

Anno XVII n. 2 – 2025

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 Frétygné (Université de Rouen - Normandie); Marcel Gauchet (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris); Rachel Hammersley (Newcastle University); François Jankowiak (Université Paris-Sud/Paris-Saclay); 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.

<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

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

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

EISSN 2037-0520

Agosto 2025

Anno XVII n. 2 Maggio – Agosto 2025

Ricerche/ Articles

Alessandro Arienzo
Del desiderio e del desiderare in Niccolò Machiavelli 337

Mauro Simonazzi
Alle origini delle teorie del riconoscimento: autostima, vergogna e stima sociale nel pensiero di Bernard Mandeville 370

Victor Miguel Villanueva Hernández
Las sotanas en el conflicto religioso armado de México en 1926-1929 402

Luigi Mastrangelo
*Tra “nuovo corso” della libertà e “compromissione”:
Mario Pomilio scrittore politico nel secondo dopoguerra* 443

Studi e interpretazioni/ Studies and interpretations

Luigi Giorgi
*Politica e spiritualità nei “Dizionari” di Bailamme.
Una prima ricognizione* 464

Cronache e notizie/ Chronicles and news

Francesca Russo
*Renaissance Society of America Annual Conference,
Boston 2025. Le nuove prospettive di ricerca sulla
storia rinascimentale* 492

Alessio Porrino
*Image et imaginaire dans la pensée politique. Pour une
éducation esthétique à la démocratie.
XXX^e Colloque de l'Association française des historiens
des idées politiques (Naples, 19-20 juin 2025)* 496

Recensioni/ Reviews

S. Trinchese, E. Fimiani (a cura di), *Silvio Spaventa, il Risorgimento e l'Italia unita. Storie, questioni, nodi, secoli XIX-XX* (L. Mastrangelo); A.G. Cerra, *“Siete contente di essere donna?” Esperienze di filantropia e*

istituzioni femminili nel Meridione d'Italia, XIX-XX sec. (G. Caruso);
S. Lagi, U. Pomarici (a cura di), *Il popolo sovrano. Unità e conflitto
nella teoria democratica di Hermann Heller* (D. Montanari); G. Pecora,
Bertand Russell. Tra liberalismo e socialismo (S. Lagi); L. Giorgi, *Tra
democrazia e rivoluzione. La Democrazia cristiana e la politica italiana
nei giorni del golpe cileno* (M. Giacomelli); C. Marsonet, *Christopher
Lasch* (D. Damani); L. Chiara, R. Merlino (a cura di), *Le mafie tra
continuità e mutamento. Un'esplorazione approfondita delle dinamiche
evolutive del fenomeno mafioso* (D. Mazza). 503

Dalla quarta di copertina/Back cover

524

Ricerche/Articles

ALESSANDRO ARIENZO

DEL DESIDERIO E DEL DESIDERARE IN NICCOLÒ MACHIAVELLI

La cagione è, perché la natura ha creati gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa: talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca sodisfazione d'esso (*Discorsi*, I, 37).

E' si conosce facilmente, per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città ed in tutti i popoli sono queglii medesimi desiderii e quelli medesimi omori, e come vi furono sempre (*Discorsi*, I, 39).

1. *Un naturale desiderio*

Luoghi notissimi delle opere del Segretario, le due citazioni in esergo mostrano quanto la spinta al desiderare sia per Machiavelli politicamente rilevante, e come, in essa, entrino in una relazione diretta i piani individuale e collettivo. Tutti gli uomini, e in condizioni determinate i corpi politici, sono sottoposti all'imperio di una spinta desiderante che condiziona tanto l'azione *nel mondo*, quanto la comprensione *del mondo*. Tuttavia, in che modo si debba intendere questa spinta desiderante, e come essa operi sui piani psicologico, antropologico e politico, resta un tema ancora dibattuto. Se i molteplici riferimenti al desiderio indicano una riflessione non episodica sulla natura desiderante degli uomini e delle collettività, non è però scontato che dai passi machiavelliani sul *desiderare* si possa trarre una complessiva teoria del *desiderio*. Senza dubbio, considerazioni

rilevanti sull'uomo e sulla sua natura desiderante si trovano in tutte le opere politiche e storiche del fiorentino, e non solo nel *Principe* e nei *Discorsi*. Analogamente, il desiderare è tema presente sia negli scritti letterari, dal *Capitolo sull'Ambizione* all'*Andria*, dalla *Mandragola* alla *Clizia*, sia nella sua corrispondenza privata e cancelleresca (Fachard 2002-2008; Guidi 2009a, 2009b). Non sorprende, allora, che la coppia semantica desiderio/desiderare sia essenziale per interpretare i nuclei antropologici, politici ed etici della riflessione machiavelliana, e per comprenderne le radici e le fonti filosofiche e letterarie.

Nel solco degli studi ormai numerosi dedicati a questo aspetto del pensiero del Machiavelli, la prima parte di questo contributo vuole tratteggiare una sorta di "fenomenologia" delle relazioni desideranti, ossia descrivere le molteplici traiettorie che il desiderio assume negli scritti del Segretario. Nella seconda parte, si discuteranno le ragioni per le quali si ritiene che da questa fenomenologia non si possa trarre una compiuta "teoria politica del desiderio". Negli scritti del Segretario non troviamo una definizione univoca del desiderio e la coppia semantica desiderio/desiderare sembra abbracciare una dimensione ampia dell'umano, che accomuna aspetti molto diversi tra loro quali l'appetizione, la concupiscenza, l'ambizione, la volizione. Pur nella molteplicità e varietà dei riferimenti è tuttavia possibile individuare alcuni tratti generali che compongono una cornice entro cui scorre il desiderare. Il primo di questi è che esso opera come un comando, come una spinta necessitante. Questa dimensione appare con chiarezza in tutti gli scritti del Segretario, pure essa risalta in particolare nell'uso cancelleresco del Machiavelli. Ad esempio, quando i Dieci di Balia gli 'desiderano' qualcosa, essi esprimono in realtà un ordine, un mandato. Analogamente, ciò che Machiavelli desidera nelle missive che inoltra per conto dei Dieci è il volere del pubblico: «E perché noi desideriamo che in questo caso si abbi ubbidienza, che è la importanza del tutto, voliamo che a chi disubbidisce senza impedimento degno di scusa ne vada»¹. Questo volere, come nella lettera del 16 agosto 1505 al commissario straordinario Antonio Giacomini Tebalducci, può peraltro ordinarsi in una gerarchia

¹ Al Podestà di Barberino di Mugello. [2] 24 februarii.

di “desideri”, ossia di priorità politiche da conseguire:

Nondimanco, con tutta questa opinione, vi significheremo lo animo nostro: quale è che noi desideriamo assai che Bartolomeo d’Alviano non passi per Pisa, [...] Ma noi desideriamo molto più e senza comparazione che si salvi cotesto esercito [...] E però desiderremo che si fuggissino tutte quelle zuffe dove tutte coteste nostre forze si avessino ad impegnare e nelle quali bisognassi o vincere al tutto o essere rotti al tutto².

In tutti questi casi l’uso machiavelliano rinvia ad uno stile diplomatico di comunicazione in cui la ruvidezza del comando, ornato dalla piacevolezza del desiderare, manifesta una volontà ferma, in cui si manifesta la necessità della deliberazione e dell’azione. E benché non sia corretto trarre da questi usi il fondamento di una specifica prospettiva filosofica, pure non si può dimenticare quanto l’impegno segretariale e cancelleresco costituisca una parte importante dell’esperienza intellettuale e della formazione politica e umana del Machiavelli, al pari delle lezioni degli Antichi. Essa concorre in maniera decisiva a dare forma al suo sguardo sul mondo e sugli uomini. Come si mostrerà più oltre, la connessione stretta tra volontà, comando e desiderio, che caratterizza le lettere e gli scritti cancellereschi, è parte integrante della visione machiavelliana sul desiderare.

Di qui il secondo tratto: il desiderio accomuna i piani dell’azione e della conoscenza, condizionando tanto l’agire quanto il conoscere. Esso non appare nel Machiavelli solo in un rapporto con ciò che si brama, ma appare anche sempre in relazione ad una istanza di “effettualità”, e quale presupposto dell’indagine storica e politica e dell’azione. In altri termini, il desiderio non è solo una spinta all’acquisizione di beni, di poteri e di piaceri, ma è anche un agente importante della conoscenza dei mezzi necessari a orientare e a ben condurre l’azione. Nella lettera dedicatoria ai *Discorsi*, il Machiavelli dichiara di essere spinto a scrivere da un’esigenza di conoscenza figlia di un «naturale desiderio di comune beneficio» che lo spinge a «entrare per una via [...] da alcuno trita» (*Discorsi*, I, *Proemio*; cfr. Carta 2018; Landi 2017: 174-175; Scichilone

² Machiavelli a Antonio Giacomino Commissario generali. [2] xvi augusti, 1505.

2012). Analogamente, nel proemio alle *Istorie*, la ricerca di un nuovo metodo d'indagine che sia effettivo perché «utile a cittadini che governano le repubbliche» esita nel riconoscimento della natura conflittuale della storia di Firenze. Non dissimile è l'apertura del *Principe* in cui il desiderio di verità (e in quest'opera anche di riconoscimento personale) conduce a una prospettiva analitica secondo cui per intendere la natura dei principi è necessario "esser popolare", così come per comprendere e governare la "natura de' populi" è necessario essere principi (*Principe, ad Magnificum Laurentium Medicem*). In tutti questi casi, il Machiavelli rappresenta un desiderio di comprensione della realtà che richiama una istanza di duplice effettualità: da un lato, sul piano della conoscenza, l'analisi realistica di ciò che è, di ciò che è "in atto" (la realtà effettuale); dall'altro lato, sul versante della relazione tra conoscenza e azione, un principio di effettività che orienta la conoscenza verso l'azione, una azione che non si giudica secondo un principio di "rettezza morale" ma secondo la capacità di produrre effetti (Barbuti 2019). Questo desiderio di conoscenza muove il Machiavelli a riconoscere la tensione permanente tra l'aleatorietà della realtà (e delle sue apparenze) e la necessità di congetturare e di disporre questa realtà in schemi e in casi generali, utili a guidare l'azione. Di qui la consapevolezza della dimensione contraddittoria della realtà in cui siamo immersi, ossia del contrasto tra la "fissità" della condizione degli uomini («gli uomini [...] nacquero, vissero e morirono, sempre, con uno medesimo ordine», *Discorsi*, I, 11) e un mondo in costante mutamento («sendo tutte le cose degli uomini in moto e non potendo stare salde conviene che le salghino o che le scendino», *Discorsi*, I, 6). La determinazione delle leggi che governano i fenomeni e i cicli naturali offre, infatti, uno schema generale di intelligibilità necessario a *comprendere*, e dare un senso, al fluire delle cose degli uomini, le quali, *nondimanco*, procedono segnate dalle congiunture (Ginzburg 2003).

Il terzo carattere del desiderare machiavelliano è il suo essere insaziabile, illimitato, potentissimo, e allo stesso tempo contorto, caotico, confuso. Insieme foriero di illusione e di fallimento, e spinto al superamento dei limiti posti dalla ragione all'azione degli uomini. Da un canto, nel desiderare umano so-

no impliciti i rischi dell'accecamento e dell'errore: «Quanto sono ciechi gli uomini nei desideri loro», fa' dire il Machiavelli nelle *Istorie* a un abitante di Seravezza che denuncia le atrocità di Astorre Gianni al quale i cittadini si erano volontariamente sottomessi: «ciò che abbiamo desiderato è stato la nostra rovina» (*Istorie Fiorentine*, IV, XXI, 6)³. D'altro canto, come si vedrà nella *Mandragola*, il desiderio può anche rappresentare quella forza che, proprio perché distorce la realtà, permette agli uomini di sopravvivere i propri timori, di scavalcare i vincoli posti dalla ragione e da un temperamento prudente/rispettivo per lasciarsi andare all'impeto dell'azione, magari cogliendo occasioni inedite, utili a guadagnare un riscontro inaspettato.

La complessità della prospettiva machiavelliana è espressa bene dalle opere teatrali. L'*Andria* (1517-20), la *Clizia* (1525) e la *Mandragola* (1512-20) descrivono con acutezza la spinta desiderante degli uomini e i suoi effetti "urbani" e umani, prima ancora che politici⁴. Nell'*Andria* il desiderio appare nelle figure

³ Sul rapporto tra desiderio e inganno in Machiavelli si vedano: Figorilli (2018); Ferroni (2003: 65-85). Interessanti considerazioni sul desiderio come inganno relative a Guicciardini sono in: Cutinelli-Rèndina (2016) che, soffermandosi in via prevalente sui *Ricordi*, mostra quanto il "desiderio" sia nella pagina guicciardiniana non tanto la premessa soggettiva di una volizione calibrata sulla realtà delle cose, o il primo determinarsi di una volontà plausibilmente destinata a concreta attuazione, quanto piuttosto una disposizione soggettiva che fin dal suo primo manifestarsi si colora facilmente delle tinte dell'irrealizzabile» (ivi: 276-277). Tra i molti passi guicciardiniani concordo con l'osservazione di uno dei revisori sull'importanza di richiamare almeno il passo delle *Storie Fiorentine* (XXVI) in cui lo storico riporta "l'alterazione" dei Fiorentini di maggior rispetto verso il Soderini dovuta al timore «che questa voglia di avere don Micheletto non fussi fondata in su qualche cattivo disegno e che questo instrumento non avessi a servire o per desiderio di occupare la tirannide o, quando fussi in qualche angustia, per levarsi dinanzi e' cittadini inimici sua». Su questo punto, e in termini più complessivi sul tema della tirannide, si vedano: Fournel e Zancarini (2013) che ricordano come «Uno degli obiettivi importanti di M., nei Discorsi, sarà proprio quello di confutare l'idea secondo la quale un popolo armato favorirebbe l'instaurazione della tirannide» (2014: 613) e, sul punto, Najemy (2007).

⁴ Nel suo *Discorso intorno alla nostra lingua* (1515?), Machiavelli per questo osserva che: «Di questa sorte sono le commedie; perché, ancora che il fine d'una commedia sia proporre uno specchio d'una vita privata, nondimeno il suo modo del farlo è con una certa urbanità e termini che muovino riso, acciò che gl'uomini, correndo a quella delectazione, gustino poi l'esempio utile che vi è sotto. Et perciò le persone con chi difficilmente possano essere persone gravi la trattano: perché non può essere gravità in un servo fraudolente, in un vecchio

di Simo e Cremete quale desiderio-imperio dei padri che vorrebbero che Panfilo sposasse Miside. Al loro desiderio corrisponde, però, la “mala contentezza dei figli”, ossia il malessere che deriva dal desiderio di Panfilo e di Misia di sottrarsi a questo imperio, e di poter scegliere altrimenti. Sebbene destinata a comporsi nell’ordito di una commedia tanto terenziana nel nucleo quanto fiorentina nell’ambientazione, la dinamica del desiderio squaderna lo scarto tra il desiderare e la possibilità di guadagnare un riscontro. Una dinamica che si rivela da subito “posizionale”, ossia dipendente dal ruolo sociale che si occupa. Da un lato, essa rivela quanto sia importante la *vis* naturale per dare riscontro ai desideri; dall’altro lato, essa palesa quanto i desideri siano in relazione alla posizione sociale entro cui prendono corpo e si esprimono. Infatti, alla forza desiderante mostrata del corpo vivo dei giovani si oppone la volontà espressa dalla prevalenza sociale degli anziani. L’accomodarsi di queste spinte confliggenti non è comunque il risultato dell’operato virtuoso dei personaggi, ma il frutto di un fortuito mutare degli eventi. Meno convenzionale e pacificata è la *Clizia*, opera in cui il Machiavelli rappresenta i pericoli della forza incontenibile ed eccedente del desiderio. Nicomaco (rappresentazione ironica dello stesso Machiavelli), stravolto dal suo desiderare, ed incapace di contenerlo, pagherà un prezzo altissimo per la sua tracotanza. Egli è infatti un vecchio che vorrebbe appagare una voluttà che non può trovare riscontro né nella sua virilità, né nella sua posizione sociale. Diverso è quanto accade a Cleandro, che è anche lui segnato da una spinta desiderante incoercibile ma che, diversamente da Nicomaco, può far valere la sua vitalità e la sua virilità. Cleandro mostra anche una qualche consapevolezza dei contrasti e dei rischi prodotti dal suo desiderare: egli si rende conto di quanto il suo desiderare possa divenire irresistibile poiché quantunque un uomo sia «propinquo ad un suo desiderio, più lo desidera, e, non lo avendo, maggiore dolore sente» (*Clizia*, a. I, vv. 1524-1525). Egli può allora sostenere il proprio desiderare con la sua giovanile virilità, ciò nonostante, affinché possa trovare il piacere che cerca, deve comun-

deriso, in un giovane impazzato d’amore, in una puttana lusinghiera, in un parasito goloso; ma ben ne risulta di questa compositione d’huomini effetti gravi et utili a la vita nostra».

que superare l'inconciliabilità della sua posizione sociale con quella di Clizia. Anche in questo caso, saranno solo i moduli narrativi della commedia, con l'improvviso apparire del ricco padre napoletano della giovane, a rendere socialmente accettabile l'appagamento del suo desiderio.

Tra le opere letterarie del Machiavelli è però la *Mandragola* quella in cui la dinamica del desiderio si presenta nella sua piena complessità. Si legga questo scambio tra Callimaco e il servo Siro:

Si. Che pensate, adunque, di poter fare?

Cal. E' non è mai alcuna cosa sì disperata, che non vi sia qualche via da poterne sperare; e benché la fussi debole e vana, e la voglia e 'l desiderio, che l'uomo ha di condurre la cosa, non la fa parere così.

Si. Infine, e che vi fa sperare?

Cal. Dua cose: l'una, la semplicità di messer Nicia... l'altra, la voglia che lui e lei hanno d'avere figliuoli... sendo ricchissimi, un desiderio che muoiono (*Mandragola*, Atto I, scena prima).

Questo passo è rilevante perché lascia emergere tre importanti aspetti della prospettiva del Segretario sul desiderare. Il primo è che Machiavelli non attribuisce alla capacità del desiderio di distorcere la realtà solamente una accezione negativa: questo è una spinta potente, che proprio perché inganna gli uomini, può anche muoverli alle imprese più disperate e ardite. Il secondo aspetto è dato dall'osservazione che gli sforzi di Callimaco possono guadagnare riscontro grazie alla capacità far convergere e accomodare desideri diversi. Infatti, affinché il desiderio di possedere Lucrezia si realizzi, esso deve "incontrare" quelli di Nicia e della stessa Lucrezia di avere figli. Un terzo importante aspetto si rivela all'avvio del quarto atto, quando le macchinazioni di Callimaco staranno per realizzarsi: ossia che il desiderio non si esaurisce col godimento di ciò che si brama. In uno straordinario soliloquio Callimaco si ritrova attraversato da dubbi e paure:

In quanta angustia d'animo sono io stato e sto! Ed è vero che la Fortuna e la Natura tiene el conto per bilancio: la non ti fa mai un bene, che, a l'incontro, non surga un male. Quanto più mi è cresciuta la speranza, tanto mi è cresciuto el timore. Misero a me! Sarà egli mai possi-

bile che io viva in tanti affanni e perturbato da questi timori e queste speranze? Io sono una nave vessata da dua diversi venti, che tanto più teme, quanto ella è più presso al porto. La semplicità di messere Nicia mi fa sperare, la providenzia e durezza di Lucrezia mi fa temere. Oimè, che io non truovo requie in alcuno loco! Talvolta io cerco di vincere me stesso, riprendomi di questo mio furore, e dico meco: - Che fai tu? Se' tu impazato? Quando tu l'ottenga, che fia? Conoscerai el tuo errore, pentira'ti delle fatiche e de' pensieri che hai avuti. Non sai quanto poco bene si truova nelle cose che l'uomo desidera, rispetto a quello che l'uomo ha presupposto trovarvi? (*Mandragola*, Atto IV, scena prima).

Callimaco è tanto determinato nel ricercare l'appagamento del desiderio, quanto dubbioso di riuscire e timoroso che questo appagamento non possa comunque condurre alla contentezza. Callimaco esprime l'eccedere del desiderio in rapporto agli oggetti verso cui si orienta; egli comprende che il godimento non può garantire alcun pieno appagamento: «mai gli uomini non si soddisfano, e avuta una cosa, non vi si contentando dentro, ne desiderano un'altra» (*Istorie Fiorentine*, XIV). Questo carattere illimitato del desiderare pone un vincolo alla capacità della ragione di governare gli uomini, e, allo stesso tempo, della ragione ne rivela i limiti interni ed esterni. Interni perché esso lascia emergere quella parte concupiscibile ed appetiva dell'uomo che non difficilmente è possibile ridurre all'ordine, e con la quale la ragione deve convivere. Esterni perché mostra la fallacia di una prospettiva politica ingenuamente "realistica" e prudenziale: è solo facendo parere le cose altre da quelle che sono che il desiderio consente all'azione di aprirsi all'occasione e alla contingenza. Il desiderio opera in tal senso come una "macchina immaginativa", e questa capacità di produzione immaginativa è insieme rischio e opportunità (Del Lucchese, Sartorello, Visentin 2006). Si comprendono allora le ragioni per le quali in Machiavelli ciò che è proprio del desiderio, la sua "verità", non si collochi né nell'oggetto desiderato, né nella naturale essenzialità della spinta desiderante. In tal senso, il Segretario è consapevole del rapporto complesso che si instaura tra il desiderio e la potenza "dello acquistare", ma è convinto che la potenza desiderante non sia relata o determinata dalle qualità proprie dell'oggetto desiderato, ma sia invece connessa alla capacità e alla possibilità di tradurre queste spinte in azioni (cfr. Del Luc-

chese 2022: 59-74). Al pari di ogni altra azione politica, ciò che rende “vero” un desiderio è solo la sua effettualità, ossia la capacità dell’azione di guadagnare agli uomini contentezza e riscontro: «È cosa veramente molto naturale e ordinaria desiderare di acquistare, e sempre, quando li òmini lo fanno che possano, saranno laudati o non biasimati; ma quando non possono e vogliono farlo ad ogni modo, qui è il biasimo e l’errore» (*Il Principe*, III). In altri termini, ciò che qualifica il desiderare non è l’oggetto verso cui esso si orienta, che in fondo costituisce il termine occasionale di una relazione oggettuale. Allo stesso modo, non sono né il fondamento antropologico-naturale su cui esso si installa, né la permanenza di una spinta desiderante “senza oggetto”, e in sostanza indifferenziata, a renderlo significativo. Piuttosto, è l’effettività dell’azione che da esso consegue a rendere il desiderare eticamente e politicamente riconoscibile e significativo.

2. Di comune beneficio

Se è vero che il desiderare è nella natura stessa dell’uomo, i desideri sono però molteplici e vari, rispondendo, in questo, alla varietà degli uomini e delle loro disposizioni. Nella lettera del 13-21 settembre 1506 al Soderini il Machiavelli associa alla varietà dei desideri degli uomini la varietà delle loro fantasie: «Io credo che, come la Natura ha facto ad l’huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa»⁵. È proprio su questa varietà dei desideri e dei modi e tempi degli uomini che Machiavelli fonda la sua riflessione intorno ad una effettualità intesa come “riscontro”:

Et perché da l’altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et

⁵ Machiavelli a Giovan Battista Soderini Perugia, 13-21 settembre 1506, *Ghiribizi scripti in Perugia al Soderino*.

da l'ordine delle cose⁶.

Senza dubbio, alla ricerca di riscontro è associata la costante possibilità dello scacco dovuta all'incertezza sui tempi e sugli ordini delle cose, alla difficoltà ad accomodarsi con certezza ad essi. Solo limitatamente gli uomini riescono a esercitare prudenza, ossia la capacità di vedere discosto e di comprendere nel lungo termine gli esiti delle proprie azioni. Peraltro, anche l'azione impetuosa risulta il più delle volte impedita, e non solo per il suo essere rischiosa, ma anche perché col tempo la natura vincola l'uomo a modi di essere, a temperamenti rispettivi, che raramente riescono ad accordarsi al mutare dei tempi e degli accadimenti. Come ha scritto Gennaro Sasso, l'uomo machiavelliano sconta sempre quella: «zona oscura e non virtuosa del carattere, che ogni uomo, anche il più prudente e virtuoso, racchiude, di necessità, in sé: quella situazione, dunque, che vietandogli la percezione e il controllo di realtà storiche segnate da tratti non congeniali alla sua mente e al suo carattere, provoca la rovina e la sua fine» (Sasso 1980: 369). Certo, bisognerebbe che gli uomini fossero savi per evitare rovina e disgrazie, ma «di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro»⁷. Questo è del resto un limite che non appartiene solo ai singoli, ma che segna anche le collettività nel loro complesso. Valga come esempio il passo dei *Discorsi* in cui il Machiavelli riconduce la 'quasi' impossibilità di riformare una repubblica corrotta all'incapacità di vedere discosto di coloro i quali intendono rinnovare: «Perché, a volergli rinnovare a poco a poco, conviene che ne sia cagione uno prudente, che veggia questo inconveniente assai discosto, e quando e' nasce. Di questi tali è facilissima cosa che in una città non ne surga mai nessuno...». Peraltro, anche laddove «ve ne surgessi, non potrebbe persuadere mai a altrui quello che egli proprio intendesse; perché gli uomini, usi a vivere in un modo, non lo vogliono variare; e tanto più non veggendo il male in viso, ma avendo a essere loro mostro

⁶ *Ibidem*. Sul tema machiavelliano del riscontro: Marchesi (2017); Caporali, Morfino, Visentin (2013).

⁷ Machiavelli a Giovan Battista Soderini Perugia, 13-21 settembre 1506, *Ghiribizi scripti in Perugia al Soderino*.

per coniezione (*Discorsi* I, 18; cfr.: Cappelli 2021). Questa incapacità non è, quindi, solo l'esito di mancanza di virtù e di arte politica, ma è il prodotto di un complesso intreccio di tempi e dei modi delle cose, di temperamenti naturali e disposizioni individuali e collettive. Giulio Ferroni ha rimarcato come in Machiavelli si presenti una "dialettica del desiderio" caratterizzata dal variare degli appetiti nelle fasi diverse della vita, il "deformarsi del giudizio individuale", e l'incolmabilità di un desiderio che raramente riesce a raggiungere i suoi obiettivi e che comunque, per la sua natura, distorce il senso del rapporto tra l'uomo e le cose (2003: 67-68). Anche in questo caso, questa distorsione non è interpretata dal Segretario come un processo di "corruzione" morale, ma è l'esito del mutare e del fluire naturale e necessario delle cose del mondo, dell'impossibilità di fissare il desiderio su un oggetto, dell'incertezza nel garantirsi un riscontro:

Sendo [...] gli appetiti umani insaziabili, perché, avendo dalla natura di potere e volere desiderare ogni cosa e dalla fortuna, di potere conseguirla poche, ne risulta continuamente una mala contentezza nelle menti umane e uno fastidio delle cose che si posseggono; il che fa biasimare i presenti tempi, laudare i passati e desiderare i futuri, ancora che a fare questo non fussono mossi da alcuna ragionevole cagione (*Discorsi*, II, Proemio).

Lo scarto tra desiderio e potenza dell'acquistare costituisce la ragione della mala contentezza degli uomini⁸, ed è lo sfondo entro cui muove, secondo il Machiavelli, la loro propensione al confliggere:

Egli è sentenza degli antichi scrittori come gli uomini sogliono affliggersi nel male e stuccarsi nel bene, e come dall'una e dall'altra di queste due passioni nascono i medesimi effetti. Perché qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente né petti umani che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona (*Discorsi*, I, 37).

Necessità e ambizione sono connaturate all'uomo, e sono tra

⁸ Sulla semantica della malacontentezza, cfr. lo studio sistematico di Borrelli (1999, 2000). Cfr. anche le considerazioni di Ferroni (2003: 67-69).

loro co-implicate. Esse sembrano giocare lungo un unico asse in cui, da una brama segnata da una condizione di mancanza si giunge, senza soluzione di continuità, alla possibilità dell'eccesso. La necessità è infatti un bisogno che non trova riscontro per mancanza di poteri e occasioni, l'ambizione è invece una brama di potere, di ricchezze, di riconoscimento e *riputazione*, caratterizzata da un eccesso di desiderio.

Le implicazioni politiche di una smodata ambizione emergono con chiarezza nella riflessione machiavelliana sulle congiure, in particolare nei *Discorsi*⁹. In essa troviamo anche una importante riflessione su come i desideri che operano al fondo delle ambizioni vanno governati:

Debbe, adunque, uno principe che si vuole guardare dalle congiure, temere più coloro a chi egli ha fatto troppi piaceri, che quegli a chi egli avesse fatte troppe ingiurie. Perché questi mancano di commodità, quegli ne abbondano; e la voglia è simile, perché gli è così grande o maggiore il desiderio del dominare, che non è quello della vendetta. Debbono, pertanto, dare tanta autorità agli loro amici, che da quella al principato sia qualche intervallo, e che vi sia in mezzo qualche cosa da desiderare: altrimenti, sarà cosa rada se non interverrà loro come a' principi soprascritti (*Discorsi*, III, 6).

In *Discorsi*, III, 6 le dinamiche del desiderio si presentano in tutta la loro complessità: connesse alla volontà di preservare un buon principe, quindi, espresse nell'odio dell'universale verso un principe ritenuto cattivo, ancora associate alla "cupidità del dominare" dei Grandi. In poche righe Machiavelli produce una straordinaria analisi delle dinamiche attivate dalle ambizioni, e descrive come queste implicino qualità differenti del desiderare. Ad esempio, la vendetta è senza dubbio tra le spinte più forti al congiurare, pure essa si caratterizza per essere un desiderio "fissato all'oggetto". Proprio per questo, pur potentissima e irrefrenabile, essa resta circoscritta in un orizzonte d'azione definito, in un momento risolutivo che ne determina il fallimento o il successo. Il desiderio di vendetta esprime, quindi, una spinta che si distingue per intensità più che per estensione. Diverso è

⁹ Su Machiavelli e le congiure cfr.: Fasano Guarini (1996); Campi (2014); Russo (2012); Geuna (2015).

il desiderio che prende chi è stato eccessivamente innalzato, e che per questo scontrerà una crescente e irrefrenabile spinta a ricercare, attraverso la congiura, innovazione e sempre maggiori poteri. In questo caso il desiderio resta aperto, indeterminato, perché non potrà essere appagato dai singoli oggetti. Esso si distingue per estensione più che per intensità. Per questo Machiavelli ritiene che nel distribuire incarichi e onori, invece che garantire il pieno appagamento delle ambizioni, sia opportuno lasciare sempre “qualche cosa da desiderare” (cfr. Sartorello 2005), oppure differire, contenere o precludere il godimento dell’oggetto attraverso vincoli di necessità, siano essi le leggi, la religione, o la paura delle armi.

Machiavelli è in sostanza convinto, e lo ha espresso chiaramente attraverso Cleandro, che il desiderare attivi spinte che si auto alimentano: più si desidera, più il desiderio si accresce, in una progressività potenzialmente distruttiva che amplifica ambizione e cupidigia. Machiavelli aveva già rappresentato il nesso necessità/ambizione nel *Capitolo sull’Ambizione* (1509); uno scritto che aiuta a comprendere meglio la natura del desiderare. Se ne leggano i versi 73-81: «pensa un po’ meglio a l’umano appetito / ... In ogni lato / L’Ambizione e l’Avarizia arriva / Queste nel mondo, come l’uom fu nato / nacquono ancora e, se non fussin quelle / sarebbe assai felice il nostro stato». Nel *Capitolo* il desiderio è appetizione, ed è declinato nelle due determinazioni della cupidità (avarizia) e dell’ambizione. In tal modo rappresentando il legame tra la cupidigia (*pleonexia*) e l’ambizione (*philotimia*)¹⁰, due dimensioni “ordinarie e naturali” degli uomini. Cupidigia eccessiva ed ambizione si convertono, peraltro, nella spinta alla contesa, alla partigianeria, alla vana gloria (*philonikein*)¹¹. L’illimitatezza del desiderio, che in *Discorsi* I, 37 risponde a una condizione generale di penuria, sembra qui orientarsi verso oggetti differenti: nel primo caso sono beni, ricchezze e piaceri del corpo; nel secondo caso, l’esercizio di poteri,

¹⁰ Cfr. Knoll (2018) il quale mette in relazione Machiavelli con la lezione di Tucidide. Vedi anche Holman, in particolare il cap. IV, *Ambition and the People: the Popular Form of the Desire for Creation* (2018: 131-184). Sul desiderio del principe di dominare, le osservazioni di Tarlton (2002).

¹¹ Su questo punto: Brenner (2009: 88), che su questo punto collega Machiavelli a Tucidide, e richiama una specifica etica machiavelliana dell’autogoverno. Si vedano anche le conclusioni del volume (2009: 497-498).

la brama di riconoscimento e di posizioni. Partizioni differenti, a nostro giudizio, di una stessa spinta appetitiva che sembra essere al cuore delle dinamiche desideranti machiavelliane. In tal senso, questi passi non contraddicono, ma preparano quanto il Segretario argomenterà nei *Discorsi*, permettendoci di comprendere perché penuria e bisogno immediato non esauriscono lo spazio della politica. Tanto che, anche quando gli uomini si assicurano del proprio, non cessano le ragioni di conflitto: «vi prego che voi consideriate le cose degl'uomini [...] e vedrete come agl'uomini prima basta potere difendere se medesimo e non esser dominato da altri; da questo si sale poi a offendere altri et a volere dominare altri»¹². In altri termini, Machiavelli ha chiaro che non vi sono solo la necessità e il timore di perdere ciò di cui si è in possesso a rendere gli uomini male contenti, e a spingerli alla contesa, ma vi sono anche le spinte dell'ambizione e il timore di vedere pregiudicata la propria reputazione, il proprio status, le capacità di esercitare poteri a condurre alle contenzioni e ai conflitti.

In questa complessa morfologia delle dinamiche del desiderare e delle tecniche del governare il desiderio, si presenta comunque una delle possibili vie d'uscita dal rischio dell'eccesso di desiderio dei singoli a beneficio del pubblico. In effetti, l'ambizione opera diversamente a seconda del «fine quale ciascuno ha innanzi», cioè gloria e ricchezze (*Il Principe*, XXV, 12) per gli uomini eminenti, e «roba e onore» (*Il Principe*, XIX, 3) nel caso dell'universalità. A partire da questa considerazione si apre la possibilità di dare una forma pubblica all'ambizione, orientando i poteri di cui gli uomini dispongono alla ricerca della gloria e del bene comune più che dell'acquisizione di dominio (Geuna 2024). Compare la Repubblica e il Principato da questa prospettiva, la prima appare al Machiavelli più efficace del Principato nel governare e nel mettere a beneficio del pubblico le ambizioni degli uomini valenti. Infatti, nel Principato la gloria del pubblico può solo realizzarsi come «concessione» del Principe, rimanendo condizionata, subordinata ed irretita nei vincoli posti dalla gratitudine personale (Lazzarich 2014). Nella Repubblica il desiderio di riconoscimento e l'ambizione trovano,

¹² Machiavelli al Vettori, 10 agosto 1513. Relativamente all'ambizione, cfr. Ferroni (2017).

invece, un riscontro diretto dell'universale nella gloria pubblica, e costituiscono un vincolo tanto più potente in quanto "impersonale". Possibilità, comunque, non certezza poiché sempre gli uomini stimano «più la roba che gli onori» (*Discorsi*, I, 37), e più di ogni cosa essi bramano sicurezza e soddisfazione nel presente.

Sulla dinamicità di un desiderare umano che mai si raffrena si fondano tanto la ricerca di riscontro ai propri fini privati, quanto il desiderare altro, il desiderare qualcosa di diverso e di universale. Nel dare corso all'ambizione, il desiderio apre, infatti, alle possibilità molteplici di innovazione: che sia attraverso congiura o conquista, oppure nella forma di buoni ordini e giuste leggi. L'innovazione resa possibile dalle spinte del desiderio apre alla possibilità che i grandi uomini, e non solo i Grandi, possano ricercare per sé ricchezze e poteri, oppure ricerchino onore e gloria per sé e per l'universale, facendo così prevalere i vincoli di una reciproca virtù¹³.

3. *Di libertà e sicurezza*

Gli uomini sono un intreccio inscindibile di pulsioni e spinte naturali, ma anche soggetti capaci di dare un indirizzo e un contenimento a queste pulsioni e spinte. Per questo la riflessione del Machiavelli si sottrae all'idea di un mero doversi governare secondo ragione, per articolarsi in una più complessa arte del desiderare. Il Segretario mostra la consapevolezza che, a seconda delle occasioni e delle condizioni dell'azione, può essere necessario lasciar il desiderio libero di scorrere, oppure incrociarlo con altri desideri, o anche porgli un freno. Consapevole, tuttavia, che dal fluire dei desideri ne deriva necessariamente il confliggere: «disiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie ed alla guerra; dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la

¹³ Si vedano ancora le considerazioni di Ferroni (2017: 144-146, 154-156) in cui lo studioso mette in risalto l'influenza del *De coniuratione Catilinae* di Sallustio nello sviluppare un modello di gloria civica connesso pur in maniera originale ai moduli tipici della *florentina libertas*. Si veda anche Geuna (2024). Ancora, sulla relazione tra ambizione, gloria e gratitudine: Lazzarich (2014).

esaltazione di quell'altra» (*Discorsi*, I, 37). Questo passo, tra quelli più noti del Machiavelli, attesta come dal malessere individuale ne nascano guerre e inimicizie. Questo è un elemento chiave nella riflessione del Segretario, che pone il problema interpretativo dei nessi che vi sono tra i corpi individuali e i corpi collettivi, tra i desideri individuali e quelli collettivi. Seppure questi aspetti siano discussi nel solco della semantica dell'umore, pure essi riferiscono di corpi differenti che esprimono dinamiche distinte. In altri termini, il confliggere prodotto dai malesseri individuali pone il problema di come intendere l'aggregarsi e l'associarsi dei desideri individuali in desideri collettivi. In particolare, in quei due umori, i Grandi e il Popolo, che sono propri di ogni città:

in ogni città si truovano questi dua umori diversi; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso dai grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere el populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti, o principato, o libertà, o licenzia (*Il Principe*, XVI)¹⁴.

In effetti, questi due umori, o desideri, accompagnano un tipo specifico di divisioni tra gli uomini, che rispecchia la composizione propria di ogni città. È noto che Machiavelli sottolinea quanto: «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascano dalla disunione loro», attestando la prevalenza della dimensione polemica della vita civile sulla concordia (*Discorsi*, I, 4). Al pari dei corpi naturali, anche le città sono attraversate da partizioni politiche, che esprimono: «desires and appetites natural to a social group» (Parel 1992: 105)¹⁵. Anthony Parel ha messo in risalto la complessità delle semantiche degli umori in Machiavelli, attraverso le quali il Segretario si riferisce talvolta a gruppi sociali, talaltra all'esito delle loro interazioni (analogo, quindi, a termini come contenzioni, tumulti o scandoli) o, in rari casi, ai conflitti tra Stati. Per questo gli umori sono buoni o

¹⁴ Vedi anche: *Istorie*, III, proemio e *Istorie*, II, 12.

¹⁵ Cfr. anche: Gaille-Nikodimov (2004); Borrelli (2014). Gli stessi stati, siano essi Repubbliche o Principati, mostrano un loro desiderio di acquistare e una propria *libido dominandi*, cfr. Hörnqvist (2004) e, per una prospettiva diversa, Regent (2011).

cattivi a seconda che essi abbiano come esito il rafforzamento dello Stato oppure il suo indebolirsi. Questi umori possono strutturarsi in “disposizioni” collettive, ossia saldarsi a eventi o cause profonde da cui emergono i tratti culturali propri la «natura di uno specifico gruppo umano» (Landi 2017: 79-80). Si rende così evidente la centralità di linguaggi e di prospettive che caratterizzano il metodo e la scrittura del Machiavelli, mutuati dal naturalismo medico, dal vocabolario della fisiologia galenica e ippocratica. Non semplici metafore, quindi, ma l'espressione di una visione che interpreta il fluire degli umori come il disporsi dinamico dei corpi civili, oltre che come uno strumento per “purgare” il corpo politico da tensioni, timori, sofferenze e male contentezze accumulate¹⁶. Questo scorrere è necessario al continuo riequilibrio politico e istituzionale tra le parti (e le loro rispettive composizioni), al buon governo di “anatomia politica della città” di matrice aristotelica che attraverserebbe la riflessione del Segretario (Pasquino 2007). Il confliggere degli umori costituisce, insomma, un movimento naturale e necessario, poiché la vita dei corpi politici è sempre esposta all'oppressione di altri corpi, e la relazione tra questi è sempre tensione, differenza, relazione agonica (Torres 2014). La libertà stessa, per questo, è la misura di questa tensione:

E così il disiderio di difendere la libertà faceva che ciascuno tanto si prevaleva ch'egli opprimeva l'altro. E l'ordine di questi accidenti è che, mentre che gli uomini cercano di non temere, cominciano a fare temere altrui; e quella ingiuria che gli scacciano da loro, la pongono sopra un altro; come se fusse necessario offendere o essere offeso. Vedesi, per questo, in quale modo, fra gli altri, le repubbliche si risolvono; ed in che modo gli uomini salgono da un'ambizione a un'altra (*Discorsi*, I, 46).

Nel contesto delle leggi agrarie, riottenuta la sua libertà, e vistasi riconosciuta con leggi questa condizione di preminenza, la

¹⁶ Si vedano su questo tema almeno le considerazioni di G. Pedullà (2018). Si veda anche Raimondi (2005). Importante il passo dei *Discorsi* I, IV, 8-9: «dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quelle cittadi che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo: [...] e i desideri de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi».

plebe romana non solo non acquieta il suo desiderio di difendere la libertà, ma lo subordina all'esercizio di un'ambizione smodata. L'inasprirsi del contrasto prodotto da questa ambizione rende il timore e la paura di perdere ciò che si ha quella spinta intorno cui muove uno scontro che diviene, pertanto, insanabile, e con esiti distruttivi:

Notasi adunque, per questo testo, in prima, essere nato in Roma questo inconveniente di creare questa tirannide, per quelle medesime cagioni che nascono la maggior parte delle tirannidi nelle città: e questo è da troppo desiderio del popolo, d'essere libero, e da troppo desiderio de' nobili, di comandare. E quando e' non convengano a fare una legge in favore della libertà, ma gettasi qualcuna delle parti a favorire uno, allora è che subito la tirannide surge (*Discorsi*, I, 40).

Al pari di ogni altro desiderio, anche quello di libertà deve quindi assumere una forma, trovare un limite, e non deve convertirsi in ambizione senza freno, pena l'attivare le dinamiche, mimetiche, della paura¹⁷.

Nella riflessione machiavelliana il desiderio è inscindibilmente connesso ai temi della sicurezza e della quiete. I Grandi vivono della paura costante di perdere la loro autorità, il loro potere e le loro ricchezze, il Popolo è piagato dal timore di venire sottomesso al dominio e all'arbitrio dei pochi, ma anche di sprofondare in una più acuta povertà e miseria. Ecco perché la libertà, che pure è la dimensione propria del vivere civile, si regge sulla difficile misura della contrapposizione tra Grandi e Popolo. Essa è certamente un'aspirazione "popolare" nel rapporto coi Grandi, ma è anche un'aspirazione propria della città intera, in quanto espressione dell'autogoverno del suo autogoverno, in relazione ad altre città o al rischio del dominio di uno o di pochi. In tal senso, la libertà non è "connaturata" al popolo; né che il popolo possa, per sua natura, realizzare il vivere libero significa che esso lo voglia o lo desideri. Non vi è dubbio che: «Quello del popolo è più onesto fine che quello de' grandi, volendo questi opprimere, e quello non essere oppresso» (*Il Principe*, IX). Tuttavia, di non essere oppressi parla il Machiavelli, non di vivere li-

¹⁷ Una prospettiva interessante, che rinvia alla teoria mimetica del desiderio di Girard, è quella di Wydra (2022).

beri. Il Segretario osserva infatti che solo una piccola parte del popolo desidera essere libera per comandare, «ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri» (*Discorsi*, I, 16). In altri termini, il desiderio del popolo può assumere il verso positivo della libertà solo quando questo non sia (del tutto) corrotto, e sia sicuro di sé, delle proprie cose e delle proprie giuste ambizioni. Nessuno dei due desideri, quello dei Grandi e quello del Popolo, è allora senza pericolo e non vi sono grandi differenze tra essi in rapporto alla possibilità di un vivere incorrotto. Tutti gli uomini desiderano esercitare poteri, desiderano riconoscimenti e cariche pubbliche, e tanto il Popolo quanto i Grandi possono voler esercitare il proprio desiderio eccessivamente ed in maniera smodata.

La possibilità di realizzare il vivere libero è espressa nei capitoli IV e V del I Libro dei *Discorsi* in cui i desideri di Popolo e Grandi, e il loro ruolo politico, assumono un valore politico diverso, laddove si voglia stabilire una repubblica «che voglia fare imperio» oppure una repubblica «che le basti mantenersi». Questa complessità è anche determinata dalle profonde differenze e qualità che esistono tra i popoli: la plebe spartana – ben governata e ordinata – «non desiderava imperio»; il popolo romano è «desiderosissimo dell'utile proprio e amatore delle cose che venivano contro alla nobiltà» (*Discorsi* I, 6); il popolo fiorentino sembra incapace di controllare la propria *libido dominandi*; i popoli germanici, per mantenere la loro libertà, rinunciano al lusso e si «contentano» di ciò che hanno. I desideri di Popolo e Grandi si qualificano, in definitiva, solo storicamente e in una reciproca tensione, e non è possibile attribuire loro caratteristiche psicologiche o antropologico-politiche univoche e a-storiche. Pur tuttavia, questa dinamicità non cancella le qualità rispettive dei due umori. Come ha inteso chiaramente Claude Lefort, il desiderio del Popolo di non esser dominato «è un'operazione della negatività» (Lefort 2005: 140; ma anche: Lefort 1972). Per questo è il Popolo a poter meglio esercitare la «guardia della libertà». A ben guardare, il suo è un desiderio in cui il godimento non comporta alcun consumo, che può infatti durare nel tempo, rimanere aperto e contestabile, senza chiudersi nella fissità oggettuale della brama di potere o dell'ambizione. Non che questo assicuri il vivere libero o che lo

sottragga dalla possibilità della corruzione. Non vi è pacificazione nel Machiavelli. Rimane una dimensione tragica, aleatoria nella sua riflessione; una riflessione che mostra quanto la politica sia «... essenzialmente fatta dalle passioni, dagli umori, dai calcoli razionali, dagli stratagemmi, dalla mala contentezza, dalle ambizioni, dalle virtù umane e animalesche dei suoi protagonisti, principi, popolo e parti sociali e civili» (Barbuti, 2013: 242).

4. *In un desiderio senza padri*

La prospettiva machiavelliana sembra intrecciare spunti filosofici e letterari diversi che, mediati dalla sua personale e inedita interpretazione della “realtà effettuale”, confluiscono nella sua analisi politica. Le osservazioni dalle quali abbiamo tentato di trarre una sorta di “fenomenologia” del desiderare sono disseminate in un variegato *corpus* di testi e di scritti in cui il desiderio è articolato in spinte naturali all’acquisizione di beni e all’esercizio di poteri che si realizzano entro l’occasionalità e la relazionalità dei modi e dei tempi dell’uomo e del mondo. Per questa ragione, come abbiamo già detto, col lemma desiderio si richiamano molteplici dimensioni dell’umano: il volere, il bramaire, l’appetire, l’ambire, lo sperare e il comandare. Questa varietà non deve sorprendere, perché il Segretario si colloca nel solco di una complessa etimologia filosofica entro cui il desiderio e le sue molteplici articolazioni e traduzioni compongono una costellazione semantica e concettuale incredibilmente ampia: si pensi solo ai significati che accompagnano i concetti greci di *epithumia*, *orexis*, *hormé*, oppure alle espressioni latine di *cupiditas*, *concupiscentia*, *appetitus*, *voluntas*, *voluptas*¹⁸. Essa rispecchia per questo la ricchezza di tradizioni, suggestioni filosofiche ed esperienze umane e politiche in cui matura la riflessione del Segretario. Allo stesso tempo, e proprio in ragione di questa complessità, in essa precipitano le questioni di metodo, di scrittura, di traduzione (letteraria, politica, poetica) che ne

¹⁸ Un’utile introduzione è: Dumoulié (2002).

caratterizzano l'opera¹⁹. A partire dall'intreccio di modi *reali e curiali* ed usi *cotidiani* di lingua e linguaggio, il profilo di umanista e letterato europeo del Machiavelli appare inscindibile dalla sua radicata cultura cittadina oltre che dalla personale esperienza cancelleresca e politica²⁰. E se Bausi è forse troppo perentorio nel sostenere che il Machiavelli fosse «privo di un'autentica preparazione classica e umanistica» e che fosse «sostanzialmente autodidatta» (Bausi, 2005: 187), vero è che la sua cultura è tanto meditata e ricca, quanto non convenzionale e non organica. Per questo è così arduo sciogliere i nodi delle influenze e delle fonti del suo pensiero; benché proprio l'impossibilità di collocare con nettezza il Segretario in una famiglia o in una genealogia di autorialità e tradizioni intellettuali ci sfidi a cogliere quegli elementi della sua riflessione filosofica e politica che, sviluppati in autonomia, non solo rimeditano le plurali letture, i moltissimi incontri, le esperienze intellettuali del Segretario, ma fanno risaltare qualcosa di nuovo, di inedito.

È allora necessario sottrarsi alla tentazione di porre univocamente il desiderare machiavelliano nel solco di una qualche specifica genealogia, pur tentando di comprendere in quale orizzonte storico concettuale si collochi. In questo rispetto, il quadro teorico entro cui la riflessione del Segretario prende avvio, e a cui, pur secondo linee proprie, risponde è certamente aristotelico. Machiavelli è un interprete attento della *Politica*, opera in cui lo stagirita afferma che: «senza limite [...] [è] la natura del desiderio per il cui soddisfacimento i più vivono» (*Politica*, II 7 1267b)²¹. Un passo noto, preceduto da considerazioni importanti sui rapporti tra piacere, necessità, eguaglianza, ambizione e sedizioni che sembrano tracciare un ottimo indice di

¹⁹ Cfr: Sasso (1980); Barbuto (2013); Viroli (2024); Viroli (2013). Sul ruolo del linguaggio medico e di quello giuridico: Zanzi (2014); Inglese (2006); e per una tesi diversa: Quaglion (2011). Considerazioni di rilievo su questo tema sono pure in: Landi (2017); Baldi (2022).

²⁰ Gli studi sulle fonti possibili del Machiavelli sono molteplici. Si rimanda innanzitutto a: Sasso (1987-1997); Martelli, (1998). Su rapporto complesso, e tutto da indagare, tra Machiavelli, Tommaso e Aristotele, innanzitutto: Ginzburg (2003). Si vedano ancora i saggi: Pedullà (2004, 2011); Canfora (2018).

²¹ Ma tema analogo è anche in Platone: *Leggi*, XI, 918 D. Sulla presenza di Aristotele in Machiavelli si vedano: Falzoni (2014); Guillemain (1976); Pasquino (2007); Vasoli (1988); Ginzburg (2015).

questioni sulle quali Machiavelli torna costantemente. Allo stesso modo, è rilevante l'articolazione del desiderio presente nell'*Etica Nicomachea*, che il Segretario leggeva probabilmente attraverso il commento di Donato Acciaiuoli (Bianchi 1990), in cui Aristotele presenta il desiderio (ὀρεξις, *orexis*) come appetizione, come quella parte irrazionale dell'uomo che "in qualche modo" partecipa della ragione e "le obbedisce". Il desiderio appare come una spinta verso un oggetto o un fine, che, richiedendo attuazione, obbliga l'uomo a prendere coscienza degli oggetti del proprio appetire, e a scegliere di conseguenza i mezzi migliori per raggiungerli: «Essendo tra le cose in nostro potere ciò che è oggetto del desiderio su cui si è operata una scelta, anche la scelta (προαίρεσις, *proairesis*) sarà un desiderio deliberato riguardo a ciò che è in nostro potere» (*Etica Nicomachea*, III, 5, 1113a, 9-11, ma anche I, 1, 1094a; cfr. Mazzone 2019). Questi passi consentono quanto meno di delimitare la cornice di problemi entro cui si colloca la riflessione del Machiavelli, benché non costituiscano in quanto tali una fonte certa e tanto meno univoca di riferimento. Anche perché è invece evidente la distanza machiavelliana dalla prospettiva etica entro cui il filosofo greco iscrive la relazione tra desiderio, potenza, deliberazione e ragione. Se Aristotele riporta la spinta desiderante nell'alveo della volontà deliberante, orientandola eticamente al bene, in Machiavelli l'illimitatezza del desiderio non consente di fondare alcuna etica della moderazione o della *medietas*. Se nella visione del Segretario vi è allora un riferimento al desiderio di matrice aristotelica, esso è in una lettura dell'*orexis* che la declina intorno al ruolo centrale del nesso virtù/fortuna sulla relazione tra spinta acquisitiva ed effettività dell'acquisizione. Una spinta che si associa ad una ragione che opera con l'obiettivo di individuare i mezzi migliori, in un contesto di incertezza, per giungere al fine desiderato²². Anche per questi motivi, come messo in risalto da Ginzburg (che riprende le tesi di Singleton 1953), il Segretario si allontana dalla tradizione aristotelico-tomistica perché sposta la politica dall'ambito

²² Una prospettiva differente che, a partire dal rilievo nel Machiavelli del pensiero di autori come Plutarco, Senofonte e Tuciddide, ne sottolinea invece la profonda "eticità" è: Brenner (2009). Sul rapporto tra Plutarco e Machiavelli si vedano: Taranto (2009); Desideri (2012); Inglese (2014).

dell'agire (*agere*) a quello del fare (*facere*) concependola come "arte", ossia «come un'attività priva di connotazioni morali e orientata verso la produzione di oggetti» (2003: 205). Allora, così come Machiavelli non accoglie la prospettiva etica aristotelica, allo stesso modo non ne accoglie il principio per cui il desiderio è *motum in rem desideratam*. Come ha recentemente ricordato Luciano Biasiori, il Segretario piuttosto polemizza con le tesi aristotelico-scolastiche, espresse in particolare da Dante, secondo cui la spinta desiderante è sempre correlata a ciò che l'uomo è in grado di conseguire (2017: 118; cfr. anche Sartorello 2005; per una più ampia contestualizzazione storica e concettuale: Mulieri 2021). Quindi non solamente è impossibile ricondurre il desiderio all'imperio della retta ragione, esso non si pone neppure in un rapporto necessario e necessitante con l'oggetto verso cui tende.

In effetti, su questo versante, nel confronto "a distanza" con le tradizioni aristoteliche e scolastiche, in Machiavelli opera la convinzione, forse di matrice lucreziana ed epicurea, della sproporzione tra desiderio e potenza²³. Secondo Gianfranco Borrelli il Segretario farebbe propria questa sproporzione ponendola a fondamento sia della tensione tra un universo sempre in moto e la spinta degli uomini a cercare riscontri ai propri esercizi di potere, sia di un'etica politica della contentezza e della trasformazione di sé mirante «a conciliare discorsi e pratiche della libertà dell'agire umano – in quanto capacità da parte del singolo di cambiare se stesso, trasformare se stesso – con la radicata convinzione dell'immutabilità del cosmo e degli umori specifici della complessione corporea» (Borrelli 2017: 28-29; cfr. anche: Id., 2009: 19-40). Attraverso Lucrezio, in Machiavelli, si presenterebbe una rielaborazione originale della classificazione epicurea dei piaceri che ampliando il quadro dei piaceri naturali (necessari e non necessari) attesta il rilievo e l'ineliminabilità di quelli che non sono né naturali né necessari. La riflessione

²³ Vedi: Lucrezio, *De rerum natura* (IV, vv. 1076 sgg). Cfr. *Convivio*, Dante (III, XV, 8-9). Sui rapporti tra Machiavelli e Lucrezio, segnalati per la prima volta da Sergio Bertelli nel 1961, esiste ormai una letteratura amplissima e varia. Mi limito a segnalare: Brown (2013); Sasso (2015: 179-188). Per una rassegna vedi: Panichi (2023). Sul nesso Epicuro-Lucrezio, per il ruolo centrale che esso potrebbe avere in Machiavelli, gli studi di: Rahe (2007); Roeklein (2012); Borrelli (2015).

machiavelliana attribuirebbe, quindi, un ruolo centrale alle dinamiche dell'ambizione aprendo, allo stesso tempo, al tema plutarcheo del *etopoiesi*²⁴: di quel governo di sé necessario a governare gli altri col fine di vivere con soddisfazione la presenza e di fronteggiare la mala contentezza.

