Anno XVI n. 2 – 2024

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale

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

Storia e Politica

Nuova serie

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

Comitato Scientifico/ Advisory Board: Marcella Aglietti (Università di Pisa); Angelo Arciero (Università Guglielmo Marconi - Roma); Giorgio Barberis (Università del Piemonte Orientale, Alessandria); Francesco Bonini (Università Lumsa); Davide Cadeddu (Università di Milano); Carmelo Calabrò (Università di Pisa); Gabriele Carletti (Università di Teramo); Paolo Carta (Università di Trento); Manuela Ceretta (Università di Torino); Salvatore Cingari (Università per Stranieri di Perugia); Alberto De Sanctis (Università di Genova); Francesco Di Donato (Università di Napoli Federico II); Franco M. Di Sciullo (Università di Messina); Giovanni Giorgini (Università di Bologna); Claudia Giurintano (Università di Palermo); Stefania Mazzone (Università di Catania); Maria Pia Paternò (Università di Napoli Federico II); Enza Pelleriti (Università di Messina); Fausto Proietti (Università di Perugia); Francesca Russo (Università Suor Orsola Benincasa - Napoli); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Giorgio Scichilone (Università di Palermo); Luca Scuccimarra (Università di Roma La Sapienza); Daniele G. Stasi (Università di Foggia); Mario Tesini (Università di Parma).

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

Comitato Scientifico Internazionale/International Advisory Board: Esteban Anchustegui Igartua (Universidad del País Vasco); Francisco Javier Ansuátegui Roig (Universidad Carlo III de Madrid); Fernando Ciaramitaro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); Maria Dimova-Cookson (Durham University); Jean-Yves Frétigné (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 2024

Anno XVI n. 2 Maggio - Agosto 2024

Ricerche/*Articles*

Sonia Scognamiglio – Francesco Di Donato
Istituzioni, Stato, Costituzione, Giustizia.
Origini etimologiche e sviluppi concettuali 289

Anna Di Bello
« *Donner la loi a tous en general et a chacun en particulier* » :
sovranità e potere legislativo in Jean Bodin 320

Gabriele Carletti
Rosmini e la Rivoluzione francese 353

Anna Rita Gabellone
George Bernard Shaw e il colonialismo italiano:
gli intellettuali e le reti transnazionali dell'antimperialismo 382

Maria Teresa Antonia Morelli
Roberto Bracco: dal teatro al Parlamento, la svolta del 1924 399

Arianna Liuti
Statalismo e bellicismo. Un binomio inscindibile
nelle riflessioni di Albert Jay Nock e Ludwig von Mises
alla luce delle due guerre mondiali 432

Roberto Franco Greco
Il movimento delle lotte per la terra e i "decreti Gullo"
(1943-1951) 464

Filippo Benedetti Milincovich e Gian Marco Sperelli
Rappresentanza rivoluzionaria: rivoluzioni e istituzioni politiche
in Iran e Turchia nel XX secolo 498

Stefano Quirico
L'euroscetticismo di sinistra nel XXI secolo.
Il dibattito politico ideale tra critiche costruttive, distruttive
e ricostruttive 526

Studi e interpretazioni/ Studies and interpretations

Leonardo Masone
The costitutional view of Foscolo in Scritti sulle isole ionie 561

Markus Krienke
«Niuno ha diritto di fare un cattivo uso del proprio diritto». Studi sul liberalismo di Rosmini 597

Gabriella Portalone
Enrico La Loggia: pensiero politico e impegno per l'autonomia regionale 635

Note e discussioni/*Notes and Discussions*

Giuseppe Foglio
Il disagio della rappresentanza. Brevi note sui paradossi della democrazia 664

Cronache e notizie/*Chronicles and news*

Giovanni Scarpato – Giovan Giuseppe Monti
Fascismo Totalitarismo (Napoli, Università Federico II 9-10 maggio 2024) 681

Recensioni/*Reviews*

C. Carini, *Teoria e storia delle forme di governo,* vol. II, *Da Cicerone a Machiavelli* (F. Pagnotta); C. Giurintano (a cura di), *Potere e forme del consenso nella storia del pensiero politico* (R. Gherardi); F. Taricone, *Zoé Gatti de Gamond e l'utopia fourierista* (M.C. Mattesini); G. Buttà (a cura di), A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione e altri saggi storici, politici e filosofici* (D. Mazza); A. Graziosi, *Occidenti e modernità. Vedere un mondo nuovo* (L. Angeletti); D. Grimm, *Sovranità. Origine e futuro di un concetto chiave* (S. Masiello). 687

Dalla quarta di copertina/*Back cover* 710

Ricerche/Articles

SONIA SCOGNAMIGLIO – FRANCESCO DI DONATO

ISTITUZIONI, STATO, COSTITUZIONE, GIUSTIZIA. ORIGINI ETIMOLOGICHE E SVILUPPI CONCETTUALI*

> Tutti i popoli che parlano una lingua indoeuropea hanno un fondo comune d'idee e d'istituzioni.
> Marcel Mauss e Émile Durkheim [1969, 5]

1. *La radice* 'st*' come fondamentale campo semantico della civilizzazione statuale*

L'analisi etimologica del lessico della statualità rivela un legame diretto del processo di civilizzazione politico-istituzionale – un fenomeno che caratterizza l'intera vicenda storica dell'Occidente – con le matrici originarie della civiltà indoeuropea. In questo saggio abbiamo scelto di approfondire il filone di ricerca che si focalizza su uno dei principali assi linguistici co-

* Questo saggio è il frutto di un lungo lavoro comune ai due autori nel quale si sono intersecate le rispettive competenze attraverso un sedimentato e continuo dialogo innestato su molteplici percorsi di ricerca. Anche la stesura è il risultato di un processo di "convergenze parallele" nel quale a testi di un autore si sono sovrapposti e integrati testi, osservazioni e correzioni dell'altro. "Pur nuova legge impone" che, con burocratico *rigor mortis*, si «precisino chiaramente» le parti di ciascun coautore, cosicché siamo costretti a indicare convenzionalmente che i §§ 1 e 2 sono di Sonia Scognamiglio e i §§ 3 e 4 sono di Francesco Di Donato. Una versione più ampia di questo studio verrà pubblicata a breve nel volume collettaneo *La civilizzazione statuale*, edito dal Mulino, e successivamente costituirà il primo capitolo di un libro a firma dei due autori dedito a ricostruire le origini linguistiche e concettuali della democrazia (studio pubbl. nel quadro del P.R.I.N. "EADEM *Educare alla democrazia*", 2023-2025).

