked political proposal. Which confirms that Lauretano does not escape the oscillations and contradictions that characterize his intellectual position far from any simplistic suggestion.

DOMENICO TARANTO

Università degli Studi di Salerno

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale/DISPAC

dtaranto@unisa.it

ORCID: 0000-0003-2971-0471

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.10

# *Note e discussioni/ Notes and discussions*

JEAN-LOUIS FOURNEL

## SCRIVERE UNA BIOGRAFIA DI MACHIAVELLI: NOTARELLE SU DUE RICHIESTE<sup>1</sup>

Chiunque tenti di scrivere una biografia «d'autore» (ossia una biografia di uno che è riconosciuto come produttore di opere inserite in un canone e in un genere, uno la cui vita sembra coincidere almeno in parte con la scrittura di tali opere) si confronta con due vecchie domande, due richieste vecchie oltreché un po' stanche e pigre.

La prima è di identificare e descrivere il cosiddetto *contesto* di scrittura delle opere dell'autore in questione; la seconda è di mostrare come si possa *raccontare la vita* dell'autore *attraverso* le proprie opere o, più generalmente, quando la prospettiva risulta maggiormente sofisticata formalmente, attraverso le proprie *scritture* (fondamentale essendo la distinzione tra *opere* e *scritture* nel caso di qualcuno come Machiavelli). È chiaro, comunque, che risulta possibile procedere in questo modo per una figura come quella di Machiavelli. Anzi, va notato che la maggior parte delle biografie di Machiavelli si inserisce nell'uno o nell'altro di questi due indirizzi, a volte con una combinazione più o meno felice di ambedue.

Con la prima richiesta (ossia «identificare e descrivere il cosiddetto *contesto* di scrittura delle opere dell'autore») si tenta di porre come *conditio sine qua non* della biografia il *collegamento tra storia collettiva e scrittura individuale*. Esiste, poi, una ramificazione che distingue tra due tipi di contesti sorti

---

<sup>1</sup> In questo mio breve contributo verranno mantenuti sia il tono orale sia il numero limitato di note a piè di pagina, dipendenti dalla situazione per la quale è stato concepito ossia il primo congresso internazionale dell'*International Machiavelli Society* presso l'Università di Roma Tre (13-16 dicembre 2023). La richiesta degli organizzatori era di presentare le caratteristiche del lavoro a quattro mani che avevamo fatto con Zancarini (2022 [2020]).

uno dalla storia delle idee e l'altro dalla storia *tout court* (soprattutto culturale e politico-istituzionale). Il primo, quindi, è collegato con la lunga durata semantica del materiale discorsivo e linguistico a disposizione di chi scrive, in quanto lascito delle epoche precedenti.<sup>2</sup> Il problema semplice che viene posto in questa sede (ma che non è proprio facile risolvere) è come discernere e comporre quello che viene da un passato più o meno lontano e quello che viene creato come risposta presente alla «qualità dei tempi» – per usare una categoria machiavelliana. Seppure si ritenga che la scrittura delle opere machiavelliane sia collegata con l'attività politica dell'autore<sup>3</sup>, bisogna diffidare dal considerare che quell'«esperienza delle cose moderne» (lettera dedicatoria del *Principe*) costituisca solo in ultima istanza la materia di una teoria politica e non venga analizzata in sé come azione autonoma – come se le logiche delle pratiche scomparissero sempre dietro a quelle dell'interpretazione. L'altro contesto al quale si alludeva distingue tra *il sociale e la creazione singola*. Lo scoglio evidente è, in una simile prospettiva, di trattare la vita *alla luce* di quello che sappiamo genericamente della vita quotidiana della comunità nella quale la persona biografata viene inserita (qui la repubblica di Firenze a cavallo tra 400 e 500), soprattutto quando mancano dati concreti e precisi sulle peripezie dell'esistenza del protagonista della biografia. Chiamerei questo processo «*antropologizzare*» la biografia (e mi si scuserà per il brutto neologismo). Si segnalerà che proprio tale notazione porta a considerare in modo autonomo una componente che sfugge parzialmente alla logica di tipo contestuale e alla duplice lunga

---

<sup>2</sup> Si riconoscerà qui l'assunto metodologico ed epistemologico rivendicato dalla corrente di critica che fa capo a Quentin Skinner e John Pocock. La presentazione dell'impostazione skinneriana si trova nel primo volume del 2002, che raccoglie i maggiori contributi teorici di Skinner e, per Pocock si veda la raccolta di articoli del 1987 nonché in italiano del 1990. Nella collana, intitolata significativamente *Ideas in context* presso Cambridge University Press, fondata nel 1984 dallo stesso Skinner, si trovano ora più di 130 volumi, il che illustra la forza di questo indirizzo di studio nel mondo accademico anglo-americano, ma anche perché vada spesso chiamato «scuola di Cambridge» ... Per il dibattito attorno a queste scelte di metodo si veda Tully (1988) e, in italiano, Mineo (2009: 124-167).

<sup>3</sup> Cfr. Quentin Skinner nell'introduzione del suo saggio su Machiavelli dove difende l'idea che il *Principe* nasca dagli scritti di governo (2001).

durata dell'antropologia culturale come del lascito ideologico, ossia quello che Machiavelli stesso chiama «qualità dei tempi». In essa si mescola tutto ciò che rompe la *continuità*, poiché si tenta di capire *eventi* che sorgono da una mutazione dei rapporti di forza, rimandando alla vita politica cittadina giorno dopo giorno. Si tratta di una componente ovviamente cruciale in un momento di crisi come è il momento delle «guerre d'Italia» dall'autunno del 1494 in poi, un momento che coincide nella sua cronologia con la vita politica di Machiavelli, un momento che trova una sua illustrazione – teoretica quanto pratica – nella richiesta machiavelliana ad occuparsi dell'esperienza bruciante del presente. È proprio quello che ci porta, con Jean-Claude Zancarini, a proporre una forma di «filologia politica» attenta alla storicità degli eventi e della partecipazione dell'autore ad essi tramite le sue parole<sup>4</sup>.

Con la seconda richiesta ricordata in introduzione (ossia «mostrare come si possa *raccontare la vita* dell'autore *attraverso* le proprie opere») si tenta di *illustrare il collegamento tra il racconto della vita e l'analisi delle opere d'autore*. Lo scoglio evidente è allora di dispiegare il racconto soltanto in funzione del contenuto delle opere, insistendo il più delle volte prevalentemente su quelle considerate «maggiori», secondo una gerarchia che sfugge del tutto alla logica ermeneutica della scrittura biografica. Infatti, la biografia deve sempre mantenere un legame con la *vita*, ivi compreso la vita delle parole, e non va ridotta alla storia delle idee, quand'anche essa sia modernizzata tramite la storia semantica dei concetti. In questa prospettiva, si rischia di scivolare verso una biografia autolimitata all'analisi dei testi dell'«Autore», con la conseguenza di ripiegare il percorso di vita sulla produzione autoriale. Ma, rimane comunque il fatto che va pur sempre integrato lo stesso, l'innegabile esistenza delle scritture: questo presuppone di considerare le *opere* innanzi tutto come *scritture*, interventi

---

<sup>4</sup> Si veda per una presentazione del nostro metodo di lavoro sull'articolazione tra lingua della politica e storia l'introduzione di Fournel – Zancarini (2008). Un esempio di questo metodo alla biografia d'autore si trova ovviamente nella biografia di Machiavelli di cui si tratta qui, ma anche nella biografia di Savonarola, stampata ora dalla stessa casa editrice (cfr. Fournel – Zancarini, 2024).

nei dibattiti politici cittadini ma anche interventi nella vita politica della repubblica. Questo significa privilegiare la nozione di scrittura (che viene più facilmente iscritta nel presente di chi scrive) su quella di opera (che tende a richiamare varie temporalità, in modo esplicito o implicito, tramite le letture posteriori, la ricezione, la comparatistica con testi dello stesso tipo, il «lavorio del testo» – il «travail de l'oeuvre» – per dirla con Lefort<sup>5</sup>).

Una delle più note biografie non contemporanee del Segretario fiorentino, quella scritta (e riscritta) da Roberto Ridolfi, è un esempio di quello che può produrre di più adeguato la prima domanda di antropologia culturale, con il racconto di un Machiavelli tutto «fiorentino» indissociabile non solo dalla vita della città natia, ma anche dalla dinamica storica del popolo fiorentino nell'arco di tempo dell'esistenza dell'autore. Il sottotitolo del libro di Ridolfi sarebbe potuto essere «Machiavelli, cittadino fiorentino». Simmetricamente, per quanto concerne la seconda domanda e la seconda tensione, ci sono innumerevoli biografie di Niccolò che tendono a iscriverlo, in ultima istanza e checché se ne dica, nella presentazione di quei saggi biografici, nella lunga durata della storia delle idee politiche. Tutte o quasi hanno spesso in comune di non badare alla dinamica complessa della vita politica fiorentina, ripiegando per lo più la loro narrazione su una storia un po' ripetitiva del «repubblicanesimo fiorentino», e di leggere le opere dell'autore in funzione dello statuto riconosciutogli a posteriori – ossia quello di alfiere di una qualche presunta modernità politica. La prospettiva «contestuale» anglo-americana – ricordata sopra – raggiunge qui in fin dei conti quella più tradizionale della storia delle idee «per autori», ancorando, certo, il discorso in una contemporaneità bellica (secondo la prospettiva aperta da Hans Baron con il suo volume sulla *Crisi dell'umanesimo*<sup>6</sup>) ma estendendo sempre di più le frontiere temporali e

---

<sup>5</sup> Il riferimento è a Claude Lefort (1974). Si veda anche in proposito la voce «Lefort, Claude» scritta da Xavier Tabet per l'*Enciclopedia machiavelliana* (2014).

<sup>6</sup> Cfr. Baron (1955), nonché la sua raccolta di studi (Baron 1988) preparata alla fine della sua vita che proietta esplicitamente il proprio discorso verso Machiavelli.

spaziali di un contesto ideologico, discorsivo e linguistico fino ad Aristotele (Pocock) e a Cicerone (Skinner). Altre biografie cospargono, in modo non lineare e casuale, logiche aneddotiche sulla vita di Niccolò articolate con citazioni significative e edificanti tratte dalle opere maggiori, prese di solito da alcune delle opere riconosciute come tali: sempre il *Principe* e i *Discorsi*; spesso le *Istorie fiorentine* e l'*Arte della guerra*, poche volte le commedie, quasi mai il carteggio e gli scritti di governo – il più delle volte con rimando continuo agli stessi passi.

La nostra<sup>7</sup> scelta è stata esplicitamente di scartare quindi due tensioni: la troppo semplice, o troppo sfuggente, *contestualizzazione* e la troppo parziale *storia delle idee*, affinché si possa ripartire invece da due considerazioni, scelte da noi, che ci sembrano strutturanti per la vita e per la scrittura ma soprattutto per il connubio di vita e scrittura che caratterizza il percorso di Machiavelli: da un canto, lo stato di *guerra* e d'altro lo statuto singolare dello *scrivere* nella pratica politica del Segretario. La prima considerazione – sullo stato di guerra – si giustifica dalla permanenza della guerra non solo come quadro contestuale un po' statico che sta alle spalle dell'opera come uno scenario distinguibile e distinto dalla materia, ma come dinamica storica (come *momentum*). Machiavelli poteva scrivere nel gennaio del 1526: «sempre mentre che io ho di ricordo o e' se fece guerra, o e' se ne ragionò, ora se ne ragiona, di qui a un poco si farà, e quando la sarà finita, se ne ragionerà di nuovo, tanto che mai sarà tempo a pensare a nulla»<sup>8</sup>. Da un canto, l'esperienza – diretta quanto tragica – degli scontri bellici nutre il pensiero politico come gli scambi (il *ragionare* appunto) con gli altri protagonisti del momento storico singolare, dall'altro canto, la legittimità come la necessità, di quel pensiero sorge da quell'esperienza. Il tempo di guerra riempie il minimo interstizio della temporalità politica disponibile, ricoprendolo, senza che si possa pensare a nient'altro.

---

<sup>7</sup> Quando dico «noi», ripeto, non è un plurale retorico o di «maestà», bensì un riferimento al fatto che il nostro libro nasce da un lavoro trentennale e bicefalo, fatto con Jean-Claude Zancarini.

<sup>8</sup> La citazione è tratta da una lettera al Guicciardini del 3 gennaio 1526, in un momento quindi di crisi militare particolarmente cruciale, sancito pochi giorni dopo dal trattato di Madrid.

La seconda delle considerazioni – sulla funzione dell’attività di scrittura – invece chiede di prendere sul serio il soprannome associato da sempre a Machiavelli, chiamato si sa «il Segretario fiorentino». Spesso questi luoghi comuni, per quanto siano logori, dicono qualcosa di pertinente se si accetta di analizzarli veramente. Ora, un *segretario* è prima di tutto qualcuno che *scrive*, uno *scrivente* prima di essere uno *scrittore*, e che si pensa in quanto tale. Machiavelli ha infatti scritto durante i «quindici anni non dormiti né giocati»<sup>9</sup> in Cancelleria, tra il 1498 e il 1512, centinaia di lettere: anche per questo un lavoro biografico serio non può prescindere dai benemeriti sette volumi di legazioni e commissarie pubblicati dalla recente edizione nazionale delle opere<sup>10</sup>. Queste lettere non hanno soltanto un valore di fonti «documentarie», sono frammenti di vita politica da considerare come tali e, in una logica biografica, alla pari delle opere successive di Machiavelli. Infatti, le «opere» scritte *post res perditas*, ossia dopo la sconfitta della nuova repubblica del Gran Consiglio avvenuta a fine agosto 1512 con il ritorno dei Medici al potere nella città, sorgono da quella fucina della cancelleria, da quella «bottega» dove il lavoro risulta indissociabilmente politico-militare e semantico<sup>11</sup>. I testi maggiori, i testi *d’autore* appunto, sorgono da quella scrittura ibrida perché individuale e collettiva, funzionale e personale. La scrittura in tale caso è insieme una pratica, un cammino, un metodo, un arnese con conseguenze notevoli sull’articolazione tra teoria e pratica e sul pensiero di essa: non si capisce altrimenti l’identificazione compiuta dal Machiavelli, nella lettera dedicatoria al *Principe*, di due fonti per il proprio sapere politico con la lunga esperienza delle cose mo-

<sup>9</sup> Sono le parole di Machiavelli all’amico Francesco Vettori nella sua lettera del 10 dicembre 1513.