I punti di connessione tra Machiavelli e il *De Rerum Natura* di Lucrezio sono certo molteplici, a partire dal riferimento nel Proemio al Libro I dei *Discorsi* alle vie inesplorate di indagine ("entrare per una via... da alcuno trita"), e ancora ai temi del "moto" e delle sue varietà, al variare della natura delle cose e degli uomini (*mutare naturam*), alla relazione tra virtù e fortuna, al rapporto tra corpi semplici e misti, nonché le leggi della loro aggregazione fondate sul principio di piacere/*voluptas*. Per giungere, infine, ai temi del "cieco desiderio" (inteso come *cupiditas*), della avidità smodata di potere e la sua relazione con la brama e la ricerca di onori²⁵. Alla luce di tutti questi riferimenti, è possibile indicare la specificità dell'*orexis* "aristotelico-machiavelliana" nel suo essere, insieme, il motore della ragione prudentziale, e nel suo essere sottomessa alle spinte prodotte dal nesso desiderio-piacere, da quegli ardori di Venere e alla bramosia rabbiosa che essi producono²⁶. Del resto, prima di trasferirsi in strada per condurre i suoi affari, sostare in osteria e in ultimo, a sera, dialogare con gli Antichi, insieme con maestri quali Dante e Petrarca, con «poeti minori come Tibullo, Ov-

²⁴ Non solo le *Vite Parallele*, ma anche i *Moralia*, secondo Desideri (2012) nell'edizione di Niccolò Sagundino (*Plutarcus*, Venezia, 1508), in particolare i *Præcepta gerendae rei publicae*.

²⁵ Per una interessante sintesi e interpretazione di questi luoghi vi è il bel saggio di Acciarino (2023). Mi paiono, peraltro, assai condivisibili le tesi che reggono questa importante analisi, ossia che: a. «il recupero di tessere lucreziane da parte del Segretario non avviene in modo esplicito o sistematico, e non coincide necessariamente col recupero di concetti lucreziani o epicurei in termini di sviluppo di un pensiero filosofico»; b. «l'esistenza di un lieve influsso lucreziano, che opera prima di ogni altra cosa a livello poetico, capace di interagire in seconda battuta anche col pensiero del Segretario. [...] In pratica, il *De rerum natura* di Lucrezio si configurerebbe come uno strumento mediante il quale Machiavelli poteva ritrarre lacerti della sua idea delle interazioni umane nel contesto della vita politica» (2023: 167).

²⁶ Sul ruolo di Ovidio si veda il testo che John M. Najemy ha dedicato allo scambio epistolare tra Machiavelli e il Vettori: Najemy (1993: 271-334). Ancora, importante è: Brown (2013) che però non indica il desiderio quale ambito di contatto tra Machiavelli e Lucrezio.

vidio et simili», Machiavelli legge le «amorse passioni et quelli loro amori, ricordomi de' mia, godomi un pezzo in questo pensiero»²⁷. Tra i molti interpreti, John M. Najemy (1993) ha posto l'attenzione sul rilievo del linguaggio erotico nell'epistolario privato, mettendolo in relazione sia con la tradizione letteraria ovidiana, sia con quella fiorentina²⁸. Non vi è in effetti alcuna frattura tra le suggestioni suscitate da queste letture quotidiane, e la lezione "letteraria" – di matrice ovidiana e boccaccesca – che intende il desiderio come "libido", brama o vagheggiamento. Entrambe rispondono a una dimensione essenziale dell'esperienza di vita del Segretario: la centralità dei piaceri del corpo. Peraltro, è noto quanto rilevante sia stato il contributo di Boccaccio alla riscoperta di Epicuro e, preparata da questo, alla ripresa di Lucrezio, e quale rilievo abbia il *Decameron* per il Machiavelli della *Mandragola* e della *Clizia* (Trifone 2018). E se in Boccaccio troviamo una fonte machiavelliana certa, si possono forse sperimentare percorsi di indagine meno battuti, che a partire dall'influenza di Ovidio, potrebbero farci intendere in maniera più approfondita e compiuta il rapporto con quei percorsi delle culture umanistiche che sulla *voluptas* fondano un complessivo ripensamento del rapporto tra l'uomo e la ragione²⁹.

In definitiva, in un contesto culturale ricco come quello fiorentino dell'epoca, per un intellettuale non certo periferico come il Machiavelli, le influenze possono essere state molteplici, e provenienti da luoghi plurimi. Per questo non è forse dal riferimento a questa o quella fonte, in assenza di maggiori evidenze, che è possibile trarre dalle sue opere il "vero" del suo desiderio³⁰. Senza dubbio, il suo desiderare si colloca nel quadro di una tradizione di impianto aristotelico che, in un confronto di lungo periodo tra prospettive propriamente tomiste e lucreziano-epicuree, finisce per distinguersi da tutte queste perché assume eticamente e politicamente l'impossibilità del comporre o

²⁷ Machiavelli a Francesco Vettori, Firenze, 10 dicembre 1513.

²⁸ Ma si vedano anche Bausi (2005 e 2022).

²⁹ Anche in questo caso, attraverso Lucrezio, il riferimento alla *voluptas* è centrale negli ambienti dell'umanesimo partenopeo che, a partire dalla lezione valliana, ed attraverso il Pontano, riflettevano intorno a questa nozione. Vedi: Ginzburg (2009, e la relativa bibliografia critica); e i saggi: Cappelli (2017); De Robertis (2015); Roick (2011); Richardson (1971).

³⁰ Una bella lettura, di impianto psicoanalitico, è: Armando (2008).

del liberarsi dal desiderio. Queste tradizioni possono aver variamente concorso a consolidare una prospettiva, un metodo di indagine, in cui la lettura è dialogo con gli Antichi e i contemporanei, e per la quale l'appropriazione, la rielaborazione e la riscrittura dei classici sono messe alla prova dell'effettualità e della necessità di guadagnare riscontro. A conferma della convinzione che la politica sia sempre ed essenzialmente polemica e ossimorica: polemica perché strutturata intorno al *polemos*, intorno ai conflitti tra gli uomini e tra i corpi politici; ossimorica perché irriducibile alla netta separazione tra giusto e ingiusto, tra utile e onesto (Barbutto 2023). La teoria machiavelliana si fonda sul convincimento che le spinte del desiderio condizionano tutti gli uomini, e che queste, nelle loro linee plurali di scorrimento, dispongono gli uomini all'azione e alla comprensione del mondo. Questa apertura è però segnata da una tensione permanente e irrisolvibile tra il desiderare e la potenza dell'acquistare che rende gli uomini mal contenti, alla continua ricerca di poteri da esercitare o piaceri e beni di cui godere. Poiché solo raramente gli uomini sono in grado di dare un limite al proprio desiderare, Machiavelli ritiene necessario far scorrere il desiderio, saperlo orientare e contenere quando non sia possibile opporgli un vincolo di necessità. Su questo versante si declina un'etica del contenimento, dell'autogoverno di sé che, pur facendo proprie suggestioni provenienti da tradizioni lucreziane-epicuree e plutarchee, rimarca comunque con decisione i limiti che la ragione incontra nell'esercitare questa funzione di direzione. Non solo, quindi, il Segretario non ritiene auspicabile una morale della *medietas*, ma neppure assume come orizzonti umanamente possibili quelli del distacco dalle passioni o del loro ferreo dominio. La capacità di saper giocare e realizzare nei contesti dati obiettivi politici, orizzonti etici e le spinte del desiderio è quanto il Segretario intende con virtù. Una capacità pratica, strettamente intrecciata alla consapevolezza tragica dei limiti naturali, storici e politici posti all'azione; una consapevolezza segnata dalla necessità di dare effettualità all'azione e dall'incertezza del riscontro.

Questa è la cornice antropologica entro cui è possibile, ma drammaticamente incerto, dare forma etica e politica al desiderare. Un desiderare che può tanto assumere forme distruttive,

quanto, secondo virtù e fortuna, convertirsi in ricerca di “comune beneficio”, di libertà. In effetti, quando ci si muova dal piano individuale e si osservino le risultanze delle plurali spinte all’azione degli uomini, ci si rende conto che queste spinte si aggregano e sedimentano in disposizioni comuni e corpi collettivi assolutamente complesse. In tal modo esse si “incorporano”, si storicizzano, situandosi in spinte (umori) che attraversano le città e ne caratterizzano le anatomie e le complessioni. Per queste ragioni, i desideri e i conflitti che si generano nei corpi politici non hanno un verso e un orientamento predeterminato, ma risultano negli scorrimenti diversi che assume il vivere politico. Una tale tensione tra le dimensioni etica e politica non può prescindere, in sostanza, da una “economia (politica) dei desideri” quale forma della loro pur sempre parziale e precaria regolazione. Pur espressione della essenziale naturalità dei corpi individuali e collettivi, il desiderare opera nella contingenza espressa dagli oggetti verso cui essa si orienta, e nella storicità delle forme di questo orientarsi³¹. Senza dar vita a una compiuta ontologia del desiderio, nel Machiavelli si presenta una riflessione articolata sul desiderare. In essa, non spetta alla morale il governo delle spinte desideranti e dei desideri degli uomini, ma alla politica e alla sua ragione pratica. Solo attraverso un insieme complesso di dispositivi – leggi, istituzioni, armi, consuetudini, tumulti e conflitti – è possibile, ma mai certo, orientare le spinte desideranti degli uomini e dei gruppi verso un comune desiderio di comune beneficio.

Bibliografia

ACCARIANO DAMIANO, 2023, “Nuove ipotesi per Lucrezio in Machiavelli”, *Italian Quartely*, LX, n. 237-238, pp. 137-171.

ARMANDO ANTONELLO, 2008, “Un estremo mio desiderio”: il tema del riconoscimento nelle lettere, nell’opera e nella vita di Machiavelli”, *Psicoterapia e Scienze Umane*, n. 1, pp. 61-88.

BALDI VALENTINO, 2022, “Del principe e del desiderio. Letteratura e prospettiva del Machiavelli politico”, *Intersezioni*, fascicolo I, aprile, pp. 43-64.

BARBUTO GENNARO MARIA, 2013, *Machiavelli*, Roma: Salerno Editrice.

³¹ Sulla questione del naturalismo machiavelliano, Inglese (2015).

_____, 2019, *Tensione utopica e verità effettuale nel pensiero di Machiavelli*, pp. 9-26, in ID., *All'ombra del Centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

_____, 2023, *Note sul centauro e la soggettività ossimorica di Machiavelli. Postilla su Machiavelli, Eraclito e la guerra*, in ID., *Il Principe e il Profeta. Savonarola, Machiavelli, Campanella*, Milano: Mimesis, pp. 75-88.

BAUSI FRANCESCO, 2005, *Machiavelli*, Roma: Salerno Editrice.

_____, 2022, *Il carteggio privato di Machiavelli, e Tradizione e storia delle lettere familiari*, in Machiavelli, *Lettere*, 3 voll., vol. I, Edizione nazionale delle opere, Roma: Salerno editrice.

BIANCHI LUCA, 1990, "Un commento 'umanistico' ad Aristotele. L'Expositio super libros Ethicorum" di Donato Acciaiuoli", *Rinascimento*, n. 30, pp. 25-55.

BIASIORI LUCIO, 2017, *Nello scrittoio di Machiavelli. Il Principe e la Ciropedia di Senofonte*, Roma: Carocci.

BORRELLI GIANFRANCO, 1999, "Conflitti, innovazioni, contenimento: Machiavelli e le politiche della mala contentezza", *Vichiana. Rassegna di studi filologici e storici*, 4° ser., a. I, 2, pp. 105-122.

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

_____, 2009, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli: Cronopio.

_____, 2014, "Umore", *Enciclopedia Machiavelliana*, vol. II, pp. 631-632.

_____, 2015, *Tracce del Machiavelli epicureo: tra 'vivere politico' e 'ripigliar lo stato'*, in G.M. CHIODI, R. GATTI, *La filosofia politica di Machiavelli*, Milano: Franco Angeli, pp. 33-57.

_____, 2017, *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana. Genealogie 1*, Napoli, Cronopio.

BRENNER ERICA, 2009, *Machiavelli's Ethics*, Princeton: Princeton University Press.

BROWN ALISON, 2013, *Machiavelli e Lucrezio*, Roma: Carocci.

CAMPI ALESSANDRO, 2014, *Niccolò Machiavelli Sulle congiure*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

CANFORA DAVIDE, 2018, *La biblioteca di Machiavelli*, in *Machiavelli*, a cura di E. CUTINELLI-RENDINA E., RUGGIERO R. (a cura di), Roma: Carocci, pp. 169-183.

CAPORALI RAFFAELE, MORFINO VITTORIO, VISENTIN STEFANO (2013), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano: Mimesis.

CAPPELLI GUIDO, 2017, "Machiavelli e l'umanesimo politico del Quattrocento", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 20, n. 1, pp. 81-92.

_____, 2021, "Fenomenologia della "corruzione" (e dei suoi rimedi?) tra Machiavelli e Laclau", pp. 41-59, in *Niccolò Machiavelli. Storia e politica*, a cura di G. MONTINARO, G. PUGLISI, Firenze: Leo Olschki.

CARTA PAOLO, 2018, *Discorrere cose nuove e insolite. I "Discorsi" di Machiavelli e le "Considerazioni" di Guicciardini*, in N. MACHIAVELLI, *Tutte le Opere secondo l'edizione di Mario Martelli*, a cura di P.D. ACCENDERE, Milano: Bompiani, pp. 271-303.

CUTINELLI-RENDINA EMANUELE, 2016, *I volti del desiderio in Francesco Guicciardini*, in *Lessico ed etica nella tradizione italiana di primo Cinquecento*, a cura di R. RUGGIERO, Lecce: Pensa MultiMedia, pp. 271-283.

DE ROBERTIS TOMMASO, 2015, *Pontano e Machiavelli su fortuna, virtù e prudenza. Il xxv capitolo del Principe*, in *Politica, moralità, fortuna. Riflessioni storico-filosofiche sul Principe di Machiavelli*, a cura di E. ERCULEI, G. GRIMALDI, Roma: Carocci, pp. 77-99.

DEL LUCCHESI FILIPPO, SARTORELLO LUCA, VISENTIN STEFANO, 2006, *Machiavelli: l'immaginazione e la contingenza*, Pisa: ETS.

DEL LUCCHESI FILIPPO, 2022, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano: Mimesis.

DESIDERI PAOLO, 2012, *Plutarco e Machiavelli*, in ID., *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, Firenze: FUP, pp. 283-297.

DUMOULIÉ CAMILLE, 2002, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Torino: Einaudi.

FACHARD DENIS, 2002-2008, *Introduzione a Niccolò Machiavelli, Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, Edizione nazionale delle opere, voll. I-V, Roma, Salerno editrice, pp. 3-56.

FALZONI PAOLO, 2014, "Aristotele", in *Enciclopedia Machiavelliana*, vol. 1, a cura di G. Sasso, Roma: Istituto Italiano dell'Enciclopedia, pp. 94-100.

FASANO GUARINI ELENA, 1996, *Congiure "Contro alla patria" e congiure "contro ad uno principe" nell'opera di Niccolò Machiavelli*, in: Y.-M BERCÉ, E. FASANO GUARINI, *Complots et conjurations dans l'Europe moderne*, Rome: École Française de Rome, pp. 9-53.

FERRONI GIULIO, 2003, *Machiavelli, o dell'incertezza. La politica come arte del rimedio*, Roma: Donzelli.

_____, 2017, *Ambizione, reputazione, onore, gloria nel pensiero di Machiavelli*, in *La politica in Toscana da Dante a Guicciardini: atti del Convegno*, Firenze, 7-8 maggio 2014, a cura di G.C. GARFAGNINI, Milano-Firenze: Polistampa, pp. 143-157.

FIGORILLI MARIA CRISTINA, 2018, «Quanto sono gli uomini ciechi ne' desideri loro!». *La "teoria del desiderio" in Machiavelli*, in «Un'arte che non langue non trema e non s'offusca». Studi per Simona Costa, a cura

di M. DONDERO, C. GEDDES DA FILICAIA, L. MELOSI, M. VENTURINI, Firenze: Cesati, pp. 45-55.

FOURNEL JEAN-LOUIS, ZANCARINI JEAN-CLAUDE, 2014, "Tirannide", *Enciclopedia Machiavelliana*, vol. III, pp. 631-632.

GAILLE-NIKODIMOV MARIE, 2004, *Conflict civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris: Honoré Champion.

GEUNA MARCO, 2015, "Machiavelli e il problema delle congiure", *Rivista Storica Italiana*, 127, n. 2, pp. 355-410.

_____, 2024, "Il "bene comune" nella riflessione del Machiavelli", *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n. 3, pp. 9-36.

GINZBURG CARLO, 2003, "Machiavelli, l'eccezione e la regola. Linee di una ricerca in corso", *Quaderni Storici*, 112, XXXVIII (2003), 1, pp. 195-213, ora in Id., *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano: Adelphi.

_____, 2009, Pontano, *Machiavelli and Prudence: Some Further Reflections*, pp. 117-125, in *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*, ed. by E.R. DURSTELER, J. KIRSHNER, F. TRIVELLATO, Firenze: Leo Olschki.

_____, 2015, "Intricate Readings: Machiavelli, Aristotle, Thomas Aquinas", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. LXXVIII, pp. 157-172.

GUIDI ANDREA, 2009a, «Esperienza» e «qualità dei tempi» nel linguaggio cancelleresco e in Machiavelli (con un'appendice di dispacci inediti di vari cancellieri e tre scritti di governo del Segretario fiorentino)", *Laboratoire italien. Politique et société*, 9, 2009, pp. 233-272.

_____, 2009b, *Un segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel Cancelliere Machiavelli*, Bologna: Il Mulino.

GUILLEMAIN BERNARD, 1976, *Machiavel, lecteur d'Aristotle*, in *Platon et Aristotle à la Renaissance*, par J.-C. MARGOLIN, P. AQUILON, XVI Colloque International de Tours, Paris: Les Belles Lettres, pp. 163-173.

HOLMAN CHRISTOPHER, 2018, *Machiavelli and the Politics of Democratic Innovation*, Toronto: Univ. of Toronto Press.

HÖRNQVIST MIKAEL, 2004, *Machiavelli and Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.

INGLESE GIORGIO, 2006, *Per Machiavelli, L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Roma: Carocci.

_____, 2014, "Plutarco", *Enciclopedia Machiavelliana*, 2, pp. 323-327.

_____, 2015, "Usare la bestia'. Postille a un'Enciclopedia Machiavelliana", *Bollettino di italianistica, Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica*, 2, 2015, pp. 5-10.

KNOLL MANUEL, 2018, "The Role of Emotions, Desires and Passions in Politics. Machiavelli's Political Psychology of Motivation", *Lo Sguardo - rivista di filosofia*, n. 27 (II), - *Politica delle passioni?*, pp. 49-59.

- LANDI SANDRO, 2017, *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*, Bologna: il Mulino.
- LAZZARICH DIEGO, 2014, *La semantica della gratitudine nel pensiero politico di Machiavelli*, in *La filosofia politica di Machiavelli*, a cura di G. CHIODI, R. GATTI, Milano: FrancoAngeli, pp. 164-175.
- LEFORT CLAUDE, 1972, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris: Gallimard.
- _____, 2005, *Machiavelli: la dimensione economica del politico*, in ID. *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Bologna: Il Ponte.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 2018, *Tutte le Opere secondo l'edizione di Mario Martelli*, a cura di P.D. ACCENDERE, Milano: Bompiani.
- MARCHESI FRANCESCO, 2017, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Macerata: Quodlibet.
- MARTELLI MARIO, 1998, *Machiavelli e gli storici antichi. Osservazioni su alcuni luoghi dei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Roma: Salerno Editrice.
- MAZZONE STEFANIA, 2019, "L'Orexis e la Città nel pensiero politico di Aristotele", *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*, 31 (61), pp. 134-151.
- MULIERI ALESSANDRO, 2021, "Machiavelli, Aristotle and the Scholastics. The origins of human society and the status of prudence", *Intellectual History Review*, 31 (4), pp. 495-517.
- NAJEMY JOHN M., 1993, *Between friends. Discourses of power and desire in the Machiavelli Vettori Letters of 1513-1515*, Princeton: Princeton University Press.
- _____, 2002, *Occupare la tirannide. Machiavelli, the militia, and Guicciardini's accusation of tyranny*, in *Della tirannia. Machiavelli con Bartolo*, Atti della Giornata di studio, Firenze 19 ott. 2002, a cura di J. BARTHAS, Firenze: Leo Olschki, pp. 75-108.
- PANICHI ALESSIO, 2023, *A puzzle still unsolved: the Machiavelli-Lucretius relationship*, pp. 2-38, in *Bibliografia delle edizioni di Niccolò Machiavelli: 1506-1914, v. IV, 1828-1914*, a cura di P. INNOCENTI, M. ROSSI, Manziana: Vecchiarelli.
- PAHEL Anthony, 1992, *The Machiavellian Cosmos*, Yale: Yale University Press.
- PASQUINO PASQUALE, 2007, "Machiavelli e Aristotele: le anatomie della città", *Filosofia Politica*, a. XXI, n. 2, agosto, pp. 199-212.
- PEDULLÀ GABRIELE, 2004, "La ricomparsa di Dionigi. Niccolò Machiavelli tra Roma e la Grecia", *Storica*, n. 28, anno X, pp. 7-90.
- _____, 2011, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Milano: Bulzoni.

_____, 2018, "Umori" e "tumulti", pp. 225-243, in *Machiavelli*, a cura di E. CUTINELLI-RENDINA, R. RUGGIERO, Roma: Carocci.

QUAGLIONI DIEGO, 2011, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Bologna: Il Mulino.

RAHE PAUL A., 2007, "In the shadow of Lucretius: The Epicurean Foundations of Machiavelli's Political Thought", *History of Political Thought*, 28 (1), pp. 30-55.

RAIMONDI FABIO, 2005, "Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma", *Filosofia politica*, 1, pp. 49-62.

REGENT NIKOLA, 2011, "Machiavelli: empire, 'virtue' and the final downfall", *History of Political Thought*, 32 (5), pp. 751-772.

ROECKLEIN ROBERT J., 2012, *Machiavelli and Epicureanism: An Investigation into the Origins of Early Modern Political Thought*. Lanham MD: Lexington Books.

ROICK MATTHIAS, 2011, "Learn virtue and toil'. Giovanni Pontano on passion, virtue, and arduousness", *History of Political Thought*, 32 (5), pp. 732-750.

RUSSO FRANCESCA, 2012, *Machiavelli e le congiure*, in *Il realismo politico e la modernità*, a cura di M.P. PATERNO, G. DESSI, Roma: Edizioni Nuova Cultura, pp. 11-34.

RICHARDSON BRIAN, 1971, "Pontano's De Prudentia and Machiavelli's Discorsi", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 33(2), pp.353-57.

SARTORELLO LUCA, 2005, "L'urna senza fondo» machiavelliana e l'«origine» della politica", *Laboratoire italien*, 5, pp. 171-195.

SASSO GENNARO, 1980, *Niccolò Machiavelli*, 2 voll., Bologna: Il Mulino.

_____, 1987-1997, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano: R. Ricciardi, 4 voll.

_____, 2015, *Su Machiavelli*, Roma: Carocci.

SCICHLONE GIORGIO, 2012, *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli*, Milano: FrancoAngeli.

SINGLETON, CHARLES S., 1953, "The Perspective of Art", *The Kenyon Review*, 15 (2), pp. 169-89.

TARANTO DOMENICO, 2009, "Machiavelli e Plutarco", *Il Pensiero Politico*, XLII, pp. 167-197.

TARLTON CHARLES D., 2002, "Political Desire and the Idea of Murder in Machiavelli's *The Prince*", *Philosophy*, 77 (299), pp. 39-66.

TORRES SEBASTIAN, 2014, "La trama politica del desiderio: Machiavelli", *Consecutio Rerum. Rivista critica della postmodernità*, n. 6, pp. 174-192.

TRIFONE PIETRO, 2018, *Il riso avvelenato del Segretario*, in N. MACHIAVELLI, *Tutte le Opere secondo l'edizione di Mario Martelli*, Milano: Bompiani, pp. 2149-2162.

VASOLI CESARE, 1988, "Machiavelli e la filosofia degli antichi", in F. ADORNO, G. BARBERI SQUAROTTI (a cura di), *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Roma: Salerno Editrice, pp. 37-62.

VIROLI MAURIZIO, 2013, *Machiavelli. Filosofo della libertà*, Firenze: Castelveccchi.

_____, 2024, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Roma-Bari: Laterza.

WYDRA HARALD, 2022, "Passions and Politics. Mimetic Theory Meets Machiavelli", *Politics. Rivista di Studi Politici*, 18 (2), pp. 17-30.

ZANZI LUIGI, 2014, *Il metodo del Machiavelli*, Bologna: Il Mulino.

Abstract

DEL DESIDERIO E DEL DESIDERARE IN NICCOLÒ MACHIAVELLI

(OF DESIRE AND DESIRING IN NICCOLÒ MACHIAVELLI)

Keywords: Machiavelli, Desire, Prudence, People, Principe.

For Machiavelli, the urge to desire is politically relevant. All men, and under certain conditions, political bodies, are subject to the dominion of a desiring drive that conditions both action *in the world* and understanding *of the world*. However, how this drive is to be understood, and how it operates on the psychological, anthropological, and political levels, remains a matter of debate. In the wake of the studies dedicated to this aspect of Machiavelli's thought, the first part of this contribution offers a sort of 'phenomenology' of desiring relations, i.e., describing the multiple trajectories that desire takes on in the secretary's writings. In the second part, we discuss why it is impossible to derive a structured 'political theory of desire' from this phenomenology. Without giving rise to an ontology of desire, in Machiavelli, there is, however, a complex reflection on desiring in which the government of desire does not lie with morality but with politics and its practical reason.

ALESSANDRO ARIENZO

Università degli Studi di Napoli Federico II

Dipartimento di Studi umanistici

alessandro.arienzo@unina.it

ORCID: 0000-0002-2867-5363

EISSN 2037-0520

DOI: <https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.2.2025.01>

MAURO SIMONAZZI

ALLE ORIGINI DELLE TEORIE DEL RICONOSCIMENTO:
AUTOSTIMA, VERGOGNA E STIMA SOCIALE
NEL PENSIERO DI BERNARD MANDEVILLE*

1. Introduzione

A partire dalla pubblicazione di *Multiculturalismo. La lotta per il riconoscimento* di Charles Taylor (1998 [1992]) e *La lotta per il riconoscimento sociale* di Axel Honneth (2002 [1992]), all'inizio degli anni Novanta, il tema del "riconoscimento" ha assunto un'importanza crescente nel dibattito filosofico e politico, fino a diventare uno dei temi di ricerca più dibattuti¹. Alessandro Pizzorno (1992: 195-200), ad esempio, accanto alle due tradizionali cause di conflitto, quella dell'interesse e quella ideologica, ne individuava una terza: il conflitto per il riconoscimento. Quest'ultimo coinvolge una dimensione sociale profondamente legata all'identità individuale e a una questione di giustizia, ovvero il riconoscimento dei propri diritti. L'emergere di questo dibattito attorno alle teorie del riconoscimento ha dato un notevole impulso agli studi sulle passioni legate all'interazione sociale: dalla vergogna (cfr. Fussi 2018; Gros 2023 [2021]) al desiderio di stima sociale (cfr. Brennan e Pettit 2004), dal risentimento (cfr. Nussbaum 2017 e Fukuyama 2019) alla dignità e al rispetto (cfr. Nussbaum 2005 [2004] e 2009 [2001]).

Se inizialmente le riflessioni sul riconoscimento sono state fatte risalire a Fichte e Hegel, e dunque ai temi dell'autocoscienza, della dialettica servo-padrone e della lotta per il riconoscimento necessaria per l'autorealizzazione dello Spirito, successivamente lo stesso Honneth (2019 [2018]) ha

* Questa ricerca è stata finanziata dal Dipartimento di Filosofia «Piero Martinetti» dell'Università degli Studi di Milano nell'ambito del progetto "Dipartimenti di Eccellenza 2023-2027" attribuito dal Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca (MIUR), dal PRIN "Compassion in Action: Theories of Sympathy and Construction of Otherness in the Long Eighteenth Century" (2020L3S9H_002) e dal CNR-Iliesi.

¹ Cfr. Ricoeur (2005 [2004]) e Cortella (2023).

rintracciato la presenza di un meccanismo concettuale simile, anche se non identico, già nelle teorie delle passioni tra Sei e Settecento. In quel contesto, ovviamente, il concetto non veniva formulato nei termini di *Anerkennung*, ma assumeva di volta in volta denominazioni differenti, come amore per la lode, amor proprio, desiderio di stima, desiderio di potere, gloria o orgoglio².

Honneth ha inoltre descritto i diversi significati assunti dal concetto di riconoscimento in tre contesti culturali e linguistici differenti. Nella tradizione filosofica francese, ad esempio, si ricorre all'espressione *amour propre* per indicare il bisogno di riconoscimento e approvazione. Tuttavia, questo termine assume una connotazione negativa poiché la dipendenza dal giudizio altrui è vista come un'apertura all'ipocrisia e al culto dell'apparenza, in contrasto con l'autenticità della vita interiore e solitaria. Nella filosofia inglese, invece, si utilizza il termine *sympathy*, che ha una valenza decisamente positiva: il desiderio di essere stimati assume qui una connotazione morale, grazie all'introduzione della figura dello "spettatore imparziale", capace di valutare se la stima sia effettivamente meritata. Infine, nell'area di lingua tedesca, la riflessione sul riconoscimento ruota attorno al termine *Achtung*, nel senso kantiano di rispetto. Il riconoscimento sociale è considerato la condizione necessaria per poter «realizzare pienamente e liberamente la nostra costitutiva autonomia razionale» (Honneth 2019 [2018]: 124).

Dunque, tre diverse forme di riconoscimento, che Honneth riassume in questo modo:

Nelle tre culture nazionali che ho preso specificamente in esame, la dipendenza del soggetto dal riconoscimento dei suoi simili viene intesa in forme assai diverse: nella Francia della prima età moderna, da La Rochefoucauld a Rousseau e poi fino a Sartre e Althusser, questa dipendenza costitutiva è vista anzitutto come un pericolo per un accesso "autentico" al proprio vero Io; in Gran Bretagna, da Shaftesbury a Hume fino a Smith e John Stuart Mill, questa dipendenza è vista perlopiù come un'occasione di autocontrollo morale da parte del soggetto;

² Sul tema del desiderio di essere approvati nel Sei e Settecento si veda Lovejoy (1961). Per un altro tentativo di ricostruzione della storia delle teorie del riconoscimento sociale prima della nascita del termine si veda Toto, Renault e Pénigaud (2017).

mentre nella Germania di fine Settecento e di inizio Ottocento la stessa dipendenza viene intesa da Kant e poi da Fichte, e infine da Hegel, come la condizione di possibilità dell'autonomia individuale (Honneth 2019 [2018]: 127).

L'obiettivo del mio intervento è di mostrare che in questa storia dell'idea di riconoscimento, Bernard Mandeville occupa un ruolo originale che non può essere ricondotto a pieno titolo a nessuno dei tre modelli delineati da Honneth³.

Il filosofo olandese non è certamente il primo ad avere elaborato un'antropologia incentrata sul desiderio di essere stimati e la sua teoria della natura umana è certamente debitrice nei confronti dei giansenisti e dei moralisti francesi⁴. Tuttavia, è forse tra i primi ad aver posto l'accento sulla fragilità degli esseri umani, bisognosi di avere un riconoscimento intersoggettivo per rafforzare o confermare la propria autostima e, al tempo stesso, più preoccupati del timore della vergogna che non di quello della morte.

In questo intervento mi propongo di ricostruire l'evoluzione della riflessione di Mandeville attorno al tema del desiderio di stima e della paura della vergogna⁵, di mostrare che la sua analisi dell'orgoglio giunge a considerare l'autostima un ingrediente fondamentale per la salute psicologica degli individui (da qui la necessità di introdurre un neologismo, *self-liking*, in sostituzione del termine orgoglio [*pride*], troppo connotato dal punto di vista morale) e, infine, mostrerò che Mandeville non solo teorizza esplicitamente l'importanza della stima sociale, ma si chiede anche se le modalità attraverso le quali rafforzare la propria autostima siano cambiate nel tempo, se siano diverse a seconda dell'educazione o della classe sociale d'appartenenza.

2. La teoria del riconoscimento dal punto di vista politico

Mandeville sviluppa la sua riflessione sul tema del riconoscimento attraverso tre fasi distinte, nel corso delle quali appro-

³ Su questo tema si vedano Douglass (2024); Simonazzi (2017); Gomes (2017).

⁴ Si vedano Dickey (1990); Force (2003); Moriarty (2003; 2006; 2011); Carnevali (2005); Sportelli (2007); Guion (2015); Simonazzi (2022).

⁵ Cfr. Scribano (1978 e 1980); Dickey (1990); Hundert (1994); Branchi (2004 e 2022); Simonazzi (2008); Tolonen (2013); Lecaldano (2015); Douglass (2023).

fondisce progressivamente la sua analisi dell'orgoglio. La prima fase risale al 1714, con la pubblicazione della prima edizione della *Favola delle api*; la seconda si colloca nel 1729, nella *Favola delle api - Parte Seconda* (tradotta in italiano con il titolo *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*); la terza, infine, è del 1732, con la *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*. Si tratta, dunque, di un'elaborazione articolata, che accompagna Mandeville lungo l'intero arco della sua attività intellettuale.

Nella prima edizione della *Favola delle api*, Mandeville impiega il termine orgoglio in tre accezioni distinte: 1) nel senso tradizionale, come sopravvalutazione di sé stessi, riconducibile al vizio della superbia; 2) come desiderio di migliorare la propria condizione sociale; 3) infine, come ricerca di approvazione e desiderio di stima da parte degli altri⁶.

Già in questa fase iniziale del suo pensiero, emerge con chiarezza il ruolo centrale dell'orgoglio, al punto che Mandeville elabora una teoria della socievolezza e dell'origine della società fondata proprio su questa passione e sulla sua controparte, la vergogna. Se Hobbes aveva sostenuto che l'obbligazione politica si fondasse su un contratto e su leggi di natura che avevano come fine ultimo la sicurezza, garantita da un potere-Leviatano capace di contenere le passioni antisociali degli individui, Mandeville rovescia questa prospettiva: per lui il legame sociale e l'obbligazione politica si radicano nella paura della vergogna, cioè nella riprovazione pubblica e nel bisogno di riconoscimento, inteso come desiderio di approvazione sociale.

Come possono allora convivere in società individui guidati da passioni egoistiche e conflittuali? Anche Mandeville, come Hobbes, parte dal presupposto che: «Tutti gli animali non domati sono per istinto attenti soltanto a soddisfare sé stessi, e seguono naturalmente le loro inclinazioni senza considerare il bene o il danno che deriverà ad altri dalla loro soddisfazione» (Mandeville 1987 [1724]: 25)⁷, tuttavia ne rigetta le conclusioni, tanto

⁶ Cfr. Douglass (2023) e Simonazzi (2022).

⁷ L'edizione di riferimento della *Fable of the Bees* è la seguente: B. Mandeville, *The Fable of the Bees*, edited by F.B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924, 2 voll. Per comodità faremo riferimento alle traduzioni italiane: Mandeville (1987) e Mandeville (1978).

nella forma (il contratto sociale) quanto nella sostanza (il ricorso alle leggi di natura, alla forza e alla paura della morte): «Tuttavia, essendo un animale straordinariamente egoista e ostinato oltre che astuto, per quanto lo si possa sottomettere con una forza superiore, non è possibile con la sola forza renderlo docile e fargli compiere i progressi di cui è capace» (Mandeville 1987 [1724]: 25).

Gli esseri umani possono essere resi socievoli solo se si riesce a convincerli che «per ognuno era più vantaggioso dominare i propri appetiti anziché indulgervi, ed era molto meglio curare l'interesse pubblico anziché quello che sembrava essere l'interesse privato» (Mandeville 1987 [1724]: 25). Mandeville introduce quello che Kant definirà il principio della «insocievole socievolezza», secondo il quale gli esseri umani sono naturalmente portati a vivere in società per motivi egoistici. L'ipotesi di Mandeville è che, per persuadere gli uomini a rinunciare alle proprie passioni egoistiche, sia necessario offrire una ricompensa priva di costi materiali, ma dotata di grande valore per chi la riceve. Questa ricompensa, di natura "immaginaria", nel senso che fa leva sull'immaginazione, consiste nella stima sociale, attribuita in base a valori che riconoscono il primato dell'interesse della società rispetto a quello dei singoli individui.

Perché questo meccanismo di premi e punizioni simboliche (stima o riprovazione sociale) funziona? Perché gli esseri umani sono fondamentalmente fragili e insicuri, e quindi cercano all'esterno una conferma del proprio valore. Ciò che Mandeville ritiene di avere scoperto è che, agendo sul desiderio di essere stimati, si possono rendere gli esseri umani docili e indurli a sostenere fatiche e sacrifici a cui non si sottometterebbero per nessun'altra forma di ricompensa. Il riconoscimento da parte della società suscita orgoglio, mentre il suo opposto, il misconoscimento, genera vergogna.

La seconda fase della riflessione sull'orgoglio inizia venticinque anni più tardi, nei *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*. In quest'opera, Mandeville torna a interrogarsi sull'origine della società e, pur ribadendo la centralità del riconoscimento sociale come fondamento dell'obbligazione politica, introduce una spiegazione di carattere storico-congetturale. Secondo questa ipotesi, la società si sarebbe formata in modo graduale, attraverso

tre stadi successivi, senza un progetto razionale o deliberato. Il primo stadio corrisponde alla fase in cui le famiglie si uniscono per difendersi dal pericolo rappresentato dalle bestie feroci; il secondo stadio, che segna l'avvio verso una forma stabile di convivenza sociale, è caratterizzato dal conflitto tra gruppi di famiglie; il terzo stadio, infine, coincide con la scoperta della scrittura, che rende possibile l'introduzione di leggi scritte, in grado di garantire una stabilità alla vita associata. Ciò che qui ci interessa sottolineare è come Mandeville individui nelle dinamiche intra-famigliari l'origine di quelle passioni che costituiscono il fondamento psicologico del riconoscimento dell'autorità. In particolare, è il "rispetto" nei confronti del padre a rappresentare la dinamica psicologica alla base della governabilità. Il "rispetto", infatti, non coincide con la mera sottomissione, ma implica un riconoscimento attivo e interiorizzato dell'autorità:

C'è una grande differenza tra l'essere sottomesso e l'essere governabile. Colui che semplicemente si sottomette ad un altro sceglie una cosa che non gli piace per evitare un altro male che gli dispiace ancora di più. Possiamo essere molto remissivi, senza tuttavia procurare alcuna utilità alla persona alla quale ci sottomettiamo. Essere governabili, invece, implica un desiderio di rendersi graditi e una buona disposizione a servire nell'interesse di chi ci governa (Mandeville 1978 [1729]: 125)⁸.

Il rispetto è il risultato dell'interazione di tre elementi: amore, timore e stima. L'amore per il padre nasce come sentimento naturale che il bambino prova verso colui che gli procura benefici, come il cibo e altri beni necessari. Il timore, invece, deriva dalle punizioni ricevute nei casi di disobbedienza. La stima, infine, è il sentimento riservato a coloro che riconosciamo come superiori per forza o capacità⁹.

⁸ Cfr. Otero Knott (2014).

⁹ Mandeville (1978 [1729]: 137): «L'affetto naturale spinge un selvaggio ad amare e ad aver cura di suo figlio e lo impegna a procurargli il cibo e le altre cose necessarie fino all'età di dieci o dodici anni e forse anche di più. Ma questo affetto non è la sola passione che deve soddisfare. Se suo figlio lo provoca con la sua ostinazione, o disubbidendo, questo amore è sospeso; e se il dispiacere è tanto forte da suscitare in lui collera, passione naturale come tutte le altre, dieci contro uno che prenderà a batterlo. Se gli avrà fatto molto male, proverà

È in questa fase di rielaborazione della sua teoria sull'origine della società che Mandeville rivede anche il significato da attribuire all'orgoglio. Nella *Nota M* della prima edizione della *Favola delle api*, aveva già sottolineato l'ambivalenza di questa passione: da un lato, l'orgoglio è causa di competizione, diffidenza e conflitto tra gli individui; dall'altro, è anche ciò che spinge alla ricerca del confronto ed è la radice di tutte le virtù sociali e la principale forza propulsiva dello sviluppo civile¹⁰. Tuttavia, nei *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, Mandeville riconosce che il termine orgoglio è troppo connotato dal vocabolario teologico e moralistico tradizionale per poter essere impiegato in maniera "neutra" all'interno del suo nuovo vocabolario socio-psicologico. Decide dunque di introdurre un termine nuovo: *self-liking* (che potremmo tradurre come "amor proprio" o "predilezione per sé stessi"), rivendicandone la paternità e ponendolo alla base delle dinamiche del riconoscimento. Questa operazione concettuale gli consente di sciogliere l'ambivalenza che aveva caratterizzato il suo precedente utilizzo del termine orgoglio. Nel nuovo lessico delle passioni mandevilliane, l'orgoglio è il desiderio di primeggiare, connotato in senso aggressivo e competitivo; il *self-liking*, invece, è il desiderio di approvazione, e genera effetti di apertura, cooperazione e socievolezza:

Per impegnare – a mio avviso – con maggior efficacia le creature al fine della conservazione, la natura ha dato loro un istinto, che porta ciascun individuo a stimare sé stesso al di sopra del suo reale valore. Tale istinto in noi, voglio dire negli uomini, sembra essere accompagnato da una certa mancanza di fiducia in noi stessi, che nasce dalla

pietà per il suo stato, la collera svanirà e avrà il sopravvento l'affetto naturale. Egli si dispiacerà di quel che ha fatto al figlio e lo vezzeggerà di nuovo. Ora, se consideriamo che tutte le creature odiano il dolore e si sforzano di evitarlo e che i benefici generano l'amore in coloro che ne sono oggetto, troveremo che il figlio di un selvaggio imparerà ad amare e a temere il proprio padre. Queste due passioni, unite alla stima naturale per quanti sono superiori a noi, non mancano quasi mai di produrre quel composto chiamato rispetto».

¹⁰ Mandeville (1987 [1724]: 79-80): «L'orgoglio è la facoltà naturale per cui ogni mortale che abbia qualche intelligenza si sopravvaluta, e immagina per sé stesso cose migliori di quelle che gli concederebbe un giudice imparziale, perfettamente a conoscenza delle sue qualità e condizioni. Non possediamo nessun'altra qualità più vantaggiosa per la società e altrettanto necessaria a renderla ricca e fiorente; e tuttavia nessuna è più generalmente detestata».

consapevolezza o almeno dal dubbio di sopravvalutarci. È questo che ci rende tanto interessati all'approvazione, alla stima e al consenso degli altri perché essi rafforzano e confermano in noi la buona opinione di noi stessi. Sono varie le ragioni per le quali questo *self-liking*, permettimi di chiamarlo così, non si riscontra in tutti gli animali con lo stesso grado di perfezione (Mandeville 1978 [1729]: 87-88).

Infine, nella terza e ultima fase della sua riflessione attorno all'orgoglio, Mandeville chiarisce ulteriormente la differenza tra quest'ultimo e il *self-liking*. Ribadisce la necessità di utilizzare un neologismo per designare il desiderio di essere stimati, che egli considera il movente fondamentale del bisogno di riconoscimento sociale («Molte cose davvero essenziali non hanno ancora un nome, come nel caso della stima che gli uomini naturalmente hanno per loro stessi, distinta dall'amor di sé [*self-love*], e per la quale mi sono visto costretto a coniare il termine predilezione per sé stessi [*self-liking*]» Mandeville 1999a [1732]: 19) e chiarisce che orgoglio e *self-liking* non sono due passioni distinte: il *self-liking* è la passione che spinge a cercare la stima altrui come conferma del proprio valore, mentre l'orgoglio è il nome che attribuiamo al vizio che scaturisce da un *self-liking* eccessivo, ovvero quando la ricerca dell'approvazione altrui diventa socialmente nociva e controproducente:

Ora capisco perfettamente cosa voi intendiate per predilezione per sé stessi [*self-liking*]. Voi siete dell'opinione che noi tutti nasciamo con una passione [...] che quando è moderata e ben regolata suscita in noi l'amore per la lode e il desiderio di essere approvati e ben considerati dagli altri, e ci stimola alle buone azioni; ma la stessa quando è eccessiva o mal indirizzata, qualunque cosa susciti in noi, reca offesa agli altri, ci rende odiosi ed è chiamata orgoglio [*pride*]. Dato che non vi è alcuna parola o espressione che comprenda tutti i differenti effetti della stessa causa, che è questa passione, voi ne avete coniata una, la predilezione per sé stessi [*self-liking*]. Con questo intendete la passione in generale, in tutti i suoi aspetti, che produca azioni lodevoli, e ci procuri consensi, o azioni che provocano il biasimo e l'avversione del prossimo (Mandeville 1999a [1732]: 21).

La teoria del riconoscimento di Mandeville avrà una notevole influenza sui filosofi della generazione successiva, che riprenderanno alcune delle sue intuizioni, ma reagiranno negativamente

al tentativo di analizzare i moventi delle azioni umane su un piano prettamente psicologico, senza tener conto della dimensione morale.

Rousseau, ad esempio, considera l'*amour propre* una passione artificiale, prodotta dal processo di civilizzazione, e il segno più evidente della degenerazione morale dell'umanità, che si è allontanata dalla condizione di perfezione originaria. Nel *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* individua nella comparsa della stima sociale la causa della perdita dell'autonomia, dell'estraneazione da sé stessi, della dipendenza dal giudizio degli altri, della perdita di autenticità, della vanità, dell'orgoglio e dell'invidia¹¹:

ognuno cominciò a guardare gli altri e a volere a sua volta essere guardato, e la stima pubblica ebbe un valore. Chi cantava o danzava meglio, il più bello, il più forte, il più abile o il più eloquente, divenne il più stimato; e questo fu il primo passo verso l'ineguaglianza e al tempo stesso verso il vizio; da queste prime preferenze nacquerò da una parte la vanità e il disprezzo, dall'altro la vergogna e l'invidia, e la fermentazione causata da questi nuovi lieviti produsse infine dei composti dannosi alla felicità e all'innocenza (Rousseau 1988 [1755]: 138-139).

Adam Smith, che nel recensire il *Secondo Discorso* di Rousseau aveva scritto che «chiunque legga quest'opera con attenzione, osserverà che il secondo volume della *Favola delle api* ha dato origine al sistema di Rousseau» (Smith 1980: 250), nella *Teoria dei sentimenti morali* dedica alla confutazione di Mandeville gran parte del capitolo dal titolo *I sistemi licenziosi*. Smith individua tre diverse passioni all'origine del bisogno di riconoscimento: «il desiderio di renderci oggetti appropriati di onore e stima, diventando onorevoli e stimabili; il desiderio di acquistare onore e stima meritandoli realmente; il frivolo desiderio di lode a ogni costo» (Smith 1995 [1790]: 585). Il filosofo scozzese osserva che esiste una affinità tra queste tre forme di desiderio di essere stimati, così come c'è «affinità tra vanità e amore per la vera gloria». Egli coglie l'esistenza di uno stesso meccanismo psicologico alla base del desiderio di essere stimati, ma prende

¹¹ Sulla teoria del riconoscimento in Rousseau cfr. Carnevali (2004). Su Mandeville, Rousseau e Smith cfr. Douglass (2017); Sagar (2018).

le distanze da Mandeville su un piano morale distinguendo tra «una passione giusta, ragionevole ed equilibrata» e una «ingiusta, assurda e ridicola» (Smith 1995 [1790]: 585).

Smith distingue tra il desiderio di lode e il desiderio di essere degni di lode, ma così facendo non coglie l'originalità dell'analisi di Mandeville, che consiste nello spostare l'analisi su un piano avalutativo, privo di connotazioni moralistiche, limitandosi a descrivere le dinamiche psicologiche alla base del comportamento umano. È in questa prospettiva che Mandeville riformula il suo lessico sull'orgoglio, con l'intento di distinguere il meccanismo psicologico del *self-liking* dal giudizio morale implicito nell'idea di *orgoglio*.

3. Le patologie del misconoscimento: dall'ipocondria al suicidio

Mandeville, a differenza di altri filosofi settecenteschi che scrissero trattati sulle passioni, era anche un medico. Si era laureato a Leida, una delle università più prestigiose d'Europa sul finire del Seicento, ed aveva esercitato per trent'anni la professione, occupandosi in particolare di ipocondria e isteria (oggi lo definiremmo probabilmente uno psichiatra). Il problema della salute mentale e della cura delle patologie delle passioni non rappresentava per lui soltanto una questione teorica, ma una difficoltà concreta con cui doveva confrontarsi ogni giorno.

Dalle pagine delle sue opere filosofiche emerge con chiarezza l'importanza che egli attribuiva al riconoscimento sociale dal punto di vista medico: il *self-liking* era la passione che faceva amare la vita, la componente necessaria per il benessere psicologico e per la felicità. Ma al tempo stesso, Mandeville avvertiva i rischi legati al misconoscimento; la mancanza di autostima, causata dalla disapprovazione o dall'indifferenza sociale, poteva causare non solo infelicità, ma patologie vere e proprie. Il *self-liking* poteva avere dunque effetti opposti, poteva causare vergogna o orgoglio¹², disperazione o esaltazione.

¹² In questa fase dell'evoluzione del pensiero di Mandeville c'è ancora una certa confusione concettuale perché il termine orgoglio mantiene più significati, sia quello di «desiderio di approvazione» sia quello di «vizio», cioè eccesso di desiderio di approvazione.

Quando un uomo è sopraffatto dalla vergogna, avverte una depressione degli spiriti; il cuore è freddo e oppresso, e il sangue si allontana da esso verso la superficie del corpo; il volto è in fiamme, e così il collo e parte del petto; si sente pesante come il piombo; la testa è bassa, e gli occhi fissano il suolo attraverso un velo di confusione; nessun insulto può scuoterlo, è stanco di esistere, e vorrebbe soltanto diventare invisibile. Ma quando gratificando la sua vanità gioisce d'orgoglio, manifesta sintomi del tutto opposti: gli spiriti gonfiano e ravvivano la circolazione arteriosa; un calore più che normale rafforza e dilata il cuore; le estremità sono fredde; si sente leggero e immagina di potersi sollevare nell'aria; la testa è alta, e gli occhi si guardano intorno pieni di vivacità; è felice di esistere, pronto all'ira, e sarebbe contento che tutti lo notassero (Mandeville 1987 [1724]: 41-42).

Mandeville riteneva che la scoperta del ruolo fondamentale che giocava il *self-liking* nella vita delle persone rappresentasse il suo contributo più rilevante alla conoscenza della natura umana. Tuttavia, si trovava di fronte a due problemi: 1) il desiderio di essere stimati era considerato dal punto di vista morale e religioso un vizio di superbia, un effetto dell'orgoglio e, al limite, poteva rientrare tra i vizi capitali; 2) nessuno avrebbe voluto riconoscere che i reali moventi delle azioni considerate moralmente più nobili erano riconducibili alla ricerca di stima.

Poiché questa passione è caduta in disgrazia e ognuno la rinnega, raramente appare come è realmente e la si vede assumere mille forme diverse. Spesso ne siamo pieni senza averne il minimo sospetto; e sembra sia proprio essa a indurci ad amare costantemente la vita, persino quando non è degna di essere amata. Quando siamo contenti è il *self-liking* che ha, in ogni momento, una parte considerevole, sebbene ignota, nella soddisfazione provata. Questa passione è così necessaria al benessere di quanti sono abituati a soddisfarla che, senza di essa, non saprebbero godere di alcun piacere; ed è tale il loro rispetto e la sottomessa venerazione al *self-liking* che sarebbero sordi alle più vive sollecitazioni della natura e si opporrebbero alle più violente inclinazioni se per soddisfarle dovessero rinunciare a questa passione (Mandeville 1978 [1729]: 91).

Inoltre, Mandeville non riconosceva nessuna distinzione tra il "desiderio di essere stimati" e il "desiderio di essere degni di stima". Riteneva che l'approvazione fosse relativa al contesto sociale d'appartenenza, per cui non erano le azioni in sé ad es-

sere degne o meno d'approvazione, ma i valori che caratterizzavano quel particolare contesto sociale. In un passo particolarmente significativo, scrive: «Vi prego di notare il fatto che le azioni che condanniamo come spregevoli o odiose, sono tali solo nella nostra opinione: perché ciò che ho descritto accade tra i peggiori bricconi, come tra le migliori persone. Se un furfante si astiene dal borseggiare qualcuno quando avrebbe potuto farlo con facilità, uno della stessa banda, presente al fatto, lo rimprovererebbe in perfetta buona fede, e gli direbbe che dovrebbe vergognarsi di essersi lasciato sfuggire una così buona occasione» (Mandeville 1998 [1732]: 23 e 25).

Ma torniamo al misconoscimento. Cosa accade, dunque, quando il desiderio di riconoscimento sociale non è soddisfatto? Mandeville non esita ad affermare che i sintomi del misconoscimento possono andare dalla vergogna, alla tristezza fino a forme patologiche che nei casi estremi possono indurre addirittura al suicidio:

Questa passione è così necessaria al benessere di quanti sono abituati a soddisfarla che, senza di essa, non saprebbero godere di alcun piacere; ed è tale il loro rispetto e la sottomessa venerazione al *self-liking* che sarebbero sordi alle più vive sollecitazioni della natura e si opporrebbero alle più violente inclinazioni se per soddisfarle dovessero rinunciare a questa passione [...] è la madre delle nostre speranze, il fondamento e il fine delle più care aspirazioni, la corazza più sicura contro la disperazione. Purché riusciamo ad amare, comunque, la nostra esistenza [...] ci prenderemo cura di noi stessi e nessuno si suiciderà se gli rimane un minimo di *self-liking*. Ma quando questa passione si estingue, svaniscono tutte le nostre speranze e non possiamo considerare se non la dissoluzione del nostro corpo e la nostra esistenza ci diventa così insopportabile che l'amore di noi stessi ci suggerisce di porre fine ad essa e di cercare rifugio nella morte (Mandeville 1978 [1729]: 91).

Un'ultima considerazione riguarda il confronto tra le opere filosofiche e la sua opera medica, il *Trattato sulle malattie ipocondriache e isteriche*. Il *Trattato* è un'opera sorprendente, almeno per noi contemporanei, per tre motivi: 1) perché propone una terapia basata soprattutto sulla parola, priva di qualsiasi rimedio farmacologico; 2) perché è strutturata in forma di dialogo tra un medico e un paziente ipocondriaco, mettendo così in

scena, per così dire, la stessa terapia basata sulla parola che viene teorizzata; 3) perché confrontando la teoria delle passioni descritta nella *Favola* con quella del *Trattato*, si può avanzare l'ipotesi che, secondo Mandeville, l'origine dell'ipocondria e dell'isteria risieda in una carenza di autostima¹³.

Il dialogo tra il medico e il paziente si svolge nell'arco di tre giornate, come se fossero tre sedute psicoterapeutiche, che costituiscono i tre capitoli del *Treatise*, durante le quali vengono analizzati i sintomi, le cause e le terapie dell'ipocondria. La scelta di utilizzare la forma del dialogo permette a Mandeville di raggiungere due obiettivi: mostrare la percezione soggettiva della malattia e mostrare la terapia all'opera.

Nel primo dialogo, il paziente ipocondriaco racconta la storia della propria vita (dall'adolescenza sregolata alla morte del padre) e l'insorgere dei primi sintomi, dal bruciore di stomaco e dai problemi di digestione fino ai disturbi psicologici. Mandeville sottolinea che il paziente ipocondriaco è fortemente disturbato sia nel corpo sia nella mente e riassume il suo disagio psicologico con queste parole: «Sono pieno di dubbi e paure [...], sono diventato sempre più irascibile e scontroso, irresoluto, sospettoso, ogni cosa mi offende, e un nonnulla mi getta in passione» (Mandeville 2009 [1730]: 83-84).