Storia e Politica, XVI n. 2, 2024, pp. 289-319

stitutivi della statualità, quello definito dalla diade consonantica '*st*'.

I *main patterns* del lessico della statualità sono individuabili in quattro protostrutture linguistiche, ciascuna delle quali raggruppa un insieme di lemmi e di unità concettuali caratterizzati dalla stessa radice verbale indoeuropea – sanscrita, greca e latina – e da lì trasmigrati in tutte le principali lingue europee moderne[1].

I quattro gruppi semantici sono:

- '*st*' (da cui si generano parole come 'istituzione', 'Stato', 'costituzione' e 'giustizia');
- '*pl*/*pr*'(da cui 'politica' e 'popolo');
- '*leg-lig*' (da cui 'religione' e 'legge');
- '*arh*' (da cui '*arcana*' e 'archivio').

Qui ci concentreremo solo sul primo ('*st*'), mentre tratteremo in una pubblicazione più ampia e organica tutte e quattro le protostrutture.

Le parole 'Stato', 'istituzione', 'costituzione' e 'giustizia' derivano da una matrice sanscrito-vedica, che gli specialisti degli studi linguistici annoverano tra le più antiche strutture glottologiche indoeuropee. La logica e il metodo usati per l'analisi di questo gruppo semantico trovano fondamento in numerose indagini dedicate alle culture e alle lingue indoeuropee. Le principali ricerche furono condotte da quattro grandi studiosi, tre di area francese e uno di area mitteleuropea: Antoine Meillet (1866-1936), Georges Dumézil (1898-1986), Émile Benveniste (1902-1976) e Julius Pokorny (1887-1970). Tutti e quattro si mossero sulla falsariga di Max Müller (1823-1900), il fondatore della moderna linguistica comparata, del quale essi svilupparono le linee intuitive[2].

[1] Per un quadro d'insieme delle principali strutture linguistiche attinenti alle radici indoeuropee, cfr. la «Tavola delle lingue indoeuropee» composta da Benveniste (2001, II: 502-503).

[2] Cfr. Meillet (1903); Dumézil (1933); Pokorny (1959-1969); Benveniste (2001). Sul punto, cfr. anche Georgiev (1966); Campanile, Comrie, Watkins (2005); Kausen (2007); Clackson (2012).

Gli sviluppi della ricerca – italiana[3] e internazionale[4] – hanno offerto ulteriori importanti collegamenti tra la cultura protoindoeuropea e la civiltà greco-latina, favorendo un sensibile progresso degli studi istituzionali sulla genesi della civilizzazione statuale. Nonostante sia stata e continui a essere poco o punto considerata dalla storiografia tradizionale (soprattutto, ma non solo, istituzionalistica), la linguistica può contribuire sensibilmente allo studio del potere politico e alla comprensione della logica fondativa – e con essa della struttura genetica – delle istituzioni. Come dimostrò, già nel primo quarto del XX secolo, il grande glottologo ginevrino Ferdinand de Saussure, unanimemente considerato il padre della linguistica moderna, «il linguaggio è [un] fatto sociale» e siccome «in fondo, tutto è psicologico nella lingua, comprese le sue manifestazioni materiali e meccaniche, come i mutamenti di suono» (cfr. de Saussure 2021: 16), la lingua è l'espressione più genuina e autentica per intendere l'organizzazione sociopolitica e con essa il funzionamento effettivo della vita collettiva[5].

I mutamenti linguistici possono quindi registrare, e al tempo stesso produrre, legami concettuali che sono di fondamentale importanza per seguire l'evoluzione dei fenomeni politici. In tal senso de Saussure poteva concludere «che la lingua è una istituzione sociale» che si deve «concepire [come] una scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale» (cfr. de

[3] Cfr. Rendich (2005 e 2013). Il lavoro di Rendich è stato utilizzato da molti autori, tra i quali emerge, non solo per autorevolezza, ma soprattutto per affinità argomentativa, Emanuele Severino (che di Rendich fu amico e collega all'Università Ca' Foscari di Venezia). Il grande filosofo (anch'egli) veneziano si appoggiò sulle ricerche di Rendich per studiare la genesi della parola 'festa' nella cui struttura semantica – è appena il caso di notare – vi è '*st*': cfr. Severino (2017). Sulle questioni generali legate alla linguistica indoeuropea, cfr. Szemerényi (1985). Di grande rilievo è, infine, il ponderoso vol. di De Martino (2017), nel quale segnaliamo anche l'importante «Prefazione» di Claudia Santi (XI-XXVI).

[4] Cfr. Vilar (1997); Chantraine (2009); Ernout, Meillet (2020); Haudry (2022).