<sup>10</sup> L’edizione nazionale delle *Opere* di Machiavelli è stata pubblicata dalla casa editrice romana Salerno dal 2000 in poi (l’ultimo volume delle *Lettere private* in tre tomi è uscito nel 2023). I sette volumi del carteggio di cancelleria, legazioni e commissarie e altri scritti di governo sono stati curati da un’equipe diretta da Jean-Jacques Marchand e sono stati pubblicati tra il 2001 e il 2011.

<sup>11</sup> Si sa che il termine «bottega» per parlare della cancelleria, una parola che rimanda chiaramente l’impegno del Segretario ad un *mestiere*, è frequente nel carteggio machiavelliano.



derne e la continua lettura (*lezione*) delle antiche; non si capisce neanche senza di questo che questa fonte è duplice, ma unica perché quello che viene insegnato dalla vita politica contemporanea e quello che si acquisisce dalla lettura delle *auctoritates* antiche non costituiscono due serbatoi autonomi di dati, parole, concetti ed analisi, bensì una materia mista globale e vivente.

È ovvio che altre porte d'ingresso possono essere pensate per una biografia di Machiavelli<sup>12</sup> ma esse, secondo noi, seppure siano importanti, non possono trascurare i due percorsi che abbiamo privilegiato, fosse solo perché – per prendere questi due esempi – la repubblica è innanzi tutto «repubblica di guerra» e perché l'etica dipende da un obiettivo che la vince su tutti gli altri: salvare lo stato repubblicano, checché sia la natura del suo regime reale, dal momento che la compagine politica fiorentina è minacciata di morte. Da tale nostra convinzione sorge una scelta di metodo cruciale per scrivere la biografia del nostro Machiavelli «*en situation*»: per (tentare di) evitare qualsiasi redazione fatta con il senno di poi e qualsiasi prospettiva teleologica, bisogna che ogni tappa del racconto si pieghi ad una regola, certo fittizia ma necessaria, che consiste nel non presumere assolutamente niente di quello che sappiamo dover succedere, o essere usato e analizzato, in seguito. In poche parole, non bisogna considerare il Machiavelli della cancelleria come il futuro autore del *Principe* e dei *Discorsi* o l'autore del *Principe* e dei *Discorsi* come quello che ad un certo momento – e non prima! – scrive il *Discursus florentinarum rerum* o le *Istorie fiorentine*.

Essere attenti quindi alla vita delle parole. La vita delle parole, le parole prese sul serio, con i loro equilibri, squilibri e gerarchie, le loro svolte, i loro andirivieni, le loro comparse e scomparse (si pensi alla comparsa degli hapax come *principe civile* o *verità effettuale*, bruciati non appena creati<sup>13</sup>), le loro

---

<sup>12</sup> Si può pensare alla «questione repubblicana» (con riferimento a Quentin Skinner o John Pocock) ma anche ad uno dei critici più accesi di essa come John MacCormick (2012).

<sup>13</sup> Si veda in proposito il secondo capitolo (*Che cosa il lessico dice della politica nella Firenze in guerra (1494-1530)?*) in Fournel – Zancarini (2023), nonché Fournel (2014: 29-42).

mutazioni e risemantizzazioni, secondo una «filologia politica» attenta ai nodi storici e alle mutazioni di paradigmi che appaiono nella lingua. Si tratta di scrivere la storia di un uomo per identificare la storicità delle sue proposte, partendo da Firenze, dal caso fiorentino, ma per spiegare perché hanno un'importanza non solo fiorentina, non solo locale e perché dicono l'*attualità* di chi le ha scritte, senza rinchiudersi nella lettura tutt'*interna* delle opere. L'attenzione alla lettera e alla vita delle parole è lo zoccolo per la comprensione di un momento storico singolare. Si tratta quindi di rendere Machiavelli alla storia politica, ma rifiutando di strapparli al proprio tempo – ossia di fare esattamente il contrario di quello che viene proposto esplicitamente da una certa linea critica d'oltreoceano<sup>14</sup>.

Quello che non è «politico» nella nostra biografia non ci interessa: è una scelta che si appoggia anche alla realtà delle fonti (pochissime sono infatti quelle disponibili per parlare del periodo precedente all'ingresso in cancelleria, nel 1498). Invece, dopo la primavera del 1498, e dopo la fine del momento savonaroliano con la condanna al rogo del frate domenicano in maggio, avviene un'accelerazione del tempo e il neofita gode di un riconoscimento stupefacente in soltanto pochi mesi.

Guerra e scrittura, quindi, come due elementi di una diversa composizione degli argomenti, di altri usi delle parole-chiave, di una inedita percezione del mondo e dei suoi rapporti di forza, di un'intensità e di un ritmo inauditi nel succedersi degli eventi, di un continuo adattamento delle analisi alla qualità dei tempi. Qui le parole non sono solo atti, secondo una prospettiva performativa proto-austiniana, ma sono delle armi funzionali alle necessità della congiuntura bellica e dei tumulti interni<sup>15</sup>. Anche per questo sono instabili e mutevoli, non possono misurarsi solo sulla lunga durata di un lessico

---

<sup>14</sup> Penso tra l'altro a Harvey C. Mansfield (1989) o ai suoi imitatori francesi quale un Pierre Manent, convinti che la questione machiavelliana più cruciale sia la nascita di un pensiero politico moderno con attenzione peculiare al potere esecutivo e con una rottura fondamentale nei confronti della lezione della filosofia politica antica (si pensi alla corrente straussiana molto presente nei campus americani).

<sup>15</sup> Per il collegamento guerra-tumulti-politica si veda Pedullà (2011) e la versione inglese dello stesso libro, aggiornata e condensata (2018).

politico tramandato pacificamente come lascito dei tempi antichi, seppure fosse ciceroniano<sup>16</sup>. Valgono solo le parole vive, non quelle che sono morte come i frammenti delle statue del proemio dei *Discorsi*. E quindi tali parole sono elementi di vita di un protagonista della storia che non si pensa principalmente come *autore* (anche se, come si sa, lui può occasionalmente pensarsi tale, come ci ricorda la sua lettera a Lodovico Alamanni il 17 dicembre 1517<sup>17</sup>, dove rimprovera all'Ariosto di non averlo inserito nella sfilza dei poeti che lui cita nell'*Orlando furioso*).

Non è né la componente retorica, né quella estetica, né quella filosofica che sono cruciali (seppure rimanga vero che Machiavelli fa letteratura o fa filosofia, *in più o per di più*) perché la prospettiva cognitiva rimane seconda nei confronti di quella strettamente politica. Le parole devono produrre effetti, esiste una «verità effettuale» della lingua che conferisce un ruolo storico e «biografico» ai testi, a condizione di considerare *tutti* i testi di Machiavelli, tutte le sue scritture quindi, senza gerarchia di sorta. Le cosiddette «opere» non sono riconducibili né ad un'attività riservata quando uno ha il tempo, quando non ha nient'altro da fare, e non sono nemmeno un dialogo artefatto con gloriosi autori precedenti (quand'anche fossero come Tito Livio delle vere e proprie bibbie repubblicane). Seppure lui non li citi spesso, Machiavelli conosce Aristotele, Polibio, Platone, Cicerone, Agostino, Tommaso o il *Corpus juris civilis*, ma per capire le proposte del fiorentino la prima tappa non sta certo nell'identificare le cripto-citazioni o nel considerare che lui intende esistere nei confronti del lascito di una qualsiasi *auctoritas*. Le scritture di Machiavelli sono altrettanti interventi, tentativi per agire, in una militanza continua *presente* che finisce solo con la vita. In una lettera a Guicciardini il 21 ottobre 1525, Machiavelli scriveva di «sfogarsi» accusando i principi: la radicalità dei fatti e degli sforzi necessari per capirli scambussola la scrittura dell'uomo in guerra che è Machiavelli. Trovare una composizione tra agire, riflessione e

---

<sup>16</sup> Si veda in proposito il mio saggio *L'instabile stabilità dei linguaggi della politica. Note sulla durata semantica delle parole* in Alfonzetti – Baldassarri – Bellini – Costa – Santagata (2014: 583-595).

<sup>17</sup> *Lettere* (in Machiavelli 1999: 356-357).

parola politica è una necessità non una possibilità, per Machiavelli ... e apre una *quaestio* permanente per il suo biografo ... Quando la Repubblica può morire non si vive nello stesso modo e il racconto della vita è anch'esso segnato da una simile realtà. Donde la richiesta esplicita di prendere vie diverse e di allontanarsi dal modo di pensare e scrivere degli altri, come nei famosi ma non così numerosi passi metodologici inseriti nelle opere maggiori<sup>18</sup>, senza riferirsi ad un'eredità teorica o ideologica. Questa lingua della politica flessibile e aperta a dire quello che si fa difficoltà a capire, questa parola di crisi va considerata come un punto di partenza sistematico per una biografia: in modo esaustivo è necessario confrontarsi con tutte le scritture di Machiavelli, non solo con le *opere*. Quelle scritture sono le fonti di una storia da scrivere, qualunque sia la loro natura (professionale, poetica, d'intervento, militante, di divertimento, privata o pubblica, storiografica) e quali siano le forme dell'argomentazione o dell'intertestualità in atto. Non va condensato il racconto in una selezione di enunciati (sempre gli stessi troppo spesso) che consentono di illustrare l'eterno dialogo di Machiavelli con i suoi pari (ossia i grandi autori, pensatori e filosofi di ogni genere). Quando l'esperienza politica e militare risulta così radicale, l'esperienza linguistica deve esserlo ugualmente e i *testi* ne sono strumenti insostituibili (quanto i documenti d'archivio) anche perché sono costitutivi della costruzione di una razionalizzazione consapevole della politica che sfugge la teoria e dilaga nella vita e nel racconto che tentiamo di farne.

---

<sup>18</sup> Si pensa qui ovviamente all'inizio del capitolo XV del *Principe* e alla sua lettera dedicatoria, al prologo dei *Discorsi*, oppure al proemio delle *Istorie fiorentine*.

## Bibliografia

- BARON HANS, 1955, *The Crisis of Early Italian Renaissance: Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_, 1988, *In search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- FOURNEL JEAN-LOUIS, 2014, *De la vérité effective de la chose: dynamiques de la vérité*, in GUERRIER OLIVIER (ed.), *La Vérité*, Actes du colloques annuel de l'Institut Universitaire de France 2013, Saint-Etienne: Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2014, pp. 29-42.
- \_\_\_\_\_, 2014, *L'instabile stabilita dei linguaggi della politica. Note sulla durata semantica delle parole*, in ALFONZETTI BEATRICE – BALDASSARRI GUIDO – BELLINI ERALDO – COSTA SIMONA – SANTAGATA MARCO (eds.), *Per civile conversazione. Con Amedeo Quondam*, Roma: Bulzoni, pp. 583-595.
- FOURNEL JEAN-LOUIS, ZANCARINI JEAN-CLAUDE, 2008, *La grammaire de la république. Langages de la politique chez Francesco Guicciardini*, Genève: Droz.
- \_\_\_\_\_, 2022 [2020], *Machiavel. Une vie en guerres*, Paris: Passés/Composés.
- \_\_\_\_\_, 2023, *Machiavelli, un uomo di parole*, Roma: Viella.
- \_\_\_\_\_, 2024, *Savonarole. L'arme de la parole*, Paris: Passés/Composés.
- LEFORT CLAUDE, 1974, *Machiavel. Le travail de l'oeuvre*, Paris: Gallimard.
- MACCORMICK JOHN, 2012, *Machiavellian Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MACHIARELLI NICCOLÒ, 1999, *Opere*, II, a cura di Corrado Vivanti, Torino: Einaudi.
- MANSFIELD JR. HARVEY CLAFLIN, 1989, *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*, New York: Free Press.
- MINEO ENNIO IGOR, 2009, "La repubblica come categoria storica", *Storica* XV, 43-45, pp. 124-167.
- PEDULLÀ GABRIELE, 2011, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio"*, Roma: Bulzoni.
- \_\_\_\_\_, 2018, *Machiavelli in Tumult. The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*, (trans. by Gaborik Patricia – Nybakken Richard), Cambridge and New York: Cambridge University Press.

POCOK JOHN GREVILLE AGARD, 1987, *Virtue, commerce and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_, 1990, *Politica, linguaggio e storia: scritti scelti*, con prefazione e cura di Ettore A. Albertoni, Milano: Edizioni di Comunità.

SKINNER QUENTIN, 2001, *Machiavel*, Paris: Le Seuil.

\_\_\_\_\_, 2002, *Vision of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

TABET XAVIER, 2014, "Lefort, Claude", in SASSO GENNARO – INGLESE GIORGIO (eds.), 2014, *Enciclopedia machiavelliana*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana "G. Treccani".

TULLY JAMES (ed.), 1988, *Meaning and context. Quentin Skinner and his critics*, Princeton: Princeton University Press.

*Abstract*

SCRIVERE UNA BIOGRAFIA DI MACHIAVELLI: NOTARELLE SU DUE RICHIESTE

(WRITE A BIOGRAPHY OF MACHIAVELLI: NOTARELLE ON TWO REQUESTS)

*Keywords:* Machiavelli, author's biography, political philology, Machivellian words, quality of times, wars.

This paper aims to clarify how a biography of Niccolò Machiavelli can be written as an “author’s biography” through a “political philology” that carefully considers the life of words and the role attributed to them by the protagonist. Focusing on the act of writing and the radical nature of the historical moment, marked by the Italian Wars, allows for the biography to become a tool for understanding the status of political language in Machiavelli’s case. It also sheds light on how, beyond its cognitive tension, his political discourse is uniquely characterized by the necessity of speech as a component of action during times of war. This approach envisions a form of historical context in which words are integral to the “quality of the times”, distancing itself both from long-term anthropological perspectives and from the peaceful transmission of ancient republican lexicons and discourses.