Il secondo dialogo è dedicato all'eziologia. Mandeville afferma che la causa fisiologica dell'ipocondria è un difetto di digestione dovuto alla mancanza di quegli spiriti animali che costituiscono una componente fondamentale del fermento attraverso il quale gli alimenti vengono trasformati in chilo e quindi assorbiti dall'organismo attraverso l'azione del sangue (cfr. Mandeville 2009 [1730]: 141). L'eccessivo consumo di spiriti animali può essere dovuto a una molteplicità di cause, ma soprattutto all'attività del pensiero¹⁴, delle passioni e della pratica sessuale (cfr. Mandeville 2009 [1730]: 192). Mandeville presta particolare attenzione anche alla dimensione sociale della malattia, in par-

¹³ Simonazzi (2016). Più in generale sulle concezioni mediche di Mandeville si vedano Rousseau (1975); Collins (1988); McKee (1991 e 1995); Cook (1999); Simonazzi (2004); Hilton (2010); Kleiman-Lafon (2013).

¹⁴ Mandeville (2009 [1730]: 160): «Ciò di cui sono sicuro e su cui mi baso (come vi ho detto), è che lo stomaco, con l'appetito e la digestione, viene influenzato in modo non comune da quella parte di noi che pensa».

tiolare sostiene che l'ipocondria è collegata a passioni, desideri, aspettative sociali, condizione economica, desiderio di avanzamento sociale e, soprattutto, paura di fallire e bisogno di realizzazione di sé¹⁵. È una malattia psicosomatica perché la dimensione psicologica agisce sugli spiriti animali, che sono coinvolti nella digestione e possono disturbare lo stomaco. Mandeville, quindi, mette in stretta relazione mente e stomaco attraverso la mediazione degli spiriti animali.

Infine, il terzo dialogo è dedicato alla terapia. Mandeville sottolinea l'importanza dei fattori psicologici nella relazione tra medico e paziente e il ruolo attivo che deve avere il paziente nella terapia, la quale non prevede l'uso di farmaci. Richiede solo esercizio fisico, cibo sano e un solido rapporto tra medico e paziente, basato sull'ascolto e sul dialogo. Tuttavia, il *Trattato* non spiega in cosa consista esattamente la terapia della parola, né perché funzioni. Se vogliamo provare a cercare una risposta, anche se ipotetica, ai problemi rimasti aperti nel *Trattato* dobbiamo concentrare la nostra attenzione sulla teoria delle passioni sviluppata nelle opere filosofiche.

Gli studi sull'ipocondria si sviluppano nell'arco di vent'anni, parallelamente all'evoluzione della teoria delle passioni e alla centralità dell'autostima nelle opere filosofiche. Abbiamo visto che nella *Favola*, Mandeville individua in un *self-liking* equili-

¹⁵ Cfr. Mandeville (2009 [1730]: 196): «L'angoscia eccessiva, le preoccupazioni, le difficoltà e le delusioni ugualmente sono spesso cause concomitanti di questa malattia, molto più spesso in coloro che per condizione, per i benefici o gli impieghi che hanno, dispongono di rendite sufficienti a condurre una vita tranquilla. Gli uomini che ne sono già provvisti, oppure hanno mezzi di sostentamento ampiamente assicurati dalle loro professioni, non sono mai esenti da ansie, e il possesso non solo di ricchezze, ma anche di modeste proprietà, è sempre curato con premura. Coloro che ne godono hanno inoltre più agio di riflettere, essendo i loro desideri e aspettative più grandi, sul fatto che essi stessi sono verosimilmente più esposti ai dispiaceri per gran parte della vita rispetto alla gente di minor fortuna, la quale di rado ha scopi più alti di quello per cui continuamente si adopera, procacciarsi il proprio pane quotidiano; il che, se portato a compimento in modo soddisfacente, la rende di solito contenta e felice, perché pensa di esserlo; e quando non riesce a procurarselo, fatica talmente sotto il peso di tante necessità, ed è così presa dalle circostanze presenti, da non avere tempo per pensare fermamente a una sola cosa, e di conseguenza le molestie della mente non hanno una così grande influenza su di essa». Sul rapporto tra ipocondria e ricchezza cfr. Turner (2016).

brato e soddisfacente l'elemento essenziale per una buona salute mentale, mentre quando il desiderio di stima non viene appagato, si manifestano gli stessi sintomi riscontrabili negli ipocondriaci. Nonostante l'osservazione di questi sintomi comuni, Mandeville nel *Trattato* non teorizza esplicitamente che il *self-liking* abbia un ruolo nell'ipocondria. Tuttavia, è evidente che nelle opere filosofiche ci siano una serie di indizi che attestano la preoccupazione di Mandeville per l'ipocondria mentre descrive gli effetti di una carenza di autostima; questi effetti vanno dalla depressione al suicidio. Se confrontiamo i sintomi ipocondriaci descritti nel *Trattato*, ad esempio, con i sintomi psicologici legati alla scarsa autostima presenti nella *Favola*, non solo notiamo una straordinaria somiglianza, ma in qualche caso l'uso delle stesse identiche parole¹⁶.

Non posso qui soffermarmi sul confronto tra i passaggi chiave dai quali emerge che i sintomi della vergogna, causati dalla sensazione di non essere stimati, sono simili a quelli dell'ipocondria¹⁷, ma posso riassumere la mia ipotesi sul rapporto tra *self-liking* e ipocondria.

Il *Trattato* suggerisce che esiste una correlazione tra i disturbi dello stomaco, l'ipocondria e la terapia della parola; ma Mandeville non spiega come le parole possano influenzare lo stomaco, anche se cerca di identificare il legame tra stomaco e pensiero. Vale la pena notare che gli esempi di Mandeville dimostrano l'influenza del pensiero sullo stomaco (i cattivi pensieri interferiscono con l'appetito e i cibi preferiti vengono digeriti più facilmente), ma non il contrario. Tuttavia, i disturbi dello stomaco possono essere visti come un effetto dell'ipocondria, non come una delle sue cause. In questo modo si risolvono le tensioni del *Trattato*: la diminuzione dell'autostima (la vergogna comporta un «affossamento degli spiriti animali») è la causa dell'ipocondria, i disturbi allo stomaco sono uno dei sintomi della malattia e la parola avrebbe il ruolo di recuperare il senso di autostima perduto dal paziente. La terapia, quindi, consiste-

¹⁶ Ad esempio, l'utilizzo dell'espressione «è stanco di esistere» per descrivere sia i sintomi dell'ipocondria sia la condizione psicologica del misconoscimento.

¹⁷ Nel confronto tra il *Trattato sulle malattie ipocondriache e isteriche* e la *Favola delle api* ho ripreso tesi che avevo già esposto in Simonazzi (2004 e 2016) e ai quali rimando per un'analisi più ampia e puntuale.

rebbe nell'autoanalisi e nell'introspezione. Esattamente ciò che Mandeville ci mostra nel *Trattato*, mentre nei *Liberi pensieri* sostiene che nelle malattie che coinvolgono l'immaginazione, è possibile guarire attraverso il ragionamento. Mandeville scrive: «nei malesseri provocati soprattutto dall'immaginazione spesso gli uomini possono, senza ricorrere ad altri rimedi, recuperare da soli la salute» (Mandeville 1985 [1720]: 229).

Sebbene esistano evidenze testuali e si possano rintracciare precedenti tra coloro che identificano la causa dell'ipocondria in qualcosa di simile a ciò che Mandeville definisce *self-liking*, il problema eziologico rimane una questione aperta. Lo stesso Mandeville ha più volte messo in guardia dai pericoli insiti nel tentativo di fornire spiegazioni mediche che vadano oltre ciò che è osservabile e sperimentabile. È infatti impossibile dimostrare con la sola osservazione e senza ricorrere a congetture come e perché le parole possano influenzare la dimensione simbolica e le passioni, e in che modo passioni e idee possano interagire con il corpo. È possibile mostrare che le parole hanno un effetto terapeutico, così come è possibile rilevare l'esistenza di una relazione tra la dimensione simbolica e quella fisica; tuttavia, secondo Mandeville, giungere a una migliore definizione è un obiettivo che va al di là delle capacità umane. Il rapporto tra la dimensione psicologica e quella corporea rimane un mistero anche per Mandeville, il quale scrive: «Le idee e le passioni dell'anima, ne sono convinto, hanno un'influenza più costante e più meccanica su alcune parti del corpo di quanto si sia potuto scoprire finora e di quanto, per le possibilità dell'uomo, si potrà mai scoprire» (Mandeville 1978 [1729]: 110).

In conclusione, l'analisi di Mandeville mostra che il riconoscimento sociale è fondamentale anche per la salute mentale, mentre il misconoscimento, inteso come mancata conferma sociale della propria autostima, può produrre sintomi che si sovrappongono a quelli dell'ipocondria e che possono giungere fino al suicidio. Sebbene non esplicitamente teorizzata nel *Trattato*, questa connessione è sostenuta dalla teoria delle passioni elaborata nelle opere filosofiche, dove la perdita di autostima si configura come una condizione patologica.

4. *La distribuzione della stima sociale*

Finora abbiamo analizzato il funzionamento del meccanismo del desiderio di essere stimati (*self-liking*) e il ruolo centrale del riconoscimento sociale sia nella nascita della società sia nella psicologia individuale. Ora intendo mostrare che Mandeville non solo attribuiva grande importanza all'autostima, ma era anche consapevole di come cambiassero le dinamiche del riconoscimento al variare delle condizioni sociali. L'obiettivo è dimostrare che, secondo Mandeville, i criteri attraverso cui la stima sociale viene distribuita variano in funzione di quattro fattori: il livello di civilizzazione, le dimensioni della società, la condizione sociale degli individui e le differenze di genere.

Affronterò quindi quattro punti: 1) Nel primo analizzerò l'effetto del processo di civilizzazione sul desiderio di stima, confrontando uomini civilizzati e selvaggi; 2) Poi mostrerò che nella *Favola delle api* ci sono due diverse idee di riconoscimento, legate a diversi tipi di società civile: la piccola società e la grande società; 3) Nel terzo punto presenterò la diversa funzione che il bisogno di stima sociale svolge a seconda della professione, ovvero la differenza tra lavoratore dipendente e lavoratore autonomo; 4) Infine, farò alcune brevi considerazioni sulle differenze tra uomini e donne.

4.1 *Selvaggi e civilizzati*

Mandeville mette a confronto lo stato di natura con la società civile per mostrare le continuità e le discontinuità tra i selvaggi e gli uomini civilizzati. La differenza principale che viene sottolineata è la diversa funzione svolta dal bisogno di riconoscimento. Nella *Ricerca sull'origine della virtù morale*, che costituisce uno dei primi saggi della *Favola delle api*, l'uscita dallo stato di natura avviene proprio attraverso l'introduzione tra gli esseri umani della stima sociale¹⁸. Questo punto è ulteriormente sviluppato nella *Nota R*, dove Mandeville confronta il coraggio na-

¹⁸ A differenza di Rousseau, Mandeville ritiene che il *self-liking* sia una passione presente nella natura umana, non un prodotto artificiale della civiltà. Tuttavia, nello stato di natura il *self-liking* è presente solo in potenza e si sviluppa insieme al processo di civilizzazione.

tuale del selvaggio, che nasce quando la rabbia supera la paura che l'uomo naturalmente prova di fronte a ciò che frustra la soddisfazione dei suoi due desideri primari, la fame e la lussuria, con il coraggio artificiale dell'uomo civilizzato, che consiste nel superare la paura della morte per non perdere la stima sociale (come nel caso del duello)¹⁹:

La grande arte di rendere l'uomo coraggioso consiste, primo, nel fargli riconoscere questo principio interno di valore, e quindi nell'ispirargli un orrore per la vergogna pari a quello che la natura gli ha ispirato per la morte; e che vi siano delle cose per cui l'uomo ha, o può avere, un'avversione più forte che per la morte risulta evidente dal suicidio (Mandeville 1987 [1724]: 140).

Il processo di civilizzazione si sviluppa parallelamente all'importanza che acquisiscono l'autostima e il bisogno di riconoscimento sociale, i quali fungono da autocontrollo delle passioni anti-sociali e da forza di adeguamento ai valori sociali condivisi. Ma il selvaggio conosceva solo il desiderio di autoconservazione? La stima era completamente assente nello stato di natura? Non del tutto. Secondo Mandeville, la stima svolgeva un ruolo importante, anche se di minor rilievo, pure nello stato di natura per due motivi.

Il primo motivo ha a che fare con l'amore verso i bambini: Mandeville sostiene che i sentimenti verso i figli non sono altruistici, ma sono legati all'autostima. I genitori considerano i propri figli come carne della loro carne e «ciò dimostra chiaramente la stima eccessiva degli uomini per sé stessi e per ogni cosa che derivi da loro, se buona e degna di lode» (Mandeville 1978 [1729]: 153).

Il secondo motivo è il più importante e riguarda il ruolo della stima nella formazione di quella passione complessa del "rispetto" che, come abbiamo visto, è alla base dell'obbedienza necessaria per la nascita della società. Il rispetto è un composto di timore, amore e stima (cfr. Mandeville 1978 [1729]: 189). Il rispetto filiale è il primo passo nell'educazione all'obbedienza, che consiste nel frenare il desiderio di indipendenza.

¹⁹ Branchi (2022: 92-96), Douglass (2023: 143-144).

Mandeville afferma esplicitamente che il rispetto dell'autorità «è necessario per rendere governabili le creature umane» (Mandeville 1978 [1729]: 137). La stima contribuisce a rendere governabile il selvaggio. Il bisogno di riconoscimento è quindi già presente nell'uomo allo stato di natura, ma solo in forma embrionale, come un seme che potrà svilupparsi solo attraverso il processo di civilizzazione²⁰.

4.2 *Le dimensioni della società civile*

È più difficile stabilire se Mandeville ritenga che il riconoscimento sociale assuma funzioni diverse a seconda delle dimensioni della società. Egli contrappone l'immagine di una piccola comunità, frugale e pacifica, sostenuta dalla virtù e dallo spirito civico dei cittadini, a quella di una società vasta, densamente popolata, commerciale e militare, in cui manca sia la capacità sia la necessità di promuovere l'abnegazione individuale.

Come ha mostrato Tito Magri²¹, il confronto tra questi due tipi di società, a cui corrispondono due tipi umani, è presente in tutto il pensiero di Mandeville dal 1705 al 1729. Nell'*Alveare scontento* questo confronto è il fulcro dell'apologo: alla grande società commerciale, ricca e fiorente, ma anche viziosa e corrotta, si contrappone la piccola società virtuosa, dove i vizi privati sono anche vizi pubblici e le virtù private producono benefici pubblici. Nella *Prefazione della Favola delle api*, Mandeville scrive: «se [...] mi si chiedesse dove penso che gli uomini abbiano maggiore probabilità di godere della vera felicità, anteporrei una piccola società pacifica in cui gli uomini, né invidiati né stimati dai loro vicini, vivono contenti del prodotto naturale del luogo in cui abitano, ad una grande moltitudine ricca e potente» (Mandeville 1987 [1724]: 7). E troviamo il confronto anche nella *Nota T*, quando Mandeville si chiede «se la gente non può essere

²⁰ Cfr. Mandeville (1978: 89): «Si debbono ricercare i principi di questo comportamento [*politeness*] nell'amor di sé [*self-love*] e nell'autogradimento [*self-liking*] di cui ho parlato. Per convincersene, basta considerare che cosa una creatura, dotata di intelligenza, della facoltà di parlare e di ridere, deve fare ai fini dell'autoconservazione».

²¹ Tito Magri è stato uno dei primi a portare l'attenzione su questa distinzione in riferimento a differenti criteri morali. Cfr. Magri, *Introduzione*, in Mandeville (1987: v-xxxviii).

altrettanto virtuosa in un regno popoloso, ricco, ampio ed esteso, che in uno stato o principato piccolo e povero, scarsamente abitato» (Mandeville 1987 [1724]: 154).

Infine, Mandeville torna sull'argomento nelle ultime pagine dei *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, quando affronta la questione della funzione del denaro nella società commerciale:

Ma ciò che è ammirevole è che, più individui ci sono in una società, maggiore è la varietà dei loro desideri e più diligente è diventato il loro soddisfacimento, grazie al costume, meno gravi sono le conseguenze di quel male, dove si conosce l'uso della moneta. Mentre, senza di essa, quanto più esigua è la società, quanto più rigorosamente nel provvedere ai bisogni propri ci si limita solo a quelli necessari alla sopravvivenza, tanto più è facile accordarsi sui reciproci servigi di cui parlo (Mandeville 1978 [1729]: 235-236).

Perché Mandeville propone continuamente il confronto tra questi due modelli di società, a cui corrispondono giudizi diversi sulla virtù e sulla felicità? L'ipotesi dell'esistenza della piccola società ha probabilmente la semplice funzione di controfattuale, cioè di evidenziare le trasformazioni della società commerciale. Se la piccola società si basa sui valori di autonomia, autenticità e indipendenza, la grande società, invece, è caratterizzata da competizione, apparenza e dipendenza dall'opinione degli altri. Mandeville vuole mostrare che il riconoscimento sociale diventa sempre più importante man mano che la società si ingrandisce. I motivi sono due: 1) perché «diventiamo socievoli vivendo insieme in società» (Mandeville 1978 [1729]: 128)²² e quindi perdiamo la nostra autonomia originaria e diventano sempre più dipendenti l'uno dall'altro; 2) Perché nella società commerciale le relazioni sociali sono meno strette e sono legate soprattutto all'interesse e all'apparenza.

Il desiderio di stima in una grande società è la causa della formazione di un'identità basata sull'apparenza sociale²³. Nell'*Indagine sulla natura della società*, Mandeville afferma che «è impossibile che possiamo essere adatti alla società senza l'ipocrisia» e «in tutte le società civili gli uomini apprendono in-

²² Cfr. Jack (2015).

²³ Sull'importanza dell'estetica sociale, cfr. Carnevali (2020).

sensibilmente ad essere ipocriti fin dalla culla» (Mandeville 1987 [1724]: 249).

Nella *Ricerca sull'origine dell'onore*, Mandeville distingue due tipi di ipocriti, quelli che semplicemente si adattano alle consuetudini sociali (ipocriti di convenienza) e quelli che invece cercano di trarre vantaggio dalla finzione sociale (ipocriti maliziosi), «che ostentano molta religiosità sapendo che è falsa; che hanno cura di apparire pii e devoti allo scopo di fare del male e nella speranza di avere un'opportunità di ingannare quelli che li credono sinceri»²⁴.

Mandeville non lo afferma esplicitamente, ma sembrerebbe logico dedurre dal contrasto tra i due modelli di società civile che per gli individui che vivono nella grande società commerciale il riconoscimento sociale sia più importante.

4.3 Riconoscimento e condizione sociale

L'analisi del ruolo svolto dal riconoscimento sociale non riguarda solo le diverse fasi di sviluppo del processo di civilizzazione o le dimensioni della società civile, ma è anche un fenomeno «interno» alla società commerciale. Mandeville, in particolare, prende in considerazione il rapporto tra lavoro e riconoscimento sociale e la diversa distribuzione sociale della stima tra uomini e donne.

Partiamo dal rapporto tra riconoscimento sociale e lavoro²⁵, un tema che il filosofo olandese affronta in diverse opere, dal *Trattato sulle malattie ipocondriache e isteriche* al più controver-

²⁴ Cfr. Mandeville (1999: 211-213): «Sono contento che abbiate fatto questa osservazione. Ci sono due tipi di ipocriti, molto diversi gli uni dagli altri: per distinguerli con una definizione chiamerei gli uni maliziosi, gli altri di convenienza. Per ipocriti maliziosi intendo quelli che ostentano molta religiosità sapendo che è falsa; che hanno cura di apparire pii e devoti allo scopo di fare del male e nella speranza di avere un'opportunità di ingannare quelli che li credono sinceri. Chiamo ipocriti di convenienza quelli che senza alcun motivo di religione o senso del dovere, vanno in chiesa imitando i loro compagni, fingono devozione e, senza alcuna mira particolare rispetto agli altri, assistono a tutti i riti e cerimonie di pubblico culto solo per non apparire diversi e per il desiderio di essere nella norma». Cfr. Luban (2015); Douglass (2022).

²⁵ In questo paragrafo riprendo fedelmente il mio saggio *Razionalità economica, lavoro salariato e divisione del lavoro in Mandeville*, in Mari (2024: 535-541).

so dei suoi lavori, il *Saggio sulla carità e sulle Scuole di carità*, fino alle ultime pagine dei *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*.

Fin dalla sua orazione *De medicina*, scritta all'età di quindici anni, Mandeville si divertiva a provocare coloro che esercitavano le professioni più prestigiose fingendo di non essere mossi dal desiderio di guadagno e di riconoscimento sociale. In quel discorso, infatti, consigliava ai suoi coetanei di intraprendere la carriera medica proprio perché prestigiosa (oltre che utile) e capace di renderli felici gratificando il loro orgoglio. Vent'anni più tardi, nell'apologo *L'alveare scontento*, in modo irriverente, aveva scritto che «I medici stimavano la fama e la ricchezza/più della salute malferma del paziente» (Mandeville 1987 [1724: 11]) e nella *Prefazione al Trattato sulle malattie ipocondriache e isteriche* non aveva esitato ad affermare che non c'era nulla di male nel riconoscere che egli cercava onore e guadagno nel suo lavoro. Ma non tutte le professioni sono prestigiose e altamente remunerative. Nel *Saggio sulla carità*, Mandeville affronta il problema dei lavori privi di prestigio sociale. Egli distingue due tipi di lavoratori: i lavoratori autonomi e i lavoratori dipendenti.

I lavoratori autonomi, come l'artigiano, il medico o il commerciante, sono motivati dal desiderio di migliorare il proprio status sociale, dal desiderio di stima, vanità e invidia. Per questi lavoratori vale il principio secondo cui i vizi privati (che consistono nella ricerca del proprio interesse) producono benefici pubblici. Il lavoro fa parte dell'autorealizzazione individuale perché richiede iniziativa, abilità e competenza.

I lavoratori salariati, invece, come ha osservato Maria Luisa Pesante (2013: 253-269)²⁶, devono svolgere i compiti più umili, faticosi e meno remunerativi. Quindi, il lavoro dipendente riguarda le classi sociali più povere e meno istruite e non ha alcuna funzione di realizzazione personale, ma è solo una necessità che risponde all'esigenza di sopravvivenza. Nelle società moderne ci sono lavori che nessuno farebbe, se non fosse costretto. Eppure, sono lavori necessari per mantenere uno Stato ricco e potente. Mandeville non esita a definire i lavoratori salariati come moderni schiavi:

²⁶ Si veda anche Silvestrini (2020).

In una nazione libera dove non è permesso tenere schiavi, la ricchezza più sicura consiste in una moltitudine di poveri laboriosi [...]. Per garantire la felicità a una nazione e la tranquillità alla gente anche in circostanze sfavorevoli, è necessario che un gran numero di persone sia ignorante e povero (Mandeville 1987 [1724]: 199).

Mandeville riteneva che la diversa educazione tra ricchi e poveri avesse creato una differenza artificiale, ma reale, nella natura degli uomini. Mentre i ricchi avevano un costante desiderio di migliorare la propria condizione, i poveri, che non potevano aspirare a un vero miglioramento, erano pigri e indolenti. Ciò significa che i poveri potevano essere motivati al lavoro solo dalla necessità immediata e per questo motivo Mandeville sosteneva l'importanza di mantenere un certo numero di poveri nell'indigenza e nell'ignoranza:

Chi ha avuto una qualche educazione può scegliere di propria iniziativa di fare l'agricoltore e di essere diligente nell'eseguire il lavoro più sporco e faticoso, ma in tal caso deve trattarsi della sua proprietà e sono l'avarizia, la preoccupazione per la famiglia o qualche altro motivo urgente a spingerlo a quel lavoro; lo stesso uomo non vorrebbe certo divenire un buon dipendente salariato e servire un fattore per una miserevole ricompensa; almeno non sarebbe adatto a questo tipo di lavoro come un bracciante che ha sempre lavorato all'aratro, ha sempre spinto il carro del letame e che non ricorda di aver mai vissuto in altra maniera (Mandeville 1987 [1724]: 200-201).

Come hanno sottolineato Tolonen e Pongiglione (2016), Mandeville sembra teorizzare l'esistenza di due tipi umani: il povero, che non è diverso dalle bestie e deve essere trattato come tale, e il ricco, che invece realizza pienamente la propria umanità potendo soddisfare appieno le passioni che caratterizzano l'essere umano.

Nelle pagine finali dei *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, Mandeville distingue il lavoro dipendente da quello autonomo sulla base di motivazioni diverse legate all'interesse e alla realizzazione di sé:

Or. Non ci sono lavoratori diligenti e assidui, anche se a salario fisso?

Cleo. Sì, molti. Ma Nessun lavoro o impiego esige o richiede la stessa assidua attenzione, la stessa scrupolosa applicazione cui alcuni si sottopongono, tormentandosi e punendosi per propria scelta, quando ad ogni nuova pena segue una nuova ricompensa. Mai vedrai alcuni così interamente votati al proprio mestiere e premurosi, perseveranti e pronti a compiere il proprio lavoro dove gli impieghi e le promozioni hanno una paga annua fissa. Tutto questo, invece, accade in quelle professioni dove le ricompense sono proporzionate al lavoro, sia che precedano il servizio reso agli altri, come per gli avvocati, sia che lo seguano, come per i medici (Mandeville 1978 [1729]: 239).

In conclusione: esiste una relazione molto stretta tra lavoro e riconoscimento sociale, ma solo per quanto riguarda il lavoro autonomo, che viene svolto dalle classi più ricche. Il lavoro dipendente è svolto dai poveri, che lavorano esclusivamente per soddisfare i bisogni di sopravvivenza. Le cose si complicano se prendiamo in considerazione un'altra passione a cui Mandeville dedica molta attenzione, l'invidia. Cosa accade se i poveri diventano invidiosi della condizione dei ricchi e se il risentimento per la propria condizione umiliante si trasforma in collera sociale? In quel caso non ci sarà più alcun *self-liking* in grado di limitare la loro rabbia.

4.4 *Uomini e donne*

Mandeville ha sempre prestato grande attenzione alle differenze di genere. La sua prima opera in prosa in lingua inglese è un romanzo in forma di dialogo tra una zia e una nipote dal titolo *La vergine smascherata* e gli articoli pubblicati pochi anni dopo sul periodico *The Female Tatler* sono firmati con pseudonimi femminili. Riconosce l'esistenza di differenze fisiche e psicologiche tra uomini e donne: gli uomini sono fisicamente più forti e dotati di maggiore costanza e capacità di pensiero astratto, mentre le donne quando «i benefici dell'educazione e della conoscenza sono eguali, esse sono superiori agli uomini per la vivacità dell'immaginazione, la perspicacia del pensiero e la spontaneità dell'ingegno, tanto quanto lo sono per la dolcezza della voce e la scioltezza dell'eloquio» (Mandeville 2009 [1730]: 214), ma queste differenze non sarebbero molto significative se non fossero amplificate dalle condizioni sociali e dall'istruzione:

La moltitudine stenterà a credere quale sia l'immensa forza dell'educazione, e ascriverà alla natura la differente modestia dell'uomo e della donna, che è invece dovuta per intero alla prima educazione (Mandeville 1987 [1724: 45).

La forza dell'educazione, capace di creare una vera e propria seconda natura, deriva dal fatto che si basa su un gioco di gratificazione e frustrazione che agisce sul desiderio di approvazione. E la virtù femminile per eccellenza, instillata nelle fanciulle fin dalla più giovane età, è la castità prematrimoniale.

L'analisi del riconoscimento sociale basato sulla castità permette a Mandeville di mettere in evidenza due elementi: la relatività dei valori morali e la costruzione ideologica dell'inferiorità femminile. Infatti, il meccanismo psicologico che sottende il bisogno di riconoscimento sociale è uguale per tutti gli esseri umani, ma i criteri di distribuzione della stima sociale sono tali da porre la donna in una condizione di debolezza e dipendenza (soprattutto economica, ma anche psicologica e affettiva) rispetto all'uomo. In particolare, Mandeville analizza gli effetti del matrimonio e dell'istruzione²⁷.

Il matrimonio è considerato una forma di schiavitù mascherata e determina la subordinazione della donna all'autorità maschile²⁸, una subordinazione che diventa definitiva con la gravidanza, che costringe le donne a dipendere economicamente dai mariti. Scrivendo come personaggio femminile, nella sua collaborazione con il periodico *The Female Tatler*, la voce femminile di Mandeville denuncia il controllo degli uomini sulla cultura come strategia per stabilire e perpetuare il loro dominio sulle donne:

Le lettere ci sono state negate, per evitare che vedessimo e rivendicassimo la nostra grande prerogativa e la nostra uguaglianza con l'uomo altezzoso, per il quale siamo state create amiche e non serve, e

²⁷ Garrett (2013); Branchi (2015 e 2022: 38-55 e 110-118); Callanan (2025: 71-97).

²⁸ Mandeville 1975 [1709]: 127: «Hanno reso schiavo il nostro sesso: in paradiso l'uomo e la donna erano sullo stesso piano; guarda cosa hanno fatto di noi da allora; non è forse ogni donna sposata una schiava del marito, intendo, se è una brava donna e tiene fede alla sua promessa?».

designate a consigliarlo e ad assisterlo nel governo della Terra. [...] Da quando gli uomini ci hanno schiavizzate, la maggior parte del mondo ha sempre impedito al nostro sesso di governare e questo è il motivo per cui le vite delle donne sono state descritte così raramente nella Storia (Mandeville 1999 [1710-11]: 171 e 237).

È quindi l'organizzazione della distribuzione della stima sociale, cioè le regole del riconoscimento sociale, a essere all'origine dell'inferiorità sociale delle donne. Senza la possibilità di studiare, le donne sono escluse dalla possibilità di aspirare a qualsiasi forma di virtù, ad eccezione della castità.

Nella *Vergine smascherata*, Mandeville avanza tre proposte (forse con intento satirico), attraverso uno dei personaggi del dialogo: in primo luogo, l'acquisizione della consapevolezza delle ragioni delle proprie azioni e quindi del ruolo che svolge il bisogno di stima; in secondo luogo, il riconoscimento delle passioni alla base del comportamento degli uomini nei confronti delle donne (desiderio sessuale e necessità di soddisfare il desiderio di superiorità); infine, rifuggire dalle regole sociali dell'essere moglie e madre, rinunciando al matrimonio e vivendo in castità (cfr. Mandeville 1975 [1709]: 33).

Attraverso i suoi personaggi, Mandeville sembra suggerire una via d'uscita dal gioco della distribuzione della stima voluto da una società maschilista e proporre un modello alternativo.

5. Conclusioni

L'intero itinerario intellettuale di Mandeville dev'essere considerato un contributo originale e innovativo alla storia delle teorie sul riconoscimento. L'originalità della sua analisi consiste nel tentativo di comprendere le dinamiche del riconoscimento sociale non in termini normativi, ma attraverso una lente psicologica, in grado di cogliere i meccanismi effettivi del comportamento umano. Nella prospettiva introdotta dal filosofo olandese, il bisogno di approvazione sociale è così rilevante perché gli esseri umani sono fragili, insicuri del proprio valore e bisognosi di ricevere rassicurazioni dall'ambiente sociale che li circonda. L'autostima, che nasce e si rafforza solo dal sentirsi stimati, è la struttura portante dell'identità soggettiva, la base della socievolezza umana e il fondamento della vita associata. Egli elabora

una teoria dell'obbligazione politica alternativa a quella hobbesiana, sostituendo il contratto sociale basato sulla paura della morte con una teoria basata sulla paura della vergogna e il desiderio di approvazione altrui. Questo passaggio segna uno scarto importante: ciò che rende possibile la coesione sociale non è una forza esterna o la razionalità del contratto, ma la fragile autostima degli individui, costantemente esposti al giudizio dell'altro e bisognosi di conferma.

L'introduzione di *self-liking* permette a Mandeville di riformulare in termini psicologici la nozione tradizionale di orgoglio. Il *self-liking* è la passione fondamentale della natura umana; una passione ambivalente, in grado di generare sia comportamenti socialmente funzionali sia effetti patologici, a seconda del grado di soddisfazione o frustrazione che incontra.

Mandeville, che per più di trent'anni esercita la professione di medico, osserva che il misconoscimento sociale può degenerare in forme di sofferenza psicologica, che vanno dall'ipocondria al suicidio. La sua terapia della parola, teorizzata nel *Trattato sulle malattie ipocondriache e isteriche*, si inserisce coerentemente in questo quadro teorico, assumendo il compito di riattivare il meccanismo del riconoscimento attraverso l'analisi introspettiva e il dialogo con il medico. Infine, Mandeville non si preoccupa solo di descrivere il funzionamento del meccanismo psicologico della ricerca della stima altrui, ma anche di mostrare l'importanza di conoscere la variabilità storica e sociale dei criteri di distribuzione della stima sociale, che possono cambiare a seconda del grado di civilizzazione, delle dimensioni della società, della condizione sociale e del genere.

In conclusione, il filosofo olandese elabora una teoria complessa e sfaccettata della natura umana, fondata sull'idea che la ricerca del riconoscimento sia il motore primario dell'agire individuale e collettivo. In un contesto dominato da ipocrisia, apparenza e competizione, Mandeville invita a osservare con lucidità il funzionamento delle passioni umane, a giudicare con realismo le condizioni che rendono possibile la vita sociale, senza lasciarsi ingannare da teorie troppo ottimiste sulla natura umana, e a guardare con benevolenza alle fragilità costitutive degli esseri umani.

Bibliografia

- BALSEMÃO PIRES EDMUNDO, BRAGA JOAQUIM (a cura di), 2015, *Bernard de Mandeville's Topology of Paradoxes: Morals, Politics, Economics, and Therapy*, New York: Springer.
- BRANCHI ANDREA, 2004, *Introduzione a Mandeville*, Roma-Bari: Laterza.
- _____, 2015, *Courage and Chastity in Commercial Society: Mandeville's Point of Male and Female Honour*, in Balsemão Pires, Braga (a cura di), pp. 199-211.
- _____, 2022, *Pride. Manners, and Morals. Bernard Mandeville's Anatomy of Honour*, Amsterdam: Brill.
- BRENNAN GEOFFREY E PETTIT PHILIP, 2004, *The Economy of Esteem. An Essay on Civil and Political Society*, Oxford: Oxford University Press.
- CALLANAN JOHN, 2025, *Man-Devil. The Mind and Times of Bernard Mandeville. The Wickest Man in Europe*, Princeton: Princeton University Press.
- CARNEVALI BARBARA, 2004, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna: Il Mulino.
- _____, 2005, "Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano", *Iride*, 3, pp. 515-537.
- _____, 2020, *Social Appearances: A Philosophy of Display and Prestige*, New York: Columbia University Press.
- COLLINS REX ANTHONY, 1988, *Private Vices, Publick Benefits. Dr. Mandeville and the Body Politic*, Oxford: Ph.D. Thesis, Oxford University.
- COOK HAROLD, 1999, "Bernard Mandeville and the Therapy of the Clever Politician", *Journal of the History of Ideas*, 60, pp. 101-124.
- CORTELLA LUCIO, 2023, *L'Ethos del riconoscimento*, Bari-Roma: Laterza.
- DICKEY LAURENCE, 1990, "Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory", *Critical Review*, 4/3, pp. 387-431.
- DOUGLASS ROBIN, 2017, "Morality and Sociability in Commercial Society: Smith, Rousseau, and Mandeville", *The Review of Politics*, 79/4, pp. 597-620.
- _____, 2022, "Bernard Mandeville and the Use and Abuse of Hypocrisy", *Political Studies*, LXX/2, pp. 465-482.
- _____, 2023, *Mandeville's Fable. Pride, Hypocrisy, and Sociability*, Princeton: Princeton University Press.
- _____, 2024, "The Dark Side of Recognition: Bernard Mandeville and the Morality of Pride", *British Journal for the History of Philosophy*, pp. 284-300.
- FORCE PIERRE, 2003, *Self-Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FUKUYAMA FRANCIS, 2019 [2018], *La ricerca di identità e i nuovi popoli-smi*, Torino: Utet.
- FUSSI ALESSANDRA, 2018, *Per una teoria della vergogna*, Pisa: ETS.

GARRETT AARON, 2013, *Women in the Science of Man*, il testo è stato presentato alla conferenza di Helsinki del giugno 2013. Ora è consultabile su Academia.edu:

https://www.academia.edu/9191324/Women_in_the_Science_of_Man

GOMES BJORN WEE, 2017, *Self-love, Self-liking, and the Struggle for Recognition e Genealogy, Sociability, and Esteem*, in Id., *The Desire and Struggle for Recognition*, New York: Ph.D Thesis, Columbia University, pp. 24-164.

GROS FRÉDÉRIC, 2023 [2021], *La vergogna è un sentimento rivoluzionario*, Roma: Nottetempo.

GUION BÉATRICE, 2015, *The Fable of the Bees: proles sine matre?* in BALSEMÃO PIRES EDMUNDO, BRAGA JOAQUIM (a cura di), cit., pp. 91-104.

HILTON PHILLIP, 2010, *Bitter Honey: Recuperating the Medical and Scientific Context of Bernard Mandeville*, Bern: Peter Lang.

HONNETH AXEL, 2002 [1992], *La lotta per il riconoscimento*, Milano: Il Saggiatore.

_____, 2019 [2018], *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli.

HUNDERT EDWARD, 1994, *The Enlightenment's Fable. Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

JACK MALCOLM, 2015, *Men Become Sociable by Living together in Society: Re-assessing Mandeville's Social Theory*, in BALSEMÃO PIRES EDMUNDO, BRAGA JOAQUIM (a cura di), cit., pp. 1-13.

KLEIMAN-LAFON SYLVIE, 2013, *The healing Power of Words: Medicine as Literature in Bernard Mandeville's Treatise of Hypochondriack and Hysterick Diseases*, in *Medicine and Narration in the XVIIIth Century*, a cura di Sophie Vasset, Oxford: Voltaire Foundatio, pp. 161-181.

LECALDANO EUGENIO, 2015, "Orgoglio e società in Mandeville e Hume", *Rivista di filosofia*, 3, pp. 337-360.

LOVEJOY ARTHUR, 1961, *Reflections on Human Nature*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

LUBAN DANIEL, 2015, *Bernard Mandeville as Moralizer and Materialist*, "History of European Ideas", XLI/7, pp. 831-857.

MANDEVILLE BERNARD, 1975 [1709], *The Virgin Unmask'd*, New York: Scholars' Facsimiles & Reprints Delmar.

_____, 1978 [1729], *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, a cura di Giulia Belgioioso, Lecce: Milella.

_____, 1985 [1720], *Liberi pensieri sulla religione, la chiesa e il felice stato della nazione*, a cura di Alfredo Sabetti, Napoli: Liguori.

_____, 1987 [1724], *La favola delle api*, a cura di Tito Magri, Roma-Bari: Laterza.

_____, 1999 [1710-1711] *The Female Tatler*, a cura di Maurice Goldsmith, Bristol: Thömmes.

- _____, 1999a [1732], *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, a cura di Andrea Branchi, Firenze: La Nuova Italia.
- _____, 2009 [1730], *Trattato sulle malattie ipocondriache e isteriche*, a cura di Domenico Di Iasio, Lecce: PensaMedia.
- MARI GIOVANNI (a cura di), 2024, *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, Firenze: Firenze University Press.
- McKEE FRANCIS, 1991, *An Anatomy of Power. The Early Works of Bernard Mandeville*, Glasgow: Ph.D. Thesis, Glasgow University.
- _____, 1995, *Honeyed Words: Bernard Mandeville and Medical Discourse*, in Roy Porter (a cura di), *Medicine in the Enlightenment*, Amsterdam: Rodopi, pp. 223-254.
- MORIARTY MICHAEL, 2003, *Early Modern French Thought: The Age of Suspicion*, Oxford: Oxford University Press.
- _____, 2006, *Fallen Nature, fallen Selves: Early Modern French Thought II*, Oxford: Oxford University Press.
- _____, 2011, *Disguised Vices. Theories of Virtue in Early Modern French Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM MARTHA, 2005 [2004], *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma: Carocci.
- _____, 2009 [2001], *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna: Il Mulino.
- _____, 2017 [2016], *Rabbia e perdono. La generosità come giustizia*, Bologna: Il Mulino.
- OTERO KNOTT MARTIN, 2014, "Mandeville on Governability", *Journal of Scottish Philosophy*, XII, pp. 19-49.
- PESANTE MARIA LUISA, 2013, *Come servi. Figure del lavoro salariato dal diritto naturale all'economia politica*, Milano: FrancoAngeli.
- PIZZORNO ALESSANDRO, 1992, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Milano: Feltrinelli.
- RICOEUR PAUL, 2005, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Milano: Raffaello Cortina.
- ROUSSEAU GEORGE SEBASTIAN, 1975, *Mandeville and Europe: Medicine and Philosophy*, in Irwin Primer (a cura di), *Mandeville Studies*, The Hague: Nijhoff, pp. 11-18.
- ROUSSEAU JEAN-JACQUES, 1988 [1755], *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, a cura di Valentino Gerratana, Roma: Editori Riuniti.
- SAGAR PAUL, 2018, "Smith and Rousseau, after Hume and Mandeville", *Political Theory*, 46/1, pp. 29-58.
- SCRIBANO MARIA EMANUELA, 1978, "Amour de soi e amour propre nel secondo «Discours» di Rousseau", *Rivista di filosofia*, 69, pp. 487-498.
- _____, 1980, *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Milano: Feltrinelli.

SILVESTRINI GABRIELLA, 2020, "Contro l'utopia. Mandeville e la pubblica felicità divisa nel minor numero", *Filosofia politica*, XXXIV, 1, pp. 25-42.

SIMONAZZI MAURO, 2004, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna: Il Mulino.

_____, 2008, *Le favole della filosofia. Saggio su Bernard Mandeville*, Milano: FrancoAngeli.

_____, 2016, "Mandeville on Hypochondria and Self-liking", *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 9/1, pp. 62-81.

_____, 2017, *Reconnaissance, self-liking et contrôle social chez Mandeville*, in Toto, Pénigaud de Mourgues e Renault (2017), pp. 127-144.

_____, 2022, "La teoria della stima di Mandeville tra *amour propre* e *philautia*", *Rivista di filosofia*, CXII, 2, pp. 217-241.

SMITH ADAM, 1980 [1755], *Letter to the Edinburgh Review*, in *Essays on Philosophical Subjects*, a cura di W.L.D. Wightman, Oxford: Oxford University Press, pp. 250-251.

_____, 1995 [1790], *Teoria dei sentimenti morali*, Milano: Rizzoli.

SPORTELLI SILVANO, 2007, *L'«amour-propre» nella Francia del XVII e XVIII secolo*, Roma: Editori Riuniti.

TAYLOR CHARLES, 1998 [1992], *La politica del riconoscimento*, in Taylor Charles e Habermas Jürgen (a cura di), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano: Feltrinelli, pp. 9-62.

TOLONEN MIKKO, 2013, *Mandeville and Hume anatomists of civil society*, Oxford: Voltaire Foundation.

TOLONEN MIKKO, PONGIGLIONE FRANCESCA, 2016, "Mandeville on Charity School: Happiness, Social Order and the Psychology of Poverty", *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 9, pp. 82-100.

TOTO FRANCESCO, PÉNIGAUD DE MOURGUES THÉOPHILE E RENAUT EMMANUEL (a cura di), 2017, *La reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne*, Lyon: ENS.

TURNER BRANDON, 2016, "Mandeville against Luxury", *Political Theory*, 44/1, pp. 26-52.

Abstract

ALLE ORIGINI DELLE TEORIE DEL RICONOSCIMENTO: AUTOSTIMA, VERGOGNA E STIMA SOCIALE NEL PENSIERO DI BERNARD MANDEVILLE

(AT THE ORIGINS OF RECOGNITION THEORIES: SELF-ESTEEM, SHAME AND SOCIAL ESTEEM IN BERNARD MANDEVILLE'S THOUGHT)

Keywords: Recognition, Mandeville, social esteem, self-liking, shame.

The aim of this article is to analyse Bernard Mandeville's contribution to the theory of social recognition. The Dutch philosopher argues that human fragility and insecurity drive individuals to seek confirmation of their worth through social esteem. The fear of not being recognised, or the fear of shame, is a fundamental component of social cohesion and psychological well-being. Misrecognition, in fact, can cause various psychological disorders, ranging from hypochondria to extreme cases of suicide. Mandeville uses the introduction of the term “self-liking” to indicate the desire for approval in order to analyse the dynamics of recognition without moralistic or religious implications. In the final part of the article, I show that the distribution of social esteem varies according to the stage of civilisation, the size of society, social classes and gender.

MAURO SIMONAZZI

Dipartimento di Filosofia “Piero Martinetti”

Università degli Studi di Milano

mauro.simonazzi@unimi.it

ORCID: 0000-0002-7926-5487

EISSN 2037-0520

DOI: <https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.2.2025.02>

VÍCTOR MIGUEL VILLANUEVA HERNÁNDEZ

LAS SOTANAS EN EL CONFLICTO RELIGIOSO ARMADO DE MÉXICO EN 1926-1929

Introducción

El siguiente ensayo tiene como propósito exponer la participación de sacerdotes católicos en el conflicto religioso armado de 1926 en México. La visión que presentaremos enseguida es la encontrada y analizada en documentos de la Secretaría de Guerra y Marina y tiene como objetivo mostrar y reseñar cómo ministros de culto, pese a la prohibición de las autoridades vaticanas y eclesiásticas nacionales, participaron activamente combatiendo al Ejército Federal. Las diferencias entre el Estado mexicano posrevolucionario y la Iglesia católica llegaron hasta el extremo de desatar un conflicto armado entre 1926 y 1929. Se podría decir que, desde el comienzo de su vida independiente, en 1821, se libró en México una disputa entre la tradicional influencia de la Iglesia católica, institución traída a América en el siglo XVI, y el incipiente Estado mexicano. A mitad de este siglo XIX, la Constitución Política Mexicana de 1857 y la posterior Guerra de los Tres Años enfrentó a Estado e Iglesia en un conflicto bélico debido a las llamadas Leyes de Reforma que confiscaron bienes eclesiásticos y dictaron un buen número de disposiciones legales para fortalecer al Estado. Habría que agregar dos cosas importantes más: Una, las disputas entre Estado e Iglesia católica no fueron exclusivas de México; existen varios ejemplos de que la institución religiosa entró en conflicto con varios estados modernos a lo largo del siglo XIX; y dos, para los legisladores liberales mexicanos de 1917 era fundamental establecer la separación constitucional del Estado y de la Iglesia.

Durante las más de tres décadas del gobierno de Porfirio Díaz Mori¹ (1877-1911), la situación de la Iglesia mejoró

¹ Nació el 15 de septiembre de 1830 en el estado de Oaxaca. Fue general del Ejército mexicano durante la intervención francesa. Presidente de México de

notablemente, no se reformó la Constitución de 1857 ni las Leyes de Reforma, pero la política de tolerancia mutua permitió, como ya se ha comprobado por varios investigadores, que la Iglesia católica recuperara lo perdido en cuanto a organización, libertad de movimiento, creación de nuevos territorios eclesiásticos, educación, aunque poca y casi clandestina; eso sí, alejada totalmente del terreno político, que era la condición velada para que el régimen de Díaz no hostigara al clero. La jerarquía eclesiástica sólo se manifestó políticamente, con la creación de un partido político: el Partido Católico Nacional², hasta que el Porfiriato comenzaba su declive en la primera década del siglo pasado.

La Revolución de 1910 y sobre todo la nueva Constitución Política, la de 1917, volvió a cambiar el panorama en torno a las relaciones Estado-Iglesia en México. Para algunos revolucionarios, el golpe de Estado contra el presidente legítimo Francisco I. Madero³ en febrero de 1913, había sido apoyado por la Iglesia católica, en concreto por el arzobispo de México José Mora y del Río⁴. Cuando el Ejército Constitucionalista salió victorioso redactó en Querétaro una nueva Constitución; ahí había disposiciones legales que limitaban a la Iglesia católica y prácticamente la reducían a labores espirituales. Sin embargo, los gobiernos de Venustiano Carranza⁵ (hubo

1877 a 1881; posteriormente, regresó a la presidencia en 1884 y gobernó al país hasta 1911 en que fue derrotado tras la revolución mexicana. Murió el 2 de julio de 1915 en París, Francia.

² El Partido Católico Nacional se fundó en 1908 apoyado por la jerarquía eclesiástica y con el objetivo de participar en la vida política del país, luego de la insinuación del presidente Díaz de que dejaría el poder y cualquier grupo de la sociedad mexicana podía participar.

³ Nació el 30 de octubre de 1873 en el estado de Coahuila. Fue hacendado y político; en 1909 desafió el régimen de Porfirio Díaz y el 20 de noviembre de 1910 encabezó el inicio de la revolución mexicana. Saliendo triunfador, fue presidente de México del 6 de noviembre de 1911 al 19 de febrero de 1913 en que fue asesinado por fuerzas reaccionarias militares.

⁴ Nació el 24 de febrero de 1854. Se ordenó como sacerdote en 1879. Fue obispo de León y de Tulancingo; hasta 1909 en que fue instalado como Arzobispo de México. Falleció el 22 de abril de 1928 luego de ser un personaje protagonista en la revolución mexicana, en la promulgación de la Constitución Política de 1917 y en el conflicto religioso armado de 1926.

⁵ Nació el 29 de diciembre de 1859 en el estado de Coahuila. Hacendado, militar y gobernador de su estado natal, se lanzó a la revolución mexicana tras

confiscaciones de bienes), Adolfo de la Huerta⁶ (interinato) y Álvaro Obregón⁷ (expulsión del delegado apostólico por una manifestación religiosa pública) no aplicaron con severidad los artículos en materia religiosa que emanaban en la constitución queretana de 1917. Se podría decir que, se trató de un periodo de continuidad de la política porfiriana de tolerancia y simulación de la aplicación de las leyes en materia religiosa, siempre y cuando la Iglesia no diera motivos para ser aplicadas esas leyes y permaneciera aislada y neutral en materia política.

El *modus vivendi* se modificó en el periodo presidencial del general Plutarco Elías Calles⁸ (1924-1928), incluso, se llegó hasta el enfrentamiento armado. El presidente Calles en su afán de consolidar al Estado posrevolucionario otorgándole la capacidad de organizar y proveer a la sociedad mexicana en asistencia social, educativa y cívica, decidió radicalizar las

el asesinato del presidente Francisco I Madero. Encabezó el Ejercito Constitucionalista y venció a los militares golpistas. Convocó en Quertétaro a realizar una nueva Constitución para el país. Fue presidente de México de 1917 a 1920 en que fue asesinado en Tlaxcalantongo, Puebla.

⁶ Nació el 26 de mayo de 1888 en el estado de Sonora. Era administrador y se involucró en la revolución mexicana tras el golpe de Estado al presidente Madero. Luego del asesinato del presidente Carranza en 1920 asumió como presidente interino por seis meses para convocar a elecciones presidenciales. En 1923, al no ser elegido como candidato presidencial oficialista, encabezó la rebelión delahuertista, la cual no tuvo éxito. Murió en la ciudad de México en 1955.

⁷ Nació el 19 de febrero de 1880 en el estado de Sonora. Fue agricultor, militar y político. Con el golpe de Estado de 1913 se unió a Venustiano Carranza; obtuvo grandes victorias en los campos de batalla. Formó parte del gobierno carrancista; después lanzó su candidatura a la presidencia y ganó las elecciones en 1920. Gobernó al país hasta 1924. Volvió a ganar las elecciones de 1928 pero fue asesinado ese año, sin asumir la presidencia, el 17 de julio de 1928 durante un banquete en la ciudad de México.

⁸ Nació el 27 de septiembre de 1877 en el estado de Sonora. Maestro, empleado federal, militar y político. Junto con Álvaro Obregón tomó las armas tras el asesinato del presidente Madero. En el gobierno de Obregón fue secretario de Gobernación, luego candidato presidencial. Tomó posesión como presidente en 1924; fue el impulsor de la regulación del Estado contra la Iglesia católica, lo que derivó en la Guerra Cristera de 1926. Dejó la presidencia en 1928 pero siguió gobernando al país hasta 1936 en que fue expulsado por el presidente Lázaro Cárdenas. De 1928 a 1936 hubo cuatro presidentes y al periodo se le conoce históricamente como el Maximato, pues el Jefe Máximo de la Revolución, Calles, era quien gobernaba. Murió en la ciudad de México el 19 de octubre de 1945.

disposiciones constitucionales en materia religiosa. Por su parte, la Iglesia acusó a Calles de masón, lo cual era cierto, y además lo consideró poco menos que un anticristo; los católicos laicos se organizaron en la Liga Nacional de la Defensa Religiosa⁹ (1925) y coordinaron un boicot económico además de realizar actividades sediciosas contra el gobierno federal.

Por su parte, el arzobispo José Mora y del Río en declaraciones públicas pidió a los católicos no obedecer la Constitución Política de 1917. El general Calles anunció la entrada en vigor de las nuevas disposiciones en materia religiosa –el registro de sacerdotes ante la Secretaría de Gobernación, número limitado de sacerdotes, prohibición de sacerdotes extranjeros en el país, entre otras más– a partir del 31 de julio de 1926. El Episcopado Mexicano, que se reunía con frecuencia anunció para la misma fecha el cierre de los templos y la cancelación del culto hasta que existiera una solución a sus demandas (reformas constitucionales). Lo anterior con la aprobación del Vaticano y como una estrategia para presionar al presidente Calles.

Sin ningún arreglo, el 31 de julio de 1926 comenzó el conflicto religioso armado. El Estado aplicó la llamada Ley Calles y todos los templos del país se quedaron sin celebraciones; abiertos, pero sin servicios espirituales. Poco a poco, comenzó la lucha armada en varios puntos del occidente y el bajío mexicanos. No hubo solución hasta 1929, aunque por lo menos hubo seis negociaciones durante los dos últimos años de la presidencia de Plutarco Elías Calles. Este suceso histórico fue denominado Guerra Cristera o Cristiada, aunque ya existe el consenso académico de que su nombre más apropiado es conflicto religioso armado de 1926 a 1929¹⁰.

Sobre el mismo existe una enorme bibliografía que, seguramente, se nutrirá en los próximos años, pues su

⁹ Era un grupo formado por laicos mexicanos con el respaldo de la jerarquía eclesiástica. Durante el conflicto religioso de 1926-1929, llegaron a tener el control de la resistencia católica; eso fue una de las causas de que algunos obispos y arzobispos se decidieran por negociar la paz con el gobierno.

¹⁰ Para ver a detalle las seis negociaciones de paz en el conflicto religioso armando consultar el libro de Víctor Miguel Villanueva: *Plutarco Elías Calles y la jerarquía eclesial. Los intentos de paz en la Guerra Cristera, 1926-1928*. Editado por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) en 2023.

centenario de inicio está a la vuelta de la esquina. A primera vista pareciera que todo, o casi todo está dicho y descrito y analizado en torno a este suceso en la historia de México. Sin embargo, la revisión nueva, o inédita en ciertas ocasiones, a los archivos institucionales o personales, definitivamente, arrojan nuevas perspectivas de la Guerra Cristera. En todo caso, sirven, las nuevas investigaciones, para complementar las ya existentes. Esto último es el propósito de las siguientes líneas: añadir más información a la ya existe para aumentar nuestro conocimiento sobre un aspecto de la Cristiada. De tal forma que, el presente artículo pretende, a partir de los datos aportados desde los archivos militares, seguir con el debate y las reflexiones en torno a la Guerra Cristera. Sin tomar, desde luego, ninguna posición, sino buscando una objetividad científica.

De tal forma nuestra propuesta es poner a la luz algunas acciones de acompañamiento, de sedición y hasta bélicas en que se vieron involucrados algunos ministros de culto, sacerdotes, durante el conflicto religioso armado de 1926. Sabemos de sobra que lo anterior estaba prohibido: tanto por el Episcopado Mexicano, como por El Vaticano. Desde un principio la jerarquía eclesiástica cuidó y pidió a sus sacerdotes, curas, párrocos, vicarios y católicos en general, que no intervinieran en la defensa armada de su fe. Nunca fue aprobada la resistencia armada y, mucho menos, para los sacerdotes. Sin embargo, es del dominio público que algunos de ellos, menos de una centena, sí participaron activamente en el conflicto armado; incluso, hay dos que gozan de cierta notoriedad: los padres José Reyes Vega y Aristeo Pedroza¹¹.