[5] Sul valore della linguistica per lo studio delle scienze socio-politiche e in particolare sull'importanza dell'origine e dell'evoluzione dei campi semantici per lo studio della storia del potere, cfr. Sartori (2011, spec. capp. IV e V: 91-214). In Italia, l'interesse degli storici delle istituzioni verso le «parole del potere» è stato finora decisamente limitato alla sola storia contemporanea e circoscritto all'evoluzione dell'uso delle parole: cfr. Melis e Tosatti (2021). Per gli aspetti metodologici, si rinvia a Di Donato (2021: 76 e *passim* capp. I-IV).

Saussure 2021: 25-6). Le abitudini linguistiche che permettono di comprendere e farsi comprendere sono, insomma, la prima rappresentazione della psicologia e della sensibilità collettiva di una società. Attraverso la lingua si trasmettono, di generazione in generazione, il sistema di valori e i codici di comportamento che costituiscono la base socio-istituzionale della civiltà umana nelle sue specificazioni e differenziazioni[6].

Queste acquisizioni, che sembrano oggi elementi scontati, per lungo tempo non lo furono affatto. Quando nel 1947 Martin Heidegger giunse a formulare la celebre sintesi concettuale per cui «nel pensiero l'essere viene al linguaggio» e perciò «il linguaggio è la casa dell'essere» e «nella sua dimora abita l'uomo» (cfr. Heidegger 1987: 267), l'affermazione assunse subito il peso di una svolta rivoluzionaria nel campo filosofico e storico. Più di recente Pierre Legendre ha esteso questa idea al concetto di 'civilizzazione' arrivando a formulare la sintesi conclusiva per cui «civiliser, c'est parler»[7].

[6] Secondo Michel Bréal (francese di nascita tedesca), considerato anch'egli uno dei pionieri della moderna semantica, la scienza linguistica è l'unica disciplina in grado di fornire i mezzi per far luce su «luoghi perduti della storia» che non è possibile altrimenti conoscere: Bréal (1891: 2). Sui contributi di Bréal e Saussure all'analisi della lingua come «struttura di senso» della civilizzazione e primordiale luogo della memoria della società, cfr. De Palo (2001).

[7] Cfr. Legendre (1998: 136-137 e *passim*): per Legendre «le società» sono «delle costruzioni fondate sul linguaggio» [*constructions langagières*], in quanto il linguaggio non è «solo lo strumento obbligato di ogni legame, ma la condizione necessaria del riconoscimento dell'uomo e del mondo da parte dell'uomo stesso. L'animale parlante non può entrare nel mondo che comprendendolo, e civilizzare è parlare». Di conseguenza al «*potere del segno*» non può che corrispondere la «*credenza nel segno*» (corsivi nel testo orig.). Argomento, questo, decisivo per instaurare la questione fondamentale: «Qual è la ragione del segno?». Risposta: è un'«interrogazione» che attiene al «fondamento del potere ermeneutico», situandosi alla «radice stessa del Politico, vale a dire l'ultimo baluardo della Ragione nella cultura». Sulla fondamentale importanza del linguaggio nel sistema istituzionale e normativo, tematica introdotta dalla domanda «d'où vient la Loi?» («da dove viene la Legge?»), cfr. anche Id. (2004: 175-190, citazione 176 e *passim*). Per una significativa applicazione del campo linguistico alla sfera giuridico-normativa, cfr. Mortara Garavelli (2001).

2. *L'etimologia sanscrita e greca della radice verbale 'st'*

L'analisi delle origini etimologiche dei lemmi fondamentali della statualità rivela elementi di grande interesse per la questione che intendiamo affrontare. Tra questi lemmi spicca, per importanza e diffusione in tutte le lingue europee derivanti dal sanscrito, il gruppo consonantico '*st*'[8]. In sanscrito, la radice '*st*' ha una doppia composizione: 's' + 'dh' (quest'ultima in seguito metatizzata in 'th': in greco antico la t aspirata è *theta* ϑ o θ; in latino diventa 'f '[9]). La consonante 's' «indicava il rapporto di vicinanza tra persone o cose e significava 'legame', 'relazione', 'contatto'»; questa prossimità era intesa in senso tanto «fisico» quanto «mentale». Invece, «la *d* fu il simbolo della luce creata da cui nacquero il cielo, il giorno e gli dei» (Rendich 2013: 235). Il gruppo formato dalla '*s*' + '*dhā*'/'*thā*' (= *sdhā*'/*sthā*) esprimeva il

[8] La radice '*st*' non è solo alla base del lessico della civilizzazione statuale (Stato, istituzione, costituzione e giustizia), ma compone una estesissima nomenclatura di lemmi molto diffusi in tutte le lingue europee, con il comune elemento concettuale della *stabilità*. Ad es., in italiano: statua (composizione artistica immobile); stampare (fissare su carta); stirare (rendere un tessuto più stabilmente disteso); stella (punto fisso di riferimento nel cielo); stampella (sostegno per ridare stabilità nella deambulazione); stemma (emblema che simboleggia il lignaggio, ossia una linea successoria che dura nel tempo); stabilimento (struttura fissa e tendenzialmente inamovibile); sostare (posizionare in modo fermo); stipare (immagazzinare per preservare oggetti nel tempo); studiare (fissare nella memoria); storia (racconto stabilizzato nel tempo e finalizzato a conservare costantemente la memoria di eventi passati)… Tutti questi termini esprimono il medesimo concetto d'invariabilità o almeno (in forma più attenuata) di costanza, persistenza, permanenza, continuità. A sua volta il termine *st*abilità è un derivato dalla medesima radice 'st' presente nel verbo greco antico *ís.the.mi*, poi *ístemi* (con la perdita della 'h'), ἵστημι (= stare); da cui, con il prefisso intensivo *epì* (= sopra), si ricava il sostantivo *epistème*, ἐπιστήμη (= scienza, nel senso di "sapere stabile", "conoscenza poggiata su un fondamento solido", "conoscenza non (facilmente) transeunte"). La medesima origine etimologica rappresentativa del concetto di continuità spazio-temporale si ritrova anche nelle altre lingue europee di origine sanscrita: in inglese *State*, *statute*, *star*, *study*, *system*…; in spagnolo *estella*, *estudiar, Estado*…; in francese (dove la radice 'st' è trasformata in 'e(s)t' → 'et') *étudier*, *étoile*, *État*… La comune origine etimologica di lemmi o gruppi semantici delle lingue europee appartenenti alla famiglia indoeuropea ha recentemente animato un vivace dibattito nel campo delle discipline linguistiche: cfr. Pellard, Sagart, Jacques (2018); Klein, Joseph, Fritz (2017-2018, spec. I). Sul punto, anche l'interessante intervista-conversazione di Jeanneney (2015).