JEAN-LOUIS FOURNEL

Université Paris 8 e École Normale Supérieure  
des Lettres et sciences humaines de Lyon

(UMR «Triangle: pensée, action et discours  
politiques et économiques»)

jean-louis.fournel@univ-paris8.fr

ORCID: 0009-0006-9985-6037

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.11

OCTAVIO SPINDOLA ZAGO

RESEÑA DE VIVENCIAS. COLLANA DI TESTI E STUDI  
DI FILOSOFIA E STORIOGRAFIA IBERICHE  
E IBEROAMERICANE

La labor de traducir textos que forman parte del canon de los clásicos de la historiografía y la filosofía de un país o idioma, por una parte, muestra el carácter universal de las ideas, cuya capacidad de resonancia puede trascender las coordenadas espaciales y temporales de su enunciación; y, por otra parte, habilita vasos comunicantes de primer orden para establecer diálogos reflexivos y críticos entre tradiciones académicas y mundos disciplinarios organizados por la lógica de marcos lingüísticos y contextos culturales diferentes, en este caso, para que las personas estudiosas e interesadas de habla italiana puedan asomarse a las formas en que se ha pensado la historia y la filosofía desde el México del siglo XX. Países que, a pesar de las históricas relaciones políticas y comerciales que han sostenido, así como de los parentescos culturales signados por el legado latino, en muchas circunstancias han permanecido con un aura enigmática uno al otro.

Baste ver a este respecto las sensiblemente escasas referencias a la literatura especializada producida en un país de un lado del Atlántico que se suelen encontrar en el estado de la cuestión y los aparatos críticos de la producción académica del otro país. Aunque las excepciones son notables, a manera sólo de ejemplo, los trabajos del profesor Fernando Ciaramitaro sobre la experiencia transnacional de la Inquisición imperial de la Corona española en los territorios del reino de Sicilia (Ciaramitaro 2022), aquellos sobre la historia global del fascismo italiano y sus manifestaciones en México de la pluma del profesor Franco Savarino (2003)<sup>1</sup> o de quien estas líneas

---

<sup>1</sup> El autor además ha dedicado cuantiosas energías a reconstruir las representaciones que sobre México crearon viajeros italianos a finales del siglo XIX y principios del XX, lo que constituye un esfuerzo de traducción (inverso al aquí reseñado: se trata de poner en valor para audiencias castellanas obras que sólo circularon en italiano en su época) y una empresa interpretativa de considerable calado (Savarino 2022; 2023).



escribe (Spindola Zago 2020; 2021; 2022), o los del profesor Massimo De Giuseppe acerca de la historia Latinoamericana (De Giuseppe 2007; 2013; De Giuseppe y La Bella 2022) y del profesor Riccardo Cannelli (2012) sobre el catolicismo en México e Italia. No suele ser práctica regular revisar lo que las y los colegas de Italia están diciendo y estos vacíos son también endémicos de los estudios italianos.

Una de las razones fundamentales de por qué incurrimos en estos vacíos es la barrera idiomática, entendida como las dificultades que enfrentan los científicos, académicos y escritores cuando la lengua en que comunicamos nuestras investigaciones circunscribe su circulación a canales acotados (el mundo hispanohablante y el orbe itálico, respectivamente). Dado que el idioma inglés se convirtió en la *lingua franca* para el mundo editorial y el ámbito científico global desde el último tercio del siglo XX, y considerando que Francia y Alemania suelen contar con una nutrida producción académica que atrae significativamente la atención de especialistas al momento de hacer sus balances bibliohemerográficos, las obras mexicanas e italianas, por tratarse de lenguas no hegemónicas y debido a que son academias que, en cierto grado, adolecen de un dejo de nacionalismo metodológico (como toda producción en las ciencias sociales y humanidades en mayor o menor medida), no han contado históricamente con grandes audiencias fuera de sus países de origen.

Pero no se trata de un interés sólo por conocer la definición de *ego* a partir de *alter* y su estatuto ontológico diferenciado, sino que la riqueza de la empresa traductora debe ser animada por un auténtico interés fenomenológico y hermenéutico por la experiencia desde la otredad. En este sentido, hacer disponibles a un idioma como el italiano obras de otro país como México permite la difusión del saber, abonando a la democratización del conocimiento; al diálogo entre culturas, reivindicando la valía de la ciencia producida en y desde latitudes no hegemónicas; y contribuye a la evolución del pensamiento histórico y filosófico, facilitando el intercambio intelectual entre diferentes tradiciones. Esto pasó cuando los Upnishads indios fueron traducidos al alemán y permitieron a Schopenhauer conocer concepciones sobre la realidad última

(*Brahman*) que daría forma a su noción de voluntad, o a la posibilidad de discernirla a través de la meditación, que el filósofo alemán integró a su sistema teórico en clave de contemplación estética. Otro ejemplo de este argumento son los textos clásicos chinos, que al ser traducidos a lenguas romances o al inglés habilitaron al mundo occidental para acceder a una visión de la realidad política y social centrada en ideas como mandato del cielo y la piedad filial.

Es importante destacar que la traducción no debe entenderse como el proceso mecánico de sólo trasladar palabras de un idioma a otro. No podría haber comprensión más pobre de la empresa traductora. Los traductores, si desean llevar a buen puerto su cometido, deben tener un profundo entendimiento tanto del contexto histórico como del subtexto cultural y el metatexto lingüístico del texto original para elaborar una traducción fiel a la letra, pero también a lo que los teóricos jurídicos llamarían «al espíritu» de la obra. Con lo hasta aquí dicho, es justificado celebrar a Giuseppe Bentivegna y Corrado Giarratana, de la Universidad de Catania, y a Fernando Ciarmitaro, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, por las muy esmeradas y cuidadas traducciones que han elaborado de tres autores de monumental figura en el campo de las humanidades mexicanas y cuya sombra sigue proyectándose sobre nuestras disciplinas hasta la actualidad. De acuerdo con el sociólogo estadounidense Jeffrey Alexander, lo que caracteriza a un clásico es la capacidad que su obra tiene para interpelarnos, a pesar del pasar de los años<sup>2</sup>. Tal es el caso de Edmundo O’Gorman<sup>3</sup>, Samuel Ramos y Antonio Caso,

---

<sup>2</sup> Las ciencias sociales y las humanidades precisan de clásicos, al decir de Alexander, dado que el desacuerdo les es constitutivo. Por ello, la dimensión discursiva y la argumentación, no meramente la dimensión explicativa y las evidencias, devienen en elemento esencial de su epistemología. Para articular el discurso y sus dispositivos de lenguaje, recurrimos a obras que lograron una aguda comprensión de la naturaleza de los estados mentales y de las implicaciones subjetivas de la acción, además de que reconstruyeron el mundo del orden con riqueza de sutilezas, y, principalmente, porque en esta polifonía inherente, permiten delinear un campo y fijar puntos de referencia a los cuales asirnos para aprehender el mundo (Alexander 2001).

<sup>3</sup> «Edmundo O’Gorman tiene el mérito de haber modificado, de manera decisiva, el enfoque con el que se aborda el estudio de nuestra evolución histórica. Desde hace más de tres décadas decidió lanzarse al rastreo de

mencionados aquí en el orden en que sus obras han sido traducidas. Los análisis sobre la ontología del mexicano y acerca de la realidad mexicana del pasado siglo no han perdido vigencia. También debe hacerse extensivo el reconocimiento al equipo directivo y editorial de Bonnanno Editore por auspiciar con su sello esta empresa cultural.

Una peculiaridad en la selección de los autores traducidos es que comparten un rasgo indicativo del clima intelectual de su época: su oposición al positivismo imperante en las instituciones educativas de las últimas décadas del porfiriato, así como al marxismo, que tomó fuerza en los pasillos universitarios y las revistas culturales durante las décadas de 1920 y 1930. Caso, Ramos y O’Gorman rechazaban la visión positivista de la historia y la filosofía, que se centraba en datos empíricos y negaba la importancia de los aspectos subjetivos y culturales de la experiencia humana; y aunque reconocían algunos aspectos del pensamiento marxista, como la crítica a las estructuras de poder, no compartían su enfoque materialista y determinista.

O’Gorman, proveniente de una familia irlandesa, lleva a cabo una recepción en clave mexicana del historicismo de Ortega y Gasset, imbuido de la fenomenología heideggeriana, que arribó al país latinoamericano bajo el brazo de transterrados españoles como José Gaos. A partir de ahí, integró un proyecto que puede ser condensado en su *historiología*, la cual «reflexiona sobre lo que el hombre ha pensado de sí mismo y cómo todo ello está condicionado por la historia. Es entonces natural que la historia resulte definitoria para el hombre, pues en tanto es así, éste sabe que siempre ha contado con su pasado, lo cual lo diferencia de los animales. Es a partir de ese condicionamiento histórico que el hombre se forma una idea de sí mismo, es decir, que ha tomado conciencia histórica de su pasado, así como de sí mismo» (Bentivegna 2017b: 15). La naturaleza interpretativa como potencia de la conciencia histórica, en la que recientemente Rösen, entre otros, ha indagado, fue uno de los argumentos más intuitivos y pioneros de O’Gorman, al aducir que lo que define la historicidad mis-

---

verdades que han permanecido disimuladas bajo un descuido de siglos» (Arnáiz y Freg 1968: 9).

ma de lo humano es «el modo de ser con que dotamos a un acontecimiento al otorgarle sentido. Segundo, que lo específico de ese modo de ser que llamamos hecho histórico consiste en el elemento de intencionalidad que exige el sentido que se otorgue al acontecimiento de que se trate» (Bentivegna 2017b: 24).

No la continuación de los eventos que se engarzan en la sucesión de ahora, como se derivara de la postura de su principal contrincante teórico, Silvio Zavala (en quien O’Gorman viera la cristalización de la historiografía científica naturalista que recoge el legado de Ranke), sino la temporalidad desontologizada que da cabida a la fuerza de la interpretación. A la mutación de la imaginación, siguiendo a Vico: «el papel que desempeña la imaginación histórica, que no es propiamente ornamental sino estructural» (Gilardi González 2015: 67). O’Gorman funda una teoría de la historia profundamente hermenéutica: «El pasado no interesa últimamente por él mismo. Últimamente, sólo interesa para construir el presente y el futuro. Mas el pasado sólo puede reconstruirse desde el presente por el presente. El presente es la única realidad. En él han de hacerse más o menos reales el pasado y el futuro. También éste. Tampoco el futuro puede construirse sino desde el presente, por el presente» (Bentivegna 2017b: 29)<sup>4</sup>.

Discípulo de Caso y pupilo de Vasconcelos, Samuel Ramos heredaría de ambos su preocupación por una filosofía específicamente latinoamericana. Mientras que el autor de *La raza cósmica* optaría para ello por el monismo estético, Ramos se decantaría por una filosofía de la cultura mexicana más a la manera de Caso en su crítica al materialismo histórico. La búsqueda de lo nacional, ponderaba Ramos al analizar la crisis de la modernidad como horizonte civilizatorio, no es sino la pregunta por lo humano, impronta que su estudiante Leopoldo Zea hizo suya. El de Ramos fue un pensar filosófico en clave historicista la cuestión ontológica de lo mexicano: «si concebimos la historia como debe concebirse, no se nos aparece-

---

<sup>4</sup> Entre los discípulos de O’Gorman podemos mencionar a Álvaro Matute y a Guillermo Zermeño, que continuaron el proyecto historiográfico de su maestro, cada uno por sus vías teóricas.

rá como la conservación de un pasado muerto, sino como un proceso viviente en el que el pasado se transforma en un presente siempre vivo». En consecuencia, «el hombre —dice Ramos citando a Goethe— es víctima de los fantasmas que él mismo ha creado» (Ramos 1993: 25, 110); máxima que rima bellamente con el diagnóstico de O’Gorman respecto a que los problemas de México urdían sus raíces en el trauma de su historia, refiriendo a la incapacidad de elaborar el episodio de la intervención norteamericana y la fractura fratricida entre liberales y conservadores, que se actualizó al calor de la mitopoyesis refundacional posrevolucionaria.

Las raíces de los problemas nacionales deben rastrearse a la dimensión espiritual de la cultura, por cuanto Ramos concluía que la psicología mestiza, al ser inconsciente, ha facilitado la mimesis como una incorporación a la civilización; sin embargo, también produjo una ceguera de la incultura propia y la ha transformado en un mecanismo de defensa ante ese sentimiento de inferioridad, resultado de la autodenigración histórica, que no es una condición ontológica sino una idea parasitaria arraigada en la psicología del mexicano. Retomando a Justo Sierra, Ramos cifra en la educación la labor de constituir el espíritu de la patria mexicanizando el saber. Y por cuanto «el pensamiento es la posibilidad de aprovechar el recuerdo de nuestras experiencias en favor del presente y también, al mismo tiempo, el órgano para la previsión del futuro», compete a la filosofía el estatuto de preeminencia en esta proeza prometeica. Así lo sintetiza Bentivegna: «El nuevo humanismo, entendido como obra de regeneración nacional, debe, en primer lugar, traducirse en un proyecto pedagógico para ser puesto en práctica en escuelas y universidades, sin copiar ni imitar corrientes de pensamiento ajenas, sino en coherencia con las urgencias de la circunstancia mexicana» (Bentivegna 2020: 17)<sup>5</sup>.

La más reciente obra de la colección fue la de Antonio Caso, de cuyas cátedras que dictaba en la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional recuerda Ramos: «Sus lecciones eran una vehemente requisitoria contra el positivismo

---

<sup>5</sup> La filosofía de lo mexicano fue una empresa teórica que uno de los más connotados discípulos de Ramos continuó: Leopoldo Zea.

y la defensa de una nueva filosofía que reivindicaba el sentido espiritual de la existencia»<sup>6</sup>. Durante su juventud colaboró en la revista *Savia Moderna*, con el ocaso del Porfiriato asomándose, y junto con Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Alfonso Cravioto, Ricardo Gómez Robelo, Carlos González Peña, Enrique González Martínez y Julio Torri, formó parte del Ateneo, un grupo de jóvenes que reivindicaba la potencia intelectual y espiritual de las humanidades para el progreso nacional. Esta lucha de los ateneístas llevó a Reyes, Caso y Henríquez Ureña a fundar, en 1912, la Universidad Popular Mexicana con el fin de fomentar la cultura en el proletariado.

La idea central de Antonio Caso, maestro de O’Gorman y Ramos, por lo que resulta interesante que los esfuerzos de traducción bajo el sello de Bonanno hayan seguido, quizá inconscientemente, un recorrido genealógico: *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico* es una defensa del idealismo y una crítica al método filosófico de Marx. Caso argumenta que el materialismo histórico, que sostiene que la base económica de una sociedad determina su estructura cultural y política, es una visión reduccionista que no capta la complejidad de la experiencia humana y espiritual. En contraste, defiende que la cultura y la filosofía tienen un rol autónomo e independiente en la configuración de la sociedad y que no pueden ser comprendidas simplemente en términos de factores económicos. Por extensión lógica de su argumento, Caso anuncia que la realización de la naturaleza humana está cifrada en el «perfeccionamiento espiritual» asistido por la cultura «y no por simples intereses económicos» (Ciaramitaro y Giarratana 2024: 28).