Pues bien, el archivo Operaciones Militares del Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional¹², durante los años en que se desarrolló el conflicto religioso, de 1926 a 1929, contiene telegramas, oficios y cartas, documentos de primera

¹¹ Más adelante se hablará de la poca biografía que se tiene de estos dos sacerdotes.

¹² Durante esos años se llamaba Secretaría de Guerra y Marina, es hasta la década posterior, la de los años treinta, que se modifica su nombre y se le conoce como Secretaría de la Defensa Nacional. Por este motivo, los documentos aquí analizados tendrán la denominación de Secretaría de Guerra y Marina.

mano, donde se relatan acciones del ejército cristero con participación de sacerdotes y seminaristas. Según las fuentes castrenses hubo sacerdotes que lideraban grupos de hasta 800 cristeros; también, existen reportes donde los padres Vega y Pedroza comandaban y tomaban plazas con el grito de ¡Viva Cristo Rey! Las misas clandestinas y los sacramentos otorgados a los combatientes también aparecen en los archivos militares. Hay otros trabajos que tienen como fuente el mismo Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional, pero no utilizaron con el mismo enfoque que aquí presentaremos.

De tal forma que el presente artículo tiene como propósito único exponer y reseñar la información que está en el Archivo de la Secretaría de la Defensa Nacional, donde se puede comprobar y, sobre todo, ampliar la participación de algunos ministros de culto durante el conflicto religioso armado. En eso último radica su originalidad: en ensanchar la información del comportamiento de los sacerdotes, no de la jerarquía, sino de algunos párrocos en los campos de batalla donde enfrentaron, convencidos de que así salvaban su fe, al Ejército Federal. Por último, cabe aclarar que se verá una visión parcial, la militar, que no se aportará información de otras fuentes, las eclesiásticas, por ejemplo, que están contempladas, pero para un trabajo posterior. Aun así, como hemos venido mencionando, las fuentes de primera mano que aquí presentamos, además de ser algunas inéditas, sirven para ampliar el conocimiento de lo sucedido con los ministros de culto durante el conflicto religioso armado de 1926 en México. Es pues, un trabajo sesgado, pero igualmente válido para continuar con el conocimiento de la Guerra Cristera y útil para su análisis.

1. La licitud de tomar las armas por los sacerdotes

Es una verdad histórica que ninguna autoridad eclesiástica autorizó la resistencia armada por parte de los fieles, mucho menos de algún miembro del clero. Ni Pío XI ni el Episcopado Mexicano autorizaron participar en una confrontación bélica contra el Estado mexicano, por mucho que fuera para defender su fe. Pero, también es cierto que no se esforzaron lo suficiente

para impedirlo, para prohibirlo. Incluso, hubo miembros del clero nacional como el obispo de Huejutla, José de Jesús Manríquez y Zárate¹³, que alentaba la resistencia armada; también, está la Carta Pastoral del arzobispo de Durango, José María González y Valencia¹⁴, quien dijo que no era «ilícito defender a la religión», lo cual provocó incertidumbre, por su ambigüedad, y lanzó a algunos sacerdotes al campo de batalla. También está, por supuesto, la participación del arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez¹⁵, quien incluso tenía una orden de aprehensión de parte del gobierno de Plutarco Elías Calles, y es de todos conocido que al menos el prelado acompañó a grupos cristeros. Igualmente, como apuntamos antes, las actividades bélicas de los padres Vega y Pedroza son del dominio público. Todo lo anterior es innegable. Existen evidencias históricas de ello.

El historiador por excelencia de la Cristiada es Jean Meyer. Para él la instrucción fue muy clara de parte de los obispos cuando estalló el conflicto: resistencia pasiva y pacífica; sin embargo, reconoce que al mismo tiempo provocaban, los obispos, la movilización de los cristianos (Meyer 2012c: 13). La estrategia de algunos jerarcas clericales era negar en público que ellos, los jerarcas, promovían la lucha armada; pero, en

¹³ Nació el 7 de noviembre de 1888. Fue ordenado sacerdote en 1907 e instalado como el Primer Obispo de Huejutla, Hidalgo, en 1923. Se destacó ahí con su labor social. Durante el conflicto religioso de 1926 fue uno de los prelados más radicales que apoyaba la resistencia armada; estuvo exiliado en los Estados Unidos; aún cuando se firmó la paz en 1929, Maríquez y Zárate no regresó al país, pues incomodaba al Estado mexicano. Volvió hasta la mitad del siglo XX a ocupar un puesto secundario en la Arquidiócesis de México. Murió el 28 de junio de 1951.

¹⁴ Nació el 27 de septiembre de 1884. Se ordenó sacerdote en 1907, obispo auxiliar en Durango en 1922 y finalmente arzobispo del mismo estado en 1924. Pertenecía a la ala radical del Episcopado Mexicano durante el conflicto religioso. Formó la Comisión de Obispos en Roma durante el mismo, hasta que fue expulsado de Roma en 1927. Murió el 28 de enero de 1959 en su territorio eclesiástico.

¹⁵ Nació el 18 de noviembre de 1864. Se ordenó sacerdote en 1887, fue obispo de Chiapas de 1907 a 1912, fue designado arzobispo de Guadalajara, la segunda de mayor importancia en el país, en 1913. Desde el principio del conflicto religioso tenía orden de aprehensión de parte del Estado; nunca huyó del país y estuvo escondiéndose dentro de su propio territorio eclesiástico; estaba en contra de la negociación y la firma de la paz. Murió en 1936, a los 71 años.

privado, a escondidas, preparaban a los fieles para la lucha. El mismo Meyer pone tres ejemplos de lo primero: «el fogoso Mons. José de Jesús Manríquez y Zárate prohibió por tres veces, en 1925-26, el recurso de la violencia»; agrega «el arzobispo de Monterrey exigía a sus diocesanos al respeto absoluto a las autoridades aún en el caso de que fueran malas»; el secretario del Comité Episcopal, el obispo de Tabasco, Pascual Díaz y Barreto¹⁶ habría dicho cuando se suspendió el culto que «los prelados exhortaron a los católicos de abstenerse de toda manifestación que provocara desordenes»; por último, el historiador de origen francés asegura que el diario oficialista del Vaticano, el *Osservatore Romano*, «negó que el Papa hubiera concedido jamás una bendición especial a los combatientes».

La jerarquía eclesiástica estuvo dividida. Algunos estaban convencidos de que sólo por la vía armada podrían conseguir sus objetivos; otros más estaban en favor de la negociación con el gobierno del general Calles; y otros más estaban indecisos, sin tomar ninguna postura. Sin embargo, hacia fuera, hacia la opinión pública, a través de sus cartas pastorales y sus exhortos colectivos siempre se mostraron en favor del diálogo y nunca mostraron alentar a los files a que tomaran las armas. Ni los días previos a la suspensión de cultos, ni durante los primeros brotes de violencia, ni en el combativo año de 1927, ni cuando la guerra se extendió por casi tres años, se pronunciaron por la guerra. Siempre mantuvieron la postura: prohibir el uso de las armas en público, mientras que algunos, alentaron la resistencia violenta¹⁷. De hecho, a finales de 1927, el ala moderada del Episcopado Mexicano fue tomando el control del movimiento y de las negociaciones con el Estado. Un

¹⁶ Nació el 22 de junio de 1876. Se ordenó sacerdote veinte años después y en 1922 fue designado obispo de Tabasco. Durante el conflicto religioso armado intentó varias veces la paz con el Estado mexicano; incluso, en 1927 fue designado por El Vaticano como Intermediario Oficial con la encomienda de llegar a un entendimiento y lograr la paz. Firmó los Acuerdos de Paz en 1929 y en ese mismo año fue designado Arzobispo de México. Murió en funciones en 1936.

¹⁷ Por ejemplo, el obispo José de Jesús Manríquez y Zárate en un discurso denominado “Al mundo civilizado”, le pidió a los gobiernos de Inglaterra, Estados Unidos, Francia y España que intervinieran en México contra el gobierno de Plutarco Elías Calles.

elemento clave en esto fue monseñor Pascual Díaz Barreto, quien fue nombrado por el papa Intermediario Oficial del Vaticano con el gobierno mexicano.

Sobre el hecho de que la jerarquía jamás promovió de forma pública la resistencia armada, Franco Savarino, historiador de origen italiano radicado en México, realizó un original estudio en Chihuahua, en el norte de México, donde se pensaba la Guerra Cristera no había llegado, pues se consideraba que había sido un movimiento exclusivo del centro y occidente mexicano. Savarino ha derribado esta falsa creencia sobre el tema que aquí nos ocupa, sostiene que el arzobispo Antonio Guizar y Valencia¹⁸, una vez que tuvo que salir al exilio, les ordenó a sus sacerdotes «no abandonar sus parroquias y seguir administrando los sacramentos; a los fieles, practicar su fe con abnegación y abstenerse de participar en fiestas profanas» (Savarino 2020: 96).

Lo anterior habla de la unidad mostrada por la jerarquía eclesiástica: mantener a los sacerdotes en las parroquias para auxilio de la feligresía; empero, cuando la guerra se hizo más violenta, los sacerdotes huyeron de sus territorios eclesiásticos. Fue algo que se repitió en Chihuahua, Jalisco, Guanajuato, Colima, Michoacán, Estado de México, Zacatecas, en donde se diera la batalla contra el Ejército Federal del general Calles. Por último, Franco Savarino al comentar las órdenes de Guizar y Valencia antes de partir del país en 1928 confirma lo que ya mencionamos líneas arriba: la orden fue no a la violencia: «reiteró su negativa al uso de la violencia y prohibió tajantemente toda revuelta e insubordinación de los católicos contra las autoridades civiles» (*ibidem*).

Asimismo, el historiador mexicano Fernando González, al comentar otra acción que realizó un jerarca y que ilustra la posición de la jerarquía, recurre al ejemplo de una carta pastoral de 1928 el arzobispo de Durango, José María González y Valencia, afirmó que participar activamente para defender su

¹⁸ Nació el 28 de diciembre de 1879. Se ordenó sacerdote en 1903. En 1923 asumió como obispo de Chihuahua; en 1958 fue el levado el obispado a arquidiócesis con él mismo al frente. Durante el conflicto armado mostró una postura moderada. Fue jubilado en 1969 cuando tenía 89 años de edad y murió dos años después.

fe no era una acción ilícita. Esto, desde luego, causó confusión, por decir lo menos, entre algunos sacerdotes que le preguntaron si era verdad. González cuenta que «si los sacerdotes o cristeros presionaban al obispo obligarlo a definirse, éste tendría el recurso de sostener que, en efecto, el alzamiento no era ilícito, y que además se podían y debían atender las necesidades religiosas de los alzados» (González 2001: 104). Obviamente, cuando este jerarca, o cualquier otro, era interrogado por el Gobierno «el obispo alegaría que los sacerdotes tenían estrictas órdenes de no exhortar a los fieles a tomar las armas ni animarlos a proseguir, si ya las habían tomado» (*ibidem*).

Jean Meyer en su clásica obra *La Cristiada* nos expone cómo vivieron los sacerdotes durante los tres años que duró el conflicto «en una situación incómoda a veces, confortable más frecuentemente, alojados en casa de los católicos acomodados, en casa incluso de los perseguidores, celebrando en privado» (Meyer 2012c: 37). El historiador francés agrega que muchos de los sacerdotes de provincia se refugiaron en la hoy Ciudad de México y que, tras el incremento de la violencia a principios de 1927, en febrero la Secretaría de Gobernación ordenó «la detención de todos los sacerdotes de Jalisco, Guanajuato y Michoacán, considerados como responsables del levantamiento masivo de enero» (Meyer 2012c: 39). Aquí hay una contradicción: si se refugiaron en la capital del país, por qué en 1927 el Estado los buscaba por fomentar la violencia. Es muy factible que algunos se quedaron en sus respectivas parroquias y que participaron en la resistencia, ya sea para acompañar a los combatientes, para ofrecer misas y sacramentos a la población, aunque fuera de manera clandestina o, también, encabezando gavillas cristeras.

Finalmente, Jean Meyer afirma que el arzobispo Orozco y Jiménez pidió a los sacerdotes de su diócesis no abandonar sus parroquias; sin embargo, continua el historiador, cuando creció la persecución les permitió que se fueran. Agrega que por lo menos ochenta sacerdotes se fueron al campo – como lo hizo el propio arzobispo – pero «no se mezclaron con los cristeros. Incluso eran opuestos a los cristeros» (Meyer 2012c: 41). La cifra de 80 sacerdotes huyendo al campo ante la persecución de

parte del Ejército Federal no parece exagerada. Aún más, Meyer afirma en *La Cristiada* que fueron cien los sacerdotes activamente «hostiles a los cristeros»; que solamente 40 fueron «activamente favorables a los cristeros»; únicamente hubo cinco «sacerdotes combatientes»; unos 65 «sacerdotes neutrales; y que fueron 3,500 los sacerdotes que abandonaron las parroquias rurales y sacerdotes de ciudades». Noventa de ellos fueron «ejecutados por el gobierno» (Meyer 2012c: 49).

Ya que estamos hablando en términos cuantitativos, el historiador y padre numerario del Opus Dei, Juan González Morfin, se dio a la tarea de contabilizar el número de sacerdotes muertos durante el conflicto religioso armado. Para él, fueron 91 ministros de culto los que perdieron la vida durante la Guerra Cristera. El número podría ser relevante si sabemos las causas de que casi una centena de sacerdotes perdiera la vida en el enfrentamiento entre Iglesia católica y Estado mexicano. González Morfin reconoce que «durante los años de guerra existió una percepción generalizada de que el gobierno estaba acabando con los sacerdotes. A los frecuentes “ajusticiamientos” se añadía el hecho real de que los sacerdotes se encontraban en la clandestinidad» (González Morfin 2010: 28). Es decir, que algunos, no sabemos cuántos, fueron asesinados por realizar actos ilegales, porque estaban en la clandestinidad y participaban en una guerra donde el “ajusticiar” se realizaba en los dos bandos, tanto en el federal, como en el cristero. Sin embargo, esto no es el punto que nos interesa en este momento y en este espacio.

Lo relevante, nos parece, es cómo se llegó a esa cifra. El padre González Morfin nos habla de una primera fuente: Luigi Ziliani quien afirmó que fueron 238 presbíteros asesinados, pero cuando se busca identificar a los cadáveres, decir quiénes fueron «el número total es de 70» (González Morfin 2010: 28). Otras fuentes citadas, la mayoría como él, de filiación católica y también sacerdotes, arrojan los siguientes números: para Lauro López Beltrán fueron 41 los sacerdotes asesinados; José Gutiérrez Casillas pone la cifra en 58 y, finalmente, Fidel González Martínez, sacerdote religioso misionero comboniano, la eleva a 84 sacerdotes caídos durante el conflicto religioso armado (González Morfin 2010: 29). Entonces, la pregunta es

¿cómo obtiene González Morfin la cifra de 91 sacerdotes asesinados?. Él mismo describe la metodología que empleó. Utilizó cuatro fuentes: *La Tragédie Mexicaine I: Jusqu'au Sang* de Giovanni Hoyois, escrita en 1928 (La guerra cristera terminó en 1929); dos, *L'Osservatore Romano*; tres, *El clamor de la sangre* de 1947, firmado por Joaquín Blanco Gil; cuatro, *Sangre y corazón de un pueblo*, del autor Fidel González Martínez. Esta última, aclara González Morfin, menciona «por su nombre a más de 80 sacerdotes caídos durante el tiempo que duró la cristiada» (González Morfin 2010: 30-32).

Sin embargo, para este trabajo en particular más que el número de sacerdotes caídos, es saber por qué fueron asesinados. Obviamente, es innegable que un buen número de ellos perdieron la vida durante la persecución, durante la guerra misma, simplemente por el hecho de formar parte del enemigo, de los cristeros. Eso no está en este momento en discusión. Sino, si fueron asesinados por realizar labores, tareas, actividades, propias de cualquier otro cristero combatiente y no concretarse únicamente a su labor espiritual, la cual, por cierto, no estaba prohibida, siempre y cuando se realizara en los lugares destinados para dicho fin. El padre Juan González Morfin argumenta que algunos sacerdotes, “pocos”, lucharon del lado de los cristeros. Su conclusión es la siguiente: «el número no es ciertamente elevado: seis capellanes castrenses y dos sacerdotes combatientes se encuentran en la lista de los clérigos caídos durante la guerra cristera». En efecto, el número es bajo; el sólo aceptar a dos sacerdotes combatientes – Pedroza y Vega – es la versión oficial, la más aceptada. Más adelante, retomaremos a González Morfin para hablar de los ministros de culto que combatieron junto a los cristeros.

Por su parte, José Miguel Romero de Solís, quien fue sacerdote católico, en su extensa obra *El Aquijón del espíritu* también es de la idea de que «entre los alzados hubo contados sacerdotes»; concuerda con el resto de la bibliografía filocatólica en los obispos les negaron capellanes castrenses a los combatientes y que obligaron a sus «presbíteros a abandonar las zonas de conflicto y concentrarse en las ciudades» (Romero de Solís, 2010; 348). Las cifras que maneja Romero de Solís

también son parecidas a las que ya hemos visto, por ejemplo, afirma que «sólo cinco tomaron las armas»; lo más sobresaliente es lo siguiente: «aunque sí hubo numerosos seminaristas que se incorporaron a las filas cristeras, regresando al término de la lucha a los seminarios y ordenándose sacerdotes, tras obtener la correspondiente dispensa». (Romero de Solís 2010: 348). Es importante porque en los reportes del archivo de Operaciones Militares de la Secretaría de la Defensa Nacional se menciona en varias ocasiones a “frailes”, es factible que en realidad sean los seminaristas a los que hace mención el historiador. Lo veremos más adelante porque tuvieron una participación significativa en las batallas contra el Ejército Federal. Sobre el asunto que nos ocupa Romero de Solís concluye con otra coincidencia: hubo cerca de 4 mil sacerdotes refugiados en las ciudades y, dice, «un centenar de estos fue abiertamente hostil a los cristeros»; lo cual no representa ni el 10 por ciento en contra. ¿El resto estaba en favor? Si es así ¿fue la orden de la jerarquía de no a la resistencia armada lo que les impidió actuar en el campo de batalla? De ser afirmativa la respuesta hablaría de una obediencia casi total de los sacerdotes del país a lo dispuesto por el Episcopado Mexicano.

Para terminar con esta parte y en continuación con lo anterior, está el análisis de Fernando González sobre quiénes participaron, hablando de sacerdotes, en el conflicto religioso armado de 1926 a 1929. El historiador reconoce por lo menos tres posiciones que tomaron los ministros de cultos en aquellos años de guerra. Los que «tomaron definitivamente las armas» (González 2001: 102). Sin embargo, sólo señala a tres, entre los 3 mil 500 de los sacerdotes totales de los que habla Meyer o de los 4 mil que afirma Romero de Solís. ¿Sólo tres de los casi 4 mil sacerdotes del país? Es cuestionable, pero Fernando González, posiblemente, es mera suposición, menciona a tres porque sólo de ellos tiene nombre y apellido, podría ser. Señala a Aristeo Pedroza y José Reyes Vega, de los cuales ya hemos venido citando y en el siguiente apartado abordaremos sus acciones más ampliamente; además, González agrega al padre Pérez Aldapa.

En segundo lugar, estaban los que «exhortaban y ayudaban con algo más que sacramentos a los alzados»; y, finalmente, los

“mutistas” que estaban en medio de ambas y su posición dependía de los hechos «si permanecían en el territorio de los alzados era señal de que los apoyaban, más aún si les ofrecían ayuda espiritual» (González 2001: 103). Abundando un poco más Fernando González asegura que estos sacerdotes tenían «un cortocircuito mental» pues, explica, darles los sacramentos no implicaba animarlos a la lucha «sino sólo responder a sus necesidades religiosas, haciendo abstracción del contexto en que éstas se satisfacían» (ivi: 101).

2. Aristeo Pedroza y José Reyes Vega: de sacerdotes a generales cristeros

Los padres Aristeo Pedroza y José Reyes Vega son los sacerdotes con mayor reconocimiento como combatientes durante el conflicto religioso armado de 1926 en México. No sólo se reconoce su participación con las armas, faltando al quinto mandamiento de “No matarás”, sino hasta que, incluso, se habla de ellos con cierta admiración; sobre todo, porque de ser párrocos de los Altos de Jalisco pasaron a ser generales del Ejército Libertador. De entrada Jean Meyer así los describe: «eran dos de tipo indígena, pero no tuvieron ningún parecido, fuera del valor a toda prueba de los dos» (Meyer 2012c: 48). Al referirse a cada uno de ellos por separado, Meyer afirma de Pedroza que «sus dotes militares los hicieron llegar a general», a Reyes Vega lo compara, ni más ni menos, con Francisco Villa: «tenía de Pancho Villa el genio militar y la ferocidad. Corazón negro, asesino, mujeriego... tenía el chispazo, la inspiración del momento, de que carecía la inteligencia fría de Pedroza» (*ibidem*). El mismo historiador sigue su descripción de Vega justificando su proceder: «Iba acompañado de una entusiasta familia: dos hermanos que murieron atacando el tren de La Barca, en abril de 1927, la madre que trabajaba con las Brigadas Femeninas...una hermana que hacía lo mismo y que andado el tiempo llegaría a ser, después de la guerra, la amante de un general federal y denunciar a más de un cristero» (*ibidem*).

Por su parte Juan González Morfin reconoce su participación activa en el movimiento cristero y apunta que eso fue

precisamente la causa de su muerte. Del padre Reyes Vega, el historiador apuntó «murió a causa de una herida recibida en un combate en el que participaba como general en jefe de los combatientes» (González Morfín 2010: 33), como vemos, queda confirmada su metamorfosis: de cura parroquial a general cristero. Sobre Aristeo Pedroza reseñó: «Se le capturó apenas unos días después de los “arreglos” y, aunque en principio se le debió haber aplicado la amnistía pactada, los federales se dieron prisa en fusilarlo» (*ibidem*). Estas breves reseñas de cómo perdieron la vida los padres Vega y Pedroza son de mayor relevancia histórica cuando repasemos las acciones bélicas que realizaron ambos ministros de culto. Lo cual hacemos a continuación.

El padre Reyes Vega, según un reporte del General de División Jesús Ferreira al secretario de Guerra y Marina, al general Joaquín Amaro¹⁹, fechado el 27 de junio de 1927, se encontraba al mando de 200 “fanáticos”²⁰ en un lugar llamado Barranca de Sanchez en el estado de Jalisco. La misma fuente consigna que los cristeros eran más que la defensa militar y que estos últimos tuvieron que desalojar la plaza; incluso, dan un reporte de las bajas que sufrieron: cinco muertos, 10 heridos y 20 caballos muertos. Sobre el padre Vega el reporte militar solo especifica que el prelado iba al mando de esa gavilla²¹. No dice más. Pero, podemos consignar que, al igual que las fuentes bibliográficas expuestas antes, el documento militar aquí analizado confirma que el padre Reyes Vega era no sólo un acompañante administrador de sacramentos y de apoyo espiritual, sino que comandaba un grupo cristero, como otros más que veremos adelante.

En ese mismo 1927, el padre Vega fue visto al frente de otro grupo cristero más numeroso en Zapotlanejo, también Estado de Jalisco. Fue el mismo presidente municipal, Jesús Flores, quien informó al general Joaquín Amaro sobre la presencia

¹⁹ Telegrama de Jesús Ferreira a Joaquín Amaro el 27 de junio de 1927 desde Ciudad Guzmán, Jalisco, en el Archivo Operaciones Militares XI/481.6 Año 1926, Estado de Jalisco Tomo 35 Expediente 128.

²⁰ En los reportes militares es común que para referirse a los cristeros los llamen fanáticos.

²¹ Así se le denomina a un grupo de combatientes cristeros.

activa del ministro de culto en el conflicto religioso armado²². El funcionario relata que se vieron a 300 “fanáticos”²³ en la plaza de Salto de Coyotes y que esperan el ataque de las “chusmas” comandadas por Vega y otros dos “frailes” más, que identifican como Angulo y Luis Anaya. Agrega el presidente municipal que están “bien equipados y armados” y que vestían de “mezclilla azul”. Otra vez la fuente sólo aporta el dato que el grupo cristero es comandado por el padre Reyes Vega, pero nada más. Salvo, que van bien armados y que su vestimenta es de mezclilla, pero sólo eso.

El Archivo Histórico de la Defensa Nacional cuenta con más información del padre Aristeo Pedroza que del cura Vega. Por ejemplo, el general Juan Amarillas, jefe de Operaciones Militares del Estado de Guanajuato, le reporta al secretario de Guerra y Marina de un enfrentamiento contra una gavilla cristera bajo el mando del padre Pedroza. Amarillas aseguró que una tropa militar al mando del general Rodríguez dio alcance «en rancho Toro a fanáticos capitaneados por el cura Pedroza», este grupo cristero también era amplio, estaba formado según la fuente por trescientos hombres. El general Amarillas afirmó que luego del enfrentamiento entre el Ejército Federal y los cristeros, éstos últimos se dispersaron en varios grupos, que el más numeroso es el que comanda Pedroza «y que lleva rumbo de Arandas». Como podemos notar hay una similitud: Pedroza, al igual que Vega, comandan grupos, numerosos y bien armados, puesto que no los pudieron vencer: en un caso, con Vega, los superaban en número y, con Pedroza, los federales sólo lograron dispersarlos.

En noviembre de 1927 encontramos un reporte más amplio junto con la descripción de una batalla entre el Ejército Federal y los cristeros. Ahora es el presidente municipal de Manuel Doblado, Guanajuato, Esteban Hernández, quien le escribe al Jefe de la Guarnición de León, la ciudad capital

²² Telegrama de Jesús Flores Torres, presidente municipal de Zapotlanejo, Jalisco, al Secretario de Guerra y Marina el 23 de abril de 1927 desde Zapotlanejo, Jalisco, el Archivo Operaciones Militares XI/481.6 Año 1927 Tomo 40 Expediente 247.

²³ “Fanáticos” era el adjetivo más empleado en los documentos militares para denominar a los que peleaban por defender la religión católica.

guanajuatense²⁴. Los hechos ocurrieron de la siguiente manera: a las 13 horas del 31 de octubre llegaron a Manuel Doblado un grupo de cuatrocientos cristeros comandados por el padre Pedroza y pernoctaron en esa plaza. El funcionario público afirma que durante ese tiempo «los citados fanáticos se dedicaron a practicar toda clase de cultos religiosos de carácter externo». Antes de seguir con la exposición de los hechos, hay que resaltar dos hechos: uno, que en abril el cura Pedroza comandaba a 300 cristeros y, ya para octubre, eran 400 los que formaban su gavilla. Dos, el funcionario público hace hincapié que hubo rituales religiosos en espacios públicos, él lo llama “externo”, lo cual estaba prohibido por la legislación en materia religiosa de la época. De hecho, era un enorme desacato a la ley represiva del Estado laico mexicano a las manifestaciones religiosas de ese entonces.

La batalla se dio el 1 de noviembre cuando el general Ubaldo Garza, al mando de 600 soldados, se presentó en la plaza para desalojarla de los cristeros. Según la fuente «se generalizó el combate cuerpo a cuerpo», no se retiraron los cristeros hasta después de tres horas de lucha; les quitaron 184 caballos, 20 armas de distinto calibre y fueron 90 los muertos. Una vez más observamos que los cristeros contaban con recursos como caballos, armas y que, otra vez, no fueron derrotados por completo, pues tras la batalla salieron de la plaza y, como era costumbre, se refugiaron en las barrancas y los montes cercanos donde era difícil, por desconocimiento del terreno, que los militares los persiguieran hasta esos inhóspitos lugares.

Aristeo Pedroza siguió activo hasta abril de 1928. No sólo eso, aumentó el número de su tropa, para ese entonces ya lo seguían setecientos cristeros y, por primera vez, la fuente consultada arroja un documento que describe las fechorías realizadas por Pedroza y sus hombres en la plaza de Cuéramo, Guanajuato²⁵. Esta vez no tenemos una carta, oficio o

²⁴ Oficio del presidente municipal de Manuel Doblado, Guanajuato, al Jefe de la Guarnición de León, Guanajuato, Daniel Sánchez, el 4 de noviembre de 1927, en el Archivo Operaciones Militares XI/481.6 Año 1927 Tomo 20 Expediente 397.

²⁵ Reporte anónimo con fecha del 23 de abril de 1928 en el Archivo Operaciones Militares XI/481.6 Año 1928 Estado de Guanajuato Tomo 23 Expediente 156.

telegrama oficial, lo que tenemos para reseñar es una hoja suelta que sólo cuenta con la fecha, 23 de abril de 1928, pero no tiene ni remitente ni destinatario. Es probable que se trate de un borrador y que su autor sea una persona oriunda de esa población pues conoce los nombres de las personas afectadas por la tropa del padre Pedroza y los destrozos realizados.

El reporte comienza informando que la plaza fue atacada por 700 hombres al mando del padre Pedroza y agrega el nombre de un líder más: Vicente Pérez, seguramente uno de los tantos cabecillas de los cristeros. La plaza de Cuéramo no contaba con guarnición militar, sino con sólo 11 hombres de la fuerza pública y los funcionarios públicos del lugar. En algo poco creíble, se afirma que el ataque comenzó a la una de la mañana y que terminó a las 9 horas, que fue «un reñido combate». No es creíble que 700 cristeros tarden ocho horas en someter a once policías y tres empleados de gobierno. Lo que si es verdad es la hora del ataque: los cristeros tenían la costumbre de entrar a las plazas por la madrugada para que el factor sorpresa jugara de su parte, fue su *modus operandi* durante todo el conflicto. La fuente pierde más credibilidad, y debe tomarse con cautela, cuando afirma que sólo tuvieron un herido quienes defendían la plaza y que de los cristeros murieron por lo menos nueve «el cabecilla Vicente Pérez y su hijo», entre los que perdieron la vida. La fuente recobra validez cuando describe los daños hechos a Cuéramo y a algunos de sus habitantes.

Por ejemplo, quemaron la Escuela Elemental – los cristeros estaban contra la educación del Estado y no sólo quemaban las escuelas, también secuestraban a los maestros –, se afirma que saquearon la casa de los señores Gregorio Durán y Zeverino Olmedo; quemaron un camión al señor Ramón González; a José Vargas le robaron \$970 que tenía de ahorro; a Margarito Sánchez un reloj, una máuser, un caballo y una mula; a Isabel Castro y Dolores Montoya ropa y a la segunda cinco cobijas de lana; saquearon la casa de Dorotea Rico y a Eugenio Canchola le incendiaron la casa. Todas estas acciones que relata la carta anónima coincide con los atropellos que realizaban los cristeros, por eso se decidió citarla aún sin saber su autor y su destinatario.

Finalmente, existe un documento que describe actividades conjuntas del padre Reyes Vega y Aristeo Pedroza. Se trata de un telegrama enviado por Joaquín Amaro a Jesús Ferreira el 14 de mayo de 1927²⁶. El reporte menciona un tercer sacerdote: Pedro González. El reporte afirma que hubo un enfrentamiento cuando los cristeros se encontraban con un grupo de cuatrocientos cincuenta hombres en el rancho El Toro. El combate duró tres horas y según el reporte militar los alzados huyeron a la sierra. Desafortunadamente, no se dice nada de acciones concretas de Vega y Pedroza; en cambio, sí de Pedro González, del que afirman es cura del poblado de Jalpa, Jalisco, y que estuvo en San Pedro Piedra Gorda «por varios días» con ocho hombres, pero que logró reunir a 200 hombres para unirse a él y sus tropas.

3. La participación de algunos sacerdotes en el conflicto con armas

Como hemos visto, la bibliografía tradicional del conflicto religioso armado se ha apresurado por disminuir el número de sacerdotes participantes con los combatientes. Se reconoce ampliamente y con rasgos de heroísmo lo hecho por los padres Reyes Vega y Aristeo Pedroza, quienes terminaron como generales cristeros. Pero, además de ellos, unos cuantos, dos o tres más. Empero, los archivos de la Secretaría de la Defensa Nacional arrojan a la luz el nombre y el apellido de 18 sacerdotes en diferentes actividades bélicas durante la Cristiada. Es casi una veintena y, la mitad de ellos, diez en total, cumplieron funciones de reunir, organizar y de atacar plazas, con grupos de cristeros entre 300 y hasta mil quinientos hombres. Esos diez ministros de culto fueron cabecillas, que tomaron las armas y asaltaron poblaciones.

De esos 18 sacerdotes, con nombre y apellido, bien identificados por el Ejército Federal, solo cinco, digamos una cuarta parte, fueron capturados dando misa en lugares prohibidos, es decir, no en templos; dos de ellos además de

²⁶ Telegrama de Joaquín Amaro a Jesús Ferreira el 14 de mayo de 1927 desde la Ciudad de México, en el Archivo Operaciones Militares XI/481.6 Año 1927 Estado de Michoacán Tomo 50 Expediente 150.

oficiar misas y otorgar sacramentos, eran líderes de un grupo cristero. Hay, además, dos casos excepcionales: uno de ellos era el sacerdote cooperativo con las autoridades civiles y militares; otros más, que reportan las fuentes castrenses, fueron fusilados luego de comprobarse sus actividades sediciosas contra el gobierno federal. De los otros 17 no se sabe, no lo dicen las fuentes, si fueron capturados, pasaron por un juicio, gozaron de la amnistía que concedió el gobierno o fueron fusilados, esta información no aparece en el archivo militar.

Una última aclaración. Las fuentes no proporcionan las fichas biográficas de los sacerdotes mencionados en las páginas siguientes y, además, no se ha realizado ningún estudio al respecto. Es probable, que estos nombres y apellidos, algunos de ellos, estén apareciendo, por primera vez en un trabajo académico e histórico, posiblemente así sea. De tal forma, que se abre así una veta de investigación. Incluso, con la lista de sacerdotes muertos en el conflicto religioso que realizó el padre González Morfin, hay una nula coincidencia con los nombres expuestos en las próximas páginas.

A continuación, reseñaremos las actividades de estos 18 sacerdotes que servirá para conocer más sobre la participación y ampliar la lista de los ministros de culto en el conflicto religioso armado. Comenzaremos con el caso del sacerdote José María Soto quien aparece hasta en dos reportes: en uno, haciendo labores de acompañamiento a los cristeros y reclutamiento; en otro se le señala directamente como autor intelectual de un alzamiento cristero contra el gobierno del presidente Plutarco Elías Calles.

En octubre de 1926, el general Genovevo Rivas, jefe de la Caballería de Celaya, Guanajuato, habla de tres partidas de rebeldes, una de ellas comandada por el sacerdote José María Soto²⁷. Las partidas estaban formadas por 20, 30 y 35 hombres, respectivamente, la segunda estaba a cargo del padre Soto; las tres portaban banderas con la leyenda «¡Viva Cristo Rey!» En concreto, sobre el sacerdote la fuente dice que estuvo

²⁷ Telegrama del Jefe de Operaciones Militares al Estado mayor Presidencial el 26 de noviembre de 1926 desde Irapuato, Guanajuato, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6 Año 1926 Tomo 18 sin número de expediente.

en la población de Rincón de Tamayo, ahí logró reunir a unos 600 hombres y trató de convencerlos «de que se rebelaran contra el gobierno», el documento afirma que no logró su propósito y que nadie lo quiso secundar en su aventura so pretexto de defender su religión».

Al final, se asegura que las tropas federales comenzaron su persecución y que la partida del cura Soto salió rumbo a Querétaro, «donde se disolvió». Lo que podemos notar claramente es que el padre José María Soto realizaba labores de reclutamiento para el ejército cristero; su labor era concentrar gente y tratar de convencerlos de que se unieran. La fuente revela que logró juntar a 600 personas, pero no pudo convencerlas de luchar contra el gobierno federal. Por último, vemos que cuando un grupo cristero era hostigado o perseguido por los federales se dispersaban para no ser atrapados, los civiles se reintegraban a sus labores o se escondían en las barrancas y bosques, mientras que los sacerdotes eran escondidos por familias católicas.

Otro documento que confirma las actividades de reclutamiento de soldados para el ejército cristero por parte del sacerdote José María Soto lo encontramos en un reporte que hace el presidente municipal de Pénjamo, Guanajuato, al jefe de Operaciones Militares de esa entidad federativa²⁸. El documento no tiene fecha exacta, pero podemos presumir que es de 1928, por la carpeta donde se encuentra, de estar en lo correcto, y debido a que el anterior que analizamos es de 1926, estaríamos hablando de que el padre Soto desarrolló actividades sediciosas por casi dos años. Pero bueno, la primera acusación que le hace el presidente municipal de Pénjamo es que no ha ido a registrarse como lo establece la ley²⁹ y que permanecía «en las mismas condiciones de aparente inactividad decretada por el alto clero de nuestro país». Es decir, no se registraba como ordenaba el poder civil, pero

²⁸ Oficio del presidente municipal de Pénjamo, Guanajuato, al Jefe de Operaciones Militares de ese estado, no tiene fecha, en el Archivo de Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Tomo sin número Expediente 212.

²⁹ Una de las disposiciones de la llamada “Ley Calles” es que todos los ministros de culto, de cualquier religión, debían registrarse ante las autoridades civiles para tener un control de quiénes y cuántos ministros había en el territorio nacional.

acataba las instrucciones de sus superiores de suspender el culto.

Después el funcionario público aseguró que Soto, junto a presbíteros, identificados como Eusebio León, Eleuterio Raya y Leoncio Conejo, se dedicaron a «fomentar una labor sórdida e hipocritamente hostil contra el gobierno». Pero, además, el presidente municipal agregó que aprovecharon una agitación que ya realizaba la Liga Nacional de la Defensa Religiosa, un grupo formado por católicos seculares que realizaba actividades sediciosas y de apoyo a los cristeros; dice la fuente que juntos organizaron un levantamiento armado en esa población el 28 de septiembre. La fuente afirma que José María Soto «fue el director intelectual del levantamiento de los fanáticos» y que tuvo el apoyo de otros «clérigos» y de vecinos.

Por último, el presidente municipal dice que esa noche del levantamiento, él observó movimientos extraños en el poblado: en los suburbios había gente armada, en la parroquia había 300 hombres con el pretexto de una velación, pero que ahí mismo «fueron bendecidos y exhortados por el referido cura Soto para que se lanzaran a la revuelta en nombre de la religión». Aquí lo que podemos observar, en comparación con el documento anterior, el primero que expusimos, que, si bien no tuvo suerte en Rincón de Tamayo, donde no se le unió la gente, ahora vemos que en Pénjamo tenía a por lo menos 300 cristeros listos y bendecidos para luchar. También es de resaltar, que esta última fuente nombra constantemente que el padre Soto no estaba solo, tenía ayuda de otros miembros del clero, quizá seminaristas o también sacerdotes como él, además de la Liga Nacional de la Defensa Religiosa y de otros civiles de la población guanajuatense. Lo cual era normal para este momento en que se encuentra el conflicto armado, es decir, en su segundo año.

Como decíamos al principio de este apartado hubo diez sacerdotes acusados de comandar partidas de cristeros. Veamos uno por uno. Comencemos con los padres Cesáreo Santana y Octavio Marín, ambos son mencionados en un mismo telegrama elaborado por el general Jesús Ferreira para

su superior, el general Joaquín Amaro³⁰. El documento es corto apenas unas siete líneas se menciona que en la Hacienda Estrella se encontraban unos 300 rebeldes «bien montados y mal armados», que estaban comandados por los sacerdotes Cesáreo Santana y Octavio Marín y que ambos ofrecían misa. Aquí vemos claramente las dos actividades que desempeñaban: por un lado, los comandaban; por otro, les ofrecían apoyo espiritual, la segunda es la misión de la que habla el historiador Fernando González y que vimos más atrás de este artículo; la primera actividad, la de comandar a los cristeros, es la que se niega o sólo se reconoce en escasos casos. Desafortunadamente, el telegrama no agrega más; lo que hay que resaltar es que estaban perfectamente identificados los clérigos. No se nombra a ningún civil que haga funciones de jefe de estas partidas de cristeros tan numerosa, salvo los nombres de los ministros de culto, claro está.

En cambio, tenemos una carta más amplia donde se le informa al Secretario de Guerra y Marina que un grupo de cristeros, capitaneados por un sacerdote, van a atacar Puerto Vallarta, en el estado de Jalisco³¹. Se trata del delegado capitán del puerto quien hace el informe. Aseguró que los rebeldes tomaron la plaza de Mascota que se encuentra a «12 horas de Puerto Vallarta». Que la plaza será tomada con facilidad por «la labor sediciosa llevada a cabo en esta región por el cura del lugar Francisco Ayala», que incluso contaba con gente armada a su disposición. En este caso se trata de una fuente civil, no militar, pero la coincidencia es total: un sacerdote que realiza en la población una labor de convencimiento y de reclutamiento. La fuente agrega que la población, Puerto Vallarta, está al tanto del ataque y que han tomado precauciones, pero que sus pertenencias quedarán «a merced de los rebeldes que capitanea Benigno Verduzco al mando del

³⁰ Telegrama del jefe de Operaciones Militares Jesús Ferreira al secretario de Guerra y Marina Joaquín Amaro, el 1 de junio de 1927 desde Sayula, Jalisco, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1926 Estado de Jalisco Tomo 35 Expediente 5.

³¹ Carta del Subsecretario de Comunicaciones Ricardo Ortiz al Secretario de Guerra Joaquín Amaro el 29 de abril de 1927 desde la Ciudad de México, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1926 Estado de Jalisco Tomo 36 Expediente 184.

citado cura del lugar». Podemos deducir que el capitán Verduzco realizaría la toma de Puerto Vallarta con la planeación del sacerdote Ayala, lo cual vuelve a poner de manifiesto que el acompañamiento no sólo era espiritual.

Siguiendo con el repaso de los 18 sacerdotes que aparecen en las fuentes militares como participantes activos en el conflicto religioso armado, nos encontramos con el caso del padre Rodrigo Aguilar Alemán. Él terminó ejecutado por las fuerzas federales luego de ser capturado tras dedicarse a liderar una gavilla de cristeros. El reporte lo hace el Jefe de Operaciones Militares del Estado de Jalisco a Joaquín Amaro³². La fuente relata que las fuerzas del general Juan Izaguirre encontraron en Ejutla «saliendo al cura Rodrigo Aguilar Alemán» y lo acusa de ser «el director del asalto que los fanáticos hicieron en Unión de Tula»; el sacerdote tenía un grupo de sólo 45 hombres cuando salió de Ejutla, por lo que el militar decidió seguirlos. Finalmente, Izaguirre cuenta que dio con ellos, espero que se juntaron más «para batirlos en conjunto» lo cual al parecer hizo y escuetamente informa «al cura Aguilar despues de un juicio fue ejecutado». No da detalles de la detención, del juicio y del fusilamiento, pero podemos imaginarlo. Esta situación se repetía cada vez que eran capturados los enemigos, los líderes, fueran sacerdotes o no, eran enjuiciados y pasados por las armas.

Antes de pasar a otro caso, debemos repasar el resto del informe de Izaguirre sobre las actividades que se realizaban en un convento, ahí mismo en Ejutla. Es interesante porque se puede ver la forma de operar de los cristeros. En primer lugar, denuncia el militar que el convento funcionaba de manera pública y descarada con la anuencia del presidente municipal, al cual «no pude aprehender». Agrega que ahí encontró «abundante propaganda católica rebelde que impartía instrucciones», desafortunadamente no menciona cuáles eran esas instrucciones. El convento estaba habitado por monjas, las cuales «aprehendimos con sus hábitos acostumbrados» y luego se procedió a ingresar a las habitaciones de los

³² Telegrama del Jefe de Operaciones Militares al Secretario de Guerra y Marina el 31 de octubre de 1927 desde Guadalajara, Jalisco, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1926 Tomo 39 sin número de expediente.

sacerdotes, los cuales, apunta, siguen «oficiando sin interrupción, sin llenar los requisitos de ley y haciendo propaganda rebelde».

Dice el militar que ordenó la clausura el lugar y la expulsión de todas las monjas; lo que más le sorprende a Izaguirre es que al catear las dependencias se dio cuenta de «la complicidad de todo el vecindario en el movimiento rebelde. En todas las casas se encuentra propaganda rebelde, pues tal pareciera que dicho pueblo estaba enteramente sustraído a la acción de la ley y de la autoridad». Es decir, Ejutla era una población que simpatizaba con los cristeros, desde las autoridades civiles, hasta los vecinos y, desde luego, sacerdotes y monjas que habitaban en el convento del lugar. Para finalizar, Izaguirre hace énfasis que el pueblo tenía solamente mujeres, pues los hombres se encontraban como rebeldes.

El movimiento cristero tuvo su apogeo en 1927, sobre todo en los estados de Jalisco, Michoacán y Guanajuato, a finales de aquel año la presencia de tropas cristeras seguía siendo bastante visible, prueba de que el Ejército Federal no lograba sofocar a los rebeldes. Por ejemplo, en el estado de Jalisco eran varios los cabecillas que comandaban gavillas en aquella entidad. El Jefe de Operaciones Militares en aquella zona le escribió al Secretario de Guerra y Marina para informarlo de todas esas partidas de cristeros en las zonas de Tecalitlán, Pihuamo y Jilotlán³³. El reporte contiene nombre del cabecilla y el número de rebeldes con los que cuenta, la mayoría tiene 50 soldados. En la lista resalta el nombre de dos sacerdotes y el número de cristeros a los cuales dirigían. El primero es Octavio Marín del cual ya hablamos antes en este mismo apartado, quien acompañado de tres civiles llevaban 200 miembros del Ejército Libertador. En segundo lugar, nombran al padre Michel Salazar, también acompañado por dos civiles, poseen una partida de 250 hombres; de ellos se sabe que «incursionan sobre la falda del volcán, zona de Zapotitlán, algunas veces irrumpen en la región antes dicha». El reporte nombra a siete

³³ Telegrama del Jefe de Operaciones Militares en Jalisco al secretario de Guerra y Marina el 4 de noviembre de 1927 desde Guadalajara, Jalisco, en archivo de Operaciones Militares XI/481.6/ Estado de Jalisco Sin número de tomo Expedientes 25 y 26

cabecillas, además de los dos sacerdotes, lo cual indica que, aunque ministros de culto, realizaban las mismas acciones que los rebeldes, por lo menos, para los militares la única distinción era que se trataba de “curas”, pero no había distinción alguna en cuanto a las acciones que realizaban en los campos de batalla.

Llama la atención que el Presidente de la República conozca nombre y acciones bélicas de dos sacerdotes en Guanajuato y él mismo se lo haga saber al Jefe de Operaciones de aquella zona, al general José Amarillas, como es el caso de Francisco González y Pedro González³⁴. El general Calles le asegura a sus subordinados que «verdaderos instigadores del movimiento efectuándose en ese estado son el cura Francisco González de San Francisco del Rincón y el cura Pedro González de Jalapa de Canoas». Del primero, el presidente afirma que se encuentra en ese poblado que señala y, del segundo, asegura que diariamente hace maniobras con un grupo al que llama «Ejército de Cristo Rey». El telegrama termina con una instrucción de Plutarco Elías Calles a José Amarillas: que proceda a la aprehensión de ambos sacerdotes con «personas de absoluta confianza y enviando un número suficiente de fuerzas»; finalmente, el presidente le ordena «cualquiera que sea la resistencia que pongan, remítalos a disposición presidencial». Es verdad que aquí la fuente no habla que los padres González sean cabecillas, pero lo podemos deducir si pensamos que el presidente envía para su captura un “número suficiente” de soldados, también, porque dice Calles que Pedro González hace maniobras con “un grupo”. Otra razón para considerarlos cabecillas de una partida de cristeros es que sus acciones eran tan notorias que llegaron hasta oídos del Presidente de la República.

En cambio, sabemos que el padre Federico González comandaba una gavilla de rebeldes contra el gobierno en Los Altos de Jalisco. El general Jesús Ferreira informó a su superioridad sobre varios cabecillas en la región y sobre las

³⁴ Telegrama del presidente Plutarco Elías Calles al jefe de Operaciones Militares en Guanajuato José Amarillas el 4 de enero de 1927, desde la Ciudad de México, en archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Guanajuato Tomo 21 Expediente 36.

fechorías que realizaban, incluso contra civiles pacíficos; en esa lista está el ministro de cultos González³⁵. El informe menciona un ataque a Tizapán el Alto efectuado por los generales cristeros Anatolio Partida, León y David Sánchez Gutiérrez, y luego aparece el padre Federico González. Habla de un enfrentamiento que duró dos días y que la plaza fue defendida «por 70 hombres de la Defensa Social al mando del presidente municipal F. Zamora». Sobre los destrozos realizados por los cristeros, la fuente asegura que asesinaron a ocho individuos pacíficos «y saquearon todas las casas, a pesar de tratarse de gente pobre pero identificados con el Supremo Gobierno». Parte del *modus operandi* de los cristeros era pedir préstamos a los vecinos de las plazas que atacaban, de no conseguirlos, los asesinaban; también era común en sus ocupaciones a plazas quemar edificios estatales, escuelas y casas particulares cuando, como dice el reporte, constataban que no eran partidarios de la resistencia cristera. Para el objetivo de nuestro artículo, Federico González fue otro sacerdote al frente de una partida de cristeros.

Precisamente, ahora que tocamos el punto de cómo actuaban los sacerdotes combatientes, más pistas sobre este caso en particular las aporta un telegrama del general Tranquilino Mendoza a su superior, el general Joaquín Amaro³⁶. El primer lugar el telegrama afirma que el Ejército Federal ha combatido contra grupos de la región y otros que se han sumado, que asciende en número a mil quinientos hombres. Desde luego el número sorprende, pero la sorpresa crece cuando Tranquilino Mendoza afirma «a las órdenes de los curas José María Martínez y Francisco del Río, los cuales al reunirse en dicho número venían a tomar la plaza». Dos ministros de culto dirigiendo a mil quinientos cristeros para tomar una plaza; hasta ahora, las fuentes consultadas nunca

³⁵ Telegrama de Jesús Ferreira, jefe de Operaciones Militares en Jalisco, al secretario de Guerra y Marina Joaquín Amaro el 27 de junio de 1927 desde Ciudad Guzmán, Jalisco, en el archivo de Operaciones Militares XI/481.6 Año 1927 Estado de Jalisco Tomo 35 Expediente 124.

³⁶ Telegrama del general Tranquilino Mendoza al general Joaquín Amaro secretario de la Defensa Nacional el 31 de julio de 1927 desde Coalcomán, Michoacán, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Michoacán Tomo 51 Expedientes 38 y 39.

habían proporcionado una cifra tan grande de rebeldes. Por otra parte, si esa cifra de combatientes se deja dirigir por dos sacerdotes, podemos deducir que los clérigos llevaban tiempo entre los cristeros. El telegrama es del 31 de julio de 1927, justo cuando se cumplía un año del inicio del conflicto religioso armado con la entrada en vigor de las disposiciones constitucionales en materia religiosa y había comenzado la suspensión de cultos, la coincidencia es significativa, pero más el hecho de un contingente tan numeroso con dos ministros de culto a la cabeza.

El parte de guerra continúa señalando que el sitio duró 14 días, enumera las bajas, tanto de personal como de caballería; la plaza no fue tomada porque según el general Tranquilino Mendoza «debido a las magníficas posiciones que logramos construir antes de que se acercara el enemigo». Para darnos una idea del tamaño del suceso, se consumieron ochenta y siete mil seiscientos y ocho municiones; se le hicieron 90 bajas a los cristeros «y un gran número de heridos». Para finalizar el reporte, el militar le describe a Joaquín Amaro lo que hacen estos grupos de cristeros: «los dominan los curas completamente debido a su fanatismo»; sobre la estrategia del enemigo afirmó: «Se reúnen solamente en determinados casos y siempre se ponen los curas frente de ellos y principalmente cuando se trata de alcanzar alguna plaza». La razón de que los sacerdotes vayan al frente no es única ni la sabemos con certeza, pero podemos imaginar que es por lo mismo que dice el reporte «los dominan los curas»; otra, más creíble y posible, es porque en verdad son los líderes y porque también era común, no en todos los casos, que al entrar a una plaza llevan banderas de Cristo Rey y de la Virgen de Guadalupe, esto hace más factible la razón del porqué los sacerdotes van al frente al tomar una plaza. Finalmente, el telegrama termina comentando que el numeroso grupo cristero, al no poder tomar la plaza, «se disuelve completamente lléndose cada quién a sus ranchos a trabajar en apariencia honrada».

Una vez terminado con el repaso de las acciones cometidas por 12 sacerdotes identificados como tales en documentos militares, señalados como cabecillas de grupos cristeros, además de identificarlos con nombre y apellido; pasemos a los

últimos seis que las fuentes castrenses no nombran como líderes de partidas cristeras. Son identificados plenamente y con ello se muestra su participación en el conflicto religioso armado, pese a la prohibición de la jerarquía eclesiástica de que lo hicieran.

Comencemos con el caso del padre José María Robles. De él se sabía que «dirigía una campaña contra el Supremo Gobierno», así se lo informa el general Jesús Ferreira al secretario de Guerra y Marina, Joaquín Amaro³⁷. Es un telegrama escueto que en pocas palabras dice por qué fue aprehendido el sacerdote Robles y qué hicieron con él: «Dirigía campaña contra el Supremo Gobierno; se ordenó que se procediera con toda severidad». En verdad que es corto, pero deja ver dos cosas que sabemos: «campaña contra el Supremo Gobierno» era un acto de sedición que, como hemos visto en el presente artículo, realizaban varios ministros de culto; y proceder «con toda severidad», es fusilar al sacerdote. Esto último es también un hecho innegable que realizó el Ejército Federal durante todo el conflicto religioso armado.

Un caso curioso es el que sucedió con el padre Gregorio Gutiérrez en la sierra del Estado de Guanajuato. Al parecer el sacerdote apoyaba a un general federal, al general Cedillo, acompañándolo a distintas plazas para convencer a los pobladores de no unirse a los cristeros; sin embargo, el Jefe de Operaciones Militares creó que su subordinado está siendo engañado por el ministro de culto. La historia del padre Gutiérrez la sabemos por un telegrama que escribe el general José Amarillas al general Joaquín Amaro³⁸. El general Cedillo le reportó a su superioridad que encontró en La Huerta, dentro de la sierra de Guanajuato, al cura Gregorio Gutiérrez; pero le dice al general Amarillas «no ha desarrollado ninguna labor subversiva, sino al contrario, lo ha acompañado a diversos

³⁷ Telegrama del general Jesús Ferreira al general Joaquín Amaro el 26 de junio de 1927 desde Ciudad Guzmán, Jalisco, en el Archivo de Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927. Estado de Jalisco Tomo 35 Expediente 124.

³⁸ Telegrama del general José Amarillas al Secretario de Guerra y Marina, Joaquín Amaro, el 11 de mayo de 1927 desde Irapuato, Guanajuato, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Guanajuato Tomo 20 Expediente 37.

lugares hablándole al pueblo haciéndoles ver el fracaso y error de los fanáticos».

No debería extrañarnos lo que hizo el padre Gutiérrez, si es verdad la versión del general Cedillo, pues hubo ministros de culto que no estaban en favor de las armas, de la violencia e intentaron evitar el conflicto armado; sin embargo, hay dos cosas que podrían confirmar lo que Amarillas dice: que Cedillo se dejó engañar. Una, el padre Gutiérrez estaba en la sierra, lugar por excelencia donde habitaban, pernoctaban y restablecían sus fuerzas los cristeros; dos, la fecha del suceso, en mayo de 1927 el movimiento cristero vive su mejor época, crece, se extiende y gana batallas, por lo tanto, difícilmente, aunque no se puede descartar del todo, no había sacerdotes buscando apaciguar a los fieles que querían tomar las armas. Otra prueba, es que el Jefe de Operaciones Militares en Guanajuato tiene otros datos del padre Gregorio Gutiérrez: «se trata del cura de Santa Rosa, quien según informes acompaña al cabecilla Asunción Guerra y dio muerte al general Bautista». La fuente culmina informando a Joaquín Amaro que el sacerdote Gutiérrez está detenido y esperan órdenes superiores para saber qué hacer con él. Desafortunadamente, no se encontró documento alguno que nos proporcione lo que sucedió con el sacerdote Gregorio Gutiérrez.