[9] Cfr. Rendich (2013: 283).

concetto dello «stare immobile», «stazionare», «durare». L'accoppiamento tra la '*d*' o la '*t*' e la '*h*', cioè il '*dh*'/'*th*', con l'aggiunta di una '*a*', '*dha*'/'*tha*', designava nel contempo l'azione consistente nel "portare il fuoco sacro in terra" (alla lettera «porre sul terreno il fuoco sacro») o anche "portare la luce divina sulla terra" (alla lettera «far sorgere [*hā*] la luce [*d*]»)[10].

Questo "portare il fuoco o la luce" dall'Olimpo degli dèi alla terra degli uomini rinvia metaforicamente all'atto di "dettare il diritto", un diritto fondato sulla potenza divina e quindi autoimposto alle relazioni umane, senza bisogno di alcun'altra legittimazione. Imporre «la legge divina tra gli uomini» attraverso il fuoco equivaleva a 'istituire' sulla terra la legge (il diritto positivo) mediante la luce divina rappresentata, appunto, dal «fuoco sacro». Le ricerche di Benveniste, in seguito sviluppate da Rendich, hanno messo in rilievo come la radice '*dha*' abbia dato luogo a significati diversi eppure convergenti sull'idea di 'decisione' (e di decisione duratura): «Far sorgere la luce», «accendere un fuoco», «porre sul terreno il fuoco sacro», «mettere», «porre», «stabilire», «possedere», «avere», «istituire», «fondare», «ordinare», «durare»[11]. Nella radice '*dha*' vi è quindi un legame molto stretto tra fuoco sacro e luce divina: «Il fuoco sacro […] era 'posto' sul terreno e 'istituiva' la legge divina»[12]. Nella perpetua fiamma del focolare risiede la risposta mitico-religiosa all'esigenza umana di stabilità; nella luce sacra del fuoco si rappresenta la necessità – che diventa nel contempo anche un monito divino – a seguire le regole di condotta del vivere comune. Il fuoco è quindi di per sé immagine e simbolo del processo di civilizzazione indotto dal «pensiero agente» che spinge l'attività umana verso «le arti, le scienze e le tecniche» e parallelamente verso l'organizzazione politica imperniata sul «potere» e sulla «sovranità» (Haudry 2009: 246 e 384-389).

Con riferimento a questa "legge del fuoco" e "della luce" ("*dha/dhe*"-"*tha/the*") si formarono altri importanti lemmi aventi ad oggetto la descrizione di fenomeni luminosi o termici

[10] Cfr. Rendich (2005, rispettivam. pp. 341 ss. (per la 's') e 226 (per il '*dh*')); Rendich (2013, p. 283 (per il '*dhā*', ossia '*d*+*hā*') e pp. 618-20 (per 's+*dhā*' poi metatizzato in 's+*thā*')).
[11] Cfr. Benveniste (2001, II: 358-359); Rendich (2005: 226; 2013: 283).
[12] *Ibidem.*

(*thé.rma*, febbre; *the.rmos*, caldo; *thé.ros*, estate…) o, per traslato, termini 'visuali' (come *thé.ā*, guardare o, sostantivato, vista; *théā.ma*, spettacolo; da cui, all'evidenza, *théā.tron* 'teatro', "luogo dove si guarda lo spettacolo")[13]. Allo stesso gruppo semantico attengono anche i lemmi θέσις, *thé.sis* (= istituzione, nel senso dell'atto di porre, di decidere e stabilire un ordinamento), θεσμός, *the.smós* (= legge, specialmente nel senso di legge divina o approvata dalla divinità, ma anche, di nuovo, istituzione)[14] e i sostantivi θεωρία, *the.oría* (termine che indicava gli spettatori

[13] Cfr. Rendich (2005: 226-227). Di grande interesse è questa correlazione linguistica e concettuale tra il 'teatro' come metonimia della 'esposizione' della 'visibilità', ma anche della 'recitazione' – ossia della finzione volta a rappresentare la realtà meglio di come si farebbe con una mera descrizione – e la rappresentazione delle leggi come icone della stabilità di una compagine sociale. L'autore che più ha sviluppato questo legame concettuale tra legge e rappresentazione liturgico-teatrale è stato Legendre (1998), nel quadro della riflessione sul più ampio tema del rapporto tra istituzioni e immagini/immaginario: cfr. Id. (1994).