Así como O’Gorman polemizara a mediados de siglo con Silvio Zavala por su teoría de la historia o con Miguel León Portilla acerca de la interpretación que de 1492 debería hacerse para ser más fieles al espíritu del evento histórico, Caso tuvo en Vicente Lombardo Toledano a su contrincante intelectual más vibrante. Contra la propuesta de una educación universitaria de impronta socialista y de la predominancia de las

---

<sup>6</sup> Véanse las “Hipótesis”, en Ramos (1985: 29).

escuelas politécnicas que encontraron en Toledano a uno de sus más vocales promotores, Caso reivindicó el humanismo en la currícula escolar y defendió fervientemente la libertad de pensamiento y de enseñanza, encarnadas en la autonomía universitaria y el pluralismo ideológico que debería primar en las aulas y pasillos de las escuelas y facultades.

El hombre como persona, para Caso, es un proyecto histórico: «al individuo biológico se agregan los caracteres de unidad, identidad, de continuidad sustanciales. Sólo el hombre desempeña un papel como ser sociable. De aquí la denominación de persona, que significa, precisamente, el desempeñar un papel, como lo desempeñan los actores en el teatro. De la misma manera, en el hombre, como unidad social, desempeña un papel, siempre, en la historia». La educación es, en consecuencia, el lugar por excelencia para que la persona cultive su estatuto ontológico preminente, pero se debate tal empresa entre el polo del humanismo universal y aquel del humanismo nacional. El justo medio aristotélico es el que debe prevalecer: «una educación referida sólo a la comunidad, es algo condenable. Nadie puede suprimir el punto de vista universal y humano en la obra de la escuela. Porque no hay estirpe, ni raza, ni pueblo, ni nación tan valiosos en sí, que se opongan al esfuerzo conjunto de la humanidad. Tampoco es posible educar sólo para la sociedad universal; porque los pueblos y las patrias no son sólo ficciones de ideólogos sino realidades históricas, que se vienen engendrando a través del tiempo y del espacio» (Caso 1975: 109, 208-209).

### *Bibliografía*

ALEXANDER JEFFREY, 2001, “La centralidad de los clásicos”, in Anthony Giddens, et al., *La teoría social hoy*, Madrid: Alianza, pp. 22-80.

ARNÁIZ Y FREG ARTURO, 1968, “Presentación”, in Juan Antonio Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*, México: UNAM, pp. 9-12.

BENTIVEGNA GIUSEPPE, 2017a, “Premessa”, en Edmundo O’Gorman, *Historiología. Teoría e práctica*. Catania: Bonanno, pp. 7-8.

\_\_\_\_\_, 2017b, “Il metodo historiologico di Edmundo O’Gorman”, en Edmundo O’Gorman, *Historiología. Teoría e práctica*. Catania: Bonanno, pp. 9-29.

- \_\_\_\_\_, 2020, “Samuel Ramos: dalla filosofia del messicano al nuovo umanesimo”, en SAMUEL RAMOS, *Verso un nuovo umanesimo*, Catania: Bonanno, pp. 7-18.
- CANNELLI RICCARDO, 2012, *Nación católica y Estado laico. El conflicto político-religioso en México desde la Independencia hasta la Revolución (1821-1914)*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- CASO ANTONIO, 1975, *Obras completas*, Tomo VIII, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_, 2024, *La filosofía della cultura e il materialismo storico*, Catania: Bonanno.
- CIARAMITARO FERNANDO, 2022, *Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano*. México-Barcelona: Gedisa-Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- CIARAMITARO FERNANDO Y GIARRATANA CORRADO, 2024, “Il Messico di Antonio Caso tra storia e cultura”, en Antonio Caso, *La filosofía della cultura e il materialismo storico*, Catania: Bonanno, pp. 7-31.
- DE GIUSEPPE MASSIMO Y LA BELLA GIANNI, 2022, *Historia contemporánea de América Latina*, México: Turner.
- DE GIUSEPPE MASSIMO, 2007, *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa e popoli indigeni*, Brescia: Morcelliana.
- \_\_\_\_\_, 2013, *La rivoluzione messicana*, Bologna: Il Mulino.
- Gilardi González Pilar, 2015, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman*, México: UNAM.
- O’GORMAN EDMUNDO, 2017, *Historiología. Teoría e práctica*, Catani: Bonanno.
- RAMOS SAMUEL, 1985, *Obras completas*, Tomo I, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_, 1993, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México: Espasa Calpe.
- \_\_\_\_\_, 2020, *Verso un nuovo umanesimo*, Catania: Bonanno.
- SAVARINO FRANCO, 2003, *México e Italia. Política y diplomacia en la época del fascismo, 1922-1942*, México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- \_\_\_\_\_, 2022, “¿Orientalismo en Occidente? Miradas italianas sobre cultura e identidad mexicana, 1913-1931”, *Storia e Politica*, XIV, n. 3, pp. 457-500.
- \_\_\_\_\_, 2023, “Religión, pueblo y nación: catolicismo “periférico” e identidad nacional en México en la narrativa de viaje italiana de inicios del siglo XX”, *Historia y Espacio*, v. 19, n. 61, pp. 17-50.
- SPINDOLA ZAGO OCTAVIO, 2020, “Hemos hecho Italia, ahora tenemos que hacer a los italianos. El aparato educativo transnacional del régimen fascista italiano, 1922-1945”, *Historia Mexicana*, vol. 69, n. 3, pp. 1189-1246.



\_\_\_\_\_, 2021, “Il nostro Governo ha basi formidabili nella coscienza della Nazione: Imperialismo, corporativismo e identidad en el fascismo, de Milán a Chipilo (1918-1945)”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, v. 41, n. 61), pp. 247-282.

\_\_\_\_\_, 2022, *Labor Omnia Vincit. Chipilo, entre el fascismo transnacional y el estado posrevolucionario, 1907- 1982*, México: Secretaría de Relaciones Exteriores-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

*Abstract*

RESEÑA DE VIVENCIAS. COLLANA DI TESTI E STUDI DI FILOSOFIA E STORIOGRAFIA IBERICHE E IBEROAMERICANE

(REVIEW OF EXPERIENCES. COLLANA DI TESTI AND STUDI DI FILOSOFIA E STORIOGRAFIA IBERICHE E IBEROAMERICANE)

*Keywords:* Antonio Caso, Edmundo O’Gorman, Samuel Ramos, Philosophy of culture, Historicism.

In these pages, we offer some analytical insights into the translation of classic works of Mexican historiography into Italian, carried out for the Vivencias. Collana di testi e studi di filosofia e storiografia iberiche e iberoamericane series, edited by Gruppo Editoriale Bannano. We highlight its capacity to generate critical dialogues between different academic traditions and cultural fields. Giuseppe Bentivegna, Corrado Giarratana, and Fernando Ciaramitaro have selected the works of Antonio Caso, Edmundo O’Gorman, and Samuel Ramos for this task—authors who critique positivism and historical materialism, while promoting a philosophy closer to phenomenology and advocating for a humanistic and historicist approach to the understanding of human experience.

OCTAVIO SPINDOLA ZAGO  
Universidad Iberoamericana Puebla  
octavio.spindola.zago@iberopuebla.mx  
ORCID: 0000-0002-5579-6814

EISSN 2037-0520  
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.12

# *Cronache e notizie/ Chronicles and news*

ANNA DI BELLO

*STUDIARE LA STORIA DEL PENSIERO POLITICO*  
CONVEGNO ANNUALE DELL'ASSOCIAZIONE ITALIANA  
DI STORIA DEL PENSIERO POLITICO  
(Milano 19-21 Settembre 2024)

Il Convegno annuale 2024 dell' AISPP – *Studiare la storia del pensiero politico* – si è svolto dal 19 al 21 settembre presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, diretto dal prof. Damiano Palano.

Fine del Convegno, come si evince dal titolo, è stato l'illustrare i molteplici percorsi di studio di storia del pensiero politico in Italia, ed è proprio in virtù di tale finalità che si è deciso di organizzarlo seguendo una formula ormai ampiamente diffusa in ambito europeo e internazionale, ovvero lanciare una call sia for papers sia for panels, in modo da consentire, da un lato, ai soci di far conoscere alla comunità scientifica il lavoro in itinere di gruppi di ricerca già consolidati o appena costituitisi intorno a specifiche tematiche e, dall'altro, consentire agli organizzatori di mettere in relazione colleghi studiosi di argomenti affini tra loro. Le settantacinque proposte di contributi pervenute sono state così distribuite sui ventuno panels paralleli in cui si sono articolate le tre giornate di Convegno.

I lavori si sono aperti il pomeriggio di giovedì 19 settembre con i saluti istituzionali del Presidente dell'Associazione, professor Francesco Tuccari e sono quindi entrati nel vivo con i primi sette panels.

Il primo panel ha illustrato gli studi del gruppo di ricerca composto da Roberta Adelaide Modugno, Diana Thermes, Arianna Liuti e Greta Mastroianni Greco sul "libertarismo americano e le sue declinazioni" dagli esordi - Albert Jay Nock e l'antistatalismo (Liuti) -, alla fondazione - Ayn Rand e l'individualismo (Thermes), alla radicalizzazione - Murray Rothbard e l'anarcocapitalismo (Modugno), passando per una prospettiva di genere (Mastroianni Greco).

Il secondo panel dedicato a “immagini, concetti e pratiche dell’illibertà” è stato organizzato da Manuela Ceretta, Simona Forti, Damiano, Palano, Luca Scuccimarra nell’ambito di un gruppo di ricerca Prin e ha inteso discutere alcuni paradigmi concettuali emersi tra Otto e Novecento per saggiarne, con un lavoro di scavo genealogico, l’attuale capacità diagnostica e prognostica, portando altresì allo scoperto i limiti che in molti casi essi pongono alla capacità di cogliere la valenza storica delle trasformazioni contemporanee.

Sempre derivante da una ricerca Prin è stato il panel dedicato a “subalternità e illibertà nella critica postcoloniale” che ha visto gli interventi di Giovanni Ruocco sulle categorie del pensiero politico occidentale alla prova della critica postcoloniale, di Stefano Visentin sulla genealogia storico-concettuale del razzismo contemporaneo, di Paola Persano su incroci patriarcali e intersezionalità e Luca Cobbe su congiuntura postcoloniale e populismo autoritario.

Sul femminismo si sono concentrate le relazioni di Fiorenza Taricone, Rosanna Marsala e Maria Chiara Mattesini che si sono soffermate rispettivamente su Zoe Gatti de Gamond, sul femminismo cristiano e sul ruolo delle donne e del cattolicesimo femminista nella costruzione della democrazia italiana.

Infine due panel della prima giornata sono stati dedicati a Machiavelli. Nel primo hanno illustrato, con un approccio più filologico, la propria lettura del Fiorentino Giovanni Giorgini su corruzione, licenza e anarchia, Alessandro Arienzo sul desiderio e Diego Lazzarich sulla gratitudine, mentre Gianfranco Ragona si è soffermato sulla fortuna di Machiavelli nel pensiero anarchico. Il secondo panel machiavelliano, invece, ha visto i contributi di Michele Filippini sul realismo politico, di Francesca Russo su Donato Giannotti e di Alberto Clerici sul repubblicanesimo di van den Enden.

Molto intensa e interessante è stata la seconda giornata del Convegno in cui è stato programmato il maggior numero di panels paralleli.

Due panels sono stati dedicati a “Donne e Rivoluzione” nati dal coordinamento di Cristina Cassina, Giuseppe Sciara e Federico Trocini e che hanno riunito studiosi e studiose i quali, concentrandosi su aspetti e autrici differenti hanno restituito un ampio spaccato sul tema coprendo un altrettanto vasto arco cronologico. Così Annalisa Ceron si è soffermata su Margaret Cavendish, Thomas Casadei su Olympe de Gouges, Serena Vantin su Mary Wollstonecraft, Giuseppe Sciara su Madame de Staël, Cristina Cassina su Flora Tristan, Calogero Laneri su Anna Kuliscioff, Federico Trocini su Rosa Luxemburg, Michela Nacci su Simone Weil, Elena Laurenzi su Maria Zambrano e Paola Cattani su Simone de Beauvoir.

Sul tema delle “morfologie della guerra” sono stati riuniti gli interventi di Gabriella Silvestrini su Pufendorf, di Alberto Castelli su Bertrand Russell, di Luca Castellin su etica politiche fronte termonucleari e Stefano De Luca sulla guerra nell’era digitale.

Su alcuni aspetti metodologici e categoriali dello studio della storia del pensiero politico si sono poi soffermate le relazioni di Davide Cadeddu sulla *global intellectual history*, di Giorgia Costanzo sui diritti umani e di Laura Mitarotondo sulla categoria di genere, nel panel intitolato “metodo: categoria e storiografia”, e di Giuseppe Abbonizio su Collingwood, di Giacomo Tarascio su Gramsci e Bobbio, di Nicoletta Stradaoli su Arnold Brecht e di Maurizio Serio su Freedon, nel panel dedicato a “metodo: autori, scuole concetti”.

Sul pensiero politico tra antichità e modernità è stato improntato il panel in cui sono intervenuti Andrea Catanzaro, Fausto Pagnotta, Melissa Giannetta e Andrea del Vecchio.

Nella giornata di venerdì sei panels, infine, sono stati dedicati rispettivamente a “utopie e distopie”, “democrazia e liberalismo” e al “segreto”.

I due panel sul tema delle utopie e distopie rientrano nell’ambito del gruppo di ricerca interuniversitario coordinato da Maria Pia Paternò, più ampio rispetto al numero dei relatori, che ha come obiettivo l’analisi delle utopie e distopie politiche nei romanzi perlopiù di età contemporanea per enuclearne i temi della paura dell’Altro, della sottomissione, dell’invasione, della meritocrazia, della cura, dell’incuria. In quest’ottica Carlo Morganti si è concentrato sui romanzi di Benson, Anna Di Bello su Jean Raspail, Giovanni Scarpato su Houellebecq, Maurizio Griffo su Azimov, Tommaso Visone su Zelter, Alessandro Dividus su Young, Francesco Fraioli sulle distopie tecnologiche.