Continuando con el repaso de los sacerdotes, con nombre y apellido, expuestos en el Archivo Histórico de la Defensa Nacional, encontramos el caso de los padres Leonardo Pérez y Andrés Solá, que fueron aprehendidos luego de dar misa en un domicilio particular, es decir, no en un templo. Fueron descubiertos por un informe de un miembro de la Comisión de Seguridad en el Distrito Federal (hoy Ciudad de México), Nicolás Vela, según se puede leer en una acta judicial³⁹. Que exista una acta judicial levantada contra un sacerdote que está violando la ley, habla que tampoco fue una generalidad que luego de ser capturados todos fueran fusilados. Si hay una acta judicial es que, incluso, tuvieron un juicio civil. El motivo de su detención fue «al encontrarse en la casa ubicada en la calle 20

³⁹ Acta judicial contra el sacerdote Leonardo Pérez del 25 de abril de 1928 en León, Guanajuato, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Guanajuato Tomo 22 Expediente 18.

de enero de esta ciudad, en compañía del de igual categoría Andrés Solá, en los momentos que éste, contraviniendo las disposiciones últimamente dictadas, acababa de celebrar misa». Además, continúa la fuente judicial, se encontraron en esa casa: «varios ornamentos, libros, útiles de iglesia; así como hojas de propaganda sediciosa, boletines de guerra y manifiestos firmados por R. Capistrán Garza, comprobándose que ambos sacerdotes celebraban diariamente ahí misa». El acta judicial, incompleta, no contiene la sentencia final para los padres Andrés Solá y Leonardo Pérez.

Finalmente, tenemos dos casos parecidos al anterior donde podemos notar que, en efecto, algunos sacerdotes, detenidos por el Ejército Federal durante el conflicto religioso armado, participaron con las armas y guiando a partidas de cristeros. Otros más fueron detenidos por realizar misas en domicilios privados, lo cual estaba prohibido y convertía a esas celebraciones en clandestinas y a los padres en infractores de la ley. En el primer caso, el padre Pablo Cortés realizaba bautizos «todos los días» en el domicilio particular de un juez, el señor José Méndez. Cuando se iba a realizar la detención, el ministro de culto huyó con la ayuda de los vecinos; sólo se encontró en una pieza de dicho domicilio «el Sagrario y huellas de dichas misas»⁴⁰.

Muy similar es el caso del padre Maximino Ortiz⁴¹. Según el reporte del general Ortiz Sevilla al Jefe de Operaciones Militares, el general Lázaro Cárdenas, el padre Ortiz realizaba labores sediciosas contra el gobierno y era protegido en la casa de un civil; se detuvo al propietario, pero el sacerdote ya había huido del lugar. Ortiz Sevilla relata su estrategia para dar con el paradero del sacerdote: «Para lograr su captura disfracé a un pelotón con indumentaria de cristeros». Mientras que el resultado fue: «Capturaron a tres mujeres y a seis individuos,

⁴⁰ Telegrama del presidente municipal de Erongarícuaro, Michoacán, Delfino Rodríguez al Jefe de Operaciones Militares el 13 de agosto de 1928 desde Morelia, Michoacán, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Michoacán Tomo 68 Expediente 159.

⁴¹ Telegrama del general Ortiz Sevilla a Lázaro Cárdenas, Jefe de Operaciones Militares del estado de Michoacán, el 26 de agosto de 1928 desde Morelia, Michoacán, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Estado de Michoacán Tomo 69 Expediente 58.

que se encontraban seriamente comprometidos, siendo uno de ellos familia del cura. No fue posible su captura por estar muy bien escondido y sus familiares no quieren denunciar». Por último, la fuente describe lo que encontraron en el domicilio donde Maximino Ortiz estaba realizando actos de sedición: «Se recogieron cajas de ostias, reliquias e indumentaria de curas». Lo más probable es que el padre Ortiz sólo diera misas y administrara sacramentos, lo cual era ilegal; pero no se dice nada de armas.

4. Sacerdotes en el conflicto sin nombre, pero con apellido

Siguiendo siempre el archivo de Operaciones Militares de la Secretaría de la Defensa Nacional encontramos otros documentos donde hablan de cinco sacerdotes y su proceder en el conflicto religioso armado de 1926. Sin embargo, sólo los mencionan por apellido, sin nombre de pila. Se decidió utilizar este material para mostrar las actividades que realizaban estos ministros de culto durante la guerra cristera. Como ya vimos, participar estaba prohibido, empero, incluso reconocido por varios autores, hubo padres que sí participaron en el levantamiento armado como cabecillas y guiaban grupos numerosos de cristeros. Lo que veremos a continuación es la confirmación de lo anterior: de los cinco casos que analizaremos, tres de ellos desempeñaron labores militares durante el conflicto y los dos restantes, hicieron, al menos por lo que dicen las fuentes consultadas, labores espirituales de acompañamiento a los combatientes.

Comencemos con el caso del padre Contreras. En un reporte del general Jesús Ferreira al secretario de Guerra y Marina se habla de un enfrentamiento entre el Ejército Federal y los cristeros, ahí se menciona al sacerdote⁴². Dicho evento se efectuó en la Hacienda Cienegüita, el cabecilla cristero se llamaba Cruz González, no precisa el telegrama el número de la partida y solo menciona que iba «el cura Contreras», solo eso. Más adelante agregará la fuente que le hicieron 7 muertos a los

⁴² Telegrama del general Jesús Ferreira al secretario de Guerra y Marina, Joaquín Amaro, el 19 de junio de 1927 desde Sayula, Jalisco, en el archivo XI/481.6/ Año 1926 Estado de Jalisco Tomo 35 Expediente 87.

cristeros y seis prisioneros «fueron ejecutados». Sobre su motín dice: «Se les recogieron 19 armas de diversos sistemas, cinco caballos ensillados y varias imágenes y reliquias. La mayoría de los fanáticos andaba a pie». De tal forma, que podemos deducir que el padre Contreras los acompañaba para cubrir sus necesidades espirituales: misas y sacramentos, de ahí que llevaran imágenes y reliquias.

Otro caso semejante es el del padre Santana, quien luego de un combate huyó dejando sus vestimentas en el campo de batalla, por lo menos así lo reporta un telegrama del general Ferreira al general Amaro⁴³. El combate ocurrió en Pihuamo, Jalisco, duró aproximadamente media hora, las tropas cristeras ascendían a 100 hombres; el resultado fue la dispersión de los rebeldes. Al hacer el balance final, el telegrama ofrece los siguientes datos: «haciéndole cinco bajas (al enemigo) y dos prisioneros, recogiendo cinco armas, tres caballos ensillados, siete acémilas (mulas) emparejadas, conteniéndole una de las cargas pequeño bulto de dinamita». Con esta descripción podemos notar las condiciones de las partidas cristeras con las que enfrentaban al Ejército Federal, bastante precarias. El resultado final de la batalla fue de la mayoría de ellas durante los tres años del conflicto: se dispersaron los cristeros en los montes y las barrancas. Del padre Santana se dice «abandonó en el campo ornamento sacerdotal y vestido, se recogió un veliz con ropa y distintivo de Caballero de Colón».

Podemos deducir que el ministro de culto estaba con los cristeros como tal, como ministro de culto, por eso llevaba y abandonó sus ropas que lo delataban como sacerdote; de haber sido combatiente quizá no llevaría esa vestimenta. Sin embargo, los distintivos de la organización de los Caballeros de Colón⁴⁴, hacen suponer que el padre Santana comulgaba con esta organización laica que apoyó el conflicto armado. Pero, como la fuente no ofrece más información, podemos concluir que el

⁴³ Telegrama del general Jesús Ferreira al general Joaquín Amaro el 10 de mayo de 1927 desde Yurécuaro, Michoacán, en el archivo de Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Jalisco Sin Tomo Expediente 101.

⁴⁴ Se trata de una organización fraternal católica de asistencia social, que realiza obras de caridad, educativas y religiosas. Su origen está en los Estados Unidos en el siglo XIX. Llegaron a México en 1905 y fueron uno de los tantos grupos que tuvo una participación activa durante el conflicto religioso de 1926.

padre Santana estaba con ese grupo de cristeros como acompañante y cuando se vio en peligro huyó, dejando sus pertenencias, incluida su vestimenta sacerdotal, para no ser atrapado.

Finalmente, tenemos los casos de los padres Camacho, Martínez y Guízar, los tres son acusados de ser cabecillas de tropas cristeras. Los telegramas son cortos, pero, una vez más, dejan ver las actividades, fuera de la ley civil y eclesiástica, que desempeñaron algunos ministros de culto durante la llamada Guerra Cristera. En primer lugar, en un telegrama se afirma que el padre Camacho estaba al frente de 300 cristeros⁴⁵. Es sólo lo que se dice de él, pero se agrega lo que realizó su grupo en Piedra Gorda, Guanajuato: «después de cometer toda clase de depredaciones en oficinas públicas, se retiraron rumbo a Bolaños». Mientras tanto, el jefe de la defensa civil de Aguillilla, Michoacán, le escribe un telegrama al general Jesús Córdoba, jefe de Operaciones Militares, para contarle que un grupo de rancheros «solicitan indulto deponiendo las armas»⁴⁶.

Antes que nada, hay que aclarar que, para ese tiempo, junio de 1927, el gobierno federal había ofrecido amnistía a quienes se rindieran y entregaran sus armas; los soldados cristeros que solicitaron indulto, a decir del telegrama, eran «comandados por el padre Martínez de Coalcomán»; los rebeldes aseguran que se metieron al conflicto «por haber sido engañados por dicho padre». Era común, quizá también una cómoda excusa, que cuando un cristero se rendía usara ese argumento: entró a la lucha porque un sacerdote los convencía. En este mismo artículo hemos visto que, en efecto, había ministros de culto que le hablaban a la gente para convencerla a entrar a la resistencia armada.

Por último, tenemos el caso del padre Guízar quien se dice en un memorándum del gobierno del estado de Michoacán,

⁴⁵ Telegrama del general José Amarillas al secretario de Guerra y Marina Joaquín Amaro el 13 de mayo de 1927 desde Irapuato, Guanajuato, en archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Guanajuato Tomo 20 Expediente 63.

⁴⁶ Telegrama del general Jesús Córdoba al Secretario de Guerra y Marina Joaquín Amaro el 25 de junio de 1927 desde Zamora Michoacán, en el archivo de Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Michoacán Tomo 50 Expediente 228.

encabezaba una partida de cristeros de 200 y luego la aumentó a 600⁴⁷. En la redacción del documento oficial se lee que el presidente municipal de Tangancicuaro, Michoacán, informa que a las 15 horas entraron al pueblo de Tatamban «aproximadamente 200 rebeldes encabezados por Delfino Paredes y el cura Guízar». Como era común cuando entraban a una plaza «incendiaron oficinas de Jefatura de Tenencias, juzgados y Agencia de Hacienda Municipal»; para terminar se afirma que «en este mismo pueblo se les reunieron otros grupos rebeldes haciéndose un total de 600».

5. *A manera de conclusión*

Los sacerdotes tuvieron siempre prohibido participar en el conflicto religioso armado. Tampoco estaban autorizados a fomentar la resistencia armada. Sin embargo, incluso una parte de la historiografía, reconoce la participación de ministros cultos en la denominada Guerra Cristera de 1926 a 1929 en México. Se acepta que no más de diez tuvieron participación activa y resaltan a dos: el padre Aristeo Pedroza y al padre José Reyes Vega, a este último, lo comparan con Francisco Villa, ni más ni menos. Nosotros consideramos que a casi cien años del suceso histórico sería ingenuo pensar que sólo dos, o cinco, o diez sacerdotes fueron los únicos que desobedecieron a sus superiores, y por tres años no se lanzaron a la lucha armada.

Quizá no fue una desobediencia, sino un llamado para defender su fe y fueron a la guerra acompañando a los combatientes, proporcionándoles apoyo espiritual, celebrando misas clandestinas; seguramente sí. Empero, los archivos militares consultados para este trabajo sacan a la luz dos cosas importantes: uno, no fueron cinco o diez los sacerdotes combatientes, sino casi una veintena con nombre y apellido; dos, además de “acompañantes” estuvieron reclutando hombres para el ejército cristero, fueron cabecillas de numerosos grupos cristeros, asaltaron, quemaron,

⁴⁷ Memorándum del Gobierno del Estado de Michoacán al Jefe de Operaciones Militares de Michoacán el 24 de enero de 1928 desde Morelia, Michoacán, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Estado de Michoacán Tomo s/n Expediente 216.

secuestraron, y más atrocidades que, obviamente, suceden en una guerra, pero no son esas acciones tan aceptables en ministros de culto.

De tal forma que, el objetivo principal de nuestro trabajo de investigación fue cerciorarnos si en verdad un minúsculo e insignificante número de sacerdotes tomó las armas durante el conflicto religioso armado en México. La fuente principal, como se dijo en la introducción, es el Archivo Histórico de la Defensa Nacional, es decir, desde el punto de vista del enemigo de los cristeros: el Ejército Federal. Desde ahí, desde los documentos que se encontraron (cartas, oficios, telegramas), el número de sacerdotes que participaron directamente en la Cristiada se elevó. Fueron 18 los ministros de culto que son mencionados, con nombre y apellido, en los reportes militares realizando, además de sus labores espirituales, combatiendo con los cristeros contra el gobierno legalmente establecido del presidente Plutarco Elías Calles. Hay otras fuentes que mencionan otros cinco sacerdotes, pero de los cuales sólo se sabía el apellido, no el nombre; se decidió utilizar esos documentos porque la similitud de las acciones, del *modus operandi*, con los prelados identificados plenamente. En cambio, no fueron utilizados documentos donde se hablaban de "curas" pero no se tenía nombre ni apellido; de haberlo hecho, el número se hubiera elevado a una treintena.

Como hemos visto las principales obras en torno al conflicto religioso armado de 1926 reconocen que aunque El Vaticano y el Episcopado Mexicano prohibió a los sacerdotes participar en el conflicto, hubo algunos que sí lo hicieron, pero «como acompañantes» para proporcionar apoyo espiritual a los cristeros. En efecto, así fue, es cierto, pero también hubo unos cuantos que, además de los sacramentos y las misas, indujeron a la población a pelear contra el Gobierno, tomaron armas y eran líderes de grupos vastos y bien armados. De hecho, a dos de ellos, a los padres Pedroza y Vega, no sólo solapan sus acciones, sino que incluso los comparan con héroes populares revolucionarios como Francisco Villa, ni más ni menos. Las fuentes consultadas para este trabajo confirman que Pedroza y Vega participaron activamente en el conflicto religioso armado, como cabecillas de grupos cristeros. El padre José Reyes Vega

llegó a tener bajo sus órdenes de 200 a 300 cristeros armados combatiendo; mientras que, el padre Aristeo Pedroza, tuvo grupos de 300, 400 y hasta 700 soldados de Cristo. Ambos participaron en el asalto al tren de Guadalajara donde los cristeros quemaron vagones con pasajeros dentro.

Como ya dijimos, sus acciones iban desde reclutar elementos para el Ejército Libertador hasta encabezar tropas armadas que asaltaban, quemaban y destrozaban las plazas que eran atacadas. Algunos, como los padres José María Martínez y Francisco del Río llegaron a contar con mil quinientos hombres a sus órdenes. En efecto, algunos realizaban misas y otorgaban los sacramentos, como las mismas fuentes consultadas lo consignan, pero no era lo único que hacían. Los 18 ministros de culto presentados en este trabajo de investigación tuvieron una participación más allá de sus obligaciones espirituales.

Finalmente, queremos dejar claro que el presente artículo no tenía ningún otro objetivo académico que ampliar el estudio de la participación de los ministros de culto en el conflicto religioso armado, denominado Guerra Cristera, como ya lo están haciendo otros tantos investigadores, aprovechando la efeméride de los cien años del inicio de la Cristiada. Es decir, lo que busca es aportar, sumar, para contribuir con el conocimiento del conflicto más importante entre el Estado mexicano y la Iglesia católica en México en el siglo XX, solamente eso.

Bibliografía

GUTIÉRREZ CASILLAS JOSÉ, 1993, *Historia de la Iglesia en México*, México: Editorial Porrúa.

MEYER JEAN, 2012a, *La Cristiada. 1 La guerra de los cristeros*, México: Editorial Siglo XXI.

_____, 2012b, *La Cristiada. 2 El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, México: Editorial Siglo XXI.

_____, 2012c, *La Cristiada. 3 Los cristeros*. México: Editorial Siglo XXI.

GONZÁLEZ FERNANDO, 2011, *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada*, México: Plaza y Valdes.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ FIDEL, 2008, *Sangre y corazón de un pueblo I y II*, México: Arzobispado de Guadalajara.

GONZÁLEZ MORFÍN JUAN, 2010, *Sacerdotes y mártires. La guerra contra la libertad religiosa en México*, México: Editorial Panorama.

ROMERO DE SOLÍS JOSÉ MIGUEL, 2006, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, México: Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana.

SAVARINO FRANCO, 2020, "Pacifista y patriota: Antonio Guizar y Valencia en Chihuahua durante el conflicto religioso, 1921-1937" en *Los proyectos católicos de nación en el México del siglo XX*, México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).

VILLANUEVA VÍCTOR MIGUEL, 2023, *Plutarco Elías Calles y la jerarquía eclesial. Los intentos de paz en la Guerra Cristera, 1926-1928*, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

ZILIANI LUIGI, 1934, *Messico martire*, Bergamo: Società Editrice S. Alessandro.

Documentos

Telegramas

Telegrama de Jesús Ferreira a Joaquín Amaro el 27 de junio de 1927 desde Ciudad Guzmán Jalisco, en el Archivo Operaciones Militares XI/481.6 Año 1926, Estado de Jalisco Tomo 35 Expediente 128.

Telegrama de Jesús Flores Torres, presidente municipal de Zapotlanejo, Jalisco, al Secretario de Guerra y Marina el 23 de abril de 1927 desde Zapotlanejo, Jalisco, el Archivo Operaciones Militares XI/481.6 Año 1927 Tomo 40 Expediente 247.

Telegrama de Joaquín Amaro a Jesús Ferreira el 14 de mayo de 1927 desde la Ciudad de México, en el Archivo Operaciones Militares XI/481.6 Año 1927 Estado de Michoacán Tomo 50 Expediente 150.

Telegrama del Jefe de Operaciones Militares al Estado mayor Presidencial el 26 de noviembre de 1926 desde Irapuato, Guanajuato, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6 Año 1926 Tomo 18 sin número de expediente.

Telegrama del Jefe de Operaciones Militares Jesús Ferreira al Secretario de Guerra y Marina Joaquín Amaro el 1 de junio de 1927 desde Sayula, Jalisco, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1926 Estado de Jalisco Tomo 35 Expediente 5.

Telegrama del Jefe de Operaciones Militares al Secretario de Guerra y Marina el 31 de octubre de 1927 desde Guadalajara, Jalisco, en el

archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1926 Tomo 39 sin número de expediente.

Telegrama del Jefe de Operaciones Militares en Jalisco al secretario de Guerra y Marina el 4 de noviembre de 1927 desde Guadalajara, Jalisco, en el archivo de Operaciones Militares XI/481.6/ Estado de Jalisco Sin número de tomo Expedientes 25 y 26.

Telegrama del Presidente Plutarco Elías Calles al Jefe de Operaciones Militares en Guanajuato José Amarillas el 4 de enero de 1927 desde la Ciudad de México, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Guanajuato Tomo 21 Expediente 36.

Telegrama de Jesús Ferreira Jefe de Operaciones Militares en Jalisco al Secretario de Guerra y Marina Joaquín Amaro el 27 de junio de 1927 desde Ciudad Guzmán, Jalisco, en el archivo de Operaciones Militares XI/481.6 Año 1927 Estado de Jalisco Tomo 35 Expediente 124.

Telegrama del general Tranquilino Mendoza al general Joaquín Amaro secretario de la Defensa Nacional el 31 de julio de 1927 desde Coalcomán, Michoacán, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Michoacán Tomo 51 Expedientes 38 y 39.

Telegrama del general Jesús Ferreira al general Joaquín Amaro el 26 de junio de 1927 desde Ciudad Guzmán, Jalisco, en el Archivo de Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927. Estado de Jalisco Tomo 35 Expediente 124.

Telegrama del general José Amarillas al Secretario de Guerra y Marina, Joaquín Amaro, el 11 de mayo de 1927 desde Irapuato, Guanajuato, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Guanajuato Tomo 20 Expediente 37.

Telegrama del presidente municipal de Erongarícuaro, Michoacán, Delfino Rodríguez al Jefe de Operaciones Militares el 13 de agosto de 1928 desde Morelia, Michoacán, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Michoacán Tomo 68 Expediente 159.

Telegrama del general Ortiz Sevilla a Lázaro Cárdenas, Jefe de Operaciones Militares del estado de Michoacán, el 26 de agosto de 1928 desde Morelia, Michoacán, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Estado de Michoacán Tomo 69 Expediente 58.

Telegrama del general Jesús Ferreira al secretario de Guerra y Marina, Joaquín Amaro, el 19 de junio de 1927 desde Sayula, Jalisco, en el archivo XI/481.6/ Año 1926 Estado de Jalisco Tomo 35 Expediente 87.

Telegrama del general Jesús Ferreira al general Joaquín Amaro el 10 de mayo de 1927 desde Yurécuaro, Michoacán, en el archivo de Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Jalisco Sin Tomo Expediente 101.

Telegrama del general José Amarillas al secretario de Guerra y Marina Joaquín Amaro el 13 de mayo de 1927 desde Irapuato, Guanajuato, en archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Guanajuato Tomo 20 Expediente 63.

Telegrama del general Jesús Córdoba al Secretario de Guerra y Marina Joaquín Amaro el 25 de junio de 1927 desde Zamora Michoacán, en el archivo de Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Michoacán Tomo 50 Expediente 228.

Oficios

Oficio del presidente municipal de Manuel Doblado, Guanajuato, al Jefe de la Guarnición de León, Guanajuato, Daniel Sánchez, el 4 de noviembre de 1927, en el Archivo Operaciones Militares XI/481.6 Año 1927 Tomo 20 Expediente 397.

Oficio del presidente municipal de Pénjamo, Guanajuato, al Jefe de Operaciones Militares de ese estado, no tiene fecha, en el Archivo de Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1928 Tomo sin número Expediente 212.

Memorándum del Gobierno del Estado de Michoacán al Jefe de Operaciones Militares de Michoacán el 24 de enero de 1928 desde Morelia, Michoacán, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Estado de Michoacán Tomo s/n Expediente 216.

Cartas

Carta del Subsecretario de Comunicaciones Ricardo Ortiz al Secretario de Guerra Joaquín Amaro el 29 de abril de 1927 desde la Ciudad de México, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1926 Estado de Jalisco Tomo 36 Expediente 184.

Reportes

Reporte anónimo con fecha del 23 de abril de 1928 en el Archivo Operaciones Militares XI/481.6 Año 1928 Estado de Guanajuato Tomo 23 Expediente 156.

Actas judiciales

Acta judicial contra el sacerdote Leonardo Pérez del 25 de abril de 1928 en León, Guanajuato, en el archivo Operaciones Militares XI/481.6/ Año 1927 Estado de Guanajuato Tomo 22 Expediente 18.

Abstract

LAS SOTANAS EN EL CONFLICTO RELIGIOSO ARMADO DE MÉXICO
EN 1926-1929

(CASSOCKS IN THE ARMED RELIGIOUS CONFLICT IN MEXICO IN
1926-1929)

Keywords: Priests, Catholicism, war, army, weapons.

The active participation of priests in the armed phase of the Mexican religious conflict of 1926-1929 is a historical taboo. The figures accepted by pro-Catholic historians are minimal; they recognize a dozen at most. This article, with first-hand sources from the Ministry of Defense of Mexico, seeks to provide some reports in which the Catholic priests with weapons, accompanied the Cristeros and committed atrocities like any other participant in the war movement. This article is certainly a further contribution to the centenary future of the so-called "Cristera War".

VÍCTOR MIGUEL VILLANUEVA HERNÁNDEZ
Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)
victor.villanueva@prepaibero.com.mx
ORCID: 0009-0005-9074-0858

EISSN 2037-0520

DOI: <https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.2.2025.03>

LUIGI MASTRANGELO

TRA “NUOVO CORSO” DELLA LIBERTÀ
E “COMPROMISSIONE”: MARIO POMILIO SCRITTORE
POLITICO NEL SECONDO DOPOGUERRA

1. *Il Natale del 1833*

Nel 1983 escono due volumi che vedono entrambi, come personaggi, Alessandro Manzoni e i suoi familiari: *La famiglia Manzoni* di Natalia Ginzburg, e *Il Natale del 1833* di Mario Pomilio. I due intellettuali si trovano nella piena maturità, anche dal punto di vista dell’impegno politico: la Ginzburg viene eletta deputata il 12 luglio, aderendo al gruppo parlamentare della Sinistra indipendente; nelle elezioni europee dell’anno successivo Mario Pomilio diviene parlamentare europeo per la circoscrizione dell’Italia meridionale, nelle file dei popolari: fino al 1987 egli sarà componente della Commissione per la gioventù, la cultura, l’educazione, l’informazione e lo sport e, nei due anni successivi, della Commissione per le petizioni.

Il legame con l’Abruzzo, regione natale di Pomilio, costituisce un altro punto di contatto tra i due scrittori, dato che la famiglia Ginzburg, dal 1940, era stata confinata a Pizzoli, con Natalia costretta a utilizzare lo pseudonimo Alessandra Tornimparte, come la cittadina della provincia aquilana, per la firma del suo primo romanzo, *La strada che va in città* (1942). Il testo, dopo la guerra, riavrà il nome reale dell’Autrice, vincitrice del premio Strega nel 1963 con il suo libro più conosciuto, *Lessico famigliare*, volume che, come è noto, ripercorre, attraverso le abitudini linguistiche, le vicende della famiglia Levi-Tanzi nella cupa stagione del fascismo e della persecuzione razziale.

Vent’anni dopo, è Mario Pomilio ad aggiudicarsi il premio Strega, proprio con *Il Natale del 1833*: mentre il libro della Ginzburg si configura come un ritratto dei componenti della

famiglia di Manzoni – delineato non nelle capacità letterarie e nelle visioni politiche¹, ma nelle carenze affettive e relazionali, in particolare genitoriali –, quello di Pomilio è un testo più connotato come romanzo, sia pur aderente alle vicende biografiche, avvenute intorno alla data emblematica della scomparsa della prima moglie di Alessandro, Enrichetta Blondel: esse pongono l'intellettuale cristiano, rimasto vedovo a 48 anni, di fronte all'eterno mistero del «dolore del mondo nonostante Dio» (*Natale*, 1983: 104), che lo chiama a interrogarsi su quale possa essere «il senso, il ruolo della sofferenza nell'economia della salvezza» (ivi: 116) e che pone l'uomo Manzoni, teorizzatore nelle sue opere della «provvida sventura», «a esitare tra due diverse bestemmie: negar la Provvidenza o accusarla» (ivi: 116).

Lavorando su un doppio piano, quello della realtà e dell'invenzione, Pomilio «colloca così nella storia della crisi interiore di Manzoni le sue personali urgenze e problematiche stilistiche ed esistenziali, sul filo di una ricerca della vera dimensione della storia» (Di Biase 1992: 106) che, da personale, diventa sociale e politica.

Le tematiche religiose costituiscono un aspetto caratterizzante della riflessione di Mario Pomilio, nato il 14 gennaio 1921, mentre il suo conterraneo Gabriele d'Annunzio pubblicava il *Notturmo* e Luigi Pirandello – argomento della sua tesi di laurea del 1945 alla Normale di Pisa – i *Sei personaggi in cerca di autore*: soprattutto nell'ultima fase della sua produzione, esse daranno vita a uno specifico nucleo tematico, costituito da opere di grande interesse quali *Il quinto evangelio* (1975) e gli *Scritti cristiani* (1979).

Ma, come nel caso della Ginzburg, è la dimensione di scrittore politico, oggetto di questo studio, ad assumere una particolare rilevanza nel panorama della letteratura del Novecento, specificamente connotata da questo punto di vista: come per Ignazio Silone, corregionale e referente culturale, anche per Pomilio la scrittura costituisce non un mero esercizio artistico, ma uno strumento efficace per operare nella realtà storica – dunque

¹ Sul questo specifico aspetto, con particolare riferimento al confronto tra la Rivoluzione francese e quella italiana che Manzoni svolgerà compiutamente negli ultimi anni della sua vita, dopo l'Unità, si veda Carletti, 2024, ove dettagliata bibliografia.

una forma diversa di attività politica – come dimostrano soprattutto tre opere, sulle quali mi sembra opportuno soffermare l'attenzione: *Il cimitero cinese* (1957), *Il nuovo corso* (1959) e *La compromissione* (1965).

2. *Il cimitero cinese*

Abbozzato già nel 1951, *Il cimitero cinese* viene completato nel 1957 e pubblicato in rivista l'anno successivo, mentre per il volume bisogna attendere l'edizione del 1969: «È l'opera in cui la volontà di partecipazione umana, civile e politica alla vicenda storica del proprio tempo si risolve in una felicità intuitiva che le consegna una leggerezza narrativa resa solo più accorata da una malinconica memoria di fondo» (Bonanate 1977: 45-46). I protagonisti del racconto sono due giovani studenti a Bruxelles, in un'Europa ancora squarciata dalla guerra appena conclusa e, dunque, immatura per rendere propria quella visione lungimirante che i padri fondatori De Gasperi, Schuman e Adenauer stavano prefigurando e che vedrà un luogo iconico dell'integrazione europea proprio nella capitale belga, futura sede delle principali istituzioni sovranazionali.

La capacità narrativa di Pomilio emerge con forza, sia dal punto di vista descrittivo, sia attraverso la delineazione della psicologia complessa e turbata dei vari personaggi: «Lo sfondo storico del dopoguerra è ritratto non soltanto con la capacità oggettivante del migliore neorealismo italiano, ma anche con la forza del più profondo intimismo europeo», attraverso il quale «si avverte la presenza dell'uomo» (Esposito 1978: 29).

La ventenne Inge è tedesca, l'io narrante è invece un ragazzo italiano, che condivide con la compagna di viaggio il peccato originale dell'appartenenza a uno Stato ormai uscito dalla dittatura, ma ancora colpevole agli occhi degli interlocutori stranieri, il cui pregiudizio è peraltro comprensibile agli stessi protagonisti, che si avvicinano reciprocamente anche perché rifiutati dagli altri studenti al ballo accademico, proprio in ragione della loro nazionalità. La gita romantica a Calais diventa così occasione per una sorta di viaggio di conoscenza e di coscienza che, dal privato, si pone presto a un livello più ampio, quello in cui i popoli europei sono chiamati a ricostruire le loro relazioni paci-

ficcate, non solo sul piano formale, facendo i conti con le ferite ancora aperte dai rancori e dalle reciproche diffidenze, rappresentati dallo sguardo disgustato del doganiere che chiede l'esibizione dei documenti ai due ragazzi: «“Un italiano e una tedesca”. Mi volsi, e il sergente per un attimo rimase a squadrarmi. Poi, muovendo appena il capo “sti porci” esclamò» (*Il cimitero cinese*: 16). Alla donna che si chiede quanto dovrà ancora durare quest'odio, il suo accompagnatore osserva che quattro anni dalla fine delle ostilità sono ancora pochi. «Ma è bastata una notte – ribatte Inge amaramente – per distruggere la mia città. Lo sapete quanti sono stati i morti, in una notte? Diecimila!» (ivi: 17).

Anche l'albergatrice non si dimostra per nulla accogliente, dopo aver conosciuto la provenienza degli ospiti, la cui visita al mare, il giorno successivo, è turbata dalla scoperta dei tanti *bunker* ancora ben visibili nel percorso: «“Erano i primi che vedevate, non è vero?” cercai di consolarla. “E v'ha fatto male averli veduti. Non vorreste dover pensare che anch'essi sono stati inutili, come i vostri morti, come le vostre città distrutte...”» (ivi: 43-44). A sconvolgere la ragazza tedesca è la reazione scomposta di un abitante, il quale si allontana all'improvviso dalla loro vista, in ragione del ricordo indelebile del rastrellamento tedesco, in cui era stato prelevato il fratello: «E il giorno dopo lo rimandarono indietro, lui col suo cane. Ma l'avevano torturato: alle braccia, qui, intorno ai polsi: con un fil di ferro. E da allora si spaventa: così, come avete visto, senza alcuna ragione: basta che uno salga fin quassù» (ivi: 46).

I due giovani trovano il senso profondo del loro viaggio imbattendosi in un cimitero cinese già della Prima guerra mondiale, con un superstite come guardiano, il quale, da allora, non aveva più abbandonato i compagni caduti così lontano dalla patria e dagli affetti, almeno coloro di cui si era riusciti a rinvenire le spoglie, dato che quelli che erano stati fatti prigionieri, erano stati fucilati dai tedeschi, «come irregolari» (ivi: 55). Inge suppone che l'argomento sia tale da far persistere l'odio dell'interlocutore nei confronti dell'intero suo popolo, ma la risposta pacata dell'anziano la spiazza: «“Oh no” disse alla fine. “Non credo, era la guerra, che volete”. E poi anche io ne ho visti morire tanti» (ivi: 56). La condizione di reciproco dolore arrecato

dalla guerra è la lezione, tra il rassegnato e il pacificato, che il guardiano cinese lascia alla giovane tedesca, consolata dall'abbraccio del ragazzo italiano: «“Coraggio, su, coraggio. In fondo anche noi abbiamo avuto i nostri morti”» (*ibidem*).

Si può, dunque, concordare con Mariapia Bonanate, la quale legge nel racconto di Pomilio «una coscienza politica e civile nuova, una volontà di revisione e di verifica che troverà la sua acuta espressione e maturazione nelle generazioni degli anni Sessanta» (Bonanate 1977: 50), pronte a una rilettura critica degli eventi, che prescinda dalla narrazione ufficiale e che passi attraverso le dolorose testimonianze dei diretti protagonisti, preferendo le micro-storia alla macro-storia.

Come Giuseppe Capograssi, che designa la terribile vicenda bellica, frutto malefico del nichilismo totalitario, con il termine omnicomprendente di “catastrofe” (Mastrangelo 2016), Pomilio sceglie di utilizzare la parola “dissesto”, che ricorre frequentemente nei suoi scritti, per designare la condizione disarmonica di squilibrio generata dal conflitto globale, causata dal «venir meno o l’indebolirsi nell’uomo e intorno all’uomo di quelle certezze gnoseologiche ed etiche che lo avevano rassicurato, gli avevano offerto una “tettoia”, ovvero una protezione, nel suo cammino storico» (Parmeggiani 2010: 109).

3. *Il nuovo corso*

Il tema della libertà costituisce il filo conduttore del romanzo distopico *Il nuovo corso*, concepito come riflessione sulla rivoluzione ungherese e sulla conseguente repressione sovietica del 1956, ma ambientato in un meta-luogo non identificato, a significare la valenza generale delle considerazioni sull’irragionevolezza insita nei totalitarismi, di ogni forma e colore politico, e sul pericolo intrinseco di un progresso scientifico e tecnologico asservito alle ragioni ciniche e meccanicistiche del potere, al quale la persona umana, inevitabilmente, si ribella con dignità: la protagonista dell’opera, infatti, è «la capacità di pensare e di ragionare che l’uomo, anche quello della strada, quello di tutti i giorni, scopre di possedere ed a cui si affeziona più che a se stesso» (Bonanate 1977: 52).

In un paese governato dal solo partito rimasto al potere, l'unico giornale, *La voce della verità*, ma solo nelle copie destinate a una lontana cittadina di provincia «d'un Paese che potrebbe essere anche il nostro» (*Nuovo corso*, 1969: 13), annuncia l'inizio del *nuovo corso*, che sconvolge il primo lettore della notizia, l'edicolante Basilio: l'«instaurazione d'un regime d'autentica, intera, definitiva libertà che, se era nei programmi e nei testi del Partito, non era più nelle speranze, e nemmeno nei voti dei cittadini» (ivi: 14-15).

Il giornalista è assalito dalla sua personale tempesta del dubbio, prima sulla veridicità della notizia, e poi sui cambiamenti che essa può causare nella vita quotidiana, ponendolo di fronte al fatto che, dunque, nel vecchio corso egli, come i suoi concittadini, non era stato libero, e che avrebbe potuto continuare a non esserlo, nonostante il cambiamento dichiarato. «L'estinzione dello Stato, la fine dei controlli: pensate, sono anni che lavoriamo per questo. L'importante, però, adesso, è che le masse si adeguino». «E se non si adeguassero?». «Non credo, visto che questa è la linea del Partito. Del resto, attivizzando il controllo ideologico... È chiaro, però: bisogna lavorare» (ivi: 44).

Basilio, tra l'eccitazione per le infinite possibilità aperte dalla nuova, inaspettata condizione e il timore verso un così radicale cambiamento, si rende conto dell'inconciliabilità tra la libertà e il controllo da parte del Partito, di cui non avverte più il bisogno, né comprende le ragioni:

Apparato? Sistema? Adeguarsi? Controllo? Ma la libertà non era qualcosa che diceva basta, basta coi piani e col sistema e con la preoccupazione di stare nel sistema? E che non aveva bisogno di vigilanza e di controllo, e tanto meno da parte dei quadri e degli apparati di partito, dal momento che era essa stessa la fine del Partito e d'ora in poi non ci sarebbero state più strutture né sovrastrutture né ideologie alle quali adeguarsi né linee di partito alle quali conformarsi, ma solo essa, la libertà, sempre uguale e sempre nuova, come l'acqua di un fiume che non è mai la stessa e di cui si sa che va solo verso il mare? (ivi: 44-45).

Basilio si lascia andare al gesto rivoluzionario di issare un cartello con la scritta: «*abbasso il partito, viva la Libertà*», dando avvio a una festosa rivoluzione di piazza, cui aderiscono anche

gli operai della Fabbrica del Progresso, da tempo immemore assegnati a mansioni ripetitive di cui si ignorano le finalità, e che richiamano lo Charlot di Chaplin in *Tempi moderni* (1936). La mancanza della conoscenza degli scopi del proprio lavoro è causa di una profonda sofferenza per il N. 35, da vent'anni impegnato a costruire una piccola lastra di cui ignora la destinazione, e che costituisce per lui il senso ultimo dell'annunciata libertà. Ma, neppure il Direttore di Produzione, al quale finalmente il N. 35 trova il coraggio di rivolgersi con la faticosa domanda, conosce il motivo per cui coordina alla perfezione i processi di produzione, scandendo con precisione ed efficacia sincronica i ritmi lavorativi di tutti gli operai. Il professore di storia, invece, è stizzito dall'imprevisto evento della dichiarata libertà, che, a suo giudizio, priva di senso tutta la sua ricerca, ora che il punto d'arrivo della convivenza umana è stato inopinatamente raggiunto:

Il nuovo corso? Ma dite piuttosto che è la fine della Storia, lo sbocco a cui tendevano gli ottanta secoli del progresso umano!... E io che sto lavorando da vent'anni a questa parte per dimostrare che non era possibile, che era tutta un'utopia, che ammetterlo era lo stesso che ammettere un futuro privo di Storia! Pensate, ho il libro già pronto, parola per parola. Pensate, ecco: la Storia rifiuta l'utopia: e lo Stato che s'estingue, l'avvento della libertà, era mai una cosa concepibile finché uno pensava alla Storia? Invece me l'hanno fatta, sono arrivati prima loro. E adesso del mio libro, ditemi voi, che me ne faccio? (ivi: 47-48).

Mentre Basilio non riesce a gestire le controverse emozioni, è il Partito a prendere in mano *il nuovo corso*, invitando la popolazione a una cerimonia ufficiale per celebrare l'epocale avvenimento, evento al quale la cittadinanza aderisce «docile e ordinata all'appello degli altoparlanti, confluendo, allineata in drappelli, nella piazza del Municipio» (ivi: 55). Si susseguono una serie di episodi surreali, a cominciare dall'arrivo dei quattro ospiti cinesi in visita alla città – che sembra una citazione delle *Lettere persiane* di Montesquieu –, coinvolti nelle manifestazioni di piazza che essi, ignari della lingua locale, credono essere state organizzate in loro onore. L'anziano accattone Lazaro, che nel vecchio corso aveva la funzione sociale di ricordare agli altri cittadini la loro condizione fortunata rispetto a quel-

la del mendicante, vede perdere di senso la propria già precaria esistenza, in un mondo ormai felice che, dunque, non ha più bisogno di lui, spingendolo al suicidio. Che non sarà l'unico: anche Basilio, infatti, continua sgomento a riflettere sul senso profondo con cui intendere il suo presente e il suo futuro, alla luce dell'annunciato mutamento di scenario politico: «La libertà non era qualcosa che ce ne voglia di più o di meno, ma se c'è, ed è quella vera, ce n'è tanta quanta ne basta ogni volta a ciascuno: e se uno comincia a desiderarne dell'altra, allora significa che non gli basta: e se non gli basta, allora significa che non l'ha, o che crede di averla, ma non l'ha, quella vera» (ivi: 139).

Il giorno dopo, l'edicolante attende trepidante la nuova edizione del giornale, che però non offre il minimo accenno alla notizia pubblicata a caratteri cubitali il giorno precedente, che si palesa solo come una sorta di beffardo esperimento sociale, organizzato in un luogo isolato e circoscritto per valutarne gli effetti rivelatisi deflagranti, che spingono il deluso Basilio a decidere di togliersi la vita, mentre il direttore del penitenziario ordina la ripresa delle esecuzioni, che aveva sospeso il giorno prima, quando, per un momento, aveva ritrovato la sua «smarrita dignità di uomo» (ivi: 169). Il condannato a morte N. 321, colpevole di «sabotaggio ideologico e attività varie contro il Partito» (ivi: 371), che gli era apparso brevemente come persona, suscitandogli sentimenti di compassione nel giorno in cui aveva letto sul giornale la notizia della concessione della libertà, torna ad essere un semplice numero, una pratica da adempiere e di cui non si sente affatto responsabile, in quanto «mero esecutore, abituato a ricever ordini senza neppure porsi il problema se fossero giusti o ingiusti» (ivi: 172). Il suo unico problema – in una scena che si potrebbe dire tra Orwell e Arendt – diviene allora quello della falsa attestazione della data del decesso del condannato nella comunicazione da fornire ai superiori: una infrazione della procedura che rappresenta il massimo disvalore per il «burocrate incallito» (ivi: 169).

Come ha rilevato Agata Manganaro (1983: 43), dalla lettura traspare «il peso schiacciante della Storia nei confronti del singolo, privo di un concreto potere d'influsso e d'intervento sul tessuto politico», che esplica la propria soverchia preponderanza anche quando i cittadini, pur avendo conosciuto la libertà,

non riescono a ribellarsi all'ingerenza statale, pronta a negare nell'oblio la concessione del giorno precedente, di fatto senza alcuna opposizione, con una restaurazione immediata di fronte alla quale non restano che due scelte: riprendere la quotidiana obbedienza, come nel caso del direttore del carcere, o il suicidio, che non ha nulla del titanismo romantico o leopardiano, ma appare solo come rassegnata constatazione dell'inutilità e dell'irrelevanza della propria condizione, rappresentata dal dramma dei personaggi di Lazzaro e, soprattutto, di Basilio.

4. *La compromissione*

Nel 1965, Mario Pomilio vince il premio "Campiello" con *La compromissione*, le cui valenze politiche si evincono già dalla scelta del titolo del romanzo – ambientato nell'autunno del 1948, nella neonata Repubblica, dopo la vittoria democristiana alle elezioni del 18 e 19 aprile – che costituisce il pieno compimento del percorso etico-politico iniziato da Pomilio con *Il cimitero cinese* e proseguito con *Il nuovo corso*. I nessi con quest'ultimo scritto, in particolare, riguardano gli aspetti di

illusorietà della libertà e, più specificatamente, della possibilità di reale partecipazione dell'individuo alla gestione politica, ridotta sino alla concentrazione totale dalla schematicità e dall'utilitarismo normativo dell'organizzazione statale, dal qualunquismo e dall'incardinamento tenace nella sfera del privato esercitato dall'ambiente, dal suo potere azzerante e livellatore, dalla debolezza intrinseca dell'io (Manganaro 1983: 55-56).

Il protagonista è Marco Berardi, giovane volenteroso che, nonostante le umili origini, riesce a conseguire con merito il posto di professore al liceo di Teramo², in un'Italia post-bellica ancora ferita e chiamata a rigenerarsi e ricostruirsi, nella quale, per i giovani tra i venti e i trent'anni, «occuparsi di politica non

² «La scelta dell'ambiente "Teramo", rientrando nella già cospicua tradizione letteraria italiana di rappresentazione della provincia (sovente, come è noto, in contrapposizione con la città), costituisce uno dei molti elementi attraverso i quali l'autore, pur tenendosi fedele al proprio debito verso la cultura francese, entra in colloquio con il panorama letterario italiano e ad esso si dichiara solidale e si aggrega» (Montariello 2005: 17).

era solo una questione di ideali, ma quasi la conseguenza d'una visione del mondo, una maniera, l'unica allora possibile, d'entrare a contatto con la realtà e farsi uomini» (*Compromissione*, 1965: 38), come nel caso di Pomilio, il quale, dopo un primo periodo di militanza nel Partito d'Azione – esperienza da egli stesso ricordata nell'introduzione al libro di Giulio Butticci – si era schierato, «con il candore di un principiante» (*Compromissione*, 1965: 39), con il Partito socialista, proprio come il suo personaggio.

Esser comunisti era un modo d'essere, esser socialisti, una maniera di sentire: esser socialisti, un libero atto di coscienza, esser comunisti, una chiamata della storia; esser socialisti, adoperarsi per l'avvento d'una nuova società, esser comunisti fare gli uomini capaci di viverci. Ma io, in quell'altra società, avrei voluto restare me stesso tutt'intero, col mio istinto di ribellione, il mio odio per i sistemi chiusi, la mia certezza che il materialismo storico non era tutta la filosofia e Dostoevskij era un grande scrittore, il mio amore per le idee nuove, il mio gusto disinteressato per le avventure dell'intelligenza (ivi: 7-18).

A differenza del suo avversario politico, il comunista Giorgio Perrone, fermo nelle sue certezze ideologiche e sicuro nelle argomentazioni, Marco Berardi è un personaggio problematico e inconcluso, una sorta di ossimoro, oscillante tra idealismo e opportunismo, nel suo essere socialista-cristiano (o, almeno, tendente a cristianizzarsi, sia pure per interesse) dagli sbiaditi echi siloniani: non a caso, l'autore di *Fontamara* e de *L'avventura di un povero cristiano*, costituisce uno dei principali riferimenti culturali per Pomilio.

Iscrivermi al PSI anziché al PCI, una specie di compromesso, la mia riserva mentale, un tentativo di conservare intatta la mia impalcatura di liberale illuminato indifferente ai sistemi, ma disposto ad accettare il marxismo come uno strumento provvisorio di lotta contro l'inerzia e il conformismo della società alla quale appartiene (ivi: 44).

Secondo Vittoriano Esposito, non a caso studioso attento anche di Silone, il romanzo «rappresenta efficacemente il travaglio di un momento storico molto confuso e tuttavia proteso alla ricerca di una sistemazione ideologica; esprime la faticosa evo-

luzione di una società neocapitalistica che si pone traguardi sempre più ambiziosi di benessere» (Esposito 1978: 76).

Nonostante il suo desiderio di impegno civile, Marco Berardi resta insofferente all'inquadramento partitico e alle dinamiche di appartenenza, sentendo ben presto la necessità di trovare anch'egli, come nel paradigmatico caso di Silone dal Partito comunista, la sua personale *uscita di sicurezza*: «Nessuno può sperare che i suoi ideali resistano indefinitamente all'usura della storia o al ricatto silenzioso dell'ambiente in cui si vive» (*Compromissione*, 1965: 47).

Ma neppure questa soluzione riesce a risolvere in maniera definitiva il persistente problema esistenziale dell'inquietudine per il continuo e poco fruttuoso tentativo di conciliazione tra convinzioni politiche e legami personali, aggravato dal senso di colpa per aver abbandonato i compagni della lotta politica, che gli rinfacciano, più o meno esplicitamente, la scelta di barcamenarsi goffamente per ingraziarsi e compiacere il futuro suocero, l'avvocato De Ritis, democristiano, conservatore e, soprattutto, molto possidente.

Marco immagina che assecondare, anche solo esteriormente, i *desiderata* del padre della fidanzata – persino cedendo alla richiesta insistente di una confessione in Chiesa, che egli non percepisce nella sua portata sacramentale, compiendo, dunque, un gesto sostanzialmente offensivo da entrambi i punti di vista – possa favorire la relazione con la donna amata, la quale, invece, finisce per disilludersi nei confronti dell'uomo di cui si era innamorata proprio per la sua giovanile irriverenza e per la sua iniziale opposizione, razionale fino al cinismo, al formalismo religioso e al conformismo sociale rappresentato dal ricco genitore.

Da questo momento, l'esistenza di Marco Berardi è un continuo pencolare tra l'incompiutezza politica e l'incomprensione sentimentale, per una doppia e continua insoddisfazione che sfocerà nel tradimento, sia partitico sia familiare, autogiustificato dalle circostanze ambientali e dagli alibi psicologici ai quali il professore, sempre più in balia degli eventi, cerca blandamente di appigliarsi. Si può, pertanto, concordare con Giuseppe Lupo, il quale, nell'introduzione all'edizione del romanzo del 2018, inchioda il protagonista alla sua principale responsabili-

tà, quella per dirla con Benda, di essere un «intellettuale che tradisce» (Lupo 2018: IX), in continuo compromesso con se stesso, prima ancora che con l'ambiente chiuso e ovattato che lo circonda. «Marco Berardi vive a disagio il proprio stare al mondo: indeciso tra incanto e disincanto, scisso tra pensare e fare, diviso tra la volontà di concorrere al bene comune e il muoversi dentro il mare delle debolezze che appartengono alla natura di ogni individuo» (ivi: XIV). L'ambiguo e inaffidabile personaggio di Pomilio anticipa il non troppo dissimile onorevole democristiano, protagonista de *Il franco tiratore* (1968) di Raffaele Crovi, che, con malcelato opportunismo, non esita a votare contro il governo sostenuto dal suo stesso schieramento.

La libertà è il nucleo delle opere politiche di Pomilio, nel duplice piano dell'interiorità della coscienza (per affermazione o per negazione) e dell'azione esteriore nell'agone pubblico, illustrata dalla voce stentorea del preside del liceo teramano dove il professor Berardi insegna:

Il fascismo, s'è visto cos'era. E poi, passino tutte le altre cose, perché del bene, bisogna dirlo, in vent'anni può averne anche fatto. Ma sopprimere la libertà!... Sapesse quanto la invidio. Lei appartiene a una generazione che è in grado d'apprezzarla. E senza farne scempio: come la nostra, purtroppo... La religione della libertà! Ci voleva Croce, per dirlo. Ma per noi lo disse troppo tardi, quando ormai l'opposizione era possibile solo nel segreto delle coscienze... L'ha letta la Storia d'Europa? Che pagine! E che stile!... (*Compromissione*, 1965: 69).

Incalzato dagli amici socialisti, Marco Berardi appone la sua firma a favore del movimento dei "Partigiani della pace", «con una specie di sollievo, il segreto sollievo morale che si prova a schierarsi a sinistra» (ivi: 175), sia perché la questione gli sembra meno centrale rispetto ad altre diatribe, più stringenti e impegnative, riguardanti la politica interna, nel disaccordo tra democristiani e comunisti, apparentogli più giustificabile, per le implicazioni morali e umanitarie, anche alla controparte politica, rappresentata dalle ingombranti figure del suocero, principe del Foro locale, e del Vescovo, al quale era stato presentato, come genero e come docente.

La storia di Marco può essere letta in una duplice chiave, politica e umana. Questo "intellettuale di sinistra", che si abbandona supinamente alla corrente, che lascia il partito senza un profondo motivo, rinunciando ai suoi giovani ideali, è un fallito, ancor prima come uomo che come politico. Il male, il vero male per lui non è solo il non porsi più l'interrogativo su quale sia la linea politica giusta, ma il non chiedersi più neanche cosa sia bene e cosa sia male. (Rupolo 1991: 69).

Marco chiede l'intercessione dell'avvocato De Ritis per la scarcerazione del compagno Arrigo, arrestato perché coinvolto nei disordini seguiti a una manifestazione pacifista, ma il gesto di amicizia viene disprezzato dal destinatario, consapevole della provenienza dell'aiuto non richiesto, che gli suscita risentimento, e non l'immaginata riconoscenza, nei confronti di un Berardi sempre più prigioniero della *compromissione*, cui egli stesso aveva dato causa.

Fu in quello stato d'animo che continuai ad ascoltarlo finché continuò a parlarmi di politica e a riconoscere che indubbiamente la pace era un ideale sacro ed era nobile e giusto, a ogni buon fine, battersi per essa, ma che intanto restare fuori dal Patto Atlantico era né più né meno che rifiutare gli aiuti dell'America, "mentre la Russia, deve concedermelo, soggiunse sorridendo, non ci ha dato finora altro segno di benevolenza che quello di mandarci in regalo Togliatti" (*Compromissione*, 1965: 183).

La vita del protagonista è un continuo sdoppiarsi tra la vita borghese in quella che ormai è anche la sua residenza, fatta di commenti alle notizie dei giornali di diversa ispirazione scambiati a colazione con il suocero – espressione caricaturale del potentato democristiano, uscito egemone dal primo scontro democratico successivo alla dittatura –, e la frequentazione, stanca ma mai del tutto recisa, con gli ambienti della sinistra cittadina, delusa e rassegnata alla sconfitta elettorale e non più sorretta da salde convinzioni ideologiche, anch'esse fiaccate dal tempo pigro e cadenzato della provincia, ma che non può dimenticare il dolore arrecato dai conflitti, sempre generati dal fanatismo:

"Sarà magari anche che non riesco più a convincermi che un'ideologia basti a coprire intero il bisogno di verità. Ma se una cosa

ci hanno insegnato gli anni che abbiamo alle spalle, è che il male c'è, e dico il male assoluto: e che il male è la violenza, l'aggressione, la guerra: qualsiasi guerra, chiunque la provochi, in nome di qualunque dottrina la provochi. E per carità, non venirmi ancora a parlare del solito eterno imperialismo guerrafondaio". Di nuovo mi sogguardava con aria di compatimento: "Qualsiasi guerra: adesso fa il Gandhi! Anche quella partigiana, non è vero?" "Ma quella che c'entra?" "Lo vedi?" (ivi: 247).

Il romanzo si conclude con un senso di triste apatia e di abiura dell'ideale politico, sacrificato alla comodità quotidiana, che non riguarda solo il protagonista, ma si estende anche a molti di quei compagni, un tempo animati da un idealismo finanche ingenuo e ora tristemente imborghesiti che, allora, stigmatizzavano con veemenza quella *compromissione* di cui Marco Berardi si era fatto solo antesignano e primo portavoce:

Teramo non è più quella: la stessa gente che cercava nella politica un motivo di conversazione e spesso un corredo o uno sfogo alla propria personalità, adesso discute di calcio e di marche di automobile, e crede di nobilitarsi imponendo alle figlie il nome di Patrizia, e magari comincia a dire *week-end* per designare una gita a Roseto: e chissà che anche questa non sia stata colpa nostra. Dai vecchi amici, mi tengo a distanza: perfino da Arrigo, che pretende tuttora di venire a raccontarmi ciò che accade in sezione ed è sempre il solito Arrigo, crocifisso al suo candore e ostinato addirittura a sperare che io un giorno o l'altro rientri nel Partito. Anche Lucio ogni tanto mi ferma per strada. Da tempo Vera se n'è andata senza dargli più notizie, lasciandogli sulle spalle una gracile e scialba bambina che ho visto qualche volta a passeggio coi nonni. E lui è sempre disoccupato né saprebbe, ormai, lavorare. Alcuni giorni fa m'ha chiesto di nuovo del denaro. E come fa ogni volta dopo averlo avuto, m'ha squadrato cercando di far sprizzare dai suoi occhi stanchi una povera luce d'arroganza: "Però non credere che io ti sia obbligato: si tratta sempre di carità borghese". "Siamo tutti borghesi", gli ho risposto senza acrimonia. "Siamo tutti borghesi. Il guaio è che non siamo riusciti a esserlo con dignità" (ivi: 298).

«Seguendo la parabola di Marco Berardi – sottolinea Andrea Gialloredo (2024: 32) – Pomilio ci ha offerto la rappresentazione severa e sofferta della fase di lento declino degli ideali egalitari, erosi dal logoramento quotidiano attuato ad opera dei conformisti, dei farisei, dei tiepidi, degli apostati infine di un credo laico e proletario».