[14] È appena il caso di osservare la forte assonanza tra i termini θεσμός, *the.smós* (= legge) e δῆμος, *dē.mos* (= popolo). Con la caduta della prima s *thesmós* diventa *themós*, poi la successiva metatesi del 'th' in 'd' produce *dēmos*. Rendich (2013: 256) osserva come quest'ultimo lemma derivi dalla radice indoeuropea 'dā' che significa «tagliare», «dividere», con riferimento alla «divisione territoriale» e «al popolo che vi abita». *Dēmos*, quindi, ha una stretta correlazione con il territorio e la sua divisione/delimitazione: 'popolo' e 'confini' hanno la stessa origine e compongono una unità concettuale. Molte fonti vengono a confermare questa disamina: nel VI secolo a. C. la parola *dēmos* designa un '*dèmo*', cioè un insieme abitativo composto da un minimo di 10 unità destinate a ospitare le famiglie di artigiani o agricoltori organizzate in modo interdipendente tra loro. Generalmente queste piccole agglomerazioni si trovavano lungo una strada o nei pressi di un bivio. Ogni '*dèmo*' si trovava a 4-5 chilometri (ossia grosso modo a 1 ora di cammino a piedi) da un altro. Nella Grecia antica il '*dèmo*', che in origine significava «villaggio» e che «a partire dalla fine del VI secolo» a. C. «diventa una circoscrizione amministrativa», era l'unità di base della società e «uno dei fondamenti essenziale della democrazia ateniese»: cfr. Mossé (1999: 102-103); Benveniste (2001, II: 350): per Benveniste δῆμος è un concetto territoriale e politico che «designa insieme la parte del territorio e il popolo che vi vive». *Dēmos* si distingue, infine, da *ethnos* che include, oltre agli uomini, gli animali; mentre *dēmos* si riferisce sempre e solo agli uomini. Tra le possibili origini etimologiche di δῆμος vi è l'importante verbo δίδωμι, *dídomi* (= favorire la condivisione di q.sa, incoraggiare lo scambio, offrire in dono), con l'evidente senso traslato tipico di tutte le accezioni concernenti le aggregazioni popolari: cfr. Chantraine (2009: 262-263, ma si veda anche, sotto la voce originaria δέω e i derivati δέσμα e δησμός, 258, dove si indica il significato di 'legame' («lier, attacher, enchaîner»)).

di una rappresentazione e che, non a caso, passò a designare anche i magistrati) e θεώρημα, *the.órēma* (= esame condotto in base a un ragionamento logico perfetto), che rinvia al tema del pensiero contemplativo o meditativo conchiuso nella sua completezza[15]. I termini 'teoria' e 'teatro' hanno dunque una radice chiaramente comune[16]. Ed è per questo che appare del tutto legittimo parlare della «costruzione del diritto» come di un «teatro giuridico»[17].

Questo rapporto originario a tre, fra legge/istituzione, teatro/rappresentazione e logica/deduzione è un elemento di grande importanza sul quale non si è finora abbastanza indagato. Decisione, durata, immagine e razionalità: ecco i protorequisiti che possono essere individuati come i fondamenti originari dell'istituzione, dei suoi sviluppi evolutivi e del suo apogeo nell'approdo statuale[18]. Stato e statualità, infatti, non sono altro che un sistema dispositivo d'istituzioni: il primo giuridico-normativo-organizzativo e il secondo psico-socio-rappresentativo. Si possono così cogliere i primi segni distintivi di quel processo di civilizzazione politico-istituzionale destinato ad assumere, nella cultura dell'Occidente medievale e moderno,

[15] Cfr. Rendich (2005: 226-7). In Rendich (2013: 235) troviamo poi l'importante osservazione per cui la radice '*dhī*' indica il «pensiero religioso» e «l'attività spirituale» connessa alla «meditazione astratta e profonda», pratica che «aprì la via, con il buddhismo, alle meditazioni orientali *Can*, in Cina, e *Zen*, in Giappone», mentre «in India, con l'arrivo della scrittura, per rendere l'idea di "leggere" il sanscrito usò l'antica radice vedica *adhī* "rivolgere la mente a", connessa a *dhī* "pensare"».

[16] Cfr. Legendre (2005 : 235), che (sulla scorta di Chantraine) parla in proposito di «rappresentazione genealogica». Si veda, sul punto, Chantraine (2009: 408 e 416 (anche per il significato concernente l'identificazione della parola θεώρός con «diversi magistrati»)), che tra altri significati riporta anche quello che indica «colui che osserva la volontà del dio» (ivi : 417).

[17] Cfr., su questo specifico punto, il bel vol. Krynen (2018).

[18] Dopo Nietzsche (cfr. *La gaia scienza*, lib. II, § 86, «Del teatro») molti autori di grande importanza hanno trattato o lambito questi nuclei tematici, ma lo hanno fatto concentrandosi per lo più su ciascuno di essi autonomamente e senza convergere sulla logica costitutiva della civilizzazione statuale: Foucault (2006: 61-92 e 93-140): ci riferiamo spec. al cap. III («Rappresentare») e al cap. IV («Parlare»); Luhmann (1995); Derrida (2003); Goody (2000), spec. il cap. IV («Teatro, riti e rappresentazioni dell'altro»); Legendre (1998); Thomas (2016); Lavocat (2004) e (2021).

la forma della statualità, ossia di uno "spirito istituzionale" diffuso in una comunità di consociati.

Ma lo stesso gruppo semantico *dhā* [*d* + *hā*] in contesto indoeuropeo ha anche un altro significato che assume risvolti molto sorprendenti. Significa ciò «che porta [*hā*] energia [*d*]» e per traslato «poppare», «succhiare», «nutrire»[19]. Questo atto del "succhiare il nutrimento" come dimensione genetica della comunità politica diventerà – per nulla a caso – attraverso l'icona della lupa che allatta i fratelli (Romolo e Remo) uno dei *topoi* originari più importanti della civilizzazione istituzionale dell'Occidente. La corrispondenza tra il cibo e la vita non solo individuale ma anche della *polis*, cioè della comunità organizzata, è anche uno dei principali fondamenti della struttura politica basata sulla divisione delle funzioni. Ritroveremo e approfondiremo questo discorso nel seguito che abbiamo annunciato di questo saggio dedicato al gruppo semantico *pul/pur* derivato dalla protostruttura linguistica *pl/pr*.