A un gruppo di ricerca Prin composto, tra gli altri, da Stefania Mazzone, Adriano Vinale, Pietro Sebastianelli, Giorgio Volpe si rifanno invece i due panel sul “Segreto” e che si sono posti l’obiettivo di analizzare temi quali la trasparenza e la segretezza (Andrea Marchili, Giovan Giuseppe Monti e Giorgio Volpe), il disvelamento nei discorsi critici femministi (Stefania Mazzone), il cospirazionismo (Adriano Vinale), l’aritmetica e la statistica politica (Pietro Sebastianelli).

La democrazia e il liberalismo sono stati declinati, infine, nei due omonimi panel cui hanno partecipato Paulo Butti de Lima sulle rivoluzioni, Fausto Proietti sull’antiparlamentarismo, Furio Ferraresi sul populismo, Giuseppe Bottaro sul repubblicanesimo di Jefferson e Lincoln, Mauro Buscemi su Wiseman, Carlo Marsonet su Dunoyer e Mattia Di Pierro sull’istruzione sociale.

La terza e ultima giornata di sabato 21 settembre si è articolata in tre panel dedicati rispettivamente al pensiero politico italiano, al nazionalismo e le culture politiche e a “seity” e “speculative fiction”.

Al primo hanno preso parte Gabriele Carletti che si è soffermato su Manzoni e la rivoluzione francese, Leone Melillo su Vittorio Emanuele Orlando e Luca Basile che ha illustrato il primo Capograssi.

Il secondo è stato imbastito sulle relazioni di Franco Maria Di Sciullo sulla costruzione politica del fuori, di Giorgio Barberis sul nazionalismo di sinistra, di Stefano Quirico sull’euroscetticismo e di Alessandro Campi sulla nazione.

Nel terzo e ultimo sono intervenuti Francesco Raschi sull’idea di guerra e pace in Constant, Angelo Arciero sulla “speculative fiction” e Corrado Malandrino su Faggin.

Questo, dunque il resoconto di un dibattito più ricco che mai che tale cronaca, sebbene molto brevemente, ha voluto illustrare, rendendo merito a una pregevole iniziativa scientifica dal respiro quanto internazionale tanto interdisciplinare.

STUDIARE IL PENSIERO POLITICO – Convegno annuale dell’Associazione Italiana di Storia del Pensiero Politico (Milano, 19-21 settembre 2024)

(STUDYING POLITICAL THOUGHT - Annual Conference of the Italian Association for the History of Political Thought – Milan, September 19-21, 2024)

ANNA DI BELLO

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli

adibello.unisob.na@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3513-4001

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.13

## Recensioni/ Reviews

A cura della Redazione

GIOVANNI SCARPATO, *Occasioni di libertà. Percorsi del libertinismo politico tra Italia e Francia*, Milano-Udine, Mimesis, 2024, pp. 192.

In una importante e tempestiva recensione del volume che nel 1950 Giorgio Spini aveva dedicato ai libertini italiani (*Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma Universale Editrice. Nuova edizione riveduta ed ampliata, Firenze La Nuova Italia 1983), Vittorio De Caprariis tra le altre osservazioni critiche che rivolgeva all'impianto della ricerca dello Spini, metteva sul tappeto il problema della matrice francese del fenomeno indagato dallo storico fiorentino, cosa che comportava e un ridimensionamento del ruolo in esso giocato dal naturalismo padovano, e la necessità di sostituire il magistero di Montaigne e dei suoi *Essais* all'influenza di Cesare Cremonini (V. De Caprariis, *Libertinage e libertinismo* in «Letterature Moderne» II (1951) pp. 241-261).

Credo non sia inutile rileggere quelle pagine per situare il recente lavoro di Scarpato in una storia che, seppur ormai molto affollata, non ha ancora festeggiato i suoi primi cento anni, avendo avuto inizio proprio dal citato e pionieristico lavoro dello Spini.

Ora chi abbia tra le mani il volume di Scarpato, strutturato in otto capitoli, alcuni dei quali già pubblicati su riviste specialistiche, che è frutto del lavoro di un decennio di studi dal 2013 al 2023, non tarderà ad accorgersi di come l'autore abbia tentato di spostare l'asse geografico e quello cronologico del fenomeno del libertinismo italiano, che Spini collocava tra Padova e l'Italia meridionale del '500. L'idea che fa da *fil rouge* della ricerca di Scarpato è infatti quella di ridimensionare il peso ed il ruolo dell'aristotelismo padovano e del modo con cui questo, convivendo non senza tensioni con il neoplatonismo, dava i suoi frutti tra Nola, Taurisano e Stilo, per approdare ad un'altra immagine e a d un'altra realtà, costituita ai primi del Seicento, dall'asse Venezia – Francia, che presto con continui e soprattutto con reciproci scambi si sarebbe diffusa in tutta Europa.

Ben tre dei contributi di cui si compone il volume, e proprio i primi, sono infatti incentrati sulla figura di Paolo Sarpi e dei rapporti che questi ebbe con gli *Essais* di Montaigne attraverso la più che probabile mediazione di Arnaud du Ferrier che svolgeva nella città lagunare il ruolo di ambasciatore del re di Francia. Qui, la domenica

del sei di novembre del 1580, ricevette l'autore degli *Essais* trattendolo a pranzo, come testimoniò lo stesso Montaigne nel suo *Viaggio in Italia* (trad. it. A. Cento, introd. G. Piovene, Laterza, Bari 1972, p. 109). Ora è proprio sulla produttività e sulla "consonanza" tra Montaigne e Sarpi che Scarpato costruisce le sue riflessioni sul libertinismo italiano e sulle sue vicende.

Il lettore che ricordi gli scritti giurisdizionalistici del padre servita, di tale consonanza non potrà che meravigliarsi, chiedendosi dove e quando essa appaia nei consulti e nella guerra delle scritture scatenata dall'Interdetto. Guerra che malgrado fosse rivolta contro il "totato" papale, consente a chi analizzi i suoi argomenti a concordare con l'immagine del frate che un suo finissimo interprete come Boris Ulianich consegnava a più d'un dubbio sulla sua ortodossia cattolica, accompagnandolo però al riconoscimento di come la sua polemica politica contro quel potere, non fosse separabile da "un motivo schiettamente religioso" (B. Ulianich, *Considerazioni e documenti per una ecclesiologia di Paolo Sarpi*, in *Festgabe J. Lortz*, II Band (1958), Baden-Baden, pp. 363-444, p. 429).

L'edizione dei suoi *Pensieri* però, nel suo progredire, da quella di Romano Amerio del '51 (P. Sarpi, *Scritti filosofici e teologici editi e inediti*, Bari, Laterza, 1951, pp. 1-120) a quella di Luisa Cozzi e Libero Sosio del '96 (*Pensieri naturali, metafisici e matematici*. Edizione critica integrale commentata, a cura di L. Cozzi e L. Sosio, Ricciardi, Milano Napoli 1996) ha da un lato consentito e dall'altro imposto una revisione profonda dei giudizi su Fra Paolo, figura che, se non smette di essere duplice e perciò controversa, pare però ormai consegnata alla storia dello scetticismo moderno, come da noi ha mostrato Vittorio Frajese (*Sarpi scettico. Stato e chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna, il Mulino 1994).

Inserendosi con convinzione in questa "nouvelle vague" interpretativa, Scarpato ha buon gioco nel mostrare come nel servita, i tratti materialistici connessi all'imperativo della conservazione del proprio essere e nel raggiungimento della "indoglianza", sbocchino nella formulazione di un paradigma medico-naturalistico di approccio alla scienza dell'uomo subito esteso "fin dentro il dominio della morale e della politica" (p. 28). Questa estensione comporta una relativizzazione dell'idea del contenuto veritativo della religione, a tutto profitto della sua capacità "terapeutica" e della sua utilità sociale. A differenza però di quanto avveniva nei teorici della religione come freno e come necessaria impostura, il servita prospetta una dissociazione tra religione e civiltà argomentando come la *Torah* fosse insufficiente come freno sia rispetto ai timidi, che si sarebbero disciplinati da sé per timore della sanzione giuridico-statuale, sia per gli audaci disposti "a trasgredirla anche davanti alla minaccia dei peggiori supplizi"

(p. 31). Idee come, queste sufficientemente esplosive per essere diffuse liberamente, ma altrettanto importanti per non esser taciute, furono affidate a pratiche di dissimulazione di cui Sarpi “fu un autentico maestro” (p. 45) e a quella scissione tra interno ed esterno, così essenziale al libertinismo da diventare una delle sue note caratteristiche su cui però Sarpi intervenne criticamente. Se, infatti, dissimulazione e segreto, tendevano a proteggere il singolo dall’ invasione della sua coscienza da parte del potere spirituale, in special modo dei Gesuiti, di cui il servita, leggendone anche il rapporto tutto politico con la Spagna, fu acerrimo nemico, dall’altro esse erano la confessione del limite che i sapienti libertini ponevano ad un progetto di liberazione che finiva per riguardare solo sé stessi, senza toccare le strutture pubbliche investite anzi da un surplus di obbedienza. Ora è proprio su questo punto che Scarpato individua un importante e significativo passo avanti da parte di Sarpi. Egli, infatti, proprio nell’occasione dell’Interdetto, scopre la necessità della pubblicità, incoraggiando “la divulgazione di scritture che si opponessero a quelle dei teologi romani” (p. 57) e accedendo così ad un nuovo rapporto tra intellettuali e sfera pubblica.

Resta da dire ancora una parola però su questo balzo in avanti della comunicazione politica, chiedendosi cosa sarebbe avvenuto senza l’Interdetto, cosa senza la guerra di Castro, “occasione” per le scritture di Ferrante Pallavicino, per quella della sua *Anima*, fino all’opera di Gregorio Leti.

Il burgravio Christoph von Dohna che frequentò Sarpi a Venezia tra la fine luglio e la fine del mese successivo nel 1608, lasciò degli appunti su quei colloqui, pubblicati dal Busnelli (Fra Paolo Sarpi, *Lettere ai protestanti*, Prima edizione critica a cura di M. D. Busnelli, 2 voll., Bari, Laterza 1931, vol. ii p. 130) in uno di questi del 23 agosto, scorrendo delle cose d’Italia e di quelle dei Paesi Bassi, in cui tanti avrebbero voluto intervenire, notava come mancassero le occasioni, e in rapporto a queste, riferì come il servita affermasse: «Un uomo non può, niente senza l’occasione. Se l’occasione dell’Interdetto non si fosse offerta, io non avrei scritto niente, Spesso, mancando le occasioni, gli uomini non sono conosciuti. Spesso, se gli uomini non stanno in cervello, le occasioni fuggono».

Nel mostrare come i libertini italiani non fossero solo “la controfingura della Controriforma”, come volle lo Spini, non avessero solo lussuriosi sensi ma anche ‘cervello’ per cogliere occasioni, che pur non vollero e non seppero creare, sta il maggiore merito del volume.

Domenico Taranto



MARIA EUGENIA CADEDDU - TONINA PABA (a cura di), *Feste barocche. Celebrazioni in Sardegna e Sicilia per la resa di Barcellona*, Milano, Franco Angeli, 2023, pp. 212.

Una raccolta di studi dedicata a un singolo evento storico, di grande importanza politica per i domini della monarchia spagnola: l'assedio e la presa (1652) di Barcellona, ribellatasi una decina di anni prima all'autorità imperiale di Madrid. L'angolo visuale prescelto dagli autori coincide con le periferie dell'Impero, in particolare le due grandi isole del territorio italico a quel tempo soggette al governo di Madrid: Sardegna e Sicilia. Il terreno di indagine è quello delle testimonianze coeve, manoscritte e a stampa, denominate *avisos* e *relaciones de sucesos*. Un genere che, aprendo prospettive interdisciplinari (letteratura, bibliografia, storia dei media, arti dello spettacolo, scienze politiche), sta recuperando l'attenzione degli studiosi, e promette sviluppi interessanti grazie all'avanzamento dei censimenti catalografici in corso in biblioteche e archivi europei.

Il volume ha trovato adeguata collocazione editoriale nella collana *Metodi e prospettive* di Franco Angeli, più precisamente nella sottoserie *Studi di linguistica, filologia e letteratura*, che si propone di ospitare sia edizioni critiche di opere che saggistica, con speciale riferimento agli aspetti culturali dei processi letterari e all'ibridazione di forme e generi testuali.

Sette i contributi ospitati nella miscellanea, accomunati – come indica il sottotitolo – dall'intento di contribuire a un'approfondita riflessione su un complesso di relazioni a stampa (redatte in lingua italiana o spagnola) legate agli eventi storici della riconquista di Barcellona sotto la guida del figlio naturale del re Filippo IV Juan José de Austria, a conclusione della *Guerra dels Segadors*.

Nel primo dei contributi presentati, Paolo Caboni: «Celebrar la clemencia de mi rey y su victoria». *L'emblematica nella Copia de carta sui festeggiamenti della città di Cagliari per la resa di Barcellona (1652)*, ci fa immergere nel clima delle celebrazioni che ebbero luogo a Cagliari dal 15 al 17 novembre. Dalla fonte esaminata, una *relación* di cui si conserva un esemplare alla biblioteca della Real Academia Española, stampata senza note tipografiche con il lunghissimo titolo *Copia de carta que un amigo escribe a otro dando razón de las fiestas que se han hecho en la ciudad de Càller, reyno de Cerdeña, por la felicíssima nueva de la reducción de la ciudad de Barcelona*, ricaviamo dettagli molto suggestivi sull'apparato simbolico e figurativo che in quella circostanza accompagnò la festa barocca, con i nobili cagliaritari che sfilavano davanti alla folla e si sfidavano in un torneo a cavallo, esibendo imprese ed emblemi con chiare allusioni alla magnificenza e alla bontà del sovrano.

Nei due saggi successivi, l'attenzione si focalizza sulla figura dell'aragonese Pedro Martínez Rubio, giurista di formazione ed ecclesiastico di spicco, molto vicino sia al papa Alessandro VII che al re Filippo IV. Maria Eugenia Cadeddu: *Pedro Martínez Rubio e la fianza di Francesco Scarxoni*, ne ripercorre la carriera e la successione delle cariche ricoperte al servizio della Chiesa e della Monarchia Ispanica, per poi soffermarsi sulla sua attività legata alla gestione dei crediti, nella qualità di *visitador general*: gran parte del contributo, in proposito, è occupato dalla trascrizione dell'inventario dei beni di Nicolás e Francisco Scarxoni (accertati debitori nei confronti del Real Patrimonio), il cui originale si conserva all'Archivio di Stato di Cagliari. Sara Caredda: *La Copia de carta nelle strategie di autopromozione del viceré ad interim Pedro Martínez Rubio*, ne evidenzia ulteriormente la destrezza politica, testimoniata anche da lettere a lui indirizzate dal monarca in cui viene ringraziato per la fedeltà dimostrata favorendo il sostegno dell'aristocrazia isolana alla causa militare di Madrid. L'alto prelado, in quel momento nominato visitatore generale del Real Patrimonio e viceré sardo *ad interim*, assunse un ruolo decisivo nell'organizzazione dei festeggiamenti cagliaritari immediatamente successivi alla *toma de Barcelona*, e Caredda ci lascia chiaramente intendere che, con tutta probabilità, alla sua iniziativa personale si debba anche la committenza della *Copia de carta*, in cui Martínez Rubio viene lodato per il suo operato.