5. Contestazioni

Nel 1967, Pomilio ordina i suoi interventi polemici e teorici nelle *Contestazioni*, raccolta di contributi dal sottotitolo programmatico: *Se è facile parlare d'alienazione, di smarrimento, d'irrecuperabilità d'ogni certezza, meno facile è andare con ragione e passione alle radici di ciò che ha spodestato credenze, ideali, speranze cui finora ci affidavamo*. Si tratta di una panoramica critica sulla letteratura italiana che, inevitabilmente, sfocia in considerazioni di tipo politico, anzi è essa stessa una forma di politica, specie in un periodo come il Novecento nel quale è proprio la *repubblica delle lettere* – invero, non troppo repubblicana, data l'egemonia esercitata dagli "intellettuali organici", responsabili anche dell'ostracismo verso Silone – uno dei principali agoni per la conquista del consenso nell'opinione pubblica e per la decostruzione delle idee proposte dalle parti avverse.

Il primo saggio è dedicato da Pomilio a *La situazione di Brancati*, in cui l'opera del polivalente autore siracusano è analizzata a partire dal 1945, considerato «come una specie di anno mille» (*Contestazioni*, 1967: 9), uno spartiacque decisivo nella storia politica internazionale e nelle coscienze individuali, che impone necessariamente di fare i conti con se stessi: «Siamo tutti, intendendo dire, sotto il segno d'una mutazione che rimette in discussione, e al fondo li incrina, i parametri ideali o ideologici e le strutture culturali» (*ibidem*).

La separazione tra ideologia e verità si è fatta sempre più evidente e richiede «un'utilizzazione meno scoperta e strumentale sia dell'una che dell'altra» (*ibidem*), nonostante molti scrittori restino ancorati a modelli precostituiti che, seppur radicati, rappresentano una contraddizione con il concetto stesso di intellettuale, ossia di interprete della realtà in base al proprio intelletto e alla propria sensibilità, e non attraverso la supina adesione a schemi imposti e ideal-tipi precostituiti, come aveva più volte spiegato nei suoi interventi pubblici Ignazio Silone.

Tra le varie opere, Pomilio si sofferma in particolare su un racconto pubblicato, in due puntate, da Brancati su *Il mondo*, nell'ottobre del 1954, *Il comico nei regimi totalitari*, considerato

come un saggio fondamentale per la piena comprensione dello scrittore, di cui cita un passaggio significativo, relativo al duplice effetto della dittatura moderna sulla letteratura:

Uno positivo, con quella concentrazione di energie in una stessa passione, che è qui la collera, la collera degli oppressi che non vogliono essere oppressi e che, nell'esercizio continuo di un odio con obiettivi precisi, si liberano di tutti quei tedi, quei rimorsi vaghi e malati, quei gusti perversi che costituiscono il decadentismo. Un secondo, negativo, che può essere definito un'amputazione progressiva della personalità, una cancellazione di sfumature, un impoverimento ottenuto col restringersi di facoltà critiche (*Contestazioni*, 1967: 14).

La dittatura causa una regressione della letteratura, che torna a una fase precedente al decadentismo e al romanticismo: dovendo lottare contro la monotonia della tirannide, la mente degli scrittori che aspirano alla libertà deve necessariamente operare una semplificazione, facendo appello a quella che può essere definita una forma di classicismo,

genuino, spontaneo, e non è da confondere con quell'altro classicismo ipocrita di cui travestono la loro immaginazione gli esaltatori delle opere del regime, che presentano le figure dei guerrieri, se il regime è di destra, o dei contadini e degli operai, se è di sinistra, con uno stucchevole semplicismo e infantilismo da aedi... Il classicismo al quale noi ci riferiamo è quello dei veri scrittori, rimasti liberi non nell'attività politica, ma nell'articolazione della loro fantasia (ivi: 14-15).

Il rifiuto dell'indottrinamento e la critica agli intellettuali organici³ costituisce una costante del Pomilio critico il quale, in più luoghi – tra cui il saggio *Dialetto e linguaggio*, con specifico riferimento a Moravia, secondo il quale l'immissione del dialetto nella lingua sarebbe «il sintomo della disgregazione della bor-

³ Le ideologie, in altri termini, non sono «adeguate a farci conoscere il mondo o a permetterci d'abbracciare l'inesauribilità delle risposte (ma quando mai un'ideologia, vorremmo dire, lo è stata?)» (*Contestazioni*, 1967: 114). Pomilio lo ribadisce anche in relazione ad *Avanguardia e sperimentalismo* di Angelo Guglielmi del 1964, cui imputa una artefatta pretesa di oggettività che, invece, tenta di celare una posizione di parte che presenta opinioni come fatti, «spoglie d'antefatti logici, diagnosi prive di dimostrazione» (ivi: 104).

ghesia» –, ribadisce l'insensatezza di un tipo di approccio, quello ideologico, che, seppur ancora molto diffuso, palesa tutte le sue inadeguatezze e i suoi limiti, per un giudizio più ampio rispetto allo specifico tema oggetto della discussione, ossia l'eterna questione della lingua che caratterizza la storia della nostra letteratura, e che Pomilio approfondisce a partire dall'interpretazione dell'amato Manzoni, come è noto, intento a "risciacquare i panni in Arno".

Le spiegazioni tinteggiate di marxismo, o in cui, almeno, i termini classici del marxismo sono introdotti come pezze giustificative, sono sempre le più facili, danno a chi se ne serve una sorta di sollievo morale. Ma una volta tanto è il marxismo stesso che finisce per tradire, se dobbiamo accettare per fedele alla dottrina (e tale per noi resta, dal momento che non ha subito smentite neppure dopo il disgelo) l'articolo che Stalin pubblicò nel 1950 per definire "corretta e non marxista" ogni formula che sostenesse il "carattere di classe della lingua", o altrimenti, per negare che questa sia una sovrastruttura e che, cambiando la base, debba cambiare anche la lingua. "La lingua" affermava Stalin in quella occasione "non è il prodotto di quella base antica o nuova di una determinata società, ma dell'intero corso della storia della società... Essa è stata creata non da una classe, ma da tutta la società, da tutte le classi..." (ivi: 37).

Per esplicitare la sua concezione della lingua, Pomilio parte da un passaggio del *Discorso intorno alla nostra lingua* di Machiavelli («*Quella lingua si chiama d'una patria, la quale converte i vocaboli ch'ella ha accettati da altri nell'uso suo, ed è sì potente, che i vocaboli accettati non la disordinano, ma ella disordina loro; perché quello che ella reca da altri, lo tira a sé in modo che par suo*»), concludendo che «è del resto una legge sempre valida; e per quanto si riguardi nella complessa situazione linguistica italiana, dove l'ingresso di nuovi termini avviene di continuo a tutti i livelli», per una funzione sincretica che viene a costituire anche una sorta di armonizzazione politica e sociale, di unificazione dell'idioma che permette il superamento della frammentazione pre, ma anche post, unitaria (ivi: 142). Secondo Pomilio, infatti, la lingua assurge al rango di «contesto mediatore» (*ibidem*), una sorta di Parlamento (*nomen, omen*), in cui i vari termini di diversa provenienza vengono arricchiti di sfumature e significati comuni, attraverso l'inserimento nella

dialettica condivisa del contesto, in un processo in fondo non dissimile da quello con cui giunge a maturazione la decisione politica nel consesso democratico.

Queste radicate convinzioni sul ruolo e la funzione della letteratura spingono Pomilio a fondare, con Michele Prisco, Luigi Incoronato, Domenico Rea, Luigi Compagnone, la rivista "Le ragioni narrative", nata – come si legge alle pagine 3 e 4 del numero programmatico del gennaio 1960 –, da una «irriducibile fiducia nella narrativa come operazione portata sull'uomo: in una narrativa, cioè, che abbia l'uomo, i suoi problemi, il suo essere morale e sociale a proprio centro d'interesse; e che pertanto intervenga positivamente – nella misura in cui l'arte è in grado di intervenire – nella risoluzione della crisi di valori del nostro tempo ai fini, essenzialmente, di quel ritorno all'umano che è la condizione stessa della soluzione della crisi».

In conclusione, Pomilio si rivela anche dal punto di vista politico uno «scrittore problematico» (Gambacorta 2009), come il secolo breve che la sua vita attraversa e interpreta, in cui la dimensione civile assume particolare centralità per un autore complesso e polivalente, pronto ad assumere con spirito di servizio in prima persona, almeno in alcuni periodi, impegni pubblici e incarichi anche non apicali, come il coordinamento della campagna elettorale del Fronte Democratico Popolare nella Marsica, nel 1948. L'esperienza non fortunata, inevitabilmente, lascia strascichi nella coscienza dell'intellettuale che sente il bisogno, dopo la sconfitta, di tornare a dedicarsi all'insegnamento, presso il Liceo "Vincenzo Cuoco" di Napoli, e alla ricerca universitaria, grazie a borse di studio conseguite a Bruxelles prima, e a Parigi poi, oltre che alla scrittura, con i premiati lavori ai quali si è fatto riferimento in questo studio, tutti caratterizzati da «una forte urgenza morale» (Paccagnini 2010: 84).

L'intera produzione di Mario Pomilio, sia letteraria che saggistica, con particolare riguardo per la trilogia di opere politiche, dunque, presenta delle costanti, dei tratti comuni che partono dal netto rifiuto della reificazione dell'uomo, di una concezione materialistica, tipica dei sistemi liberticidi, che vede la persona umana come puro oggetto, privo di valore specifico e, dunque, sacrificabile sull'altare ideologico, e non quale fine, ineludibile e

inalienabile. «La letteratura è per me – dichiara l'Autore – un modo di restar fedele agli ideali della mia giovinezza, un impegno col mio tempo al quale mantengo fede, sia pure in maniera diversa da come ho fatto fino a ventotto anni» (Pomilio 1962: 219), quando aveva partecipato ad alcune riunioni del Comitato di Liberazione Nazionale e si era impegnato come organizzatore locale del Partito d'Azione.

Eravamo in pochi, privi di mezzi, privi alle spalle d'una tradizione o del prestigio che nel Nord il partito doveva acquistarsi nella lotta partigiana. Il nome stesso suscitava diffidenze, e il programma era difficile farlo capire e sfumarlo rispetto a quello dei socialisti, dei repubblicani, degli stessi comunisti senza crear fratture nel senso della solidarietà antifascista e democratica a cui tenevamo in modo particolare. Pure, cercavo di battermi alla pari, passando in bicicletta di paese in paese, improvvisando comizi in piazza, la sera, all'uscita dalla chiesa, accostando uno per uno, per convincerli, i possibili proseliti, cercando d'attrarre l'attenzione su di noi per mezzo di contraddittori con gli oratori di parte avversa, nei quali riuscivo particolarmente bene (ivi: 216).

La religiosità appresa dalla madre «sotto forma di esigenza assai sofferta» (ivi: 206) e il socialismo trasmessogli dal padre «in un'epoca in cui era vietato professarlo» costituiscono le «due radici» (ivi: 207) che gli permettono di

partecipare attivamente alla vita culturale e politica, senza mai schierarsi per partito preso. Pagò la sua scelta di non allinearsi a un solo punto di vista, di non irreggimentarsi in un partito. Soddisfò la sua esigenza di libertà, di operare come intellettuale non organico, ma accettò l'emarginazione. Come risultato, le opere di Pomilio, di una modernità, o forse postmodernità, sconvolgente, restano capolavori sconosciuti ai più (Perna 2023: 99).

Come il personaggio-simbolo Marco Berardi, Mario Pomilio, pur portatore di una sua particolare visione del mondo di stampo socialista-cristiano, non la pone mai sul piano totalizzante e disumanizzante dell'ideologia, ma la vive quotidianamente, con tutti i suoi limiti e le sue contraddizioni di uomo reale, storico e relazionale, che non gli impediscono di provare a impegnarsi, nonostante (o in virtù) delle sue stesse «*compromissioni*».

Bibliografia

- BONANANTE MARIAPIA, 1977, *Invito alla lettura di Pomilio*, Milano: Mursia.
- BUTTICCI GIULIO, 1980, *Dal Risorgimento al Partito d'Azione. Ricordi e cronache di un quarantennio*, intr. di Mario Pomilio, Lanciano: Rocco Carabba.
- CARLETTI GABRIELE, 2024, *Manzoni e la Rivoluzione francese*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- DI BIASE CARMINE, 1992: *Mario Pomilio. L'assoluto nella storia*, Napoli: Federico & Ardia.
- ESPOSITO VITTORIANO, 1978, *Mario Pomilio narratore e critico militante*, Roma: Edizioni dell'Urbe.
- GAMBACORTA SIMONE, 2009, *Lo scrittore problematico. Appunti biografici e interviste su Mario Pomilio*, Giulianova (Te): Galaad Edizioni.
- GIALLORETO ANDREA, 2024, *Per una letteratura d'idee. Pomilio attraverso le interviste*, in *Mario Pomilio Interviste (1956-1989)*, a cura di Andrea Gialloredo, Bari: Les Flâneurs Edizioni, pp. 25-42.
- MANGANARO AGATA, 1983, *Pomilio*, Firenze: La Nuova Italia.
- MASTRANGELO LUIGI, 2016, *Giuseppe Capogrossi Testimone del tempo Precursore del futuro. La democrazia sociale prima e dopo la "catastrofe"*, Napoli: Luciano Editore.
- _____, 2020, *L'umanesimo politico di Ignazio Silone*, Napoli: Guida Editori.
- MONTARIELLO ALESSANDRA, 2005, *Mario Pomilio: la ricerca della Verità. Itinerario spirituale e artistico di un intellettuale cattolico*, Napoli: Giannini.
- PACCAGNINI ERMANNIO, 2010, *La compromissione*, in *Mario Pomilio. Pellegrino dell'Assoluto*, Firenze: Edizioni Feeria, pp. 73-107.
- PARMEGGIANI FRANCESCA, 2010, *Raccontare il dissesto*, in *Mario Pomilio. Pellegrino dell'Assoluto*, Firenze: Edizioni Feeria, pp. 109-123.
- PERNA VALERIO, 2023, *Mario Pomilio: un cristiano in ricerca e un socialista inquieto*, in *Lo sguardo politico dei grandi narratori*, a cura di Flavio Felice, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 99-108.
- POMILIO MARIO, 1962, testimonianza in *La generazione degli anni difficili*, a cura di Ettore A. Albertoni, Ezio Antonini, Renato Palmieri, Bari: Laterza, pp. 205-219.
- _____, 1965, *La compromissione*, Firenze: Vallecchi.
- _____, 1967, *Contestazioni*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1969, *Il nuovo corso*, Milano: Rizzoli.
- _____, 1983, *Il Natale del 1833*, Milano: Rusconi.
- _____, 1985, *Il cimitero cinese*, a cura di Gabriella Fiocco, Teramo: Marcello Ferri editore.

_____, 2018, *La compromissione*, a cura di Carlo De Matteis, intr. di Giuseppe Lupo, L'Aquila: Fondazione Cassa di Risparmio della Provincia de L'Aquila.

RUPOLO WANDA, 1991, *Umanità e stile. Studio su Mario Pomilio*, Napoli: Istituto Suor Orsola Benincasa.

Abstract

TRA “NUOVO CORSO” DELLA LIBERTÀ E “COMPROMISSIONE”: MARIO POMILIO SCRITTORE POLITICO NEL SECONDO DOPOGUERRA

(BETWEEN “NEW COURSE” OF FREEDOM AND “COMPROMISE”: MARIO POMILIO POLITICAL WRITER IN THE SECOND POST-WAR PERIOD)

Keywords: Literature, Politics, Post-war, Freedom, Political party

Religious themes constitute an interesting aspect of Mario Pomilio's reflection, which will give rise to works of great interest such as *The Fifth Evangelio* (1975) and the *Christian Writings* (1979). But, as in the case of Natalia Ginzburg, who, like Pomilio, published a book on Manzoni in 1983, it is above all the dimension of political writer, the object of this study, that takes on a particular relevance, not always highlighted by critics, in panorama of twentieth-century literature, specifically characterized by this specific point of view.

As for Ignazio Silone, co-regional and cultural referent, for Pomilio too writing constitutes not a mere artistic exercise, but an effective tool for operating in historical and social reality - therefore a different form of political activity - as demonstrated above all by three works, on which it seems appropriate to focus on: *The Chinese Cemetery* (1957), *The New Course* (1959) and *The Compromise* (1965).

LUIGI MASTRANGELO

Università degli Studi di Teramo

Dipartimento di Scienze Politiche

lmastrangelo@unite.it

ORCID: 0000-0002-3336-9889

EISSN 2037-0520

DOI: <https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.2.2025.04>

Note e discussioni/ Notes and Discussions

LUIGI GIORGI

POLITICA E SPIRITUALITÀ NEI “DIZIONARI” DI *BAILAMME*. UNA PRIMA RICOGNIZIONE

Bailamme ha rappresentato, senza dubbio, una esperienza coraggiosa, complessa e non facile, forse non fruibile a tutti. Ma sicuramente di un fascino e un interesse assoluto¹.

Il primo numero usciva nel 1987 la redazione era così composta: Edoardo Benvenuto un originale e profondo ingegnere studioso di teologia; Giovanni Bianchi, che compariva anche come direttore responsabile che sarà presidente del Partito popolare, deputato, presidente nazionale delle Acli; Romana Guarnieri, storica collaboratrice di don Giuseppe De Luca; Fabio Milana; Salvatore Natoli filosofo dell'Università cattolica di Milano; Sergio Quinzio teologo fra i più profondi dell'epoca moderna; Paolo Ridella; Paolo Sorbi; Pierantonio Spizzotin; Bepi Tomai; Mario Tronti, fra i maggiori filosofi italiani ed esponente di punta di quella corrente di pensiero (che si voleva anche d'azione e di riflessione) nota come operaismo. La partecipazione del filosofo romano all'esperienza della rivista rispondeva all'esigenza di non individuare un semplice pensatore della politica ma un cosiddetto “pensiero militante”: «in grado di incarnare l'unilateralità di uno sguardo e la problematicità di un'esperienza» (Milana 2021: 319).

Giuseppe Trotta, per gli amici Pino, risultava come coordinatore della redazione. Egli sarà l'anima e il cuore pulsante della rivista: «Quella di Trotta, in qualsiasi modo si declini, è indubbiamente una spiritualità cristiana e più propriamente cattolica: tale è nella provenienza, nel lessico, nelle forme di vita che il cristianesimo propone», ha scritto Salvatore Natoli (Trotta 2024: 7).

¹ Per un ritratto del primo decennio, cfr. Giorgi (2022: 153-188).

Nel risvolto di copertina si poteva leggere che si prevedevano quattro numeri al costo di 50.000 lire. I diritti erano in capo all'Associazione milanese Amici don Giuseppe De Luca, come periodicità veniva indicata la semestralità.

Si leggeva nell'introduzione il senso del nome: «All'origine Bailamme richiamava il nome di un'antica festa turca, e ancor oggi ne conserva l'eco remota, evocando una situazione di complessità gaia ma tumultuosa, una complessità in cammino» (Bailamme 1987: 7).

Sin dall'inizio della riflessione si poteva quindi comprendere quale fosse la cifra interpretativa ed ermeneutica della rivista: la complessità.

Un aspetto che non trovava, evidentemente, a giudizio dei redattori, una risposta adeguata nelle riflessioni di quella stagione a cui, soprattutto, non corrispondeva un'analisi di pari livello, troppo soffocata dalla contingenza e dalla polemica spicciola.

Tutto il panorama politico si stava rimodulando e ripensando. La figura di Craxi con la sua "dinamicità" (cfr. Pombeni 2021: 113-139) sfidava, se questo termine può essere adeguato, la capacità democristiana di esprimere il presidente del Consiglio, per quanto già l'esperienza Spadolini - premier per poco più di un anno tra il giugno 1981 e il dicembre 1982 - avesse incrinato quella che sembrava "apparire" una consuetudine per lo Scudocrociato. La stagione socialista e craxiana si confrontava, inoltre, con la gestione demitiana della Dc (cfr. Formigoni, Pombeni, Vecchio 2023: 389-509). Un'esperienza in cui il partito di piazza del Gesù cercava un rinnovamento non solo interno, ma nel dialogo con il paese e con le sue strutture sociali, economiche e politiche. La governabilità, la riforma delle istituzioni in senso partecipativo, il cambiamento del partito nella ricerca e nella costruzione del consenso, con i risvolti insiti nel tesseramento, spingevano il progetto demitiano ad un dialogo serrato sia con l'alleato socialista sia con il composito mondo democristiano e cattolico. Tutto ciò avveniva in una stagione, quella degli anni Ottanta permeata dal cosiddetto "riflusso nel personale" che investiva la partecipazione sociale e civica degli italiani (Scotto di Luzio 2020: 75). Una tendenza che si accentuava sulla spinta dei mezzi di comunicazione, in special modo

la televisione commerciale (cfr. Sangiovanni 2021: 333 - 423). In quegli anni non scompaiono i movimenti sociali. Ciò che cambia è l'atteggiamento verso i partiti e verso un "ideologismo" a volte estremo. Le strutture della partecipazione diventano più fluide, reticolari senza verticismi anacronistici. Gli obiettivi diventano concreti, limitati, spesso concentrati su un solo tema (cfr. Ignazi 1999: 208).

La rivista nasceva da una sorta di "inquietudine" (termine da intendersi nella sua valenza di un sostanziale inappagamento) che percepiva le potenzialità dei nuovi tempi che si affacciavano e, allo stesso tempo, ne avvertiva le difficoltà. Ad entrambi gli aspetti riteneva si dovesse essere preparati, cercare nuovi tracciati per dare risposte adeguate.

Ciò significava non scambiare la complessità per risposte facili e rassicuranti; l'analisi per la semplice cronaca; la storia e la politica per un elementare accomodamento al contingente.

Questa serie di proponimenti veniva vissuta come edificante se portata al livello dell'incontro di tradizioni, storie ed esperienze differenti. Le quali venivano interpretate, fondamentalmente, come ricche ma in via di esaurimento sia nell'analisi che nella proposta, pur rivestendo ancora un ruolo (quantomeno di ispirazione).

La rivista si prefiggeva di suscitare luoghi di incontro come definizione tematica e problematica si poteva leggere. Gli argomenti di volta in volta individuati si svolgevano essenzialmente all'interno della diade spiritualità e politica:

avvertendo subito che, per noi, la spiritualità non può essere ricondotta a omelia della politica, né questa a approdo terreno dello spirituale. Spiritualità e politica sono qui prese nel loro conflitto, nella piena autonomia delle loro esperienze che più esasperano il divergere dei loro linguaggi, più sono attraversate da pensieri comuni (ivi: 9-10).

Emergeva uno dei "luoghi", inteso non come *topos* caratterizzante del dibattito interno alla rivista: il conflitto. Quell'*ut sic* che Hegel definiva nella immane potenza del negativo e che poneva in dialogo e in tensione finito e infinito (cfr. De Giovanni 2022: 16-17).

La complessità, la tensione, la disgiunzione non erano chiusi ma aperti. Non spingevano verso una forzata *reductio ad unum*. Erano intesi come "luogo" creativo e generatore.

1. *Un nuovo dizionario*

Per intraprendere un cammino, da un lato così complesso, c'era bisogno di un nuovo dizionario, di "risignificare", cioè, parole e definizioni.

In questo modo si cercava di avere se non coordinate esterne quantomeno riferimenti interni che permettessero di condurre l'analisi secondo schemi il più possibili aderenti alla realtà, alla sua declinazione storica nei confronti di una modernità che cambiava più che le risposte le domande.

Complessità e confronto da un lato, spiritualità e politica dall'altro. Questi in parte i riferimenti, dunque, che la rivista cercherà negli anni di approfondire e di studiare problematicamente. Non soffermandosi troppo su scorciatoie ma assumendo su di sé tutta la complessità, sofferta e imperfetta, di temi difficili, di rapporti arditi, di accostamenti iperbolici (senza dare a questo termine una accezione cartesiana).

Il primo numero, così come sarà in quasi ogni edizione a seguire (almeno fino a quando fu possibile), si apriva con la rubrica del *Dizionario*, affidata per la parte politica a Tronti e per quella spirituale a Benvenuto. Il *Dizionario* racchiudeva le tensioni ideali e le diverse esperienze che il gruppo accoglieva al proprio interno. Queste venivano vissute e proposte come propedeutiche verso la fase, contraddetta e difficile, della transizione non solo temporale ma politica e sociale, che la rivista si trovò ad attraversare e che, con ogni probabilità, ne determinò la nascita.

L'articolo di apertura del numero 1 edito nel 1987 era quello di Benvenuto, *Introduzione al dizionario teologico*. Il teologo genovese partendo dai *Canti* pascoliani indicava come, fondamentalmente, il gruppo e la rivista fossero in ascolto: «ci perviene ora un vago suono di sillabe, ora la scintilla di un'immagine appena sfiorata» (Benvenuto 1999: 48).

Bailamme mirava, scriveva, a mutare il concetto in parola: «È una meta difficile, forse più di quanto si possa prevedere, che

costa un intenso sforzo all'intelligenza, così come costa sacrificare a Dio qualcosa che ci è caro e che però ci allontana da lui» (ivi: 56).

Per giungere a tale scopo bisognava, però, attraversarlo fino in fondo. Benvenuto, quindi, passava ad affrontare la diade "sapienza - stoltezza" posta da Paolo di Tarso. Questa veniva esaminata secondo uno schema di fondo per cui la sapienza degli uomini era stata vinta dalla stoltezza di Dio: «Il mondo è sapiente, sia pure, ma in un orizzonte di totale stoltezza che avvolge e dissolve la sua stessa sapienza; Dio è stolto, e sia benedetto per questo, ma all'orizzonte della sua infinita sapienza» (ivi: 57).

Su tutto sovraintendeva lo schema della pietà religiosa, sulla quale don Giuseppe De Luca, la cui rubrica sull'*Osservatore romano* aveva fornito l'ispirazione per il nome della rivista, aveva speso buona parte dei suoi studi. Sosteneva quindi Benvenuto che la parola acquisiva una profondità forse inattesa, andando oltre la semplice espressione di un concetto: «e diventando invece manifestazione di un avvenimento, sua figura denotativa che ha spento in sé ogni pretesa di connotazione» (ivi: 57-58).

La parola si era fatta carne ed era ancora così, grazie soprattutto alla pietà religiosa. Era un tema caro a Benvenuto, con risonanze nel pensiero di Quinzio. Nella visione del teologo genovese il concetto rispondeva all'idea della forza del concreto, della debolezza, del solo annuncio, rispetto ad eccessive sovrastrutture esegetiche e teologiche. Annotava quindi nel prosieguo come le gerarchie di Dio annientassero quelle dettate dalla sapienza umana. Il margine si era fatto centro, rifletteva, l'ultimo era diventato primo, la morte era resurrezione. Tutto si concentrava su una sola immagine che rappresentava un sapere sufficiente e necessario: Cristo e questo crocifisso: «non è dunque pigrizia mattutina o rinunzia al pensiero o stolido fideismo devoto, o ignaro irrazionalismo; è invece il termine umanamente inconseguibile, lode vespertina, ultimo riconoscimento fedele, vino da vertigini» (ivi: 59).

Così chiudeva, dunque il suo intervento, proponendo una visione teologica in cui il messaggio evangelico era "nascosto" ai

sapienti. Ma assumeva un nuovo e diverso significato nel momento in cui entrava in fattivo contatto con la "pietà popolare".

Per parte sua, nello stesso numero della rivista, interveniva Mario Tronti. Questi descriveva una visione basata essenzialmente sulla impossibilità di stabilire regole certe, quando non scientifiche, per comprendere il mondo della riflessione politica. Essa, infatti, produceva per sua stessa composizione non certezze, aprendo altresì a "difficili" stabilità nella loro interpretazione: «Lo specifico della politica è che due più due fa cinque, fa tre, può fare anche quattro, ma allora siamo nello stato d'eccezione, che non a caso deve essere tagliato con la spada del potere sovrano che decide» (Tronti 2017: 422).

Tronti disegnava i contorni di una politica in crisi, soprattutto laddove la individuava, un po' alla maniera di Schmitt, nella capacità di produrre decisione. Una difficoltà accentuata dalla dimensione di una modernità tecnica che omogeneizzava e neutralizzava di fatto le idee di un tempo, stringendo tutto nell'ambito, per molti versi differenti, di tattica e utopia. Questa tecnologizzazione estrema spegneva la teoria e quindi la capacità di pensare la pratica: «c'è scienza politica, sociologia politica, filosofia politica, ma non c'è più *teoria* politica, pensiero dell'azione collettiva entro le ragioni e ai fini di una lotta» (ivi: 428).

Su questo crinale la posizione di Tronti, *mutatis mutandis*, sembrava accomunarsi a quella di Benvenuto, nel senso della proposizione di un "annuncio", attraverso l'elaborazione teorica, della politica. La quale doveva tornare ad essere fondamentale per agire. Consapevole della necessità di questa come foraggio della storia degli uomini: «Senza la politica degli uomini - cittadini o uomini di Stato - niente storia umana. La sopravvivenza della storia è stata garantita dalla politica» (ivi: 430). Tutto ciò nel quadro del rapporto critico fra politica reale e politica possibile, che bisognava ricostruire in quella che descriveva come una "lunga gittata" «oltre i limiti del moderno» (ivi: 433), forse contro il moderno.

Occorreva evidenziare e rivalutare quella che chiamava la differenza umana: «rispetto alla sua riduzione e omologazione alle categorie dell'universo borghese moderno, *bourgeois* e ci-

toyen, *homo oeconomicus* e suddito del potere, animale il primo macchina il secondo, natura e storia, libertà e legge» (*ibidem*).

La differenza era sinonimo di ricchezza secondo un segno, scrisse, eticamente sovversivo (*ibidem*). Bisognava marcare un salto, affermò, per ovviare alla modernità omologante della tecnica secondo una critica, quasi radicale di “ciò che è”: «Ci vuole un nuovo dizionario politico per fare da specchio di questa contraddizione tra la potenza delle cose e le decisioni del pensiero» (ivi: 434).

Molti degli articoli di Tronti sulla rivista si mossero lungo questo binario, la ricerca (si potrebbe dire la nuova analisi), fondamentalmente inappagata, della ragione della politica di fronte ai cambiamenti della modernità; di fronte a quel suo congenito dualismo tra il realizzabile e l'ipotizzato, fra la contingenza e il programma, tra il singolo e la collettività.

Lo stesso Tronti in occasione della *lectio* di congedo dall'Università di Siena, utilizzando la locuzione di “divergente accordo” esporrà il paradosso cui è stretto il pensatore politico: «Il suo scrivere è un parlare per l'agire. Due occhi aperti sul proprio tempo: uno che bada alla logica del discorso, l'altro attento alle conseguenze delle parole. Convinzione e responsabilità in divergente accordo» (Tronti 2017: 564).

La via ipotizzata era quella di immaginare come fondamento di questo scandaglio una nuova “teoria”, in un momento storico di rivolgimenti non solo pratici ma teorici, che già di per sé potesse fungere da guida una volta posta nel suo annuncio.

In ciò, come si è tentato di dire, c'era una sostanziale comunanza con Benvenuto. Entrambi in definitiva scrivevano di cose che, esemplificando complesse riflessioni personali, dovevano essenzialmente “farsi” per essere provate. Ma che avevano validità già solo dall'annuncio, che laicamente Tronti definiva teoria. Allo stesso modo di Benvenuto, tra l'altro, che faceva riferimento al Paolo dagli *Atti degli Apostoli* (17,34) nella predica nell'Areopago. Questi sosterrà inoltre questa opzione nel famoso e contrastato libro relativo al *Lieto annunzio ai poveri* (cfr. Benvenuto 2010: 108-129).

In questa diade, tra il fare e il “dare seguito”, nel quadro di sovrastrutture tecniche già l'annuncio/teoria aveva una sua valenza creatrice, non perché si dovesse, per essere efficaci, ri-

nunciare all'azione. Ma perché per cercare la “differenza”, sostenibile eticamente, serviva ri-costruire il pensiero nel tempo dato, in quel “già e non ancora” cui alludeva Benvenuto (che era un patrimonio attinto anche da pensatori come Bonhoeffer o Romano Guardini).

2. Oltre il già pensato: pensare il futuro

Nel numero due della rivista Tronti chiariva il senso di un percorso politico di ricerca comune. Non voleva racchiudere l'analisi complessiva della realtà politica nella semplice dicotomia amico/nemico di schmittiana memoria (cfr. Schmitt 2006: 108-129; Palano 2024: 308-314). Non intendeva, in fin dei conti, affrontare la realtà semplicemente secondo la lente di un concetto di politico determinato in modo forse troppo semplice.

Occorreva un ragionamento più ampio che guardasse al complesso politico-statuale in termini di sistema generale. C'era bisogno di seguire o, meglio, tornare a coordinate hegeliane, scriveva il professore romano. Poiché queste indicavano soluzioni che andavano oltre il semplice dato istituzionale: lo “Stato” per semplificare. In questo modo infatti non si teneva in dovuto conto la necessità di ricostruire un “senso” dell'attività politica che desse sostanza ai concetti alla base della riflessione e dell'azione:

Questo non ha depositato, non ha prodotto un sistema di riferimenti dottrinari, ha semmai fatto critica di quelli che c'erano e per questa via ci ha consegnato un canone di regole procedurali e un discorso sui limiti della ragione politica. Schmitt non è il nostro Hegel, ma il nostro Kant. E adesso abbiamo bisogno di un Hegel politico, senza idealismo e romanticismo tedeschi: e cioè di un'età di ricostruzione di concetti politici, dopo l'attraversamento del pensiero negativo e della cultura della crisi (*Bailamme* 1987: 42).

Si doveva quindi accostare al discorso semplicemente morale una più ampia riflessione sistemica e costruttiva e, in questo modo, quantomeno tentare di ovviare alla crisi. Bisognava essere in grado, in sostanza, di costruire un “oltre” dell'azione politica e non soltanto di individuare dei limiti per circoscrivere le regole del campo e capire la psicologia dei giocatori. Si proble-

matizzava così il concetto che la politica fosse la secolarizzazione di termini religiosi. Nel senso che vi fosse una visione comunicante e reciproca fra una chiesa (che Schmitt aveva definito come *complexio oppositorum*) come potere spirituale in grado di produrre potere temporale *sic et simpliciter* e lo Stato come organizzazione di interessi.

Tronti cercava di indagare il limite di una visione che tendeva a sovrapporre, in modo forse troppo semplificato, la riflessione teologica (lontana dalla complessità del religioso) con quella di una costruzione dettata dalla difficoltà politica. La spolticizzazione delle categorie del moderno era già avvenuta. Come si poteva ovviare per recuperare di senso la pratica e la riflessione politica? Era possibile riteologizzare semplicemente dei concetti secolarizzati? Si domandava filosofo romano:

È un problema di pensiero sul politico ma anche di pratica della politica. Forse occorre tornare a distinguere tra “nuovi cieli” e “nuove terre”. Bisogna darsi il coraggio di riproporre il “regno” utopico di un altro mondo degli uomini e per gli uomini, E bisogna farsi forza per continuare a “sporcarsi le mani” con questa terra secca di rapporti tra le cose. La difficoltà non sta nell’assumere il primo atteggiamento, ma nell’assumere il secondo. Perché il pensiero vola ancora libero ma le mani sono legate (ivi: 43).

Pratica e filosofia; riflessione e prassi, dunque. Si cercava l’unione la congiunzione fra questi due aspetti della politica. Dove si poteva rinvenire questo nesso? Nella riproposizione di concetti teologici secolarizzati? In sostanza si preconizzava una crisi della rappresentanza e della rappresentatività, nonché della delega politica che andava pian piano esaurendosi come momento politico di decisione. In tale quadro dove poteva rinvenirsi la nuova costruzione? Come mettere le mani nella morchia, quello “sporcarsi le mani” su cui aveva ragionato anche in senso civico a suo tempo (e non solo) don Milani, senza dimenticare l’ispirazione più alta. Occorreva disegnare una nuova guisa su come essere *golpe e liono* (parafrasando Machiavelli) e su come rappresentare nel concreto e nella elaborazione teorica la figura, tragica nelle sue possibilità e nei suoi limiti, del centauro (cfr. Cacciari 2006: xxx).

Ciò che scriveva Tronti, di fronte all'esaurirsi delle culture politiche e dei costumi sociali ed economici, del Novecento, era il rovello che accompagnava tutta la redazione della rivista e che aveva contribuito a creare quelle dinamiche che avevano reso possibile il periodico come *agorà* di confronto.

Sullo stesso numero, il 2, appariva un saggio di Benvenuto, sempre in apertura, dal titolo *La figura*. Anche in questo caso, nell'elaborata riflessione del teologo genovese si può indicare un filo rosso che unisce i due scritti ed individua la "marcia" (termine utilizzato anche da Benvenuto come vedremo) di *Bailamme* in quegli anni. Egli si impegnava in una similitudine fra la figura in architettura e quella ideal-filosofica, con riferimento ad Heidegger: «L'appello heideggeriano al "luogo", all' "abitare", al "costruire", è infatti liberatrice *dis-trazione* dal gorgo di un'inquietudine filosofica che nessuna risposta pertinente potrebbe appagare; la figura è nel medesimo tempo presagio e nascondimento di una soluzione; ad essa accedendo, il pensiero esausto si ristora» (Benvenuto 1999: 63).

Di fronte a questa definizione, altra rispetto alla figura presentata dalle forme date dal pensiero architettonico, l'autore si cimentava sul senso del pensare e sullo scopo di una simile sfida che si calava in quello che aveva indicato come spazio temporale nell'articolo precedente: il "già e non ancora". Ciò significava non tanto un attendere vano ma il bisogno di costruire nell'attesa. Tener desta quest'ultima voleva dire non attestarsi sul già pensato ma "mettersi in marcia": «e penetrare più intensamente nel già pensato, per cercare *in esso* ciò che ancora si nasconde» (ivi: 68).

Bisognava entrare nella caverna platonica, scriveva, abituando i propri occhi a distinguere gli oggetti per chi, giungendo frettolosamente dall'esterno, risultasse ancora abbagliato. Non occorre adagiarsi sul "già pensato", non era più sufficiente. Si rischiava di "consolarsi" nel confidente abbandono delle cose. Serviva la marcia per cercare nuove sponde del pensare, in questa sorta di "già e non ancora", di tempo non compiuto (tempo frenato? quasi *katechon*?). In questo modo Benvenuto tornava su uno dei suoi pensieri più classici e cioè sulla perenne presenza di Cristo, affermava, data non «dalla *fattualità* di quell'Avvenimento nella cui memoria deve immergersi

l'annuncio di fede» ma derivante, si potrebbe dire “semplicemente”: «dalla verità di quel medesimo Avvenimento che la Scrittura disvela, proclamando Cristo, Parola di Dio e figura del Padre» (ivi: 88).

L'annuncio doveva essere “sufficiente”, soprattutto non doveva coltivare l'ambizione di risolvere le questioni ma di mutarle, come scrisse citando Manzoni. In special modo si doveva sfuggire ad un'idea fattiva del cristianesimo. O meglio, guardare dentro questa tendenza che sembrava assumere i tratti della esclusività, ponendosi in attesa, non in modo generico bensì secondo i canoni di un aspettare memore, proprio del credente: «che Cristo, Εἰς τὸ τοῦ Θεοῦ, ci manifesti la pienezza della sua gloria, nel senso del Padre» (ivi: 96).

Nello stesso numero, all'interno della rubrica *Scenari del sapere contemporaneo*, Salvatore Natoli riflettendo su Giovanni Gentile scriveva che: «Fatto salvo [...] il dovuto margine di dissequazione, un pensiero risulta positivo per il modo in cui sta nel processo per la capacità di coglierne verso e direzione» (*Bailamme* 1987: 141). Si sottolineava, anche in questa riflessione, il processo come marcia e soprattutto la valenza del pensiero nel riuscire a coglierne la direzione.

I due “dizionari” proposti in questo numero della rivista, comprensivi del contributo di Natoli, indicavano, pur nelle differenze, una cifra comune di interpretazione sul corso di *Bailamme*. Innanzitutto, la necessità nel cosiddetto “già e non ancora”, che non era vuoto ma pieno, di mettersi in marcia portando con sé il “già pensato” ma ritenendolo non sufficiente, non più una “figura” confortante in cui rifugiarsi. Il cammino doveva essere sostenuto, come aspetto intellettuale e quasi fisico di una tendenza spirituale e politica, da una adeguata teoria/annuncio, che fosse fondamento di una buona pratica. Ma già il solo pensare, il solo credere “senza aver visto” e “senza aver fatto”, si potrebbe affermare, era atto che acquisiva, nel cambiamento delle “figure” così come dei luoghi classici dell'impegno civico e spirituale, un valore politico e cristiano. Nel contesto, oltretutto, della necessità di valorizzare le “differenze”, punto cui si trovava, quasi a mo' di sintesi (non dialettica) la persona.

Nel numero seguente (il 3, del giugno 1988) il *Dizionario* di Tronti si focalizzava su un tema complesso come può essere quello espresso dal titolo e cioè: *Pensare il futuro*. Serviva non far semplicemente seguito al presente ma andare oltre:

E il presente non ci dà crisi del politico o, peggio, come recita la *vulgata*, crisi della politica. Crisi è concetto estraneo a questo tempo: tempo di ristrutturazione e di riorganizzazione, dal lato delle forze dominanti, di ritorno a un funzionamento normale del sistema, dopo le turbe che ne hanno minato la stabilità (*Bailamme* 1988: 35).

Nel quadro complessivo della ricostruzione e determinazione delle prerogative del soggetto, seppur si ragionasse in termini di forze dominanti, non bisognava rifondare le categorie del politico, né rileggerle: «Non è vero che non funzionano più. Funzionano ancora. Ma la teoria è già data. Ridarla, non serve» (ivi: 36).

Occorreva, di fatto, mettere mano ad una riforma dello Stato, staccandolo da una sua eccessiva politicizzazione e da una forzata sovrapposizione: «Tra il passato dello Stato e il futuro della politica, è questo nuovo medioevo che stiamo attraversando nel presente» (ivi: 39).

La riflessione si apriva, inoltre, con una certa preoccupazione sulla rapidità delle innovazioni tecnologiche per cui: l'individuo risultava obsoleto: «molto prima dell'esaurirsi del suo ciclo biologico» (ivi: 41).

Non si poteva, quindi, unicamente andare oltre lo Stato, perché ciò non voleva dire andare: «verso la democrazia. Perché la democrazia - presa così al singolare universale - è una forma di Stato» (ivi: 43). Il futuro era una categoria da conquistare cogliendo la necessità di guardare al dopo, alla sua presunta impossibilità, ad un moderno che riduceva la storia al presente (cfr. ivi: 45).

Superare forme consolidate non voleva dire andare al di là di schemi generali. Occorreva confrontarsi con la realtà, proponendo, scriveva Tronti, il futuro come dimensione da riconquistare all'interno di un discorso politico. Soprattutto in senso "terreno molto terreno", si potrebbe dire parafrasando Nietzsche. Bisognava porre nuove domande perché erano i quesiti alternativi all'epoca quelli:

che costringono a pensare, qui e ora, lo spirito della politica: se colgono, non il segno dei tempi, ma la volontà non ancora espressa di metterlo in crisi. Non il dover essere etico ma il dover essere politico, è quello che conta. Il *post* è un lascito delle cose: ti viene dato per sovrappiù. L'*oltre* è un prodotto della volontà: bisogna meritarselo, per averlo (ivi: 46).

Un discorso che, pur tentando di allontanarla, cercava una risposta “alta” e “altra” alla crisi della politica. Un riscontro non teologico, ma spirituale. Non teso a creare sulla terra qualcosa che non è terreno, ma a trarre ispirazione dalle cose ultime, e penultime per utilizzare Bonhoeffer (cfr. Bonhoeffer 1988: 225). Ciò doveva essere ricondotto al fine di costruire qualcosa di adatto, umanamente, nella differenza tutta umana che poneva domande alternative all'epoca, alle sfide del presente e alla costruzione del futuro.

Il testo scandagliava le possibilità di una politica che tornasse a porre domande scomode alla propria epoca e alla storia nel suo complesso, in una elaborazione sui limiti di società che “annullavano” la persona. Nei confini posti da una tecnologia che rendeva l'individuo “obsoleto” molto prima dell'esaurirsi del suo ciclo biologico.

Sullo stesso numero, in questa specie di canto a più voci che si sta cercando di delineare nei suoi termini sostanziali, interveniva Benvenuto con l'articolo *Sacrificio e martirio*. Nel testo questi si interrogava, in modo critico, sul concetto di complessità, contestato nei termini secondo i quali sembrava assumere i connotati di: «parola d'ordine della cultura attuale» (Benvenuto 1999: 97).

Ma questo termine celava a suo parere l'impossibilità per l'uomo di cogliere la totalità: oltretutto, utilizzava un termine matematico, in modo asintotico, ad indicare un andamento lineare e quasi all'infinito. Perché la realtà e l'incontro con essa era epistemologicamente imperfetto e cercare di coglierla, finanche nella sua complessità, era una fatica (una sofferenza?) inutile. In tale sforzo l'uomo era in qualche misura condotto in modo illusorio da una comunicazione che si voleva illimitata. Egli viveva, in questo modo, in una perenne tensione, per cui permaneva: «l'incessante protendersi che traduce l'irraggiun-

gibilità dell'oggetto agognato in perenne tensione: l'uomo è appunto codesta tensione» (ivi: 101). Quello che più gli premeva era sottolineare la cosiddetta "gioia del limite" e di quella che chiamava "sosta a mezza via": «perché quella è la meta dove la "verità tutta intera" si disvela» (ivi: 108).

Bisognava gioire del limite, dunque, perché delineava una sorta di intangibilità della persona:

Dobbiamo dunque imparare a gioire del limite e della negazione, riconoscendovi non il rinvio a un orizzonte inabbracciabile di possibilità la cui illimitatezza annienta ogni evento al suo interno bensì un'*appropriata e verace e benedetta* delineazione di quell'orizzonte che testimonia la specifica e intangibile identità della mia persona nel mio comunicarmi al mondo e agli altri (*ibidem*).

La complessità era a suo giudizio una sorta di illusione alimentata da una comunicazione sempre più pervasiva (e siamo ancora nel 1988) che induceva a far credere che si potesse abbracciare l'intero del soggetto, superando il faticoso limite della realtà: «Si tratta, in altri termini, di recuperare la genuina essenza del conoscere, che non è possesso dell'oggetto conosciuto, ma sua accoglienza» (ivi: 110).

In questo modo e in questo sacrificio, si poteva incontrare veramente il Regno, sembrava suggerire. Soprattutto questo poteva avvenire nella medietà di un percorso limitato senza avere la presunzione di "circoscrivere" Dio attraverso un concetto: «il Regno non è da cercare o da attendere in qualche luogo futuro: è da esserne discepoli. Chiunque dicesse un giorno: "Eccolo qui, eccolo là", sarebbe riconosciuto mendace dal discepolo del Regno che sa estrarre dal suo scrigno cose antiche cose nuove. Il Regno è presente, in mezzo a noi (Lc 17, 20-21)» (ivi: 118).

In questo percorso "medio", nella capacità di incontrare nel mezzo la persona, c'era un punto centrale: il martirio di Cristo. Un evento che vanifica e limita ogni *ὑβρις*, ogni pretesa di riuscire a comprendere tutto:

La croce di Cristo è il luogo realissimo del *limite epistemico*, dove viene meno la sapienza dei sapienti ed è vanificata l'intelligenza degli intelligenti [...] L'irrompere della verità che salva, attraverso il *limite* e la *negazione*, conserva tuttavia la traccia opaca ma pur sempre saluta-

re della *medietà della mezza via*: e questa traccia permane nella croce secondo l'*aritmetica dualità* di sacrificio e martirio (ivi: 133).

Anche in questo passaggio i due testi tentavano di individuare un percorso comune, politico e spirituale nella considerazione fondante del “limite”, nel quadro, spoliticizzato, forse a/storico, tutto immanente, di una modernità, anche tecnica, che si immaginava onnicomprensiva, senza limiti perché complessa.

Molte le questioni che si sommarono lungo tale riflessione, che rappresentava una parte importante di quella generale del gruppo di redazione. Soprattutto la volontà di non fermarsi sulla superficie dei problemi, bensì di comprenderli nella loro complessità e novità. Nel tentativo, così, di riflettere su linee guida generali come riferimenti filosofici e politici che potessero rendere la pratica quotidiana efficace. In grado di rispondere alle nuove sfide politiche, sociali ed economiche che la fine degli anni '80 poneva con tutte le problematiche della società dei consumi e della conseguente stabilità e risposta della politica alle richieste di processi decisionali posti dalla quotidianità.

Nel numero seguente, il 4, del giugno 1989, Tronti nel *Dizionario* tornava sulla questione della pensabilità della politica, in un articolo dal titolo eloquente: *Contro l'esserci del presente*. Scriveva infatti: «L'attività pratica scompare come luogo teorico. La pensabilità dell'azione politica si dilegua. E tuttavia. “Come tutte le grandi immagini - dice Jünger - il nodo di Gordio è sempre presente e attuale”» (Bailamme 1989: 23).

La questione si poneva secondo termini pratici, dove non si voleva indicare un realismo aprogrammatico, relegato nella condizione di un pragmatismo – prasseologico più che diagnostico – (cfr. Palano 2024: XIV-XV) *sic et simpliciter*. Il ragionamento si affinava attorno alla constatazione di una eccessiva esposizione etica, se così è possibile dire, che faceva il paio con l'altrettanta sovraesposizione immorale dei comportamenti pratici: «La politica quotidiana parla una lingua teorica sgrammaticata. La storia stessa dei concetti, come quella dei fatti, è inconsapevolmente stravolta nei significati, non effettivamente riconosciuta nei suoi esiti. Tiene la scena una impressionante omologazione nelle motivazioni etiche che inquinano - esatta-

mente come l'immoralità dei comportamenti pratici - le categorie del politico» (ivi: 24).

Allo stesso tempo Tronti poneva la questione dello spazio spettante ad una politica pensata rispetto ad una solamente agita: «Si pone il problema: se sia possibile in questa fase una teoria politica o se non bisogna invece, da un lato, iscriversi in un ambito di attività pratica, dall'altro, nello stesso tempo, mettersi da parte a ripensare i fondamenti dell'agire pubblico» (*ibidem*).

In ragione di ciò o si rinunciava a pensare la politica o si era, quasi, costretti a considerare una "politica debole". La visione si allargava sul senso non solo di cosa fare ora, scriveva, ma sul significato stesso di questo "ora" (ivi: 25). Allo stesso tempo Tronti, che su questo tornerà in altri ragionamenti, segnalava come la politica pensabile fosse altro da quella possibile, spingendosi così oltre la statica del Movimento operaio. Che fare allora? Ancora una volta in una concezione della storia come lunga durata il professore romano indicava la necessità di: «Stare nella politica, ma liberi nel pensiero» (ivi: 31).

La fase per la redazione della rivista, espressa dalle posizioni di Tronti, si giocava tutta attorno, per la questione politica, alla ridefinizione non soltanto dell'agire ma anche sulla ridelimitazione di un senso nuovo delle parole rispetto ad un uso più chiaro di termini che rischiavano altresì di perdersi, in un senso poco comprensibile. Che tendevano, soprattutto, ad omogeneizzarsi attorno a proposte non chiare, perché altrettanto non trasparenti erano i termini utilizzati.

Benvenuto, nello stesso numero e nella sua "porzione" di *Dizionario*, ragionava, nell'articolo *Historia salutis*, sulla necessità di riflettere su, mutuando Valery, "ciò che non esiste". Insisteva quindi sulla necessità della costruzione del mito, come custode dei confini del tempo, come totalità da cui tutto proveniva e in cui tutto si compiva (Benvenuto 1999: 141).

In tale quadro, anche se ovviamente non perfettamente sovrapponibile, Benvenuto poneva il fatto storico di Cristo risorto come istituyente: «la vera interpretazione della figura antropologica di una vittoria sulla morte» (ivi: 143). Ciò poteva indirizzarci su tutta un'altra direzione epistemologica in grado di aiutarci nella realtà. Questa poteva anche essere in qualche modo "fran-

tumata” dalla contingenza. Alla luce della risurrezione in qualche misura si accorciava il tempo, ma era tempo vuoto. Citava quindi Rosenzweig: «Facendo di ogni attimo “un’epoca che epoca” - egli dice - il cristianesimo domina il tempo. A partire da Cristo, non c’è che presente» (ivi: 153).

Gli articoli di quella fase sembravano muoversi nel cercare nel presente una struttura pensata, e pensante, che non lo rendesse semplice “emozione” o elementare e vuoto “rimbalzo” storico. La ricerca si indirizzava su quanto di pensato ma concreto, si poteva spendere sia come mito sia come studio o proposizione di una teoria. Nell’individuazione, il più possibile prossima, di un momento che unisse le due fasi.

Nello stesso numero la rivista proponeva una relazione di Quinzio durante un convegno torinese sul futuro dell’illuminismo. Nel testo, questi, di fronte all’esaurimento di una ragione che tentava di spiegare e sussumere la totalità del reale, indicava Dio come custode del prossimo futuro. Il quale si sarebbe connotato, affermava, secondo: «i semiticamente sgradevoli connotati dell’Apocalisse» (*Bailamme* 1989: 168). Apocalisse come “rottura del tempo”, in grado di rigenerare la speranza di un mutamento e soprattutto di un adeguamento della ragione ai tempi che si aprivano cambiando equilibri e sostenendo una rimodulazione dell’attesa, della storia stessa come transeunte, del “già e non ancora” di cui aveva scritto Benvenuto.

Risaltava con evidenza la percezione che una fase del secolo XX si stesse esaurendo con la crisi di equilibri politici e sociali che molto spesso rappresentavano l’epifenomeno della fine delle importanti rappresentazioni (e organizzazioni) di massa ereditate in special modo dalla fine del secondo conflitto mondiale. In tale quadro emergeva sostanzialmente la preoccupazione, se si vuole l’allarme, per la mancanza di una risposta adeguata ad un tale stato di cose. Una reazione proporzionatamente strutturata che partisse anche da domande nuove e allo stesso tempo ri-significate. Il nuovo decennio che si andava ad aprire, dopo quello in un certo senso del grande ottimismo degli anni Ottanta, avrebbe amplificato alcune fratture già apertesi nei decenni precedenti.

Si consumava, nei primi anni Novanta, l'“entusiasmo sghebo” coltivato nel decennio precedente. L'inizio di quest'ultimo fu contrassegnato da tre momenti decisivi: la crisi economico-politica, l'esplosione di Tangentopoli, l'offensiva mafiosa contro lo Stato (cfr. Colombo 2012: 249). Il sistema dei partiti si dissolse anche per una rivoluzione culturale (la società dei consumi con il gran sacerdote della TV) di cui questi non riuscivano ad individuare i tratti salienti. Le grandi narrazioni si secolarizzano, anch'esse. Simbolo è il successo, progressivo e sempre più ampio, delle Leghe nelle elezioni amministrative del 1989 (cfr. Pombeni 2020: 316-328).

Se la fine dell'esperienza comunista sia nella sua forma partito che in quella propriamente dottrinale avrebbe aperto una serie di riflessioni nella rivista, soprattutto, come si vedrà da parte di Mario Tronti, pur nella sua concezione del partito come problema (cfr. Mascit 2024: 204-208). Allo stesso modo il progressivo venir meno dell'unità dei cattolici in un solo partito e il cambiamento della presenza ecclesiale nel paese solleccarono riflessioni generali e particolari al gruppo di *Bailamme*. Nel 1994 inoltre il Cardinal Ruini lanciava il *Progetto culturale della Chiesa italiana*, attraverso il quale questa cominciava ad interrogarsi in modo sempre più approfondito sulle trasformazioni etiche e culturali tra il secolo che terminava e la nuova fase che veniva ad aprirsi. In tale contesto di sostanziale disintermediazione tra il ruolo del Vaticano e la politica dei cattolici nelle proprie forme organizzate terminava la Democrazia cristiana e nasceva il Partito popolare (cfr. Giovagnoli 2016: 242-250).

Il numero 7, del giugno del 1990, apriva il *Dizionario* con la riflessione di Tronti sulla fine della idea comunista, che andava al di là della stessa caduta dei regimi dell'Europa dell'Est. Uno scritto dolente ma fermo nell'analisi che comprendeva come la fine dell'esperienza comunista fosse dovuta non soltanto alla contingenza della politica della guerra fredda ma ad una intrinseca falla della dottrina marxista.