In greco antico la radice verbale indoeuropea '*dh*' (che dà luogo a molteplici varianti: '*dham*', '*dhā*', '*dhe*', '*dhi*', '*dhī*', '*dhū*', '*dhṛ*', '*dhyā*', con una lunga stringa di composizioni lemmatiche[20]) è traslitterata – attraverso la metatesi della 'd' in 't' – con la consonante θ o ϑ (*theta*), la quale può essere accoppiata alle vocali α (*alpha*), ι (*iota*), ed ε (*epsilon*), dando così luogo ai temi radicali '*tha*'/'*thi*'/'*the*'[21]. Soprattutto il tema '*the*' (in greco θη/ϑη) va a comporre tutta una serie di lemmi – attinenti alla sfera istituzionale e ai suoi sottoinsiemi concernenti «il diritto, il potere e la religione»[22] – tra i quali grande importanza assume il verbo τίθημι, *tí.the.mi* (= [dis]porre, istituire, stabilire in modo duraturo). Questo verbo conteneva in origine un sigma, σ, che precedeva la θ (= τίσθημι, *tí.sthe.mi*), successivamente caduto[23]. Ciò significa che esso è in tutto attinente alla famiglia del fonema '*st*' στ. E del resto è fin troppo agevole reperire nella formulazione genetica di questo verbo una evidente derivazione da ἵστημι, *í.ste.mi*, con l'aggiunta successiva di un τ, t, iniziale in

[19] Cfr. Rendich (2013: 289); ma anche Id. (2005: 212); e *infra* nota 80.
[20] Cfr. Rendich (2013: 237).
[21] Ivi: 286.
[22] Cfr. Lamberterie (2013: 34).
[23] Cfr. Whitney (1885: 194-5).

senso rafforzativo-intensivo. 'T', che è chiaramente derivato dal gruppo '*dh*/*th*', esprimeva in lingua indoeuropea il «moto tra due punti»[24], ossia un'azione di movimento rispetto al semplice 'stare' (fermi): così il significato originario di ἵστημι, *ístemi*, stare, diventa in τισθημι/τίθημι, *t.ísthemi*/*títhemi*, disporre, collocare, decidere, ordinare stabilmente[25].

Le conseguenze concettuali di questa identificazione etimologica sono molto rilevanti per definire con precisione il concetto di «istituzione» e i suoi derivati («*St*ato», «co*st*ituzione»… e persino lo stesso concetto di *st*oria), che contengono quindi nella loro radice linguistica tre idee essenziali tra loro intersecate, che corrispondono ai tre verbi radicali greci cosiddetti "in μι":

1. l'idea di *stabilità* (ἵστημι, *ístemi*)[26];
2. l'idea di *disposizione* (τίθημι, *títhemi*)[27];
3. l'idea di *cooperazione* (δίδωμι, *dídomi*)[28].

«Istituzione» è, dunque, originariamente, un comando finalizzato a porre durevolmente in ordine elementi eterogenei per assicurare il raggiungimento di un fine condiviso da un gruppo d'individui informati a valori comuni e disposti a cooperare tra loro[29].

---

[24] Cfr. Rendich (2007: 24; 2013: 207).

[25] Cfr. Benveniste (1966: 291): «La traduzione 'porre' (del verbo greco τίθημι, *títhemi*) è ammissibile», ma nel senso e alle «condizioni dell'uso», le quali «mostrano che 'porre' significa propriamente "porre qualche cosa che da quel momento in poi sussisterà, ossia qualche cosa che è destinata a durare"». Accertata dallo stesso A. è «la corrispondenza tra il greco τίθημι, *títhemi* (…) e il latino *facere*» (= fare): *ibidem*. Cfr., sul punto, molto precisamente, anche Rendich (2013: 283).

[26] Chantraine (2009: 453).

[27] Nel ricostruire l'origine etimologica di τίθημι, *títhemi*, Chantraine (2009: 1077-1078, citazione: 1078) ha messo in rilievo che il senso originale della parola è «stabilire qualcosa destinata a durare» nel tempo, da cui discendono poi gli ulteriori significati di «creare» e «fondare»; τίθημι indica quindi l'azione dispositiva in uno spazio definito e per un tempo potenzialmente infinito.

[28] Chantraine (2009: 267).

[29] L'idea dispositiva insita nel gruppo '*st*' è rinvenibile anche nel vocabolo στέφανος, *stéfanos* (= corona, simbolo per eccellenza del comando) e dei corrispettivi verbi στεφανόω e στέφω (= incoronare, onorare), tutti derivati dal sanscrito *stha.payami*. Sulla correlazione tra il gruppo semantico '**dheH*' e il

3. *Tre icone della giustizia: Temi, Dike, Astrea*

È interessante notare come, dal punto di vista concettuale, tutti i termini che hanno la radice in *theta* ('Θ' o 'ϑ') attengano alla divinità Θέμις, *Thé.mis*. Nell'Olimpo greco Temi è dea della giustizia[30]. La struttura onomastica del sostantivo è in diretta correlazione con il verbo greco τίθημι, *títhemi* [31], di cui abbiamo visto l'importanza semantica (= stabilire, disporre durevolmente) per i termini-chiave attinenti al tema della statualità[32]. Temi stabilisce le norme di comportamento dell'uomo[33], «fa conoscere in anticipo i decreti [divini] decisi in virtù di una legge fatale» (e per questo è denominata *tetheiména*)[34] e detta la legge trascendente che regola la vita della comunità familiare al suo inter-

---

suo significato («mettre en place», ossia creare, generare, fondare, disporre *ex novo*), cfr., *ex multis*, per la puntualità dell'indicazione, Haudry (2022: 139).