Il quarto degli studi presentati nel volume, *La nobleza sarda y las festividades por la reducción de la ciudad de Barcelona (Cagliari, 1652)*, curato da Miquel Fuertes Broseta, insiste sui rapporti tra le famiglie aristocratiche del Regno di Sardegna e la Corona d'Aragona, basati su accordi, cariche e privilegi locali. Situazioni e compromessi che indubbiamente influenzarono anche l'atteggiamento della nobiltà sarda nel contesto della Guerra de Cataluña tra il 1640 e il 1652, improntato a fedeltà e adesione alla Corona, pur in un quadro politico per nulla lineare (tanto che di lì a poco si giungerà all'assassinio del viceré Camarasa); di fatto, le *élites* della capitale, tra cui gli esponenti delle famiglie Sanjust, Castellví, Capay, Machin, Asquer, Zatrillas, Masones, Carcasona, Vico, Torrellas, Aymerich, Nin, si resero convinte protagoniste nelle celebrazioni del 15 novembre.

Il successivo intervento ci porta in Sicilia. Tonina Paba: «Barcellona domata». *Feste palermitane per la repressa rivolta in Catalogna (1652)*, offre un'ampia e ben documentata rassegna di alcune testimonianze a stampa, tutte prodotte dalle officine tipografiche palermitane nei mesi successivi alla riconquista della regione catalana nel 1652, e delle pratiche festive a cui si riferiscono, sottolineandone la finalità marcatamente propagandistica ed encomiastica. Un vero e proprio corpus testuale che accompagnò le celebrazioni svoltesi a Pa-

lerno per iniziativa del Senato, e che comprendeva opuscoli firmati dall'Accademia di Medicina: *Relatione della festa che ha fatto la nova, e nobile Accademia de' Dottori in Filosofia, e Medicina... per la vittoria di Barcellona recuperata dall'armi catoliche* (1653); da due membri dell'Accademia dei Riaccesi, Vincenzo Auria: *Oratione... recitata nell'Accademia de' Signori Raccesi di Palermo... nell'allegrezze fatte in essa città per le vittorie di sua Catolica Maestà in Italia, in Catalogna e in Fiandra* (1653) e Giuseppe Galeano: *L'aquila del sole austriaco. Panegirico per la festività del racquisto di Barcellona* (1653); da Pietro Corsetto: *Ragguaglio del Costantino. Attione tragica che faranno rappresentare i padri della Compagnia di Giesù nel Collegio di Palermo a conformità delle allegrezze, che per la racquista di Barcellona si son fatte in quella felice città* (1653); da Giacinto Maria Fortunio, *Gli applausi di Palermo alla Maestà cattolica di Filippo Quarto il Grande* (1655). Non sfugge alla studiosa il risalto che, nei racconti palermitani, viene conferito alla figura di santa Rosalia, letteralmente chiamata in causa negli episodi bellici, come si può leggere in Giovanni Onofrio: *La Rosalia guerriera in aiuto del re cattolico contra la forza di doppio mostro pestilenze, e ribellione. Dialogo composto... nell'occasione di festeggiare la caduta di Barcellona* (1652), posto in musica e cantato nella Casa Professa dei Padri Gesuiti a brevissima distanza dai fatti storici.

Si sofferma sul paesaggio sonoro della celebrazione barocca Gian Nicola Spanu: «Empezaron los músicos a suavizar el oído». *La componente musicale dei festeggiamenti cagliaritari per la riconquista di Barcellona (1652)*. Per un verso, lo studioso richiama il significato politico della festa, volta a esaltare il potere e suscitare consenso nei diversi gruppi sociali della città, e per altro verso sottolinea il valore simbolico delle diverse fasi in cui erano articolati i festeggiamenti, mentre descrive in dettaglio le modalità di svolgimento della performance musicale, e passa in rassegna i musicisti, gli strumenti e i cantori coinvolti (interessante, in proposito, l'appendice documentaria al saggio di Spanu, che contiene la trascrizione delle annotazioni di pagamento per le prestazioni dei musicisti, conservate nell'Archivio storico comunale di Cagliari). A conclusione del volume, non poteva mancare l'edizione integrale della *Copia de carta*, curata da Maria Eugenia Cadeddu e Tonina Paba rispettando la grafia originaria dell'anonimo testo spagnolo.

Ci sembra, in definitiva, che con la concezione di questo volume e la sua realizzazione gli autori meritino il nostro apprezzamento, per avere acceso i riflettori su un episodio estremamente importante nella storia dell'Europa moderna, e per averne sottolineato la stratificazione della memoria, affidata soprattutto a opuscoli a stampa e diari manoscritti, rilevandone da molteplici angolazioni la forte rilevanza,

sul piano politico e culturale insieme. Il caso di studio ci dimostra che la festa barocca, come ormai acclarato da numerosi contributi sull'argomento, non era solo una manifestazione di costume o una moda effimera, ma rappresentava molto di più, in quanto vi convergevano istanze sociali, strategie e programmi politici, e vi trovavano spazio molteplici espressioni letterarie e artistiche, con impiego a vario titolo di professioni e maestranze attive negli spazi urbani (architetti e scenografi, registi, musicisti e cantanti, letterati, editori e tipografi). Ben vengano, dunque, studi che, come questo, ambiscano a offrire una ricostruzione ampia, articolata e pluridisciplinare dell'universo simbolico della festa, riuscendo a restituirne un'interpretazione storica di largo respiro.

Domenico Ciccarello

THOMAS CASADEI, LORENZO MILAZZO (a cura di), *Un dialogo su Olympe de Gouges. Donne, schiavitù, cittadinanza*, Pisa, ETS Edizioni, 2022, pp. 232.

Il volume *Un dialogo su Olympe de Gouges. Donne, schiavitù, cittadinanza*, a cura di Thomas Casadei e Lorenzo Milazzo si pone l'apprezzabile obiettivo di restituire a Olympe de Gouges (1748-1793) la dignità di classico del pensiero.

Protofemminista e tra le più note protagoniste della Rivoluzione Francese, de Gouges fino a pochi decenni fa è stata totalmente ignorata dalla storia delle idee politiche e giuridiche, come denunciano i curatori. Nondimeno, l'intellettuale francese ci offre un'inedita rilettura del giusnaturalismo e la sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* può considerarsi l'atto di nascita del giusfemminismo, come si evince dal contributo dei filosofi del diritto (oltre a Casadei e Milazzo, Anna Cavaliere, Orsetta Giolo e Serena Vantin), delle filosofe della politica (Anna Maria Loche) e delle storiche del pensiero politico (Cristina Cassina e Paola Persano) che si incontrano in queste pagine.

Attraverso l'arma della parola pubblica (tra *pièce* teatrali, romanzi, saggi filosofici, articoli di giornale, *pamphlets*, *affiches*), in un periodo storico in cui le donne iniziano ad incidere sull'opinione pubblica, de Gouges si esprime su categorie politiche quali sovranità, cittadinanza, democrazia, diritti, identità. Il suo contributo, evidenzia Casadei, investe due questioni ancora oggi centrali nella discussione sui diritti e sulla cittadinanza: i soggetti e l'universalismo. L'autrice rivendica diritti e uguaglianza per categorie all'epoca considerate inferiori (donne, bambini, figli illegittimi, neri in schiavitù, poveri, disoccupati, anziani) con l'obiettivo di includerle nello spazio della cittadinanza. Si tratta di un'estensione che implica un ripensamento

della nozione di universalismo poiché riscrive la relazione tra eguaglianza e differenze, immaginando una società che può essere “differente” proprio perché “inclusiva”. Rendendo evidenti le differenze, come ha fatto de Gouges, si possono infatti contrastare forme di subalternità e pratiche di oppressione, a vantaggio di una effettiva parità di condizioni. L’intellettuale francese, del resto, sconfessa l’universalismo della *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino* e muta il paradigma giusnaturalistico attraverso un «universalismo includente» (pp. 26-29) e un «universalismo della specificità» (pp. 30-31), come li definisce Loche. Sostituendo i termini “uomo” e “cittadino” con le espressioni “donna e uomo” “cittadina e cittadino”, nella sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, de Gouges fa in modo che l’universalismo comprenda davvero l’intera umanità nella titolarità dei diritti, nella composizione del corpo sovrano. Al contempo, rivendicando la resistenza all’oppressione perpetrata dall’uomo sulle donne e la rimozione degli ostacoli al reale godimento dei diritti naturali per tutti – attraverso le leggi positive fondate sui principi delle leggi naturali –, svela un nuovo universalismo, possibile solo se si tiene conto della specifica condizione femminile. L’universalismo di de Gouges, definito da Orrù «universalismo delle differenze» (pp. 97-99), muove appunto dalle differenze e pone l’uguaglianza non come premessa ma come fine, criticando i limiti del godimento dei diritti in vista di un loro effettivo superamento.

La *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* ne è testimonianza anche perché, come sottolinea Vantin, denunciando l’omissione delle donne dalla *Dichiarazione* dell’89, de Gouges pone le differenze sessuali prima, e non dopo, la definizione dello stesso soggetto. La riscrittura della *Dichiarazione*, afferma Giolo, è da considerarsi, dunque, il punto d’esordio del giusfemminismo, come teoria critica che contesta l’unicità del soggetto di diritto fino ad allora teorizzato. Un’intuizione che offre ancora oggi suggestioni sul nesso identità-soggettività, esaltato e al contempo demolito dalla più recente complessità teorica e dalla pluralità di rivendicazioni, legate all’emersione di altre soggettività. Ne consegue che si contesta l’astrattezza del soggetto universale per approdare ad una neutralità apparentemente più inclusiva, ma che rischia di rimuovere la soggettività delle donne, ricadendo nell’inganno che reggeva il neutromaschile, ovvero l’unicità dell’identità. Qui è un altro merito del volume, nell’analisi storica che accompagna l’attualizzazione del pensiero dell’intellettuale francese.

De Gouges, immersa nei testi dei filosofi illuministi da Rousseau a Voltaire, sostiene peraltro l’assoluta infondatezza di qualsiasi disuguaglianza (ceto, razza, genere), disvelata dalla ragione, e nella sua riflessione su disuguaglianza e povertà è rintracciabile l’attenzione

anche per la questione sociale – sottolinea Cavaliere –, percepita come un nodo sia teorico sia politico-giuridico, da considerare nella futura organizzazione della società. L'approccio alla questione della schiavitù dei neri, su altro versante, fa della drammaturga francese, evidenzia Orrù, una straordinaria interprete dei Lumi, che riconosce, nella presunta inferiorità dei neri, un'origine storica, culturale ed economica che, in quanto contingente, è modificabile. Una difesa che le guadagnerà ingiustamente l'accusa di voler fomentare le insurrezioni nelle colonie, come ricostruito da Milazzo.

Nel testo sono presenti anche efficaci confronti tra de Gouges e altri protagonisti e interpreti degli eventi rivoluzionari, come Condorcet e Mary Wollstonecraft. Condorcet, convinto repubblicano, come osserva Cassina, si avvicina a Rousseau con un progetto democratico che prevede l'esercizio diretto della volontà in materia costituzionale attraverso il controllo sulle leggi da parte delle assemblee primarie e le funzioni giudiziarie. Ma de Gouges, sottolinea la studiosa, si rivela una roussouiana ancor più rigorosa proponendo che i cittadini non vengano consultati su una costituzione preconstituita ma per scegliere direttamente la propria forma di governo (*Le tre urne* 1793). Wollstonecraft nel periodo precedente il Terrore, diversamente dalla sua contemporanea francese, come evidenzia Vantin, presuppone un soggetto universale, unitario, dotato di diritti dalla nascita, a cui associa i doveri per i quali sono rinvenibili le differenze sessuali. Mentre, successivamente al suo soggiorno in Francia, la sola rivendicazione dei diritti naturali non le sembra più sufficiente e pone l'accento sulla "positivizzazione dei diritti", sull'uguaglianza "nella" legge. Per de Gouges, invece, la legislazione deve essere ispirata da un sentimento di giustizia e la giustizia è libertà agita, convinta della possibilità di creare un nuovo ordinamento a partire dalla partecipazione attiva di una collettività di soggetti, espressione di un universalismo inteso come un tutto composto di parti differenziate.

Se oggi, anche grazie a questo volume, l'attenzione degli studiosi verso de Gouges è aumentata, la sua voce è stata strappata al silenzio dal pensiero femminista a partire dagli anni Settanta del Novecento, come ricorda Persano che, al contempo, svela una serie di "appropriazioni selettive" dell'intellettuale francese, con forzature testuali e teoriche, soprattutto da parte del femminismo "differenzialista". Carla Lonzi e Elvira Banotti (*Manifesto di Rivolta femminile*, 1970) vi leggono l'esortazione rivolta alle donne di "fare corpo a sé", funzionale al separatismo sessuale; de Gouges, invece, le esorta a "fare corpo con la società" per contribuire alla causa pubblica, interessata più all'unione dei sessi che alla loro separazione e contrapposizione conflittuale. Carol Patman (*The sexual contract*, 1988) le riconosce il merito di aver intuito la potenza emancipatoria del con-

tratto matrimoniale per le donne, ma a scapito della differenza sessuale. De Gouges, invece, rivendica l'uguaglianza affermando e difendendo la propria differenza, *in primis* la maternità che non inferiorizza ma qualifica e distingue, diventando il fattore di vera sovversione nel modo altrimenti astratto di parlare di uguaglianza dei diritti.

Ecco come la corretta interpretazione del suo pensiero, espressione del cosiddetto femminismo dell'uguaglianza, consenta di sciogliere alcuni nodi posti dal femminismo della differenza. E come si evince dai contributi del volume, de Gouges offre una lettura ancora attuale di concetti dicotomici che trovano nella sua opera una possibile convergenza, quali appunto eguaglianza/differenza, universalismo/specificità, maternità/emancipazione.