Se nel suo articolo Tronti parlava di due forme di marxismo, per cui le grandi teorie si aprono ad opposti sviluppi, giungeva ad un'amara constatazione che non i fini ma i mezzi erano implicati nel fallimento:

I mezzi, gli strumenti, le forme politiche, quel tipo di partito, quel suo modo di farsi Stato, ma anche le forme sociali, l'idea e la pratica di costruzione e gestione del socialismo, è tutto questo che è entrato in questione e non ha resistito nella sua struttura portante, alla verifica della lunga durata, alla necessità di riproduzione per innovazione, in cui si esercitava nel frattempo, in un confronto diretto, con le sue straordinarie capacità, il modello alternativo, politico-capitalistico (*Bailamme* 1990: 33).

Il problema era però più di fondo e radicale: «È nella classe sociale prima ancora che nel partito politico la ragione di fondo di un fallimento» (ivi: 35). D'altra parte, secondo il filosofo romano forse il comunismo non poteva essere una utopia concreta: «Mancavano, come si dice, le condizioni strutturali, non solo come rapporti di produzione e forze produttive, ma anche come materiale umano disponibile al superamento di sé nella dimensione di una scommessa sul futuro» (ivi: 36).

In definitiva il fallimento era profondo perché sociale. Poiché il soggetto della rivoluzione di fatto non era rivoluzionario e non era neanche collettivista. Allo stesso tempo scriveva che: «La caduta del socialismo sovietico è veramente la fine della filosofia classica tedesca» (ivi: 37).

Ancora più profonda, e analitica, la sua affermazione, nella quale sembrava sovrapporsi la caduta dell'idea comunista con il sostanziale esaurirsi della politica come progettualità di ampio respiro:

Non è una vittoria della fede, è una caduta delle idee, che dall'impossibilità di incarnarsi nei processi scoprono la loro inattualità nella condizione umana, donde deriva l'esito della modernizzazione e della secolarizzazione come *Machtwelt*, mondo del potere senza più la volontà di potenza alternativa (*ibidem*).

La sconfitta era quasi radicale. Tronti la fissava con le parole di Giuseppe nel ciclo di Mann di *Giuseppe e i suoi fratelli* affermando: «Che la costruzione comunista del socialismo non sia divenuta quella "civiltà umana", è una ferita che brucia. "Ah – grida Giuseppe il nutrito – come vorrei mi fosse lecito dire al Faraone quello che penso!". "Stupida è la spada, eppure non vorrei dire intelligente la mansuetudine... Si può essere giusti e tuttavia falsi"» (ivi: 40).

Nello stesso numero, nella sua parte di *Dizionario*, Benvenuto effettuava una riflessione sulla *Teodicea*, ragionando sulla creazione di un sistema che, scriveva, partendo da Leibniz, giustificasse: «Dio dall'orrida accusa, sempre risorgente nell'animo umano, che egli sia in ultima analisi responsabile del male dilagante nel mondo» (Benvenuto 1999: 194). Il suo approccio investiva il male come presente nella storia e come quasi "irragionevole" di fronte all'esistenza di un Dio buono. Il richiamo andava alle domande di Giobbe, a non rifugiarsi in facili ed appaganti risposte, scriveva. Occorreva riconciliarsi con Dio in quello che definiva l'ordine nuovo della grazia (ivi: 217). Era la croce che, annotava Benvenuto, disvelava il volto nuovo di Dio (ivi: 225). Affidarsi ad essa per superare nella testimonianza ogni possibile risposta alla presenza del male nel mondo.

Anche in questo caso correva sottotraccia una comune riflessione della rivista attorno al tema del limite posto verso l'assoluto, come valore irrinunciabile di libertà del singolo da contrapporre a costruzioni sovrastrutturali. Il percorso era difficile ma forse si dimostrava essere l'unico in grado di rispondere al tentativo di sussumere nell'assoluto, sia esso biblico che politico, il valore della persona che tanto più era tale quanto poteva "spendere" nella storia il proprio limite.

Un percorso comune possiamo intravederlo anche nel numero 8 sempre del 1990, nel quale i due *Dizionari* ragionavano su argomenti che potevano apparire differenti. Tronti nel suo articolo *Volgere le spalle al futuro* partendo dall'angelo di Benjamin si interrogava sulla necessità dello sguardo verso la storia come passaggio ineludibile per l'azione politica. Egli ragionava sulla necessità di uno sguardo unilaterale come ineludibile per la comprensione del tutto (Tronti 1992: 167). Una angolazione che promuoverà sempre laddove la parte non era escludente, ma andava salvaguardata come "momento" essenziale per comprendere l'insieme.

Il ripensamento di alcune categorie e paradigmi doveva partire a suo parere dal soggetto. Insisteva quindi su uno dei temi che più sentiva cogenti in quel delicato passaggio e cioè la differenza fra la politica pensabile e quella possibile: «Non si danno più, insieme, se non contraddittoriamente, tattica e strategia. Serve di nuovo la vecchia teoria della doppia verità politica. Una

scelta di libertinismo politico, dove si dà un foro interiore e un comportamento esterno [...] Stare nella politica: ma liberi nel pensiero. Stare nella politica, perché non c'è per noi un altrove rispetto ad essa» (ivi: 172).

Occorreva quindi recuperare la lunga durata dei processi materiali quanto delle emergenze soggettive, annotava. Indugiava sul “soggetto”, come “soggetto sociale antagonista”, forse fuori tempo massimo e in chiusura rivendicava la necessità di avere un viso rivolto al passato: «per non abbandonare a se stesso al futuro» (ivi: 174).

Era evidente che Tronti disegnasse i contorni che egli riteneva necessari perché la transizione non si disperdesse in qualcosa di “disordinato” che macinasse la tradizione e con essa il futuro. Ma immaginava che ragionando sul passato (in cui si vedevano i semi di una lunga militanza) si potesse guardare al futuro. Soprattutto si potesse tentare di decifrarlo, anche sul breve periodo, nel contingente che era, come ribadirà più volte, il luogo della “vera politica”.

Sullo stesso numero Benvenuto si interrogava sulle prove dell'esistenza di Dio a partire dalla riflessione di Agostino.

Nell'articolo *Deus est veritas*, nel quale si affrontavano tematiche diverse da quelle che possiamo trovare nel *Dizionario* tronciano, si può trovare un punto di contatto fondamentale laddove Benvenuto scriveva che:

la *demonstratio existentiae Dei* non appartiene al novero delle risposte che l'uomo dà o tenta di dare sulla realtà che lo circonda, ma è innanzitutto la domanda più forte che segna l'inizio di una autentica ricerca di Dio e di un fervoroso ascolto della Sua rivelazione; è quel che dispone l'animo all'ascensione ventura, talché, se essa perdesse ogni attrattiva in favore di un'accettazione fideistica, grande sarebbe il rischio di una caduta di tensione anche sui temi interni alla fede. Nella dialettica di domande e risposte concatenate che esprime la ricerca razionale, la *demonstratio* non ha dunque dietro di sé una domanda a cui essa dia risposta, ma paradossalmente ha dietro di sé una risposta previa che essa tramuta in perspicua domanda (Benvenuto 1999: 239).

Così come descritta da Benvenuto la *demonstratio* rappresentava un problema ma, allo stesso tempo, una possibilità attraverso la quale lo sguardo andava all'indietro, al “punto

d'origine" rappresentato da alfa e omega. Un punto che non chiude, però, ma che apre dando la spinta, fondamentale, per una propensione al futuro, che si concretizza in una domanda continua di verità che non trova appagamento in risposte facili.

Il numero 9 del 1991 proponeva altre due declinazioni del *Dizionario*, anche in questo caso apparentemente differenti ma in grado, evitando forzature, di conoscere punti di contatto sostanziali.

Tronti si interrogava nel suo scritto *Historia non vincitur nisi parendo* sul pensiero della storia, prendendo in prestito la definizione di Bacone. Il suo rovello che, come si è cercato di proporre, era presente con più o meno intensità, in quasi tutti gli interventi che introdusse in quel periodo, era rappresentato dal rapporto della storia con la politica. Cioè fra l'uomo con la sua capacità di intervento e il corso, forte e a volte ineluttabile, degli eventi storici. I quali si presentavano secondo i canoni della fase e dell'epoca o secondo quelli dell'anelito o della forma. Soprattutto di fronte alla fine del secolo che si annunciava già all'inizio degli anni Novanta del XX secolo come di difficile decifrazione.

La forza del passato si interrogava nella struttura del già detto, come poteva indugiare sul rapporto della politica rispetto alla storia nel conseguimento del primato della prima sulla seconda? (*Bailamme* 1991: 43)

Per Tronti affinché si producesse una buona politica e affinché si conformasse quel processo di guida della politica, come arte umana, di fronte alle determinazioni storiche molto spesso improvvise, si doveva operare secondo il rispetto della storia nei suoi fatti: «Il primato della politica sulla storia, se ancora il futuro ce lo concede, o se ancora riusciremo a strapparla al futuro, dovrà comunque fondarsi su questa base materiale» (ivi: 45).

Proponeva attraverso questo passaggio che disegnava uno scenario relazionale e allo stesso tempo autonomo, per entrambi i campi, la centralità della persona nella manifestazione delle sue esigenze e del suo vissuto concreto, colto anche nelle discrepanze, nei nodi e nelle difficoltà. Per cui di fronte al rispetto, *nisi parendo*, della storia interveniva la politica. Una politica che fosse insieme epocale (dalla parte della teoria) e calata nella fase (dalla parte della storia). Se venivano escluse l'una o l'altra

sembrava indicare, si sarebbero ripetuti gli errori del passato nel costruire superfetazioni ideologiche su processi reali in grado soltanto di *sub mittere* la realtà nella sua complessità.

Sullo stesso piano sembrava porsi, nel medesimo numero, Benvenuto laddove ragionava sulla grazia e sui sacramenti, nel suo intervento dal titolo appunto *Problemi aperti su grazia e sacramenti*.

Nello svolgere il proprio intervento, articolato e stratificato, il teologo riteneva di muoversi, come di fatto aveva fatto nella sua riflessione più generale, in direzione dell'uomo più che verso visioni che costruissero ambiti sufficienti e bastevoli forse solo a loro stessi. Di procedere, affermò, fra la Scilla di Pelagio e la Cariddi di Giansenio (Benvenuto 1999: 276).

La sua attenzione si appuntava sulle diverse formulazioni che vedevano nella Grazia il tutto e tutto come Grazia, eludendo la storia vera e concreta degli uomini nelle loro debolezze ed errori. Proponeva, quindi, una riflessione più articolata sull'annuncio della salvezza. Essa poteva, scrisse: «illuminarsi di contenuto intellegibile solo se sa cogliere integralmente le istanze umane più profonde e sentite che la situazione storica presente manifesta» (ivi: 279).

Era l'uomo, annotava Benvenuto, che poteva, secondo la sua presenza e azione nella storia, sostenere *hic et nunc* la salvezza che a lui importava: «e alla quale fede conferirà certezza di sovrabbondante realizzazione» (*ibidem*). Solo all'uomo competeva il progetto, per cui la grazia: «che tutto invade e che da nulla di ciò che è buono si distingue, è semplicemente il nome assegnato dalla fede a quel che la creatura razionale e libera è in grado di discernere e perseguire da sé, in base alla sua “costituzione essenziale”» (*ibidem*).

Per cui l'opera di Dio nell'uomo è l'uomo stesso, colto, *mutatis mutandis*, come *imago Dei*. Nel modo in cui la persona agisce, concretamente, l'annuncio cristiano è molto più “a terra”, suggeriva, di quanto lo si volesse mostrare. L'azione di Dio è inscritta nell'uomo stesso: «e l'annuncio cristiano deve soltanto renderla consapevole, secondo le categorie di pensiero più idonee a denotare la positività delle anticipazioni storiche di essa, che in ogni tempo l'uomo riesce ad esprimere. Nulla di più: “mosca cocchiera” della progettualità umana, la Chiesa presie-

derà e promuoverà codesta consapevolezza, col lussureggiante suo vocabolario figurale, immergendosi negli umanesimi, ed anzi accaparrandosi, a Dio piacendo, il ruolo a lei proprio, di "esperta di umanità"» (ivi: 280).

I due testi, pur nella specificità delle rispettive trattazioni si ponevano quindi dal lato della destrutturazione, parziale e per tale motivo complessa e complessiva, di costruzioni eccessivamente onnicomprensive che non erano in grado di tener conto della difficoltà della storia.

Conclusioni

Il *Dizionario di Bailamme* che qui si è proposto e percorso in maniera molto sommaria intendendo dare una prima pista di ricerca ha rappresentato la spia di un sentire collettivo oltretutto l'espressione della riflessione dei due autori principali, che lo hanno arricchito con i loro punti di vista frutto degli studi e delle esperienze storiche che hanno vissuto e con cui si sono confrontati.

Va detto, come nota metodologica, che è stato complicato recuperare gli articoli nel loro *editing* originale all'interno della rivista e per tale motivo vengono riportati quelli che in seguito sono stati pubblicati in alcune raccolte. Occorre dire che non rappresentano la rubrica nella sua interezza ma soltanto una parte di un dialogo a due voci che è proseguito, con più o meno costanza, almeno fino alla scomparsa di Benvenuto.

L'intento di questo breve saggio è stato quello di narrare non solo le vicende di due pensatori così importanti ma, al contempo, di raccontare attraverso una rubrica particolare, la porta di ingresso posta all'inizio di ogni numero, la navigazione di *Bailamme. Rivista di spiritualità e politica*.

Si è tentato di assolvere a questo scopo, infatti, fornendo una prima ricognizione dei testi che di solito aprivano i vari numeri della rivista e nella quale si toccavano temi di politica e teologia. Argomenti apparentemente lontani ma che, ad una lettura attenta (sperando senza troppe forzature) hanno dimostrato una vicinanza più stretta e sostanziale di quanto si potesse credere.

Certo non possiamo perfettamente sovrapporre argomentazioni e logiche ma il nucleo del messaggio che attraverso una riflessione densa e articolata i *Dizionari* intendevano suggerire aveva sempre, forse casualmente forse no, una guida comune che si addensava a temi diversi ma allo stesso tempo dialoganti.

I *Dizionari* indicavano un “oltre” aperto, punto di interrogativi filosofici, politici e religiosi. Essi dimostravano tutta la coscienza della propria parzialità ma ritenevano che questa rappresentasse una ricchezza per comprendere il tutto, almeno per cercare di farlo.

Diverse le preoccupazioni che emergevano nei testi, soprattutto nella tendenza che sembrava affiorare di un cedimento alla contingenza senza capacità di argomentare risposte (e anche domande) che riuscissero in qualche misura ad interloquire con la storia. Nel tentativo di guidare i processi o, allo stesso tempo, di stare nella fase, anche la più contraria, con adeguata scienza e coscienza. Non si volevano, parafrasando termini famosi, “mettere le braghe alla storia”, ma c’era un interrogarsi inappagato che si snodava fra le maglie di mondi dispersi e battuti e fra gli interstizi di un mutamento sociale che faceva della persona un individuo sempre più in balia della tecnica.

I *Dizionari* non cercavano parole nuove, ma si prefiggevano lo scopo di cercare (anche) rinnovati significati a qualcosa di già detto. Non per redimere le proprie esperienze personali e collettive, ma per comprendere come correggere gli errori e guardare avanti.

Il tutto per risignificare il proprio tempo, le proprie azioni, le proprie riflessioni. In modo così da guardare indietro con radicalità, forse anche con *pietas*, e quindi volgersi e “vedere” il futuro: “Vedere”, è la parola giusta. In politica, oggi, non si vede più: si guarda, si osserva, si analizza, poi si agisce, si compete, si combatte, sempre e solo subalterni a ciò che è, si accetta ciò che fin qui è stato, si rinuncia a pensare ciò che può essere; sia l’al di qua che l’al di là del presente risulta cancellato, se mai c’è stata storia, adesso non c’è più» (Tronti 1992: 166)

Bibliografia

- BAILAMME. RIVISTA DI SPIRITUALITÀ E POLITICA, 1987, 1
BAILAMME. RIVISTA DI SPIRITUALITÀ E POLITICA, 1988, 2
BAILAMME. RIVISTA DI SPIRITUALITÀ E POLITICA, 1988, 3
BAILAMME. RIVISTA DI SPIRITUALITÀ E POLITICA, 1989, 4
BAILAMME. RIVISTA DI SPIRITUALITÀ E POLITICA, 1990, 7
BAILAMME. RIVISTA DI SPIRITUALITÀ E POLITICA, 1991, 9
BENVENUTO EDOARDO, 1999, *Fede e ragione. Scritti per “Bailamme”*, SANDRO P. CARBONE (a cura di), Genova: Marietti 1820.
BENVENUTO EDOARDO, 2010, *Il lieto annunzio ai poveri. Riflessioni storiche sulla dottrina sociale della Chiesa*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
CACCIARI MASSIMO, 2006, *Introduzione*, in MAX WEBER, *La scienza come professione - La politica come professione*, Milano: Mondadori.
COLOMBO FAUSTO, 2012, *Il paese leggero. Gli italiani e i media tra contestazione e riflusso*, Roma-Bari: Laterza.
DE GIOVANNI BIAGIO, 2022, *Figure di Apocalisse. La potenza del negativo nella storia d'Europa*, Bologna: Il Mulino.
DIETRICH BONHOEFFER, 1988, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
FORMIGONI GUIDO, POMBENI PAOLO, VECCHIO GIORGIO, 2023, *Storia della Democrazia cristiana 1943-1993*, Bologna: Il Mulino.
GIORGI LUIGI, 2022a, “Politica e spiritualità in Bailamme. Un ritratto del primo decennio”, in *Democrazia e diritto*, Milano: FrancoAngeli.
_____, 2022b, “Bailamme: appunti di un percorso”, in *Xeniteia. Contemplazione e Combattimento*, num. 36, (<https://quieora.ink/?p=4533>).
GIOVAGNOLI AGOSTINO, 2016, *La Repubblica degli italiani 1946-2016*, Roma-Bari: Laterza.
GRILLO ANDREA E MILANA FABIO (a cura di), 2008, *Imago Dei. La teologia di Edoardo Benvenuto*, Genova-Milano: Marietti 1820.
IGNAZI PIERO, 1999, *I partiti e la politica dal 1963 al 1992*, in *Storia d'Italia*, vol. 6, *L'Italia contemporanea*, SABBATUCCI GIOVANNI E VIDOTTO VITTORIO (a cura di), Roma-Bari: Laterza.
MASCAT JAMILA M.H., 2024, *Mario Tronti e il partito come problema. Fenomenologia del Pci e metafisica del politico*, in *La battaglia delle idee. Il Partito comunista italiano e la filosofia italiana nel secondo dopoguerra*, CAVALLERI MATTEO E CERRATO FRANCESCO (a cura di), Roma: Luca Sossella editore.
MILANA FABIO, 1989 e dintorni, 2021, in *La rivoluzione in esilio. Scritti su Mario Tronti*, a cura di Andrea Cerutti e Giulia Dettori, Macerata: Quodlibet.

PALANO DAMIANO (a cura di), 2024, *Le forme della realtà. Una mappa dei realismi politici*, Milano: Vita e Pensiero.

_____, 2024, *Politica. Un'introduzione*, Brescia: Morcelliana.

POMBENI PAOLO, 2020, *Il sistema dei partiti dalla Prima alla Seconda Repubblica*, in *L'Italia contemporanea dagli anni Ottanta a oggi*, vol. III, *Istituzioni e politiche*, SIMONA COLARIZI, AGOSTINO GIOVAGNOLI E PAOLO POMBENI (a cura di), Roma: Carocci.

_____, 2021, *Sinistre. Un secolo di divisioni*, Bologna: Il Mulino.

PRETEROSSO GEMINELLO, 2022, *Teologia politica e diritto*, Roma-Bari: Laterza.

SANGIOVANNI ANDRA, 2021, *Specchi infiniti. Storia dei media in Italia dal dopoguerra ad oggi*, Roma: Donzelli.

SCHMITT CARL, 2006, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, GIANFRANCO MIGLIO E PIERANGELO SCHIERA (a cura di), Bologna: Il Mulino.

SCOTTO DI LUZIO ADOLFO, 2020, *Nel groviglio degli anni Ottanta. Politica e illusioni di una generazione nata troppo tardi*, Torino: Einaudi.

TRONTI MARIO, 1992, *Con le spalle al futuro. Per un altro dizionario politico*, Roma: Editori Riuniti.

_____, 1998, *La politica al tramonto*, Torino: Einaudi.

_____, 2008, *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «classe operaia»*, GIUSEPPE TROTTA e FABIO MILANA (a cura di), Roma: Derive e Approdi.

_____, 2017, *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958 - 2015)*, MATTEO CAVALLERI, MICHELE FILIPPINI E JAMILA M.H. MASCAT, Bologna: Il Mulino.

_____, 2024, *Altrove. Scritti di spiritualità e politica 1984-2004*, FABIO MILANA (a cura di), Bologna: Marietti.

Abstract

POLITICA E SPIRITUALITÀ NEI “DIZIONARI” DI BAILAMME. UNA PRIMA RICOGNIZIONE.

(POLITICS AND SPIRITUALITY IN THE “DICTIONARIES” OF BAILAMME. A FIRST SURVEY)

Keywords: politics, religion, spirituality, contemporary history, history of the Church.

Bailamme represented a courageous, complex and not easy experience, perhaps not accessible to everyone.

Complexity and comparison on the one hand, spirituality and politics on the other, these are in part the references, therefore, that the magazine will try to study problematically over the years. Not dwelling too much on shortcuts but taking on all the complexity, suffered and imperfect, of difficult themes, of daring relationships.

The magazine was always (or almost always) opened by a Dictionary respectively of politics (written by Mario Tronti) and of spirituality (written by Edoardo Benvenuto) that intended to some extent to provide the coordinates for new times and to rethink the past. In order to reflect on shortcomings and errors and update the political and spiritual reflection and proposal.

LUIGI GIORGI

Istituto Luigi Sturzo – Roma

luigigiorgi95@gmail.com

ORCID: 0009-0007-6191-2555

EISSN 2037-0520

DOI: <https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.2.2025.05>

Cronache e notizie/ Chronicles and news

FRANCESCA RUSSO

RENAISSANCE SOCIETY OF AMERICA ANNUAL CONFERENCE, BOSTON 2025. LE NUOVE PROSPETTIVE DI RICERCA SULLA STORIA RINASCIMENTALE

La conferenza annuale della *Renaissance Society of America* si è svolta nella città di Boston dal 20 al 22 marzo 2025 e ha visto la partecipazione di numerosi studiosi internazionali specialisti del periodo rinascimentale, indagato sotto una prospettiva interdisciplinare. La conferenza è stata organizzata anche in collaborazione con la *Shakespeare Association of America*. I lavori, estremamente intensi e ricchi di momenti di dibattito, si sono tenuti presso tre importanti alberghi della Back bay: il Marriott Copley place, il Westin Copley place e lo Sheraton Boston.

La *Renaissance society of America* è stata fondata da importanti studiosi il 30 gennaio del 1954 e registrata formalmente come organizzazione senza scopo di lucro nei registri dello Stato di New York il 30 aprile del 1954, con sede presso la *Casa Italiana* della *Columbia University*. Fra i fondatori occorre ricordare Paul Oskar Kristeller esperto della filosofia umanistico-rinascimentale, approdato dalla Germania all'Italia e poi negli Stati Uniti a causa della persecuzione nazista dei cittadini tedeschi di religione ebraica.

La *Renaissance society of America* organizza annualmente i propri incontri in città statunitensi e una volta ogni cinque anni in una sede europea. La società scientifica si propone di creare occasioni di confronto per gli studiosi internazionali del Rinascimento, considerando un arco temporale molto ampio, compreso fra il XIV e il XVII secolo. Sono membri della *Renaissance society of America* ricercatori statunitensi ed internazionali di diverse discipline: gli storici, i filologi, gli storici del pensiero e delle istituzioni, i filosofi, gli studiosi della letteratura (in particolar modo gli anglisti, gli ispanisti, i francesisti), gli storici dell'arte e della cultura, gli storici delle religioni, storici della scienza e della medicina, i musicologi, i bibliotecari, gli archivisti e tutti gli studiosi indipendenti attivi nella ricerca nei vari settori della tradizione degli studi rinascimentali.

Anche quest'anno i lavori della conferenza annuale della *Renaissance Society of America* sono stati organizzati prevalentemente in sessioni parallele che comprendevano alcune lezioni svolte da prestigiosi oratori, tavole rotonde relative a nuove pubblicazioni, *buisness meetings* delle società scientifiche promotrici dell'evento culturale e conferenze con la partecipazione di più oratori. Le sessioni sono state promosse e predisposte sia da singoli studiosi, sia anche da società scientifiche che con particolare interesse e costanza prendono parte ai lavori della conferenza di studi rinascimentali, promuovendo lo studio di quest'epoca secondo un'ottica eminentemente interdisciplinare ed ampiamente internazionale. Le società scientifiche coinvolte nei lavori bostoniani sono numerose e prestigiose e testimoniano l'importanza del momento di riflessione storiografica rappresentato dall'incontro. Sono infatti promotrici delle sessioni di lavoro: *American Boccaccio Association*; *American Cusanus Society*; *Amici Thomae Mori (Moreana)*; *Andrew Marvell Society*; *Arthur F. Kinney Center for interdisciplinary Renaissance studies*; *Association for Hispanic classical theater*; *Association for textual scholarship in art history*; *Association of print scholars*; *Atelier XVIe siècle-Paris Sorbonne*; *Bibliographical Society of America*; *Canadian Society for Renaissance studies*- *Société canadienne d'étude de la Renaissance*; *Center for early modern studies*- *University of Wisconsin-Madison*; *Center for Medieval and Renaissance studies-California State University, Long Beach*; *Center for Medieval and Renaissance studies- Saint Louis University*; *Center for Medieval and Renaissance studies- Ohio State University*; *Centre for early modern studies- Australian national University*; *Centre for privacy studies- University of Copenhagen*; *Centre for Reformation and Renaissance studies- University of Toronto*; *Centre for the studies of the Renaissance- University of Warwick*; *Centro Cicogna*; *Cervantes Society of America*; *Charles Singleton Center for the Study of Premodern Europe- Johns Hopkins University*; *China Christianity Studies Group*; *Columbia University Seminar in the Renaissance*; *Dante Society of America*; *EMoDiR (Early Modern Dissents and Radicalism)*; *Epistémè (Research group on early modern England)*; *Erasmus of Rotterdam Society*; *European Architectural History Network (EAHN)*; *Folger Institute*; *Fédération Internationale des Sociétés et Instituts pour l'Etude de la Renaissance (FISIER)*; *Group for Early Modern Cultural Analysis (GEMCA)*; *Grupo de estudios sobre la mujer en España y las Américas (GEMELA)*; *Gruppo di Studio sul Cinquecento francese*; *Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel*; *Hesperides: Classics in the Luso-Hispanic World*; *Historians of Netherlandish Art*; *Hudson Strode Program in Renaissance Studies-University of Alabama*; *Institute of Medieval and Early Modern Studies- Durham University*; *International Machiavelli Society*; *International Margaret Cavendish Society*; *Inter-*

national Sidney Society; International Spenser Society; Italian Art Society; Iter: Gateway to the Middle Ages and Renaissance; John Donne Society; London Renaissance Seminar- University of London; Marguerite de Navarre Society; Medici Archive Project (MAP); Medieval and Renaissance Studies Association in Israel; Medieval and Renaissance Studies Program- Purdue University; Medieval and Renaissance Studies Program-University of Pittsburgh; Medieval-Renaissance Colloquium at Rutgers University; Milton Society of America; Newberry Library Center for Renaissance Studies; Pacific Northwest Renaissance Society; Program in Global Early Modern Studies, Graduate Center- CUNY; Renaissance Conference of Southern California; Renaissance English Text Society; Renaissance and Early Modern Studies- Princeton University; Renaissances: Early Modern Literary Studies at Stanford University; Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association; Roma nel Rinascimento; Save Venice, Inc; Science History Institute; Society for Emblem Studies; Society for Medieval and Renaissance Philosophy; Society for Renaissance Studies- United Kingdom; Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry; Society for the History of Authorship, Reading and Publishing; Society for the History of Collecting; Society for the Study of Early Modern Women and Gender; Southeastern Renaissance Conference; Toronto Renaissance and Reformation Colloquium; UCLA CMRS Center for Early Global Studies; University of Pennsylvania Medieval and Renaissance Seminar; Villa I Tatti, The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies; Virginia Fox Stern Center for the Study of the Book in the Renaissance (Department of Special Collections, Johns Hopkins University); Warburg Institute- University of London; Yale University Program in Early Modern Studies.

Ho seguito in modo particolare le sessioni di lavoro organizzate dalla *International Machiavelli society*, della quale faccio parte, intervenendo come relatrice ad una delle sessioni proposte dalla società scientifica machiavelliana.

I momenti di confronto e riflessione fra studiosi machiavelliani si sono aperti con una tavola rotonda di presentazione del libro di Christopher Lynch *Machiavelli on war* organizzata da Sean Erwin, coordinata da Andrea Aldo Robiglio, nella quale sono intervenuti, oltre che Erwin, Vicky Sullivan, Andrea Polegato, Mark Jurdjevic, Christopher Lynch. Si è discusso ampiamente di uno dei temi cruciali della riflessione machiavelliana, ovvero il tema della milizia e dell'organizzazione della guerra propria nel quadro del complicato scenario della penisola durante le guerre d'Italia.

Le sessioni successive di lavoro si sono svolte tramite l'organizzazione di panel dedicati a temi cruciali dell'interpretazione machiavelliana alla luce delle più recenti ricerche: «Authoring the

Myth: Machiavelli and the Foundations of Social Conflict», con la partecipazione di Colleen Mitchell, César Morales Oyarvide, David Ragazzoni, coordinata da Mark Jurdjevic; «Machiavelli's Readers: Receptions and Rejections», sessione di lavori coordinata da Sean Erwin, con la partecipazione di Mark Jurdjevic e di Valerio Aparo; «Machiavelli on War By Any Means», coordinata da Colleen Mitchell, con la partecipazione di Francesca Russo, Andrea Polegato e Keiichiro Atsumi.

L' *International Machiavelli society* partecipa, insieme a molte altre società scientifiche alla *call for papers* pubblicata dalla *Renaissance society of America*, per la prossima conferenza che si svolgerà a San Francisco nel febbraio del 2026, per proseguire le discussioni critiche circa il pensiero di Machiavelli e l'eredità culturale machiavelliana, in un contesto, sempre molto stimolante di una conferenza nella quale gli studiosi del Rinascimento si trovano a riflettere insieme sulla vitalità della tradizione rinascimentale, individuando campi comuni di indagine e offrendo il loro contributo alla conoscenza di un'epoca che ha posto le basi della modernità sia in campo culturale, sia in campo politico.

RENAISSANCE SOCIETY OF AMERICA ANNUAL CONFERENCE BOSTON 2025. LE NUOVE PROSPETTIVE DI RICERCA SULLA STORIA RINASCIMENTALE

(RENAISSANCE SOCIETY OF AMERICA ANNUAL CONFERENCE BOSTON 2025. NEW RESEARCH PERSPECTIVES ON RENAISSANCE HISTORY)

FRANCESCA RUSSO

Università "Suor Orsola Benincasa" di Napoli

Dipartimento di Scienze formative, psicologiche
e della comunicazione

francesca.russo@unisob.na.it

ORCID: 0000-0003-1748-5051

EISSN 2037-0520

DOI: <https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.2.2025.06>

ALESSIO PORRINO

IMAGE ET IMAGINAIRE DANS LA PENSÉE POLITIQUE.
POUR UNE EDUCATION ESTHÉTIQUE À LA DÉMOCRATIE.
XXX^e Colloque de l'Association française
des historiens des idées politiques (Naples, 19-20 juin 2025)

Nelle giornate del 19 e 20 giugno 2025 si è svolta a Napoli la trentesima edizione del *Colloque* dell'Associazione Francese degli Storici delle Idee Politiche (AFHIP), organizzata da Eric Gasparini, François Quastana, Francesco Di Donato e Sonia Scognamiglio. Intitolato quest'anno *Image et imaginaire dans la pensée politique*, è stato soprattutto il sottotitolo a dettare il tono e a delineare la reale posta in gioco dei numerosi interventi del convegno: *Pour une éducation esthétique à la démocratie*. Difatti, gli oltre quaranta partecipanti nei loro contributi hanno messo a fuoco il nesso quanto mai stretto tra immagine e potere politico – un legame che, lungi dal ridursi alla semplice propaganda o alla diffusione di quadri edificanti, contribuisce attivamente alla formazione dell'immaginario istituzionale fino a configurarsi come un vero e proprio vettore estetico della coesione democratica.

I lavori della prima giornata, svoltasi presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università "Federico II", sono stati aperti da uno dei principali organizzatori dell'evento, Francesco Di Donato, durante il primo panel, tenuto in sessione unica nella splendida cornice della Chiesa dei Santi Marcellino e Festo, oggi Aula Magna del Dipartimento. Di Donato (Università "Federico II" di Napoli) ha proposto un'analisi dei quattro medaglioni dipinti sul soffitto dell'Aula legislativa di Palazzo Madama, raffiguranti figure paradigmatiche della scienza giuridica e politica italiana – Niccolò Machiavelli, Irnerio, Gaetano Filangieri ed Emilio Papiniano – mettendo in luce come la loro selezione permetta di cogliere l'immaginario che pervade l'autorappresentazione delle istituzioni italiane.

Nell'intervento immediatamente successivo, Isabelle Storez Brancourt (Université de Paris Panthéon-Assas) si è invece dedicata a una ricostruzione del rapporto tra sacralità e sovranità che, a partire dall'Alto Medioevo, ha cercato di seguire attraverso l'iconografia dei monarchi e della sovranità di Cristo, vero «Re dei Re», tentando di individuare, da un lato, come queste due figure siano giunte a sovrapporsi e, dall'altro, come tale sovrapposizione si sia evoluta in età moderna nella costituzione *classica* della nozione di sovranità. A segui-

re, Nasser-Michaëlene Gabryel (Institut Universitaire Montpensier) ha analizzato uno dei tanti legami tra Napoli e la Francia, ovvero quello costituito dalle vicende della dinastia dei duchi d'Angiò. In particolare, Gabryel ha messo in evidenza come la memoria visiva della dominazione angioina a Napoli sia del tutto assente se la si confronta con gli altri vecchi domini degli Angiò, sintomo, secondo lo studioso, dell'investimento semiologico sullo spazio urbano fondato sul mito pervasivo del Risorgimento nell'Italia unitaria.

Con la conclusione di questa prima sessione introduttiva, il convegno si è suddiviso in una serie di coppie di sessioni parallele. La prima di queste, presieduta da Francesco Di Donato e dedicata al modo in cui l'arte si è fatta rappresentazione di un ideale politico, è cominciata con l'intervento di Blandine Kriegel (Université Paris Nanterre), che ha declinato il tema verso la formazione dell'immaginario iconografico repubblicano, mentre nel contributo successivo Manuela Albertone (Università di Torino e Université Lyon 2 Lumière) ha esaminato il ruolo politico performativo che il giardino ha avuto nel XVIII secolo e, in particolare, nell'esperienza d'impronta rousseauiana del marchese René-Luis de Girardin. Infine, Christian Bruschi (Aix-Marseille Université) ha proposto un'analisi del ruolo delle immagini del pensiero politico di Karl Marx.

Contemporaneamente, nella sessione presieduta da François Quastana a essere al centro del dibattito è stata la diversità temporale e spaziale con cui il potere politico si è fatto oggetto di rappresentazione. Mentre Eric Roulet (Université du Littoral Côte d'Opale) ha analizzato il modo in cui ciò avveniva presso i potentati indigeni messicani del XVI secolo, Mathieu Chaptal (Université Jean Monnet Saint-Etienne) e Alexis Keller (Université de Genève) si sono concentrati sul rituale giuridico espresso dall'episodio biblico del giudizio di Salomone. Infine, Myriam-Isabelle Ducrocq (Université Paris Nanterre) ha descritto l'uso delle immagini nelle modalità comunicative proprie dei repubblicani britannici tra Sei e Settecento.

Il panel successivo, moderato da Patrick Charlot, si è distinto per la capacità di attualizzare le tematiche trattate. Il primo intervento della sessione, presentato da Jacques Bouineau (Université de la Rochelle), ha cercato di determinare, attraverso alcuni idealtipi figurativi del Cinquecento, se sia possibile individuare l'emergere della divisione politica destra/sinistra nel Rinascimento. I tre studiosi successivi, tutti provenienti dall'Université Jean-Moulin Lyon 3, hanno rilanciato questi tentativi di genealogie del presente. Mentre Philippe Delaigue ha mostrato l'incrociarsi dell'esperienza repubblicana e di quella coloniale con riferimento all'avventura napoleonica in Egitto, Nicole Dockès ha messo in evidenza come nell'opera del barone di Lahontan *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens*

qui a voyagé non vi si trovi soltanto una immagine stereotipata del buon selvaggio, ma anche un documento prezioso per una reale conoscenza degli indigeni del Nordamerica. Infine, Chrystelle Gazeau ha rapportato l'opera protofemminista di Louise Dupin ai contemporanei dibattiti sulla decostruzione dei ruoli di genere.

La sessione parallela, presieduta da Sonia Scognamiglio, si è focalizzata sul modo in cui il potere ha cercato di legittimarsi attraverso l'utilizzo – o il mancato utilizzo – delle immagini. Questo, ad esempio, il tema del contributo di Angelo Zotti (Università della Campania 'Luigi Vanvitelli'), il quale ha impiegato diversi materiali iconografici – anche provenienti dalla cultura *pop* – per mostrare i tentativi di legittimazione estetica da parte degli *uomini di potere*. Quasi facendogli da controcanto, Arnaud Campi (Université de Genève) ha ricostruito il percorso dell'iconoclastia come modalità tipica dei monoteismi di rapportarsi all'assoluta trascendenza del divino. Gli interventi di Romain Cuttat (Université de Genève) e di Rachid Touaoula (Aix-Marseille Université) hanno mostrato invece come la Rivoluzione francese e il topos del *giogo normanno* siano stati elaborati, orientati e travisati nell'iconografia e nella propaganda d'oltremania.

La giornata del 20 giugno ha visto i lavori proseguire nella suggestiva sede napoletana della Società Nazionale di Storia Patria, incastonata nel cuore del Castelnuovo, lo storico bastione duecentesco meglio conosciuto come Maschio Angioino. Come per il giorno precedente, anche in questo caso il convegno si è diviso in due sessioni parallele.

La prima, svoltasi all'interno della sala intitolata a Giuseppe Galasso e moderata da Nicole Dockès, è iniziata con l'analisi proposta da Julien Broch (Aix-Marseille Université) di un'opera cinquecentesca di Jacques de Boulvènes dedicata a mostrare in forma allegorica quella sorta di depoliticizzazione che ha attraversato la magistratura francese con la fine delle guerre di religione. I tre interventi successivi hanno seguito lo stesso indirizzo nell'utilizzo dell'immagine per fini politici. Il primo, proposto da Thérance Carvalho (Université de Nantes), si è concentrato proprio su uno dei padri delle tecniche propagandistiche contemporanee, Edward Bernays. I successivi, invece, hanno mostrato come storicamente particolari momenti del passato siano stati utilizzati per attualizzare le lotte del proprio presente: mentre Jérôme Henning (Université de Toulouse Capitol) ha esposto le ragioni della riappropriazione delle *jacqueries* medievali da parte del pensiero repubblicano del XX secolo, Stéphane Caporal-Greco (Université de Saint-Étienne) ha ricostruito il significato della dottrina della Santa Corona per l'identità e la costituzione politica ungherese.

Contemporaneamente, la sessione presieduta da Philippe Delaigue ha visto una serie di contributi sulla possibilità di recuperare per il presente le lotte del passato. Così Michael Coyle (Western University Ontario) ha mostrato un particolare esempio di violenza epistemica, quello avvenuto tra la cultura grafocentrica dell'Occidente e quella pittografica degli amerindiani del Canada, attraverso l'analisi dei trattati che queste popolazioni stipulavano coi coloni francesi. Il successivo intervento di Annalisa Furia e Anna Pellegrino (Università di Bologna) ha proposto invece una rivista del materiale iconografico legato alla nozione di solidarietà – specie in ambito operaio – nella Francia del XIX secolo. In seguito, Alessio Porrino (Università di Salerno) ha indicato in alcuni passaggi dell'opera di Foucault dei punti per l'elaborazione di nuovi modelli d'analisi per i fenomeni di violenza in campo storico-istituzionale. Infine, Jérôme Casali (Aix-Marseille Université) ha mostrato un esempio di come il medioevo sia stato rivalorizzato nella *Revue néo-scholastique* di Lovanio.

La sessione successiva, moderata da Manuela Albertone, è iniziata con l'esposizione da parte di Ugo Bellagamba (Université Côte d'Azur) dell'immaginario giuridico di tipo distopico mostrato nei film di fantascienza. In seguito, Sonia Scognamiglio (Università di Salerno) e di Francesco Di Donato hanno proposto un'analisi del materiale iconografico legato al potere della magistratura nella Francia d'Ancien régime. I due studiosi, evidenziando il carattere quasi-regale tramite il quale il potere dei magistrati si autorappresentava, mostrano insieme i caratteri della lotta che prima della Rivoluzione oppose il monarca a un organismo, quello dei Parlamenti, che tentava in ogni modo di conservare i propri privilegi e le proprie prerogative. Infine, Silvana Musella Guida, storica dell'arte, ha proseguito con un'analisi di tipo iconografico facendo vedere, tramite la *Cronaca del Ferraiolo*, i contorni della società di corte nell'Europa del Quattrocento.

Parallelamente, nel panel presieduto da Stéphane Caporal-Greco, gli interventi si sono concentrati su quel tornante tra XVIII e XIX secolo in cui il pensiero politico e sociale si è trovato di fronte alla necessità di riformulare le basi del vivere comune. Ciò è avvenuto, come dimostra il contributo di Julien Sausse (Aix-Marseille Université) attraverso il pensiero utopico, come nel caso dell'Icaria di Étienne Cabet, oppure con una riflessione più materialistica sui fondamenti della funzione della pena e della giustizia criminale, oggetto della relazione presentata da François Pierrard (Université de Lille, Université de Louvain, FNRS). Il successivo intervento di Mario Migliaccio (Scuola Superiore Meridionale) affronta nel modo più diretto la questione esponendo le idee politiche di François Guizot in una fase, quella della Restaurazione, in cui si sentiva il rinnovato bisogno di

trovare i criteri più solidi per costruire l'ordine sociale dopo la fase rivoluzionaria e napoleonica.

Gli interventi di Carlo Pontorieri (Università della Campania "Luigi Vanvitelli") e di Lorenzo Coccoli (Università di Catania) della sessione successiva, presieduta da Jacques Boineau, si sono concentrati su due originali temi della storia istituzionale dell'Italia contemporanea. Il contributo di Pontorieri si è focalizzato in particolare sull'opera del macchiaiolo Telemaco Signorini *Bagno Penale a Portoferraio*, dipinto utilizzato come prisma per mettere in luce, da un lato, la precocità della critica all'istituzione penitenziaria nell'Italia liberale e, dall'altro, la capacità del pittore in mettere in scena uno spaccato della storia politica del Paese – ad esempio, raffigurando il brigante Carmine Crocco tra i reclusi. La relazione di Coccoli si proponeva invece di mostrare – attraverso materiali tratti dall'archivio della Segreteria particolare del Duce – un ritratto dell'Italia sotto il Ventennio mediante lo scambio simbolico che avveniva tra il capo del governo e il popolo. La scommessa dello studioso è stata insomma quella di ribaltare il punto di vista attraverso il quale studiare il rapporto tra potere e immagini: non più l'analisi di come l'individuo potente si mostra al popolo, bensì cosa quest'ultimo riflette verso l'alto. Il risultato, nota Coccoli, è quello di un immaginario povero e stereotipato, sintomo di ciò che descrive come una vera e propria *anestesia visuale* patita sotto il regime fascista.

Il panel che si svolgeva in parallelo, coadiuvato da David Gilles col ruolo di moderatore, ha visto invece succedersi tre riflessioni sull'immaginario legato al momento rivoluzionario. Il primo intervento, proposto da Sébastien Le Gal (Université de Grenoble), si è concentrato sulla misura dello stato d'assedio, mentre quello di Hugo Beuvant (Université de Lille) ha descritto il materiale iconografico che, in tutta Europa, si è diffuso assieme con l'ideologia rivoluzionaria. La relazione di Rossella Bufano (Università di Cassino e del Lazio Meridionale) ha infine analizzato l'immaginario, quanto mai decisivo per gli avvenimenti politici successivi, legato al mondo femminile nella Francia prerivoluzionaria.

Il convegno si è concluso con una sessione unificata in cui Eric Gasparini, direttore dell'AFHIP, ha svolto il ruolo di moderatore. In questo contesto, la relazione di Frédéric Bidouze (Université de Pau et des Pays de l'Adur) ha fatto da collante tra diversi temi ricorrenti all'interno del convegno: la Rivoluzione francese, l'immenso materiale iconografico che ha suscitato e prodotto, il conflitto tra diversi organi istituzionali dello Stato. Bidouze si è concentrato in modo particolare sulla figura di Jean-Jacques Duval d'Eprémesnil, dapprima parte dell'opposizione parlamentare sotto l'Antico regime, poi ghigliottinato, figura emblematica per quanto riguarda la rapidità con cui il mo-

mento rivoluzionario ha rovesciato le sorti dei suoi protagonisti e tra i bersagli preferiti delle vignette satiriche del periodo. Nell'intervento successivo, David Gilles (Université de Sherbrooke) ha legato l'esposizione della Dottrina Monroe e quella del *Destino manifesto* di John Gast al presente, mostrando come sia possibile descrivere la storia degli Stati Uniti come un progressivo processo di rimozione dell'alterità: dapprima i nativi, poi le potenze europee, infine il Messico e il mondo ispano-americano. Gilles si è poi soffermato sull'analisi del dipinto di Emanuel Leutze intitolato *Verso Occidente l'impero dirige il suo corso*, paradigmatico della visione che un immigrato tedesco poteva avere degli sconfinati spazi americani e del loro ruolo storico. L'ultima relazione del convegno, tenuta da Patrick Charlot (Université de Dijon), è consistita in una lettura critica del romanzo utopico di Ernest Callenbach intitolato *Ecotopia*. Questo testo, utilizzato come vero e proprio documento storico degli interessi e delle lotte che attraversavano gli Stati Uniti negli anni Settanta, viene poi impiegato come pietra di paragone per spiegare i conflitti tipici dell'attualità tra lo Stato federale della California e il governo di Washington D.C.

Ben oltre il confronto accademico, il *colloque* napoletano – associato al PRIN 2022, *Educare alla democrazia*, guidato da Francesco Di Donato –, ha saputo farsi laboratorio di interrogazione critica sull'intreccio tra politica e regimi di visibilità. Lungi dal trattare l'immagine come semplice supporto illustrativo, gli interventi hanno mostrato come essa agisca, in molteplici contesti storici e teorici, come dispositivo produttivo dell'immaginario istituzionale. L'educazione estetica alla democrazia evocata nel titolo dell'evento non si è risolto in un vago auspicio formativo, ma ha delineato una posta in gioco concreta: comprendere il ruolo delle forme sensibili nella costruzione – e nella crisi – dell'ordine politico moderno.

IMAGE ET IMAGINAIRE DANS LA PENSÉE POLITIQUE. POUR UNE
EDUCATION ESTHÉTIQUE À LA DÉMOCRATIE.

XXX^e Colloque de l'Association française des historiens des idées
politiques (Naples, 19-20 juin 2025)

(IMAGE AND IMAGINATION IN POLITICAL THOUGHT. FOR AN AES-
THETIC EDUCATION FOR DEMOCRACY.

30th Conference of the French Association of Historians of Political
Ideas - Naples, June 19-20, 2025)

ALESSIO PORRINO

Università degli Studi di Salerno

aporrino@unisa.it

ORCID: 0009-0006-8170-8749

EISSN 2037-0520

DOI: <https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.2.2025.07>

Recensioni/Reviews

A cura della Redazione

STEFANO TRINCHESE, ENZO FIMIANI (a cura di), *Silvio Spaventa, il Risorgimento e l'Italia unita. Storie, questioni, nodi (secoli XIX-XX)*, Milano, Le Monnier Università-Mondadori Education, 2025, pp. 400.

Il ricco e articolato volume, curato da Stefano Trinchese ed Enzo Fimiani, docenti dell'Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio", raccoglie diversi e qualificati contributi, proposti in occasione dei vari eventi celebrativi organizzati per il duecentesimo anniversario della nascita di Silvio Spaventa (1822-2022), finalizzati a ricordare sul piano storico la figura, il pensiero e l'azione dello statista nato a Bomba e promossi dal relativo Comitato nazionale, istituito con decreto del Ministero per la cultura 24 febbraio 2022 n. 66.

Come sottolinea in premessa Raffaele Bonanni, presidente della Fondazione "Silvio e Bertrando Spaventa, «tale proposito diventava più forte nella consapevolezza dell'utilità di ricordare anche il suo percorso umano e politico, allo scopo di ricavarne spunti pure per l'epoca attuale e per il nostro stesso Paese, alle prese con una cangiante modernità e con una difficoltosa coesione sociale» (p. IX).

Il corposo lavoro, vagliato da un comitato scientifico di prima rilevanza, è stato concepito come una sorta di pellegrinaggio intellettuale, durato due anni, attraverso diversi incontri di studio svolti negli Atenei abruzzesi di Chieti-Pescara, L'Aquila e Teramo e nei luoghi iconici della vita di Silvio Spaventa, fin dalla presentazione presso il Senato della Repubblica, dove sono stati analizzati i ruoli di governo e l'esperienza parlamentare dello statista.

Altre tappe significative nella biografia spaventiana sono state Ventotene, per ricostruire il durissimo periodo decennale di detenzione ma anche di studio; Napoli, dove il patriota dirige "Il Nazionale", è poi deputato nel parlamento del Regno delle Due Sicilie e quindi responsabile dell'ordine pubblico nel periodo del plebiscito unitario; Roma, in omaggio alla Presidenza del Consiglio di Stato dal 1889 al 1893; Pietrarsa, presso il Museo Nazionale Ferroviario, in ricordo delle sue battaglie per la trasparenza negli appalti relativi alle concessioni delle ferrovie, così importanti per le ricadute sulla vita quotidiana dei cittadini; Bergamo, città dell'emblematico discorso sulla "Giustizia nell'Amministrazione", tema fondamentale che porta a

concepire e istituire la Quarta sezione del Consiglio di Stato; Torino, prima capitale dello Stato unitario.

Filippo Patroni Griffi, in qualità di presidente del Comitato, nella sua prefazione al volume rimarca i tre insegnamenti fondamentali lasciati dalla complessa e laboriosa figura di Silvio Spaventa: «la sua concezione dello Stato, nel quale trova spazio “la fede nella solidarietà umana, la fede in qualche cosa che non sia il nostro miserabile egoismo”; l’idea di giustizia nell’amministrazione, per cui “la libertà deve oggi cercarsi non tanto nella Costituzione e nelle leggi politiche, quanto nell’amministrazione e nelle leggi amministrative”; l’idea di intervento pubblico nell’economia, in correlazione a difesa dei grandi interessi pubblici contro le mire speculative dei gruppi privati, nella consapevolezza dell’espansione delle funzioni amministrative dello Stato moderno» (p. XIV).

Nell’introduzione, i due curatori evidenziano la natura multidisciplinare dell’opera, caratterizzata da diversificati approcci metodologici che concorrono a fornire un profilo ampio ed esaustivo del poliedrico pensatore, ma anche del politico e dell’amministratore pubblico, ripercorrendo le linee guida di pensiero che egli, coerentemente, ha mantenuto salde nelle varie fasi della sua esistenza, attraversando i tumultuosi cambiamenti istituzionali italiani nell’Ottocento.

Il libro si compone di otto parti. Mentre nella prima ci si concentra sulla rilevanza della figura spaventiana nel processo di unificazione nazionale (interventi dal titolo: *Traiettorie patriottiche: i fratelli Spaventa nella Torino del Risorgimento*, di Ester De Fort; *Silvio Spaventa e l’Unità d’Italia: il carcere, l’esilio e il ritorno in patria*, di Giuseppe Caniglia; *Silvio Spaventa, da deputato a prigioniero politico*, di Carmelita Della Penna; *La politica moderata di Silvio Spaventa durante la transizione unitaria (1848-1859)*, di Riccardo Piccioni; *La guerra di Silvio Spaventa. Rivoluzione nazionale e conflitto civile meridionale (1860-1865)*, di Carmine Pinto; *Spaventa e la polizia meridionale*, di Laura Di Fiore), nella seconda si pone attenzione sulle problematiche strutturali dell’Italia unita, in particolare riguardanti le linee ferroviarie (*Spaventa e i nodi strutturali dell’Italia unita*, di Renata De Lorenzo; *La questione ferroviaria dopo l’Unità (1861-1876)*, di Andrea Giuntini; *Silvio Spaventa e la lotta per lo Stato moderno. Le ferrovie italiane tra servizio pubblico e monopolio privato*, di Sergio Marotta; *Le infrastrutture come nodo strutturale dell’Italia unita*, di Alessandro Polsi). La terza parte, invece, concerne la dimensione politica di Silvio Spaventa (*La destra e la questione del partito: dall’Associazione Costituzionale Centrale al «grande partito liberale»*, di Paolo Carusi; *Silvio Spaventa e la politica ecclesiastica della nuova Italia*, di Roberto Perlici; *Silvio Spaventa nei collegi elettorali abruzzesi (1861-1882): un profilo storico-istituzionale*, di Tito Forcellese; *Spaventa deputato e il*

collegio elettorale di Bergamo, di Simona Mori; *Silvio Spaventa, intellettuale, politico, statista*, di Giuseppe Ignesti). Nella quarta sezione si sottolinea l'impegno per realizzare una moderna giustizia amministrativa (*Il Consiglio di Stato nella storia dell'Italia unita*, di Guido Melis; *Silvio Spaventa: dalla «giustizia nell'amministrazione» alla giustizia amministrata*, di Alessandra Bassani; *Dai pareri sui ricorsi straordinari al re alla prima giurisprudenza della Quarta Sezione*, di Rosanna De Nictolis; *Il contributo di Silvio Spaventa alla giustizia amministrativa*, di Stefano Salvatore Scoca; *Spaventa, Crispi e il Consiglio di Stato dopo l'Unità*, di Bernardo Sordi; *Politica, amministrazione e giustizia in Silvio Spaventa*, di Luisa Torchia; *Silvio Spaventa: attualità di un pensiero*, di Filippo Patroni Griffi). La quinta parte riguarda le eredità spaventiane (*«Torniamo a Bomba»*. *Silvio Spaventa in effigie monumentale*, di Giovanni Carlo Federico Villa; *L'Archivio Spaventa*, di Francesca Giupponi; *Il diritto vivente nell'orizzonte etico, giuridico e politico di Silvio Spaventa*, di Maria Gabriella Esposito; *«Il patriota e lo statista»*: *Silvio Spaventa come paradigma per Giuseppe Spataro*, di Luigi Mastrangelo), mentre nella sesta parte due eminenti storici quali Fulvio Cammarano (*Stato, società civile, sistema costituzionale: per una conclusione su Silvio Spaventa*) e Luigi Mascilli Migliorini (*Silvio Spaventa: al crocevia dell'Italia liberale*) propongono un'accurata valutazione d'insieme sull'importanza del personaggio nella vita pubblica italiana del lungo Risorgimento e dell'età liberale. La settima e penultima parte, offre al lettore fondamentali apparati, con i profili di Silvio Spaventa curati da Marco Diamanti, per l'inquadramento biografico e bibliografico del personaggio, senza trascurare la sua consistente produzione pubblicistica. L'ultima sezione, infine, costituisce un omaggio allo storico Raffaele Colapietra, anch'egli abruzzese, scomparso nel 2023, insigne studioso di diverse problematiche affrontate nella sua vita e nella sua opera da Silvio Spaventa, specie di quelle che riguardano il Mezzogiorno.