[30] Nelle culture di derivazione indoeuropea, Temi è una delle più antiche dee della giustizia. Nella teogonia di Esiodo Θέμις *Themis*, era, ben prima di Apollo, sovrana del più antico oracolo di tutta la Grecia. Insieme alla sorella, Demetra Tesmofora, era considerata "portatrice di giustizia", "reggitrice di consuetudini". Con sua figlia Kore, Demetra sorvegliava anche l'alternanza delle stagioni, l'osservanza dei vincoli matrimoniali e in generale di tutti i legami sociali. Le figlie di Temi (accoppiatasi con Zeus), invece, sono le Ore (Ὧραι, *Hồrai*): Eunomia, Dike e Irene. Esse sono, in diversi modi, «guardiane della giustizia» e «vegliano sull'opera dei comuni mortali»: Esiodo (2023: 63-5, vv. 901-903). Eunomia, dea dell'ordinamento legale, garantisce il buongoverno; Dike, patrona dei tribunali, punisce i malfattori; Irene, dea della pace, sovrintende alla stabilità sociale. Tra le immagini originarie della dea Temi spicca – incastonandosi perfettamente nella nostra ricostruzione – quella che la ritrae seduta su un braciere o in prossimità del fuoco. Secondo Benveniste (2001, I, pp. 359-60), il lemma *thémis* è usato anche al sostantivo per designare «il diritto familiare» (il 'focolare' indicando tradizionalmente, anche per metonimia, il nucleo della famiglia). Sull'«origine del primato del diritto (*Rule of Law*) nei miti fondatori della civilizzazione greca» e specialmente sul ruolo simbolico di Temi e Dike in ordine alla giustizia, cfr. Tremblay (2018, spec. 476-508). Ancora sul rapporto tra Temi e Dike, Severino (2015: 53).

[31] Cfr. Bouché-Leclercq (2003: 449 nt. 26 e testo corrispond.).

[32] In latino il verbo greco *títhemi* diventa *facere* secondo un processo trasformativo ben chiarito da Rendich (2013: 283). Il verbo latino *facere* (che deriva da *fas* ed esprime quindi un'azione munita del crisma divino della liceità) è indicativo di un'azione che incide sulla realtà esistente modificandola, il che è uno degli attributi più tipici delle istituzioni.

[33] Cfr. Benveniste (2001, II: 359-60).

[34] Cfr. Bouché-Leclercq (2003: 449 nt. 31 e testo corrispond.).

no[35], impersonando l'insieme dei princìpi e dei codici di comportamento, norme non scritte tramandate per emulazione valoriale e quindi obbligatorie per tutti i componenti della famiglia. Inviata sulla terra dalla madre Gea, questa dèa impone un ordine categorico[36]. Del resto, in prima approssimazione il significato originario del sostantivo θέμις, *thémis*, è «base» e «fondamento»[37], donde l'attributo della «irremovibilità» della dèa nel duplice senso d'inflessibilità normativa e di stabilità temporale[38]. Ma vale la pena di soffermarsi su questo importante punto e approfondire.

Fin dalle origini della religione greca, Temi è intesa come personificazione della parola profetica. In quel contesto, nel quale sfera religiosa e ordine giuridico non erano ancora ben distinti, il concetto di 'profezia' era inteso come 'ingiunzione' o 'sentenza'. La parola della dèa Θέμις aveva quindi una forza ben più incisiva e potente del mero comando prescrittivo divino (cfr. Harrison 2021: 585). Nei poemi omerici Temi è la dea che convoca e scioglie l'assemblea (l'*agorà*) e presiede il banchetto degli dèi nell'Olimpo. Raffigurazione simbolica delle *themistes*, ossia delle convenzioni stabilite che «rappresentavano per il Greco la civiltà», Temi costituiva quindi, nell'assetto politico-religioso della Grecia antica, «le basi del regno e della democrazia» (ivi: 586), in quanto rappresentava «l'uso e la volontà degli uomini adulti, cittadini divenuti tali nell'esercizio dell'*agorà*» (ivi: 587). Nel convocare l'assemblea la dèa non era semplicemente un araldo di Zeus – come Ermes –, ma la rappresentazione ideale di appartenenza alla città, attraverso «l'incarnazione dell'autentico spirito dell'assemblea» stessa: nella visione degli abitanti della *polis*, infatti, *Themis* e *agorà* sono appena distinguibili (ivi: 588). In breve Temi può essere considerata «la coscienza collettiva su cui si fonda[va] la struttura sociale» (ivi: 28).

[35] *Ibidem*. Cfr. anche Harrison (2021).
[36] Cfr. Glotz (1904 : 21-22).
[37] Cfr. Benveniste (2001, II: 359).
[38] La parola *thémis* appare spesso nei versi omerici con la formula impersonale «ἣ θέμις ἐστί», letteralmente «questo è *themis*» nel senso di «ciò è stabilito per legge» e come tale irremovibile: Chantraine (2009: 411). Sul medesimo punto, cfr. anche Bouché-Leclercq (2003: 449, nt. 26).

Nell'epoca arcaica, la dèa proteggeva la terra e la casa (ossia la comunità familiare), stabiliva le norme di comportamento e dettava la legge trascendente che doveva regolare la vita della comunità familiare al suo interno. Quando, tra il crollo della civiltà micenea e la nascita della civiltà ellenica, il sistema arcaico delle tribù s'infranse facendo sorgere l'organizzazione basata sulle *poleis*, la dèa ampliò sensibilmente il suo raggio d'azione. Ella infatti non si limitava più a vegliare sui singoli gruppi domestici, ma iniziò a incarnare lo spirito dell'intera πόλις (ivi: 587-588). Le regole di comportamento, inizialmente imposte sotto forma di un imperativo categorico religioso e familiare, divennero allora norme *politiche* (alla lettera "della *polis*") introiettate e condivise da tutti. Θέμις venne così a rappresentare i valori assoluti – assoluti nel senso che costituivano il vertice assiologico della civiltà tradotta nell'ordinamento politico-sociale – della Legge e della Giustizia (cfr. Harrison 2021: 585).