I classici, rimarca Casadei, sono solitamente uomini e lo sono per motivi legati a ceto, ruolo sociale, politico, istituzionale. Qui si riconosce la dignità di classico a una "donna" etichettata come "cortigiana" dai coevi e considerata dalla storiografia a cavallo tra Otto e Novecento una "malata mentale". A legittimarne la statura intellettuale è la sua "audacia", nell'accezione di "coraggio", "impertinenza", "capacità di un pensiero straordinariamente originale" e rivoluzionario. Con la sua opera, infatti, la drammaturga francese ridefinisce le relazioni fra uomini e donne, elaborando e rappresentando una "diversa" cittadinanza, esperita in prima persona.

Rossella Bufano

GABRIELE CARLETTI, *Manzoni e la Rivoluzione francese*, Collana «Rubbettino Università», Soveria Mannelli, Rubbettino, 2024, pp. 128.

Il volume di Gabriele Carletti, edito da Rubbettino nella collana "Università" (Soveria Mannelli, 2024) propone un'accurata esegesi e una precisa contestualizzazione dell'ultima opera politica di Alessandro Manzoni, scritta in età avanzata, a settantasette anni, con l'Unità d'Italia realizzata: *La rivoluzione francese del 1789 e la Rivoluzione italiana del 1859*.

Lo studio mette in luce aspetti finora poco approfonditi, e certamente rilevanti, riguardanti il pensiero politico di Manzoni il quale, nonostante la brevissima esperienza, nell'ottobre del 1848 per appena quattro giorni, come deputato del Regno di Sardegna, e quella decisamente più lunga, dall'8 giugno 1860 fino alla morte, come senatore del Regno d'Italia, non aveva celato la sua ritrosia a comprometersi nell'attività pubblica. Ma l'intellettuale non aveva mai smesso di riflettere sul senso profondo dei principali avvenimenti del suo tempo e della storia passata, traendone approfondite considerazioni, sulla cui relativa fortuna ha pesato, in maniera peraltro comprensibile, la maggiore attenzione degli studiosi nei confronti degli aspetti letterari,

così preponderanti, sia dal punto di vista contenutistico, sia in considerazione di un interesse storiografico che ha visto impegnarsi sull'Autore de *I promessi sposi* soprattutto critici e storici della letteratura.

In tal senso, l'indagine proposta da Carletti viene a porre in particolare rilievo quella che è l'ultima opera di Manzoni, un saggio maturo e articolato attraverso cui la sua visione dello Stato e della società emergono in maniera chiara, come espressione di un pensiero politico moderato, fermamente contrario alla violenza gratuita dei rivoluzionari francesi i quali, «parlando sempre di libertà», esercitarono in sostanza una «tirannia generale» (p. 100). In effetti, come è stato sottolineato da Luigi Weber, di questo rilevante scritto, per molto tempo, si è detto «poco e male» (p. 11), come dimostrano, tra gli altri, il giudizio di Benedetto Croce, che lo bolla come un «sofistico processo alla Rivoluzione francese» (p. 12), o quello di Furio Diaz, che condanna «l'impostazione mistificatoria del moralismo legalitario di Manzoni» (p. 13).

In realtà, come emerge con chiarezza nella ricostruzione di Carletti, l'opera si iscrive a pieno titolo alla letteratura controrivoluzionaria, dando conto dei ragionamenti dell'Autore, impegnato in quello che può essere considerato tutt'altro che un passatempo senile o una curiosità culturale in tema storico. Lo scritto di Manzoni consegue pienamente il suo scopo, nonostante la narrazione si interrompa alla seduta dell'Assemblea nazionale del 1° settembre 1789, prendendo in esame solo i primi quattro mesi della Rivoluzione: sebbene incompiuta rispetto al progetto iniziale, «essa può, paradossalmente, ritenersi conclusa poiché l'interpretazione dell'autore è già più volte enunciata in maniera chiara e compiuta» (p. 112).

La ferma condanna dei principi rivoluzionari d'oltralpe, peraltro, era stata già espressa da Francesco Soave – *un illuminista controrivoluzionario*, argomento di un precedente studio svolto dallo stesso Carletti (2015) –, il quale era stato maestro di Manzoni nel Collegio Sant'Antonio dei padri Somaschi, a Lugano, dall'aprile 1796 al settembre 1798, e che, nelle sue *Istituzioni di logica, metafisica ed etica*, si era impegnato per ricondurre il pensiero di Locke nell'alveo della tradizione cristiana, ma che, in un altro scritto del 1804, si era speso anche per confutare le teorie antimetafisiche di Destutt-Tracy. Esse erano conosciute anche da Manzoni il quale, per ironia della sorte, avrebbe potuto diventare genero proprio dell'ideologo francese: durante il soggiorno parigino del 1807, infatti, la madre Giulia Beccaria, aveva tentato di organizzare il fidanzamento del giovane Alessandro con Augustine, figlia del filosofo, ma il progetto familiare non aveva avuto buon esito per il basso livello di nobiltà del pretendente, solo



“Signore di Moncuccio di Mirasole”, non considerato sufficiente dal conte di Tracy (N. Ginzburg, *La famiglia Manzoni*, 1983: 24).

A rafforzare, in Manzoni, le concezioni antirivoluzionarie, ma anche a stimolarlo per studiarle e conoscerle nei dettagli – «al punto che sapeva a memoria il nome di tutti i membri della Convenzione», come testimonia il figliastro Stefano Stampa (p. 75) –, è il rapporto con Antonio Rosmini, conosciuto nel marzo del 1826 tramite Niccolò Tommaseo e frequentato con maggiore assiduità dal 1839, in occasione dei soggiorni estivi nella Villa di Lesa sul Lago Maggiore, poco distante da Stresa, dove viveva il filosofo roveretano, con il quale il dialogo si sviluppa in maniera assidua e costante fino alla sua morte, avvenuta il 1° luglio 1855. Il sacerdote, seppur più giovane di dodici anni, indirizza lo scrittore verso la filosofia e la spiritualità, in una sostanziale concordanza di posizioni, pur nelle differenze caratteriali e nelle discrepanze che certamente non mancano, sia su temi religiosi che politici, «da cui tuttavia fanno eccezione proprio i giudizi sulla Rivoluzione» (p. 28).

Rosmini, come è noto, valuta infatti assai negativamente gli eventi d'oltralpe, nei quali individua una «dicotomia tra risultati e intenzioni» (p. 31), frutto malsano di sofismi a causa dei quali «tutte le cose avevano quella doppia faccia, che pareva giusta ed era ingiusta, e coll'umanità apparente si conseguiva la bestialità vera, e colla libertà si formavano i tiranni, e colla eguaglianza si depreavano le ricchezze, e colla grandezza d'animo la viltà delle passioni si soddisfaceva; e colla riforma dell'uman genere la religione e il trono assalito» (*Del miglioramento della umanità*, 1821: 169-170). Leggendo il passato in funzione del presente, Rosmini teme che la Rivoluzione francese possa offrire alimento per nuove rivoluzioni, che potrebbero essere accese dalle insidiose teorie dei socialisti e dei comunisti, disapprovate anche da Manzoni secondo il quale, essi «parlano, è vero, di giustizia, ma cosa intendono poi per giustizia? Null'altro che il godimento de' beni temporali ugualmente diviso» (*Osservazioni sulla morale cattolica*, 1855: 247).

Nel 1850, Manzoni scrive il dialogo *Dell'invenzione*, per testimoniare la sua vicinanza e la sua ammirazione nei confronti di Rosmini, che era stato oggetto di violenti attacchi, alla persona e alla dottrina, dai padri gesuiti. In questo scritto, tra gli altri aspetti, si sofferma sulla figura di Robespierre, un «mostro» in cui «c'era anche del mistero» (p. 62), che nutriva la presunzione di ritenere realizzabile una società perfetta, giungendo così a conclusioni persino più estreme di quelle di Rousseau, proprie di chi non riconosce il dogma del peccato originale. «Allo scrittore milanese – sottolinea Carletti – preme soprattutto focalizzare il nesso, la logica corrispondenza tra le false metafisiche e i mali della storia» (p. 63).

Manzoni torna a occuparsi della Rivoluzione francese nel 1862, compiuta l'unificazione italiana, mettendo in comparazione i due eventi, ben consapevole del «pericolo di parzialità che s'incontra naturalmente nel parlare di cose del proprio Paese, e che si raddoppia quando si tratti d'un paragone con altri paesi» (p. 77). Lo scrittore motiva l'inusuale accostamento tra la Rivoluzione francese e, in particolare, la seconda guerra d'indipendenza, e la ragione per la quale abbia deciso di utilizzare il termine "rivoluzione" anche per i fatti italiani, sebbene «differiscano così essenzialmente nelle cagioni, nei modi, negli effetti» (p. 79).

Mentre la guerra dell'Italia all'Austria è da considerarsi pienamente lecita, perché non di conquista, ma mossa per portare all'indipendenza nazionale un popolo che, troppo a lungo, era stato soggiogato dalla potenza straniera, ed è stata sostenuta da un «consenso unanime» dell'intera Nazione (p. 81), la Rivoluzione francese, invece, ha generato il Terrore e l'ingiustificata distruzione di un governo legittimo, quello di Luigi XVI, il quale, peraltro, si era dichiarato favorevole a farsi egli stesso portatore delle auspiccate riforme. Il Terzo Stato, secondo Manzoni, si era arrogato arbitrariamente il diritto di rappresentare l'intera Nazione francese, dando avvio all'azione illegale e violenta di una forza rivoluzionaria, «che agisce "indipendentemente da leggi e istituzioni"», giustificando atrocità gratuite e saccheggi di ogni tipo, in nome dell'uguaglianza (p. 101).

Manzoni introduce nel ragionamento un ulteriore termine di paragone, individuato nella concretezza della Rivoluzione americana, basata non sui principi astratti dell'esperienza francese, ma sulla necessità obiettiva di conquistare la libertà e l'indipendenza dalla madrepatria, «finalizzata a conservare il governo che ciascuna colonia già aveva e quindi promossa da giusta causa» (p. 105), come altrettanto giusto e pienamente lecito va considerato il nostro Risorgimento, nel quale il ricorso alla forza è motivato dall'esigenza improcrastinabile di «restituire a un popolo il bene supremo dell'indipendenza» (p. 107). Di contro, «la lotta per l'uguaglianza non può in alcun modo giustificare il ricorso alla violenza popolare, né la distruzione delle istituzioni politiche e delle relazioni sociali, che invece vanno modificate e migliorate dall'alto, a opera dei sovrani» (p. 111).

Con ricchezza di argomentazioni, dunque, il contributo di Carletti illustra come Manzoni, già nell'*Introduzione* del suo *saggio comparativo*, esponga chiaramente «i punti salienti della sua tesi: l'assoluto contrasto tra le due rivoluzioni, a tutto vantaggio di quella italiana, e la totale negazione della legittimità di quella francese e della sua stessa necessità, consapevole che tale posizione lo avrebbe portato a scontrarsi con l'opinione radicata di quanti interpretavano l'Ottantanove come un conflitto tra libertà e dispotismo con la vitto-

ria finale della prima, anche se al prezzo di “eccessi deplorabili, ma inevitabili in una così grande impresa” (p. 84).

Il volume, con accuratezza filologica e con gradevole chiarezza espositiva, viene a porsi come un punto di riferimento per comprendere compiutamente il pensiero politico di Manzoni, ponendo l'accento su un'opera dichiarata come teorica («un saggio in forma di postulato»), ma che, come sottolinea Carletti, in realtà è mossa «da una preoccupazione di natura politica» nutrita dall'Autore, determinato «a togliere ogni appiglio alle tesi rivoluzionarie per scongiurare qualsiasi minaccia di destabilizzazione del nuovo ordine a cui erano saldamente ancorati gli interessi della classe dominante» (p. 120).

Luigi Mastrangelo

ELISABETTA GRAZIOSI, *Andrea Costa e Giovanni Pascoli. Un'amicizia socialista*, Roma, Viella, 2024, pp. 511.

Risulta davvero arduo dar conto dei molteplici piani di lettura che potrebbero essere messi in risalto per questo poderoso volume, frutto di lunghe e approfondite ricerche su fonti rare e di testi poco noti e con un confronto a tutto campo con un'ampia letteratura non solo sulle figure di Andrea Costa e Giovanni Pascoli, ma anche su una miriade di altri grandi protagonisti (vedasi per tutti il Maestro di entrambi a Bologna, Carducci) e sull'analisi di temi importanti di storia politica, letteraria, culturale del nostro Paese nel passaggio fra Otto e Novecento. Data la complessità dei diversi problemi e questioni affrontati dall'autrice, non risulta semplice darne compiutamente conto e forse nemmeno è utile tentare di elencare le suggestioni diverse che possono derivare al lettore, a partire a sua volta dai propri interessi specifici di ricerca. Del resto il fatto che Graziosi abbia scelto di non scrivere né una introduzione specifica al suo volume, né una conclusione - ma abbia optato di entrare immediatamente in *medias res* attraverso un primo capitolo e completando poi il volume col sesto e ultimo capitolo - potrebbe essere letto, a mio avviso, come un invito e in certo qual modo una sfida ai lettori a cimentarsi da vicino con l'intero arco delle complesse problematiche affrontate, a seguire con pazienza la complessa galassia dei personaggi, dei loro legami, dei momenti messi di volta in volta in risalto, degli interrogativi posti pur sullo sfondo del filo conduttore della amicizia fra Pascoli e Costa e di una dettagliata e puntuale ricostruzione delle vicende biografiche, personali e politiche, di entrambi, degli ambienti in cui nacque la loro amicizia, delle diverse fasi attraversate da quest'ultima, nei momenti di maggiore o minore intensità e vicinanza, e/o di lontananza e di apparente silenzio. Comunque penso si possa affermare che, (al di là della complessità e a volte anche difficoltà per il lettore a

seguire i diversi intrecci problematici in campo e portati dettagliatamente alla ribalta), siamo di fronte a un volume destinato a restare quale importante riferimento per studiosi di diverse aree disciplinari nell'analisi di un periodo complesso come quello del passaggio attraversato dall'Italia tra Otto e Novecento. Anche sotto il profilo della storia del pensiero politico e particolarmente per quanto riguarda la storia del socialismo, nella sua dimensione italiana ed europea, il volume porta un notevole contributo nel lumeggiare da vicino intrecci, problemi, appartenenze diverse, sfuggendo il rischio di affrettate semplificazioni. Del resto, è significativo quanto Graziosi scrive in una delle prime pagine del suo volume, laddove a proposito delle diverse versioni, interpretazioni, revisioni che sono state date del socialismo di Pascoli mette bene in rilievo la sua tesi fondo, che verrà via via confermando, con fior di argomentazioni, nel corso della sua opera: «E anticipo subito per chiarezza che rivendicherò al Pascoli dagli anni giovanili a quelli estremi la grande impronta culturale del socialismo dell'Ottocento. Non quella di un partito gerarchico e dottrinario, ma di una galassia pluralistica in cui si incrociano e fecondano idee diverse. Non dimentichiamo che non vi fu un solo socialismo ma diversi socialismi pronti a confliggere e anche a contaminarsi» (p.12). Così come per la figura di Pascoli anche la puntuale ricostruzione dell'impegno politico di Andrea Costa, nelle sue differenti fasi diviene concreta esemplificazione della tesi appena evocata e di una fondamentale coerenza di fondo e fedeltà a sé stesso dalla fase conspirativa della prima giovinezza alle elezioni, da «perseguitato di stato a vicepresidente della Camera». All'autrice preme sottolineare ancora con forza: «E socialista fu Costa anche se le sue resistenze, indignazioni, conversioni furono a più riprese censurate, fino a guadagnarli la qualifica di rinnegato e traditore. La via del socialismo fra Otto e Novecento fu del resto piena d'inciampi e processi, di conflitti e di eresie ed è difficile ancora oggi da raccontare. Chi poté dirsi sempre e comunque vero socialista nell'oscillare delle tendenze? Quanti furono accusati di deviazione? Quanto i secessionisti? Quanti gli espulsi? Tanto più che molti furono i modi di uscire o rimanere nel partito professandosi comunque socialista, anzi 'veramente' socialista».