«In tutte le dimensioni storiche delle quali il volume si occupa – concludono Trinchese e Fimiani –, Silvio Spaventa ha recitato un ruolo importante, a volte dirimente. A distanza di ben oltre un secolo dalla sua morte, però, analizzare, approfondire, interpretare il suo apporto consente anche di fare i conti con qualcosa di più ampio: con alcuni dei nodi strutturali dell'intera storia dell'Italia unita, dalle questioni legate a modi, tempi, eredità del Risorgimento e dell'Unità, ai problemi postunitari, dalle questioni delle infrastrutture e delle ferrovie ai mutamenti giuridico-amministrativi del nuovo Regno, fino al grande tema dello Stato e del suo funzionamento che – a ben vedere – è l'asse portante intorno al quale ruota non soltanto l'impegno di Spaventa, bensì l'intera esperienza italiana contemporanea, ancora

oggi punto di snodo che sottende alle scelte e alle sfide di questo secolo XXI» (p. XVIII).

Luigi Mastrangelo

ANDREA GIUSEPPE CERRA, *“Siete contente di essere donna?” Esperienze di filantropia e istituzioni femminili nel Meridione d’Italia (XIX-XX sec.)*, prefazione di Stefania Mazzone, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2024, pp. 186.

Che cosa significa essere donne nel Meridione d’Italia durante quel caotico e delicato periodo di transizione che porterà all’unificazione dello Stato italiano? Si tratta di un interrogativo denso la cui risposta, per nulla scontata, si ritrova tra le pagine del libro di Andrea Giuseppe Cerra, *“Siete contente di essere donna?” Esperienze di filantropia e istituzioni femminili nel Meridione d’Italia (XIX-XX sec.)*. Attraverso una meticolosa ricerca storiografica, l’autore del volume ci restituisce l’immagine di un femminile che abita il sud Italia scevro da stereotipi e semplificazioni, perfettamente inserito nel dinamismo politico e sociale della fase risorgimentale. Se la Rivoluzione francese fa della questione femminile un punto nodale del proprio interrogarsi politico, i moti rivoluzionari di metà Ottocento sono altrettanto rilevanti per la storia delle donne che abitano il Sud, soprattutto in termini di visibilità e riconoscimento all’esistenza.

In tal senso, l’esperienza dell’associazionismo costituita dalla *Legione delle Pie Sorelle* rappresenta un passaggio fondamentale del contributo dato dalle donne al necessario rinnovamento politico di cui è protagonista la Sicilia tra il 1848 e il 1849. Si tratta di una delle prime organizzazioni femminili attive nel campo del sociale, capace di coniugare disuguaglianze di classe e povertà educativa del genere femminile, partendo dalla consapevolezza che fosse proprio l’istruzione il mezzo fondamentale per cambiare la posizione delle donne nella società. Pur mentendo rigida la distinzione di ruolo tra i due sessi, coerentemente con le rivendicazioni femminili dell’epoca ed in virtù della chiara ispirazione religiosa dell’associazione, la Legione della Pie Sorelle fungeva da modello di istituzione educativa e rendeva finalmente visibile e politicamente qualificato il lavoro che le donne erano state costrette a svolgere, fino a quel momento, entro le mura domestiche e senza alcun riconoscimento. Nonostante la brevità dell’esperienza, questo esempio di associazionismo siciliano presenta la grande peculiarità di aver lasciato traccia di sé attraverso la pubblicazione di una rivista omonima: un periodico nel quale pubblicare gli scritti delle consorelle, rendere conto della loro militanza e soprattutto utile strumento di autopromozione e autodivulgazione. Ancora una volta, dunque, torna la scrittura come mezzo prediletto

dalle donne per intraprendere quel complesso processo di affermazione di sé e di costruzione della propria identità; una scrittura che sotto forma di pamphlet, manifesto, rivista, poesia, è stata a lungo trascurata dalla ricerca storiografica. Come anche messo in evidenza da Fiorenza Taricone, la non istituzionalità delle associazioni femminili e quindi la mancanza di luoghi atti a conservarne la memoria, ha fatto sì che nella tortuosa ricostruzione della storia delle donne le perdite documentarie fossero enormi, affidando troppo spesso al caso le possibilità di ritrovarne testimonianza. Al libro di Cerra, pertanto, va riconosciuto il merito di aver tirato fuori dall'oblio della memoria storica l'esperienza per nulla secondaria della Legione delle Pie Sorelle così come la sua rivista, arricchendo la storia dell'associazionismo femminile; al quale si aggiunge quello di aver raccontato le donne meridionali senza incorrere in narrazioni stereotipanti. Non soggette immobili, relegate ai confini di un centro immaginario che le vuole vittime complici e ignoranti; ma donne dinamiche, molto spesso istruite e capaci di sviluppare una coscienza politica nel segno della partecipazione e della consapevolezza.

Tra Otto e Novecento, infatti, il tema dell'istruzione femminile come strumento di emancipazione è centrale anche nei dibattiti sociopolitici che animano il Meridione d'Italia. Attraverso l'analisi portata avanti dall'autore, si comprende chiaramente come questo tema fosse legato indissolubilmente a quello della classe sociale d'appartenenza, rimarcando la disparità di trattamento educativo ricevuto rispettivamente dalle popolane e dalle borghesi o aristocratiche. Sebbene in entrambi i casi l'obiettivo fosse quello di educare le donne all'obbedienza e alla compostezza al fine di essere buone mogli e madri, l'istruzione popolare era affidata per lo più a strutture religiose come i *Collegi di Maria* nei quali, oltre le basilari nozioni di grammatica, si apprendevano principalmente le così dette "arti donnesche". Al contrario, l'istruzione destinata alle fanciulle più abbienti si staccò progressivamente dalla dimensione collegiale e religiosa per concentrarsi in strutture per lo più private, come l'*Educandato Regina Isabella di Borbone* nella città di Catania, nei quali si spaziava dall'insegnamento dell'aritmetica a quello della raffinata arte del ricamo. Volendo adottare una prospettiva intersezionale, si nota come la discriminazione di genere fosse costituita, all'ora come oggi, dall'intersezione di oppressioni diverse ma tutte simultaneamente gravanti sui soggetti femminili. Un aspetto che come evidenziato nel libro non consente di parlare di una complessiva storia delle donne (anche a causa dei numerosi vuoti storiografici) ma, piuttosto, di storie molteplici tutte accomunate dal fatto di far parte di società restie a fornire alle donne strumenti utili allo sviluppo della propria individualità. In questo contesto non mancano i riferimenti a personalità

brillanti come quella di Rosa Miccione, una sorta di Mary Wallstonecraft napoletana che nel suo libro, *Manuale per l'adolescenza*, contestava la naturale inferiorità attribuita alle donne le quali, "essendo dotate di una mente al pari degli uomini", sono capaci di occuparsi anche dei saperi più complessi e astratti.

Di estrema importanza, inoltre, gli approfondimenti dell'autore rispetto ad alcune professioni prettamente femminili e di rado citate dalla storia: si pensi alla figura della *mammanna*, colei che "raccolge i parti con le mani" ovvero l'ostetrica ante litteram del Regno delle due Sicilie, i cui saperi sono stati lentamente sostituiti dai canoni della scienza medica ad assoluta predominanza maschile che, in Sicilia come altrove, hanno trasformato la medicina *delle* donne in medicina *per* le donne. Oppure alla figura dell'insegnante, che pur essendo ancora intrisa di religiosità in quanto strettamente correlata a quella della madre-maestra religiosa e dunque al principio di "protezione morale" della donna, era una professione ampiamente diffusa e legittimata nella Sicilia di metà Ottocento, grazie anche all'apertura della laica *Regia Scuola Normale Femminile*. Non mancavano, inoltre, forme di lavoro femminile salariato di tipo industriale, sebbene si tratti di una percentuale minima rispetto non soltanto al lavoro agricolo ma soprattutto alle figure delle sarte e delle ricamatrici, ovvero di tutte quelle lavoratrici escluse dalle inchieste sul lavoro femminile dell'epoca poiché afferenti alla categoria delle "lavoratrici a domicilio" e che rappresentavano invece una parte essenziale dell'economia siciliana. Per quanto la storia del lavoro femminile meridionale fosse effettivamente storia di lavoro agricolo, occorre considerare nell'interpretazione delle stime del periodo gli effetti avuti dalla legge Carcano, varata nel 1902: fortemente voluta da Anna Kuliscioff, fu la prima legge ad affrontare in modo organico la questione dello sfruttamento del lavoro femminile e la necessità dell'indipendenza economica come unica e reale possibilità per le donne di sottrarsi al monopolio dell'uomo.

Non bisogna altresì trascurare la peculiare diffusione nel territorio delle *Figlie di Maria Ausiliatrice* e più in generale delle numerose congregazioni religiose a predominanza femminile. Un aspetto che oltre a caratterizzare l'azione delle donne nell'isola, risultò determinante per il generale processo di modernizzazione che vide coinvolti i maggiori centri urbani del Sud tra fine Ottocento e inizio Novecento. La capillare diffusione delle salesiane si mostra infatti funzionale all'esaltazione della dignità della donna, che diviene centrale, per quanto spesso taciuta, in tutti gli ambiti dell'isola: dalla sanità all'istruzione, dall'assistenza alla professionalità. Un riconoscimento, quello dato al rapporto tra religiosità e progresso, senz'altro indispensabile per una ricostruzione della storia del Meridione ma non

per questo esente da criticità: la predominanza della componente religiosa nella formazione culturale delle donne meridionali fa sì che sia più difficile scardinare alcuni degli stereotipi legati al ruolo della donna nella società, portando alla facile introiezione di pregiudizi e al perdurare di disuguaglianze che in tale contesto sembrano esacerbarsi.

In ultimo, una riflessione importante viene destinata dall'autore alla questione della "filantropia politica" così come definita da Annarita Buttafuoco, un concetto tutto riferito alla politicità dell'agire femminile oltre la beneficenza e i dogmi religiosi. Nella diversità delle esperienze che contraddistinguono le donne del Meridione d'Italia, la filantropia occupa un posto di grande importanza poiché costituisce la prima forma di impegno emancipazionista tutto al femminile, dedito alla costruzione di pratiche collettive in cui unire le teorie femministe alla costruzione pratica di uno stato sociale mutualista.

La capacità di Andrea Cerra di mettere in dialogo religiosità e modernizzazione del Sud Italia, filantropia e soggettività femminili, fa sì che la sua opera si ponga in linea di continuità con il percorso tracciato dalle studiose che prima di lui si sono occupate della storia delle donne e degli studi di genere tra locale e globale. Lungo un continuum di contraddizioni generative che permettono di guardare al Meridione e alle donne che lo abitano secondo il concetto di marginalità di bell hooks, ovverosia un margine inteso come luogo radicale di possibilità, dal qual poter creare ed immaginare forme di resistenza e narrazioni nuove e alternative.

Giulia Caruso

SARA LAGI, ULDERICO POMARICI (a cura di), *Il popolo sovrano. Unità e conflitto nella teoria democratica di Hermann Heller*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2024, pp. 292.

Il volume collettaneo curato da Sara Lagi e Ulderico Pomarici si propone come un contributo importante alla riscoperta teorico-politica di Hermann Heller (1891-1933), figura centrale nel panorama del pensiero giuridico e costituzionale della Repubblica di Weimar. La raccolta si distingue per un approccio interdisciplinare, tra teoria del diritto, filosofia politica e storia del pensiero. Nel suo complesso, il volume propone una lettura di Heller come pensatore della modernità conflittuale, la cui teoria dello Stato si costruisce nel rifiuto parallelo del formalismo giuridico (Kelsen) e del decisionismo autoritario (Schmitt). L'originalità di Heller, come mostrano i saggi qui riuniti, sta nel cercare un terreno comune tra norma e potere, pluralismo e decisione, democrazia sociale e sovranità. Non una "terza via", ma un metodo dialettico in cui il diritto non è solo forma, ma

anche mediazione concreta tra interessi. Come indicato dai curatori, i saggi si articolano in due sezioni distinte ma complementari. La prima (Pomarici, Bisogni, Gozzi, Lagi, Llanque) si concentra sull'approfondimento del pensiero giuridico, filosofico e politico di Heller, ricostruendone con rigore l'impianto teorico e gli strumenti concettuali cardine. La seconda (Preterossi, Atzeni, Menéndez) ne discute invece la ricezione critica e l'attualizzazione, collocando la riflessione helleriana nel cuore delle contraddizioni dell'ordine costituzionale contemporaneo ed europeo. Il risultato è un'opera corale e ben orchestrata, capace di restituire la densità teorica di Heller e al tempo stesso di metterne alla prova gli strumenti teorici nell'analisi della post-democrazia neoliberale.

Il primo contributo, firmato da Pomarici (*La sovranità come costituzione e come relazione. Il valore del diritto nella Dottrina dello Stato di Heller*, pp. 13-63), si concentra sulla peculiare nozione di sovranità elaborata da Heller in dialogo critico con il normativismo kelseniano e il decisionismo di Schmitt. Per Hans Kelsen, il popolo non è una realtà naturale, storica o politica, ma una costruzione giuridica: è l'insieme dei soggetti cui l'ordinamento attribuisce la cittadinanza. Esiste solo come funzione del diritto, non lo precede. Analogamente, la sovranità non è un potere effettivo del popolo, ma una presupposizione normativa (la *Grundnorm*) che fonda la validità dell'ordinamento. Heller critica questa visione per il suo formalismo astratto: ridurre il popolo a una categoria giuridica vuol dire ignorarne la dimensione sociale e storica. Il diritto, sostiene Heller, è radicato nella realtà: nasce da una comunità viva e conflittuale, che il diritto deve organizzare e non semplicemente definire dall'alto. Per Carl Schmitt, al contrario, il popolo è una realtà sostanziale e omogenea, soggetto di una decisione politica unitaria che si esprime nel momento costituente. Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione: la sovranità risiede nella capacità di sospendere l'ordinamento per difendere l'unità politica. Heller rifiuta questa concezione autoritaria e critica l'idea che il popolo esista come identità data, compatta, già presente prima del diritto. A suo avviso, il popolo è una pluralità irriducibile di forze sociali, e la democrazia non si fonda su un atto di volontà unanime, ma su un processo continuo di mediazione attraverso il diritto. Così, Heller cerca di superare sia il formalismo apolitico di Kelsen, sia il decisionismo identitario di Schmitt, proponendo una visione in cui diritto, politica e società si tengono in equilibrio nella forma democratica. Questo confronto critico con Kelsen e Schmitt, tematizzato in modo centrale da Pomarici, ricorre più volte anche nei saggi successivi, fungendo da chiave interpretativa trasversale per comprendere la singolarità della posizione helleriana.

Se il saggio di Pomarici chiarisce la centralità del concetto di sovranità in Heller, il contributo di Bisogni (*Non solo Staatslehre: il concetto giuridico di legge secondo Hermann Heller*, pp. 65-92) affronta il nodo strettamente giuridico della legge nella sua doppia valenza formale e materiale. Contro l'eredità giuspositivista ottocentesca e la sua riproposizione in chiave kelseniana, Heller rifiuta la separazione tra struttura e contenuto della legge. In questa prospettiva, la distinzione tra legalità e legittimità non è neutra, ma ideologica. La legge, per Heller, è il prodotto di un processo politico sostanziale, e trova la propria legittimità nella rappresentanza e nella storia sociale della comunità che la esprime. Tuttavia, come segnala lo stesso Bisogni, resta aperto il problema teorico di come i presupposti empirici e storici possano riuscire a fondare un concetto giuridico sufficientemente determinato di legge.

Nel saggio successivo, Gozzi (*Hermann Heller: democrazia, diritti, crisi dello stato*, pp. 93-121) amplia ulteriormente lo spettro teorico spostando l'attenzione su diritti e crisi dello Stato. Attraverso la categoria di "diritti culturali" (*Kulturrechte*), Heller ridefinisce la tradizione dei diritti individuali in chiave partecipativa e sociale. La lettura della Costituzione di Weimar diventa, in questa prospettiva, l'occasione per una critica della concezione liberale della proprietà privata e per l'elaborazione di una democrazia economica che integri la cittadinanza politica con quella sociale. La proposta di Heller si configura così come una tensione permanente tra pluralismo e integrazione: non negazione del conflitto, ma costruzione di un ordine giuridico che lo renda produttivo e politicamente sostenibile.

Con Lagi (*Hermann Heller e i presupposti dello Stato democratico*, pp. 123-156), il discorso si sposta sui presupposti etico-politici della democrazia. Nel pensiero di Heller sono tre i concetti chiave che si intrecciano e fondano la legittimità dello Stato democratico: volontà generale, *Volksbildung* e omogeneità sociale. La volontà generale non è da vedersi come astrazione formale, ma un vincolo etico-politico tra governanti e governati che consente al popolo, inteso come pluralità, di costituirsi come unità politica attraverso la rappresentanza. Ma perché questa volontà sia reale, e non una finzione giuridica, servono due condizioni. La prima è la *Volksbildung*, una formazione civica rivolta in particolare alla classe operaia per renderla parte attiva della cultura democratica. L'educazione popolare non è semplice istruzione, ma costruzione di autonomia, spirito critico e appartenenza collettiva. La seconda è l'omogeneità sociale, intesa come coscienza condivisa del "Noi" che, pur nella presenza di conflitti e interessi contrapposti, rende possibile la mediazione politica e il funzionamento delle istituzioni. In assenza di questa base comune, come in presenza di disuguaglianze economiche troppo forti, la democrazia rischia di

trasformarsi in un vuoto formale dominato da élite o interessi particolari. Da qui la proposta di Heller: trasformare lo Stato liberale di diritto in uno Stato sociale, dove i diritti di libertà siano rafforzati da giustizia sociale e partecipazione.

Alla tensione tra pluralismo e unità si collega, in chiave sovranazionale, il contributo di Llanque (*Hermann Heller: the European Nations and Cosmopolitanism*, pp. 157-179), che propone un'interessante ricostruzione del cosmopolitismo critico di Heller. Lungi dal proporre un universalismo astratto, Heller radica l'universalità politica nella *Kulturgemeinschaft*, la comunità culturale nazionale. È nella nazione, intesa non come dato etnico ma come spazio di cultura condivisa, che la classe operaia può divenire soggetto politico universale. La formula provocatoria "la classe deve diventare nazione" indica un processo dialettico di integrazione culturale, fondato sull'elaborazione di un'*Arbeiterkultur*, il processo attraverso cui la classe operaia si appropria consapevolmente del patrimonio culturale comune, in grado di trasformare la cultura borghese senza distruggerla. Il cosmopolitismo, così inteso, non è fuga dalla storia, ma progetto concreto e graduale di cooperazione tra aree culturali, come premessa per un ordine giuridico democratico sovranazionale.

Se la prima parte del volume ricostruisce l'architettura teorica del pensiero helleriano, la seconda ne mette alla prova la forza esplicativa rispetto ai dilemmi delle democrazie contemporanee. A segnare questo passaggio è il saggio di Preterossi (*Ripartire dalla dottrina dello Stato: il lascito neohegeliano di Heller*, pp. 181-212), che sposta l'asse interpretativo verso un uso critico della teoria helleriana, utile per leggere le trasformazioni imposte dal neoliberismo globale. Secondo Preterossi, il tentativo di Heller di saldare società, Stato ed *ethos* pluralizzato si configura come un'operazione autenticamente neohegeliana: lo Stato non è un semplice contenitore giuridico, ma una sintesi politico-normativa di forze sociali eterogenee. Solo esercitando una funzione integrativa attiva, capace di orientare senza neutralizzare il conflitto, lo Stato può costituirsi come spazio democratico effettivo. La proposta helleriana viene così letta come risposta alla crisi della modernità liberale in cui il disancoraggio del mercato dalla politica genera disgregazione sociale. Il problema riemergerebbe oggi sotto le forme della globalizzazione neoliberale, da arginare, sulla scorta dei suggerimenti helleriani, attraverso una ripolitizzazione dello Stato e dell'economia in chiave democratico-sociale.

Anche Atzeni (*Hermann Heller e lo stato sociale di diritto oggi: un antidoto alla crisi della legittimità democratica*, pp. 213-241) indaga le contraddizioni contemporanee, interrogandosi sulla crisi della legittimità democratica. Heller, osserva Atzeni, anticipa l'avvento di un "liberalismo autoritario" in cui la sovranità popolare viene svuotata a

vantaggio di un'esecutività tecnocratica orientata dal mercato. Questo schema, già visibile nella Weimar morente, trova oggi nuova espressione nel deficit democratico delle istituzioni europee, nella spolticizzazione dell'economia e nella crescita del populismo. Il populismo, suggerisce Atzeni, non va solo denunciato, ma compreso come sintomo: è il segnale di una frattura tra rappresentanza e società. Heller offre gli strumenti per leggerne la genesi, ma anche per immaginare un'alternativa: una democratizzazione permanente dell'economia, come condizione per ristabilire un patto democratico effettivo.

Il volume si chiude con il saggio di Menéndez (*Il diritto dell'Unione europea attraverso gli occhi di Hermann Heller*, pp. 243-288), che applica categorie helleriane all'evoluzione del diritto dell'Unione Europea. L'UE viene letta come costruzione ambivalente: nella sua fase iniziale, ha agito da facilitatore dello Stato democratico e sociale; a partire dagli anni '80, ha assunto invece il ruolo di vincolo esterno al potere democratico nazionale. La codificazione dei principi neoliberali e la trasformazione delle libertà economiche in norme metacostituzionali hanno portato alla frammentazione del potere pubblico e alla progressiva erosione della sovranità. Heller, già negli anni '20, teorizzava la possibilità di un'Europa confederale in grado di evitare la "ri-feudalizzazione" del continente, ovvero la sua subordinazione agli interessi del grande capitale. L'Europa che Heller avrebbe immaginato avrebbe dovuto radicarsi nella giustizia sociale, nella coesione collettiva, e nella capacità delle istituzioni di generare una volontà politica comune.

In conclusione, il volume offre una lettura coerente e plurale del pensiero di Hermann Heller, restituendone l'attualità in relazione ai nodi centrali della teoria dello Stato: sovranità, diritto, pluralismo, cultura politica. I contributi mostrano come Heller proponga una visione del diritto e dello Stato fondata sull'integrazione tra forma giuridica e realtà sociale, capace di superare sia l'astrazione del positivismo sia l'arbitrio del decisionismo. La sua riflessione si dimostra utile per analizzare crisi contemporanee come la depolticizzazione dell'economia, il deficit democratico e la tensione tra dimensione nazionale e sovranazionale. Senza offrire soluzioni immediate, il pensiero di Heller fornisce strumenti per interrogare criticamente i limiti dell'ordine politico attuale e per ripensare la democrazia come processo dinamico di mediazione tra pluralità e coesione.

Davide Montanari

GAETANO PECORA, *Bertand Russell. Tra liberalismo e socialismo*, Roma, Donzelli Editore, 2024, pp. 256.

Nel suo nuovo libro Gaetano Pecora esplora il pensiero politico ed etico di Bertrand Russell sfuggendo innanzitutto alla tentazione di trovare, all'interno di esso, una necessaria coerenza fra l' "anima" socialista e quella liberale, come, non poche volte, è stato fatto dalla principale letteratura scientifica a riguardo.

Dalle origini liberali, il filosofo inglese abbraccia poi il socialismo (laburista), senza poter essere tuttavia identificato totalmente nel primo o nel secondo: «Russell era nato – scrive l'Autore – sotto una stella propizia che gli aveva elargito tanti doni [...] tutto tranne il bene della coerenza e il rigore della disciplina» (p. 21). Pecora discute una serie di aspetti cruciali del pensiero politico ed etico di Russell, restituendone «l'ambiguità» o meglio il carattere «antinomico». Un ampio spazio viene dato alla riflessione di Russell sul collettivismo verso il quale egli nutre una «speranza tenace» che però coesiste con l'altrettanto radicata convinzione che, in Occidente, un simile traguardo sarà raggiunto solamente attraverso una lunga fase di autogestione che, a sua volta – in virtù di quella che Pecora definisce con efficacia la «mobilità» del pensiero di Russell – si trasformerà progressivamente, e non senza contraddizioni, da «mezzo a fine»: «Russell non govern[a] il suo socialismo con una logica ferma, una soltanto» (p. 38).

Proprio le pagine dedicate dal filosofo inglese all'autogestione spiegano dinanzi ai nostri occhi quanto e in che misura, come recita il titolo di questo libro, egli si collochi «tra liberalismo e socialismo». Agli inizi degli anni '50, Russell rilancia il tema dell'autogestione, in particolare del Ghildismo, elaborando un progetto politico articolato in cui lo Stato – inteso nel senso «weberiano» del termine – dovrebbe «dissolversi» in una serie di organi (le Ghilde, il Parlamento, il Congresso delle Ghilde, la Commissione) per far sì che al suo posto prenda forma una comunità di consumatori e produttori. In realtà, la Commissione di cui parla Russell – sottolinea Pecora – non è altro che lo «Stato investito di tutte le prerogative che conosciamo» (p. 82). Giunti a questo punto, il Russell «double-face», o meglio il Russell liberale che avverte quanto sia scivolosa la strada che sta percorrendo in nome di un socialismo che non vuole essere disgiunto dal principio della/e libertà e dell'autonomia, sente l'urgenza di mettere in guardia dal rischio della burocratizzazione e della corruzione che la istituzionalizzazione di un simile progetto potrebbe portare con sé: «ogni qual volta – commenta Pecora – Russell si trova a girare nei dintorni del potere, quel potere che magari lui stesso ha provveduto a investire di mille prerogative, ogni qual volta gli succede di guatarne

le dinamiche, avvertiamo [...] quel guizzo vivo nel suo ragionamento che porta a dire “queste sono le feste di Russell. È qui che parla la sua musa migliore” (p. 83).

Diffidente verso il potere, Russell indica allora una serie di «anti-doti, contravveleni» (p. 85) di varia natura proprio per evitare una simile degenerazione: quello giuridico, quello politico e quello morale-esistenziale che Pecora esamina in maniera critica, mettendo in rilievo, ancora una volta, le contraddizioni insite nella riflessione di Russell che sembra voler «conciliare l'inconciliabile» (p. 92): da un lato, la rivendicazione di quanto sia preziosa e necessaria una opinione pubblica informata quale argine al Potere e alla burocrazia, dall'altro l'elaborazione di un progetto politico in cui – a ben vedere – lo Stato sembra essere il “padrone di tutto”. Del resto, secondo Pecora, la natura «mobile» del pensiero politico ed etico russelliano emerge con chiarezza anche laddove ci misuriamo con la particolare interpretazione che il filosofo inglese offre del socialismo: una interpretazione in qualche modo “sospesa” tra il «soggettivismo» e l'«oggettivismo», tra la convinzione che «in politica e in etica – sintetizza Pecora – l'inseguimento della verità oggettiva si accomuna in un inutile anfanare, in una disperata rincorsa del nulla che alla fine ripiomba su se stessa con la smagata inesorabilità del disinganno» (p. 133). Questo è il Russell, ad esempio, che fa letteralmente “a brandelli” – tra le altre cose – il giusnaturalismo, attraverso una critica dal sapore, per me, quasi “kelseniano” (altro ferocissimo nemico della/e dottrina/e del Diritto naturale), laddove egli attacca con forza la pretesa di desumere il «dover-essere dall'essere, i valori dai fatti» (p. 142).

Tuttavia, accanto al Russell «soggettivista», troviamo quello «oggettivista», animato da una altrettanto sincera convinzione che la superiorità del socialismo possa essere dimostrata scientificamente, in quanto «oggettiva»: «per Russell – osserva Pecora – il socialismo non è più (solo) il palpito della fraternità con gli umili; è la scienza esatta per redimere dal male; è il teorema del bene; non un sentimento ma una tesi scientifica, dunque, dimostrabile a tutti e che tutti comprendono sol che possono e vogliono ragionare» (p. 129). Insomma, in Russell coesistono «il relativista e l'assolutista» (p. 150), l'uomo di fede e lo scettico, un soggettivista che sembra nutrire una sorta di anelito verso «l'Assoluto». Tale anelito lo spinge a cercare di trovare un fondamento oggettivo alle norme morali in una sorta di “rigurgito” anti-relativista. Egli afferma infatti che quest'ultime poggiano su «sentimenti ed emozioni» che però «deriverebbero da sentimenti condivisi e da emozioni partecipate da tutti» (p. 171). In realtà, i «tutti» diventano presto «quasi tutti», per cui l'«oggettivismo» di Russell sembrerebbe riposare non sulla unanimità ma sul consenso della maggioranza. Giustificazione che appare una ennesima aporia nel ragio-

namento di Russell ma non così per Pecora, secondo il quale il filosofo inglese nutre la speranza che quanti di coloro che ancora non condividono una certa dottrina, lo faranno: «come si vede – scrive a proposito Pecora – per lui, è tutta una questione di tempo; il tempo [...] dispiega tutti i suoi effetti; date tempo al tempo, non lasciatelo tra le unghie dei violenti [...] e alla fine anche quei pochi che ancora vagolano nello scuro si riavranno a poco a poco in un albore di luce nuova. L'importante però è che lo scorrere delle ore sia assistito da teorie oggettivamente giuste, da idee assolutamente buone, di modo che in ultimo anche gli ingiusti, e pure i cattivi, convinti del loro errore, verranno redenti dalla forza della Verità» (pp. 178-179).

Ma chi sono, per Russell, «i cattivi, gli ingiusti»? A cosa si riferisce, nel concreto? Innanzitutto alle ideologie e ai sistemi totalitari che tuttavia, secondo Pecora, egli non sa comprendere fino in fondo. Russell sembra infatti guardare ai regimi totalitari come forme potenziate di dittature che si affermano e perpetuano il loro potere attraverso la repressione, la persecuzione degli avversari politici, attraverso la forza brutta. Pecora è molto netto a riguardo: la lettura russelliana è tutt'altro che convincente proprio perché non coglie come il totalitarismo non sia solo e soltanto affermazione del Male bensì – per dirla con Isaiah Berlin (inglese e liberale proprio come Russell, sebbene molto meno incline di lui allo scetticismo e sicuramente non socialista) – sia animato dalla volontà palinogenetica di promuovere un progetto ideologico, sociale, politico ritenuto talmente giusto, buono e obiettivo da dover essere imposto con la forza, la coazione, la violenza più cieche e disumane anche (anzi soprattutto) a chi lo rifiuta. Proprio ciò costituisce – come colsero con grande lucidità due pensatori fra loro molto diversi quali Isaiah Berlin ed Eric Voegelin – la natura “religiosa” del fenomeno totalitario che, secondo Pecora, spiega forse non del tutto ma sicuramente molto del suo successo. Soprattutto evita di identificare un po' troppo semplicisticamente – cosa che invece fa sostanzialmente Russell – coloro che vivono sotto un regime totalitario con un'accolita di «vigliacchi», troppo impauriti per reagire. Insomma: «a Russell manca la considerazione della variante mistico-religiosa della politica che perciò non sempre e non necessariamente si restringe alla gestione dei conflitti, al bilanciamento tra le posizioni ideali e alla mediazione tra gli interessi materiali» (p. 195).

Con ciò – ci ricorda tuttavia Pecora – non si deve essere indotti a ritenere che Russell non comprenda o ignori la ferocia di quelle credenze o ideologie accompagnate da un «fanatismo idrofobo» (p. 197). Tutt'altro. Fra queste, da intellettuale che sta tra il liberalismo e il socialismo, egli riconosce il comunismo e, insieme ad esso, lo stesso Cristianesimo prima che quest'ultimo, grazie all'incessante opera dei

riformatori, si aprisse al «dubbio» (p. 198). Ed è questo – il dubbio – che per Russell (e per tutti i liberali) rappresenta forse il seme più fecondo dal quale germogliano la tolleranza e il rispetto dell'altrui opinione e, al contempo, la condizione in assenza della quale sarebbe impossibile quella libertà al dissenso che, per il Russell («soggettivista»), «postula» tutte le altre libertà, civili e politiche. In questo libro, Pecora ci restituisce dunque un Russell «ambiguo e mobile»: la sua ricerca di un «oggettivismo etico» si accompagna, sebbene in modo non lineare, ad una visione socialista e al sincero desiderio di provarne la giustezza, laddove, da «soggettivista» e liberale, egli guarda con sospetto e paura a tutte quelle dottrine e quei dottrinari che credono nell'esistenza di una Verità ultima. Tra l'anima «oggettivista e soggettivista», mi pare che le simpatie di Pecora vadano alla seconda, pur restituendo la tensione tra le due.

Sara Lagi

LUIGI GIORGI, *Tra democrazia e rivoluzione. La Democrazia cristiana e la politica italiana nei giorni del golpe cileno*, Milano, Guerini e Associati, 2024, pp. 206.

Il saggio di Luigi Giorgi sul golpe militare dell'11 settembre 1973 in Cile e la sua ricezione nella politica italiana offre un interessante contributo storiografico alla comprensione della cultura politica italiana della Prima Repubblica nel difficile tornante degli anni '70. La ricerca integra, infatti, una ricostruzione documentata dei fatti con l'analisi delle reazioni istituzionali, politiche e culturali del tempo, appoggiandosi ad un'attenta disamina delle fonti pubblicistiche, della stampa del tempo e dei resoconti dei dibattiti parlamentari e dei partiti.

L'autore attribuisce al caso cileno un rilevante valore storiografico, considerandolo come esemplificativo sia delle dinamiche che interessavano la tenuta della democrazia italiana nel pieno degli anni Settanta, sia di quella che Enrico Berlinguer considerava essere una diffusa incapacità di comprendere quali fossero i «veri nemici della democrazia» – accusa che naturalmente riferiva ad una parte consistente della classe dirigente democristiana (pp. 63-64). Il golpe viene dunque interpretato, così come lo fu anche da molti dei contemporanei, non come un evento remoto o marginale, ma come un passaggio in cui si riflettevano le tensioni che covavano internamente al sistema politico italiano già da alcuni anni.

Giorgi insiste in questo modo su quanto la politica estera e la politica interna fossero profondamente intrecciate proprio a partire dal modo in cui i partiti italiani reagirono alla crisi cilena, ridefinendo in

qualche modo grazie ad essa i loro reciproci equilibri e le loro prospettive politiche.

Uno dei nuclei più interessanti del saggio risiede nell'analisi del legame tra la Dc italiana e il Partido Demócrata Cristiano cileno (Pdc) che, sviluppatosi negli anni Sessanta sulla base di un comune riferimento al pensiero di Luigi Sturzo e all'idea di una "rivoluzione nella libertà" (p. 23 e nota), trovava in Eduardo Frei Montalva una figura di assoluto riferimento nel mondo cileno.

È proprio questo personaggio che sarà definito da Moro come una sorta di "De Gasperi latinoamericano" (p. 27), citazione che aprirebbe di per sé alla necessità di una profonda analisi riguardo alla sua figura e all'opinione che lo statista democristiano potesse nutrirla in quegli anni.

L'autore esamina poi il viaggio di Frei in Italia del 1965, evidenziando come questi fosse stato accolto con entusiasmo dalla dirigenza democristiana e dallo stesso Moro, e come l'evento – nonostante i grandissimi limiti che la cosiddetta "internazionale democristiana" aveva sempre sofferto – fosse il culmine di un'affinità politica e culturale fondata sulla comune convinzione che fosse possibile una trasformazione sociale profonda, pur dentro i limiti della democrazia costituzionale (p. 25).

Il golpe del 1973 fece emergere i limiti di questa impostazione, peraltro, fino a quel momento, poco più che formale. Il sostegno offerto dai vertici del Pdc cileno ai militari golpisti, nonostante fosse motivato dall'intento di salvare la democrazia da "caos e guerra civile" (p. 30), provocò un forte imbarazzo nella Dc italiana, costringendola a prendere posizione, anche per i risvolti "nazionali" che una associazione con il partito democratico cristiano cileno poteva creare di fronte ad un evento percepito come un "episodio locale e, allo stesso tempo, fortemente universale", soprattutto per la democrazia in generale (p. 52).

Giorgi documenta inoltre la reazione delle personalità politiche italiane – dal segretario della Dc Fanfani al presidente del Consiglio Rumor, fino al ministro degli esteri Moro – che, pur evitando rotture diplomatiche, condannarono con fermezza il golpe e presero le distanze, seppure in modo prudente, dai colleghi cileni. Allo stesso modo, appare ben documentata anche l'analisi di come queste posizioni emersero e si affinarono con il passare del tempo attraverso un intenso dibattito interno alla Dc, ai suoi gruppi parlamentari (pp. 42 ss.) e al dibattito pubblico nel suo insieme (pp. 124 ss.).

Un altro elemento di rilievo storiografico è il modo in cui nel saggio è interpretato il dibattito del 20 settembre 1973, descritto come un momento cruciale per la ridefinizione di alcuni criteri della cultura democratica italiana. In particolare, il successivo discorso di Aldo

Moro – qui oggetto di una lettura attenta e argomentata – emerge come la rappresentazione di una delle voci più lucide nel ribadire l'importanza, per la democrazia, di temi come la libertà, il rispetto dei diritti umani ed il progresso stesso dei popoli (pp. 161-162).

L'alternativa non veniva dunque individuata da Moro come una scelta tra ordine e rivoluzione, ma tra una democrazia passiva, destinata a essere travolta, ed un sistema vivo, capace di rispondere ai bisogni profondi della società ed a “portare nell'alveo della democrazia la rivendicazione sociale” di quella fase storica (pp. 122-123). Questa visione riformista si rivela, nel saggio, il filo conduttore che lega la risposta della Dc alla tragedia cilena, collegandola alla necessità di un parziale rinnovamento anche della cultura politica nazionale.

Per quanto attiene invece al Partito Comunista Italiano, Giorgi evidenzia come, di fronte al fallimento dell'esperimento cileno di Allende una parte dei comunisti italiani avesse compreso l'impossibilità di perseguire un cambiamento radicale senza un più ampio consenso democratico nella società.

È proprio questa serie di eventi ad essere messa in luce come il passaggio storico fondamentale che condusse Berlinguer e una parte della sua direzione a formulare la proposta del c.d. “compromesso storico”, che proprio nell'esempio cileno trova la sua legittimazione teorica e politica (p. 127). Il golpe aveva diffuso infatti la percezione di come, senza un'unità delle forze popolari e democratiche, anche una politica socialista moderata e portata avanti per vie legali avrebbe potuto essere abbattuta con la forza.

Questo passaggio permette di cogliere come il golpe cileno abbia contribuito ad un primo, seppur lentissimo avvicinamento tra la Dc e il Pci, nel nome tanto della difesa della democrazia quanto anche nella storica ottica di progressivo allargamento della base di consenso del sistema politico italiano.

Nonostante la storiografia abbia ormai indagato a fondo sul complesso insieme di concause – ivi comprese le considerazioni più pragmatiche naturalmente emerse, tra tutte le forze politiche, in un tornante di forte instabilità politica ed economica come quello dei primi anni '70 – il lavoro di Giorgi riporta interessanti testimonianze del cambiamento di approccio cui questa serie di eventi portò molti comunisti italiani, tra i quali particolare attenzione viene prestata alle riflessioni di Giorgio Napolitano (pp. 158-160).

Un ulteriore aspetto di interesse del saggio è la ricostruzione delle dinamiche interne alla Dc. Giorgi dà infatti voce, attraverso un ampio ricorso ai verbali delle riunioni quanto agli interventi pubblici anche di figure al tempo non di primissimo piano, alle diverse anime del partito. Viene così messa in luce la profonda diversità di alcune delle

istanze che emergevano in quei giorni tra i gruppi democristiani e si restituisce con vividezza al lettore quella pluralità e quella complessità di visioni, talvolta perfino contrapposte, che sempre caratterizzano la storia del cristianesimo democratico e, in particolare, della Dc (pp. 29ss.) Sfaccettature che sempre richiesero una profonda attenzione e grandissima capacità di sintesi da parte della leadership del partito e di cui Moro fu certamente un importantissimo interprete.

Infine, va sottolineata la lucidità con cui l'autore considera, attraverso le parole degli esponenti politici del tempo, la debolezza dell'internazionalismo democristiano. La reazione al golpe dimostrò che le strutture della cosiddetta Internazionale Democratico Cristiana erano poco più che formali: incapaci di incidere realmente sui processi politici e soprattutto incapaci di fornire una risposta coerente e solidale di fronte alla crisi cilena (pp. 86, 100, 168-169).

Nel complesso, il saggio di Luigi Giorgi si propone come un contributo storiografico dettagliato, affiancato da una agile disamina della principale storiografia sull'argomento. L'autore illustra così come un evento esterno come il golpe cileno abbia funzionato da innesco per una prima trasformazione del discorso politico e della cultura democratica dell'Italia di quegli anni.

Il saggio di Giorgi offre, in definitiva, non solo una ricostruzione di ciò che accadde nel 1973 in Italia, ma anche una utile riflessione sull'identità politica italiana in una fase di profonda trasformazione di alcuni dei più solidi e rodati paradigmi culturali del tempo.

Marco Giacomelli

CARLO MARSONET, *Christopher Lasch*, Milano, IBL Libri, 2025, pp. 188.

Vi sono pensatori che si lasciano assorbire dal proprio tempo, altri lo interrogano da una distanza critica, scegliendo di restare ai margini per vederci più chiaro. Christopher Lasch è stato uno di questi: sempre vigile, refrattario alle mode ideologiche e ai conformismi culturali. La sua voce, difficile da collocare negli schemi tradizionali della destra e della sinistra, ha attraversato il secondo Novecento con la consapevolezza che solo il riconoscimento dei limiti e la giusta misura possano costituire il punto di partenza per una speranza autentica, capace di opporsi all'illusione del progresso.

Lasch nasce il 1° giugno 1932 a Omaha e muore di cancro il 14 febbraio 1994. Negli ultimi anni della sua vita insegna storia all'Università di Rochester. Il primo atto d'accusa contro il liberalismo americano lo rinveniamo già nel suo primo libro, *The American Liberals and the Russian Revolution*, dove Lasch definisce il liberalismo «oppio degli intellettuali». La funzione ideologica del liberalismo e il ruolo ambiguo degli intellettuali nella cultura politica americana

diventeranno temi centrali, destinati a tornare con forza anche nei suoi scritti maturi.

A colmare il vuoto critico attorno alla figura di Lasch nel panorama italiano interviene la monografia di Carlo Marsonet, *Christopher Lasch*, pubblicata da IBL Libri nella collana Classici contemporanei. Il saggio si configura come un'introduzione al pensiero di Lasch, offrendo uno sguardo d'insieme che include l'aspetto biografico, il contesto storico e i principali temi che hanno accompagnato la sua vita intellettuale: il liberalismo, la famiglia e il populismo.

Marsonet riesce a cogliere con chiarezza il nucleo della critica di Lasch al liberalismo: un orizzonte ideologico sorretto dalla fede nel progresso e dalla logica espansiva del capitalismo. Ed è proprio da questo intreccio che nasce, secondo Lasch, una delle illusioni più pericolose della modernità: la convinzione che ogni barriera possa e debba essere superata. È qui che si spezza il senso del limite, e con esso ogni idea di misura. Il progresso, divenuto dogma secolare, cancella l'idea stessa di ordine e di radicamento, e si impone come nuova superstizione del nostro tempo. Marsonet mostra come questa visione di Lasch si avvicini a quella di Eric Voegelin, che denunciava la radice gnostica dell'utopia progressista, e ad Augusto Del Noce, che sottolineava come certe visioni della storia, animate dall'idea di emancipare l'uomo da ogni limite, potessero sfociare in nuove forme di totalitarismo, proprio perché incapaci di riconoscere la vulnerabilità costitutiva dell'esistenza umana.

Un altro bersaglio implicito delle ideologie del progresso, come mostra bene Marsonet, è la famiglia. Un tema che Lasch ha approfondito in *Rifugio in un mondo senza cuore*, dove ne ribadisce il ruolo insostituibile come luogo di formazione morale, affettiva e simbolica. La famiglia per Lasch, scrive Marsonet, funge da mediatore essenziale tra l'individuo e lo Stato, luogo in cui si formano i legami, la responsabilità e la trasmissione di valori morali. Ma questa funzione educativa, un tempo affidata alla vita domestica, viene progressivamente sottratta da una rete crescente di agenzie esterne — scuole, élite professionali, media — che, sotto il segno dell'emancipazione, hanno svuotato la famiglia della sua autorità educativa, riducendola a un'istituzione fragile, da integrare o da correggere. La sua dissoluzione, scrive Marsonet nell'ottica di Lasch, ha prodotto «un tipo umano nuovo»: il narcisista, figura emblematica del nostro tempo. A questo tema Lasch dedicherà *La cultura del narcisismo*, il libro che ne consacrò la notorietà pubblica, tanto da attirare l'attenzione del presidente Jimmy Carter, che lo invitò alla Casa Bianca insieme ad altri studiosi per confrontarsi sulle trasformazioni sociali che stavano investendo gli Stati Uniti. Cresciuto in un vuoto educativo, privo dell'ordine morale che un tempo si trasmetteva all'interno della fami-

glia, il narcisista non possiede più argini interiori. È preda delle sue stesse passioni, insegue desideri che non gli appartengono.

In questa corsa senza direzione, dove ogni via è smarrita e la misura umana disprezzata, Lasch non smette di cercare una via di speranza. Fa propria la lezione di Simon Weil, che aveva compreso con estrema lucidità l'inganno di un progresso tecnico spacciato per redenzione culturale. È in questo orizzonte che si colloca la sua rivalutazione del populismo: espressione popolare di un bisogno profondo di appartenenza, di radici, di comunità. Il populismo a cui si riferisce Lasch fa parte di quella tradizione culturale americana che affonda le sue origini nel populismo agrario ottocentesco. È la voce del popolo contro l'arroganza delle élite; non una forma di risentimento, ma il riconoscimento che esiste un sapere popolare, una saggezza che il progresso ha tentato di espellere in nome dell'efficienza e della competenza tecnica.

Dorina Damani

LUIGI CHIARA - ROSSELLA MERLINO (a cura di), *Le mafie tra continuità e mutamento. Analisi, esperienze, narrazioni*, Roma, Carocci, 2024, pp. 232.

Il volume curato da Luigi Chiara e Rossella Merlino, *Le mafie tra continuità e mutamento*, si configura come un'analisi penetrante e necessaria per addentrarsi nella complessa relazione che da oltre un secolo e mezzo lega le organizzazioni mafiose ai mutevoli scenari sociali, politici ed economici. Gli autori, attraverso una sapiente selezione di saggi, mettono in luce come le mafie non siano entità monolitiche e immutabili, bensì organismi dinamici capaci di interagire attivamente con il contesto esterno, assorbendone le trasformazioni e rielaborandole in nuove strategie operative e organizzative.

Fin dalle prime pagine, emerge con chiarezza come l'evoluzione delle mafie sia intrinsecamente connessa alla loro capacità di adattamento. L'adozione di strutture più flessibili, l'elaborazione di modelli d'azione sempre più sofisticati e complessi, l'instaurazione di un rapporto dinamico con l'ambiente circostante e persino l'integrazione delle nuove tecnologie non rappresentano semplici adeguamenti superficiali, ma veri e propri meccanismi di sopravvivenza e prosperità. Il libro si interroga, quindi, su come la ricerca accademica e le indagini sul campo stiano tenendo il passo con questa incessante evoluzione, analizzando se e come gli strumenti di analisi tradizionali siano ancora efficaci di fronte a un fenomeno in continua metamorfosi.

Uno dei fili conduttori che attraversa l'opera è l'indagine sul delicato equilibrio tra continuità e trasformazione. Se da un lato le mafie conservano elementi identitari e operativi radicati nella loro storia,

dall'altro dimostrano una sorprendente capacità di innovazione. Il volume esplora come questi due aspetti si intreccino e si influenzino reciprocamente, plasmando l'attuale configurazione del fenomeno mafioso. Gli autori si soffermano, in particolare, su come questi elementi si manifestino sia a livello strutturale che nelle modalità operative delle diverse organizzazioni.

Un contributo particolarmente originale e significativo del libro risiede nell'attenzione dedicata al ruolo delle donne all'interno dell'universo mafioso. Superando le narrazioni stereotipate e spesso marginalizzanti, i saggi presentano una prospettiva rinnovata che mira a comprendere la complessità e l'evoluzione della figura femminile in questo contesto. Non si tratta più di considerare le donne come semplici figure di contorno, ma di analizzare il loro ruolo attivo e le dinamiche di genere che plasmano le organizzazioni mafiose, stimolando una riflessione critica sulle interpretazioni tradizionali.

La struttura del volume, suddivisa in quattro parti tematiche ben definite, offre al lettore un percorso di approfondimento organico e completo. La prima sezione analizza le radici storiche e le diverse declinazioni del concetto di mafia. La seconda esplora nuovi aspetti e prospettive di analisi, come il ruolo dei professionisti e l'impatto della rivoluzione digitale. La terza si concentra sulle sfide attuali dell'antimafia, esaminando l'efficacia delle normative e delle strategie di contrasto. Infine, la quarta sezione si addentra nell'affascinante e complesso mondo dei linguaggi criminali offrendo una cronistoria specifica della mafia nella provincia di Messina.

I contributi dei diversi autori, provenienti da svariati ambiti disciplinari, arricchiscono il dibattito con analisi rigorose e prospettive originali. Attraverso l'esame di casi specifici e l'approfondimento di tematiche emergenti, il libro offre una visione poliedrica e aggiornata del fenomeno mafioso, stimolando nel lettore una riflessione critica sulle sue dinamiche attuali e sulle sfide che pone alla società contemporanea.

In conclusione, *Le mafie tra continuità e mutamento* si presenta come un'opera di riferimento essenziale per chiunque desideri comprendere la complessità e l'evoluzione delle organizzazioni mafiose nel XXI secolo. Un testo che non si limita a descrivere il fenomeno, ma che invita a interrogarsi sulle sue trasformazioni e sulle modalità più efficaci per contrastarlo, offrendo al contempo nuovi strumenti concettuali e analitici per interpretare una realtà in costante divenire.

Domenico Mazza

Dalla quarta di copertina

Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura della Redazione

CARONE MARCO, *La Sicilia scudocrociata. Il contributo dei popolari siciliani alla nascita della Democrazia cristiana (1940-1946)*, Roma, Aracne, 2025, pp. 240 prezzo euro: 18,00.

Nell'estate rovente del 1943, all'indomani dello sbarco delle truppe angloamericane, la Sicilia è una polveriera. Le spinte reazionarie del fascismo clandestino si mescolano alle velleità separatiste degli uomini guidati da Andrea Finocchiaro Aprile. Nel frattempo, malgrado il divieto di riunione politica imposto dal Governo militare alleato, un drappello di cattolici siciliani, riannodando il filo della tradizione popolare del partito fondato nel 1919 da Don Luigi Sturzo, solleverà nuovamente lo scudocrociato della Democrazia cristiana. È prendendo le mosse da quei momenti che il volume va al cuore delle origini del partito che per mezzo secolo dominerà la scena politica dell'Italia repubblicana.

FARACI ELENA GAETANA, *Democrazia o bonapartismo. La Francia e la crisi politico-istituzionale nella Seconda Repubblica (1848-1852)*, Roma, Carocci, 2025, pp. 451 prezzo euro: 46,00.

Il volume esamina l'esperienza della Seconda Repubblica in Francia, un tema sempre al centro del dibattito dei politologi e dei teorici del socialismo e del liberalismo. Ricostruisce l'organizzazione del potere dopo la rivoluzione del 1848, l'elaborazione di una nuova Costituzione e la crisi politico-istituzionale derivante dai conflitti tra potere esecutivo e legislativo, entrambi legittimati dal suffragio universale. Indaga le istituzioni repubblicane e il passaggio al regime bonapartista, lo stretto intreccio fra politica estera e svolta autoritaria (spedizione francese per la soppressione della Repubblica romana), prestando, al tempo stesso, particolare attenzione al pensiero politico (Karl Marx, Alexis de Tocqueville e Aleksandr Herzen) e alla letteratura di quel periodo (da Gustave Flaubert a Victor Hugo). Il testo, che si avvale di fonti primarie e di una ricca bibliografia, offre un'analisi accurata e un racconto appassionato di un passato che può diventare presente.

Storia e Politica, XVII n. 2, 2025, pp. 524-526

GRIFFO MAURIZIO, *Sui margini di Tocqueville*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2025, pp. 118 prezzo euro: 15,00.

Tocqueville è uno degli autori politici più studiati ma, troppo spesso, è indagato solo riguardo ad alcuni temi topici. Per approfondire in modo significativo il lascito tocquevilliano occorre assumere un punto di osservazione che facesse meglio risaltare la varietà e l'articolazione che, pur in una continuità d'ispirazione, caratterizza le sue concezioni politiche. Questo libro, dunque, non vuole offrire una ricostruzione generale del suo pensiero, ma si pone lo scopo di far comprendere, attraverso sei indagini particolari, la ricchezza della sua riflessione analizzandone aspetti di solito meno frequentati. Un modo diverso di fare i conti con un classico del pensiero politico.

MUSCOLINO SALVATORE, *Antonio Rosmini filosofo della "Restaurazione"*, Milano, Edizioni AlboVersorio, 2025, pp. 102 prezzo euro: 11,00.

Nel dibattito filosofico e culturale successivo alla Rivoluzione francese, Rosmini si rende conto di quanto le mode filosofiche e politiche che si diffondono in Europa siano in contrasto profondo con il "principio cattolico" inteso come "Principio d'Ordine" a partire dal quale pensare la storia, il diritto e più in generale l'intera esperienza umana. Sulla base delle sollecitazioni provenienti dalla teologia politica di Carl Schmitt e dall'interpretazione di Augusto Del Noce della storia contemporanea come storia filosofica, il volume propone una rilettura della filosofia politica e giuridica rosminiana a partire dalla centralità del confronto con lo "spirito del protestantesimo". In questo modo l'Autore intende mostrare non solo l'estraneità di Rosmini rispetto alle grandi ideologie della Modernità (liberalismo, democrazia, positivismo, comunismo) ma anche la conseguente inattualità del suo pensiero rispetto agli sviluppi della riflessione cattolica dal Novecento ad oggi.

RASCHI FRANCESCO, *Un liberalismo (quasi) introvabile. Il liberalismo classico tra pace e guerra*, Firenze, Le Monnier, 2025, pp. 118 prezzo euro: 10,00.

Il liberalismo, in estrema sintesi, è una dottrina politica che si occupa di organizzare e dividere il potere per garantire i diritti individuali. In ambito internazionale, gli esperti di relazioni internazionali considerano il liberalismo una teoria contrapposta al realismo. Quest'ultimo è caratterizzato da un profondo pessimismo antropologico e da una visione ciclica della storia che esclude forme di pacificazione stabili. Il liberalismo internazionale, al contrario, è ottimista e progressista, e ritiene possibile il superamento della guerra stessa. Questo libro cerca di mostrare come questa dicotomia non colga appieno le sfumature del pensiero di alcuni tra i principali pensatori

liberali classici, come Kant, Constant, Tocqueville e Molinari. Sebbene questi pensatori siano tendenzialmente pacifisti, non sono del tutto convinti che sia possibile eliminare la guerra dalle relazioni tra gli Stati, che rimangono i principali attori della politica internazionale. Anche l'elemento più evidente di opposizione al realismo politico, la riflessione sul concetto di progresso, deve essere perlomeno ridimensionato. In conclusione, il liberalismo come tradizione di ricerca delle relazioni internazionali non è del tutto (forse poco) sovrapponibile al liberalismo classico.

VINALE ADRIANO, *Storia della violenza. Esercizi di filologia politica tra Atene e Roma*, Napoli, Bibliopolis, 2024, pp. 200 prezzo euro: 20,00.

L'intento principale di questo libro è di provare a vedere attraverso quali passaggi teorico-politici e concettuali si sia arrivati a quell'interdetto della violenza che caratterizza la modernità politica. L'interrogativo di partenza è quindi elementare: perché la violenza è oggetto di una così perentoria rimozione? Da qui, la domanda che propriamente ha fatto da guida alla ricerca: come viene concepita la violenza prima di Hobbes? Per rispondere, è stato innanzitutto necessario segmentare il campo di indagine, concentrando l'attenzione sull'antichità greco-romana. Come concepisce Omero la violenza, che definizione ne danno Eschilo e Sofocle, come la pensano Platone e Aristotele? Nel diritto romano, come viene trattata? E nella leggenda di Remo e Romolo? Come la tematizzano Cicerone e Sallustio? Sebbene il quadro finale sia risultato piuttosto frastagliato, è stato tuttavia possibile individuare alcune linee di continuità, lessicale e concettuale, che attraversano la tradizione occidentale.