Sono le complesse e variegate componenti del «socialismo di lunga durata» (p. 294) sia di Pascoli che di Costa che Graziosi evidenzia con una analisi paziente di fonti e documenti nel corso del suo volume, mettendo in luce persistenze, continuità e fedeltà agli ideali giovanili al di là dei diversi percorsi di vita e delle differenti scelte, umane, professionali e politiche di entrambi. La domanda di fondo che rappresenta il vero perno del volume è insomma la seguente: quale socialismo per Pascoli e per Costa? E la risposta che l'autrice dà senz'altro è che per entrambi si tratta di un socialismo che si pone

agli antipodi del darwinismo e del determinismo sociale in voga nel periodo storico in cui essi vissero. Sia Pascoli che Costa sono altrettanto lontani dall'idea che il socialismo sia meramente riconducibile a sistema economico e lotta di classe, a conquista del potere; la lezione di Bakunin dell'idea di un socialismo non come mera conquista del potere ma come riscatto dell'umanità sofferente è in loro più che mai viva. Virtù sociale, solidarietà, amore, nella prospettiva ideale dell'«umanamento dell'uomo», come ebbe modo di affermare Costa, con una espressione assai efficace, nel corso di un celebre processo che egli subì a Bologna per aver partecipato all'insurrezione del 1874. «Noi - sottolineava Costa davanti a giurati, avvocati e pubblico in aula - vogliamo lo svolgimento pieno e completo di tutti gli istinti, di tutte le facoltà, di tutte le passioni umane, noi vogliamo l'*umanamento* dell'uomo! Donde si deduce che non è già la emancipazione della classe operaia solamente quella che ci aspettiamo, ma[...] la emancipazione intera e completa di tutto il genere umano: perché se le classi operaie debbono emanciparsi dalla miseria, le classi privilegiate debbono emanciparsi da miserie alle volte ben più gravi di quelle del proletariato, da profonde miserie morali» (p.156).

La ricca messe di idee, eredità, itinerari tra passato e presente, vi-vi nell'amicizia stessa che legò Pascoli a Costa, sono tutti elementi che Graziosi mette dettagliatamente in luce sulla via di un socialismo quale «emancipazione del genere umano» (p. 307) che rappresenta la cornice di riferimento cara a entrambi, nella prospettiva di un umanesimo progressivo e perfettibile in grado di lanciare non poche suggestioni e sfide anche al nostro presente.

Raffaella Gherardi

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.14

## *Dalla quarta di copertina Back Cover*

Libri ricevuti o segnalati  
a cura della Redazione

CALABRÒ CARMELO (a cura e prefazione di), *L'Europa in crisi. Visioni politiche tra le due Guerre*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2024, pp. 192 prezzo euro: 32,00.

È un'Europa in crisi quella che viene evocata dagli scrittori analizzati in questi saggi, una crisi che viene descritta come crisi di civiltà, che si interseca, si sovrappone, si scambia con la crisi del cosiddetto 'Occidente', così come con quella della 'società cristiana'; è questa un'Europa accompagnata intellettualmente nella ricerca di altre strade, di altre vie dopo l'immane tragedia del primo conflitto bellico, un'Europa che viene colta nel tentativo di riorganizzarsi pacificamente intorno al fallimentare modello rappresentato dalla Società delle Nazioni, ma che viene anche concepita con un'immaginazione non scevra da tentazioni imperiali e gerarchiche, persino di quelle che avevano come esempio l'Impero inglese oppure che guardavano indietro addirittura al Medioevo; un'Europa che, da un lato, cercava di riscoprire le proprie radici greco-latine, germaniche e cristiane mentre dall'altro sembrava puntare decisamente in avanti verso un orizzonte socialista. I contributi qui raccolti, quindi, riguardano la storia del pensiero politico nel periodo compreso tra le due guerre mondiali, in un'Europa non solo spaccata al suo interno tra stati liberaldemocratici e stati 'fascisti', ma assediata anche dall'affermazione di civiltà considerate nuove, come gli Stati Uniti d'America e la Russia bolscevica, le cui matrici ideologiche erano sì certamente europee, ma i cui risultati concreti sembravano far allontanare i due paesi da queste matrici 'spirituali' e 'culturali', in direzione di una civiltà concepita in modo più materialistico e meccanicistico. Il volume raccoglie i contributi di: Mauro Lenci, Tommaso Visone, Angelo Arciero, Anna Rita Gabellone, Francesco Raschi, Damiano Lembo, Alberto De Sanctis, Alessandro Dividus, Carlo Morganti, Fabrizio Amore Bianco.

DELLA CASA ALESSANDRO, *Liberali, realisti e pluralisti. L'eredità di Isaiah Berlin per il XXI secolo*, premessa di Henry Hardy, prefazione di Dino Cofrancesco, Quaderni della rivista Il Pensiero Storico, 2024, pp. 47 prezzo euro: 6,24.

Senza lasciare in eredità alcun paradiso terrestre, le contrapposizioni ideologiche del Novecento sono tramontate. Altre ne sono sorte, talvolta più grossolane e parcellizzate. Diversamente da quanto Isaiah Berlin prevedeva un trentennio fa, la democrazia liberale appare indebolita, mentre nazionalismi, particolarismi e fondamentalismi fanno proseliti. Sulla scorta dei progressi tecnologici, un'«organizzazione più scientifica» della società vuole ridurre problemi e conflitti morali a «questioni tecniche più o meno complesse». Tuttavia Berlin amava ripetere, citando Aleksandr Herzen, che la storia non ha alcun libretto.

GHIA WALTER, *Benedict Anderson. Un nazionalista transnazionale*, Milano-Udine, Mimesis, 2024, pp. 98 prezzo euro: 12,00.

Benedict Anderson è una figura intellettuale tanto affascinante quanto controversa. Ha una profonda formazione umanistica europea, svolge il suo percorso accademico in America ed esordisce con una ricerca sul Sud-est asiatico. Si propone orgogliosamente al pubblico come “nazionalista” (in quanto irlandese e appassionato “indonesiano”) e si colloca tra i membri della *New Left* britannica. Certamente il suo sguardo è cosmopolita: per curiosità intellettuale, per la padronanza di molte lingue, occidentali e orientali, e per la capacità di identificarsi con diversi mondi e culture. Da questo gioco complesso di appartenenze e avversioni nasce la definizione della nazione come “comunità immaginata”, intesa come struttura culturale di lungo periodo (a partire dalla fine del XVIII secolo), non riducibile a orientamenti ideologici specifici (liberalismo, socialismo, conservatorismo). Anderson vive la nazione dall'interno – in quanto nazionalista – per poi descriverla dall'esterno – come storico, ma ancor più con la postura dell'antropologo nei confronti di una cultura altra. Nel suo pensiero le nazioni sono le comunità che si formano a partire dalla seconda età moderna in forza di un'identificazione mentale – l'immaginazione – che dà vita a un sodalizio intensamente affettivo. A voler assumere come base di partenza la distinzione di Ferdinand Tönnies tra comunità e società, l'evoluzione del mondo moderno non ha privilegiato la società sulla comunità, ha anzi generato una forma nuova e particolarmente intensa di comunità, costituita dalla nazione.

GIORGI LUIGI, *Tra democrazia e rivoluzione. La Democrazia cristiana e la politica italiana nei giorni del golpe cileno*, introduzione di Agostino Giovagnoli, Milano, Guerini e Associati, 2024, pp. 206 prezzo euro: 22,50.

I tragici eventi del golpe militare che sovvertirono la democrazia cilena interessarono con intensità il contesto politico italiano. Questo saggio ricostruisce i giorni che seguirono all'11 settembre '73, nei quali si diffuse il timore che quanto stava succedendo al di là dell'Oceano potesse accadere, più o meno similmente, anche nella Penisola. Tale eventualità produsse un appassionato dibattito tra le forze politiche di maggioranza e opposizione sulle prospettive della democrazia italiana. La Dc guidata da Fanfani condannò senza incertezze l'azione golpista, mantenendo i rapporti con l'omologo partito cileno (Pdc) che ebbe, in alcuni suoi esponenti, dei tentennamenti nella valutazione dell'intervento militare.

«Nostro compito in questa epoca è trovare nella democrazia un'alternativa alla rivoluzione e far sì che la democrazia non sia un alibi per la stagnazione sociale», affermava Aldo Moro intervenendo alla Camera in qualità di ministro degli Esteri. Un passaggio attraverso il quale coglieva gli aspetti generali in cui si collocava la drammatica vicenda sudamericana sia per le compatibilità interne che per quelle internazionali, nonché per l'azione di governo condotta dalla Dc.

LOCHE ANNAMARIA, PERONI ALESSANDRO, SANÒ LAURA (a cura di), *Leggere le filosofe*, Como-Pavia, Ibis, 2024, pp. 318 prezzo euro: 10,00.

Nei suoi ventisei secoli di storia, la filosofia è stata uno dei fondamenti della civiltà occidentale. Eppure, per gran parte di questo lungo periodo; metà dell'umanità è stata relegata al silenzio in quanto appartenente al sesso femminile. Pur partecipando attivamente ai rivolgimenti culturali, sociali e politici, la donna ha potuto fornire il proprio contributo intellettuale solo attraverso quello che è stato definito "il pensiero nascosto". Le filosofe hanno iniziato a far sentire la loro voce solo nell'età moderna, riflettendo sui principali argomenti della filosofia del loro tempo, ma anche rivendicando il diritto delle donne all'espressione delle proprie idee. Questa raccolta di studi, che vede il contributo di 14 studiose, è dedicata ad altrettante figure tra le più rilevanti del pensiero femminile degli ultimi secoli e ha lo scopo di tracciare di ognuna un ritratto sintetico che costituisca lo spunto per ulteriori approfondimenti. Il volume raccoglie i contributi di: Lilli Barberi, Lorenza Bottacin Cantoni, Federica Falchi, Rita Fulco, Annamaria Loche, Elena Magalotti, Martina Marras, Natascia Mattucci, Laura Sanò, Federica Schiavon, Valentina Surace, Angela Taraborrelli, Stefania Tarantino, Serena Vantin.



## Referees 2024

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

**Gli articoli pubblicati, o rifiutati, nel 2024 sono stati valutati da:** Alessandro Arienzo (Università di Napoli Federico II); Paolo Armellini (Università di Roma La Sapienza); A. Enzo Baldini (Università di Torino); Tommaso Baris (Università di Palermo); Alberto Beniscelli (Università di Genova); Giulia Bianchi (Università di Roma La Sapienza); Antonino Blando (Università di Palermo); Silvia Benussi (Università di Cagliari); Paolo Borsa (Département Université de Fribourg – Suisse); Giuseppe Bottaro (Università di Messina); Vittoria Calabrò (Università di Messina); Cristina Cassina (Università di Pisa); Elisabetta Caroppo (Università del Salento – Lecce); Andrea Catanzaro (Università di Genova); Salvatore Cingari (Università per Stranieri di Perugia); Lorenzo Coccoli (Università di Catania); Elisabetta Colombo (Università di Pavia); Andrea Cozzo (Università di Palermo); Gianni Dessì (Università di Roma Tor Vergata); Cintia Faraco (Università di Napoli Federico II); Bettina Favero (Universidad Nacional de Mar del Plata); Flavio Felice (Università del Molise – Campobasso); Tito Forcellese (Università di Teramo); Giulia Maria Gallotta (Università di Bari); Raffaella Gheradi (Università di Bologna); Walter Ghia (Università del Molise); Chiara Giorgi (Università di Roma La Sapienza); Enrico Graziani (Università di Roma La Sapienza); Maurizio Griffo (Università di Napoli Federico II); Carlos Hoevel (Pontificia Universidad Católica Argentina); Elena Irrera (Università di Bologna); Rino La Delfa (Facoltà Teologica di Sicilia); Guido Levi (Università di Genova); Alberto Lo Presti (Università LUMSA – Roma); Agata Daniela Melfa (Università di Messina); Guido Melis (Università di Roma La Sapienza); Nicola Melis (Università di Cagliari); Carlo Morganti (Università di Pisa); Salvatore Muscolino (Università di Palermo); Andrea Mutolo (ENAH – Escuela Nacional de Antropología e Historia – México); Massimo Naro (Facoltà Teologica di Sicilia); Cataldo Nicosia (Università di

Catania); Manoela Patti (Università di Palermo); Enza Pelleriti (Università di Messina); Fausto Proietti (Università di Perugia); Diego Quaglioni (Università di Trento); Stefano Quirico (Università del Piemonte Orientale – Alessandria); Giuseppe Sciara (Università di Bologna); Pasquale Serra (Università di Salerno); Flavio Silvestrini (Università di Roma Tre); Domenico Taranto (Università di Salerno); Carlo Varotti (Università di Parma); Adriano Vinale (Università di Salerno).