Il mito di Θέμις opera, dunque, soprattutto sul piano della psicologia sociale, in quanto è il *quid* che forma le strutture precomprensive della comunità politica, quelle che danno origine all'*habitus* mentale cui gl'individui di una comunità si assuefanno spontaneamente. La dèa possiede la forza che riunisce e vincola gli uomini poiché – questo il punto decisivo – fonda quella medesima forza sull'«istinto aggregante, la coscienza collettiva, la sanzione sociale» (Harrison 2021: 588). Temi non attiene quindi al campo della mera religione, ma «è la materia [primordiale] di cui le [stesse] rappresentazioni religiose sono fatte» (ivi: 589). Impersona l'insieme dei sentimenti sociali e s'identifica con quella «volizione adesiva» alla società[39] che assumerà, nel corso delle epoche successive e fino ai nostri giorni, secondo le differenti declinazioni contestuali e concettuali, le celebri definizioni di πολιτικὸν ζῷον, *animale politico* (Aristotele), di *appetitus societatis* (Grozio)[40], di *socialitas* (Pufendorf)[41]

[39] Su questo fondamentale concetto, cfr. Di Donato (2021, *ad indicem*).

[40] Grozio (2023, Prolegomeni VI: 10-11): «Fra ciò che è esclusivo dell'uomo vi è poi il desiderio di vita associata, che gli stoici chiamavano οἰκείωσιν, ossia di una comunità politica; non una qualsiasi, ma pacifica e ordinata secondo la misura della sua intelligenza, insieme ai propri simili».

[41] Pufendorf (2016) e spec. (2018: 114-121 e *passim*). Cfr. Palladini (1990); Fiorillo (1992) e (1996); Fiorillo e Vollhardt (2004); Todescan (2004, spec. 143-6) e (2014, spec. 253 ss.).

e di *esprit de société* (Rousseau)[42]. Unita ad *agorà* Temi è «il fatto sociale [che] quasi diviene dio»[43]. Siamo qui alle fonti genetiche delle "strutture di precomprensione", quelle protoidee che fanno sì che i membri di una compagine sociale pensino ciò che pensano nel modo in cui lo pensano[44]. Da queste strutture si generano le entità assiologiche primordiali che si trasfondono nel diritto tanto divino-naturale quanto (successivamente) legale. Quest'ultimo, tuttavia, vivrà una vita sempre più autonoma man mano che si andrà determinando l'allentamento e poi la definitiva scissione tra le sfere del sacro e del secolare[45].

Questa distinzione è puntualmente registrata nel linguaggio teogonico greco. A Temi si oppone perciò – completandola – sua figlia Dike, altra divinità greca anch'essa legata all'idea di Giustizia, ma in senso diverso[46]. Dike è, come abbiamo già accennato[47], una delle Ore figlie di Zeus e Temi (cfr. Rudhardt 1999). A differenza della madre Temi, la figlia Dike regola la vita tra gli uomini e i rapporti giuridici «tra le famiglie della tribù» (cfr. Benveniste 2001, II: 360). Malgrado questa importante differenza, i teonimi 'Temi' e 'Dike' hanno una parte della radice verbale sanscrita in comune: la consonante originaria ('d') che indica, come sappiamo, la luce (divina). Il *theta* iniziale della parola

[42] Rousseau (2015, spec. lib. I, cap. 6, 66-8; lib. IV, cap. 1, 160-162). Cfr., *ex pluribus*, Derathé (1993); Bertram (2004); Bernardi (2020), con diversi e interessanti spunti critici specificam. dedicati alla teoria dello Stato in Rousseau, ma anche, tra gli altri autori classici, in Hobbes e Pufendorf.

[43] Harrison (2021: 588). È appena il caso di notare l'affinità di questa formula usata dalla Harrison con quella di Durkheim (2013: 266): la società «è di fronte ai suoi membri ciò che un dio è di fronte ai suoi fedeli». Sul punto e per i suoi sviluppi riguardo alla «politica di civilizzazione», Di Donato (2021: 47, ma anche 29, 76 e 320).

[44] Nelle società più evolute il campo antropologico della religione muta la sua natura e l'imperativo sociale (costruito su credenze obbligatorie connesse a pratiche definite e codificate) diviene una αἵρεσις, ossia una «grande scelta collettiva»: Harrison (2021: 591). Per la teorizzazione compiuta del concetto di *habitus*, cfr. Bourdieu (2012, *ad indicem*); nonché Sapiro (2020: 386-9).

[45] Su questa progressiva evoluzione del diritto nelle società antiche, cfr. Schiavone (2005); e nelle società moderne, Thireau (1997).

[46] Il rapporto tra Temi e Dike, ossia tra due diverse e nel contempo integrate connotazioni dell'idea di Giustizia, è uno dei più dibattuti e controversi problemi del diritto greco: cfr. Cantarella (2021: 330-4: 333).

[47] Cfr. *supra* nota 35.

Θέμις deriva, infatti, anch'esso dal gruppo '*dh*' (poi metatizzato in '*th*'); mentre Δίκη deriva dal gruppo '*diś*' [di + ś] che vuol dire «collegarsi [*ś*] al moto continuo [*i*] della luce [*d*]» e anche «indicare» e «mostrare»[48].
Le due divinità personificano due diversi aspetti del diritto che si oppongono l'un l'altro, ma che tuttavia si integrano e si completano a vicenda: Θέμις rappresenta l'esigenza di equilibrio tradotta sotto forma di θέμιστες, *thémistes* (= precetti di buon comportamento), sui quali Δίκη vigila, sanzionandone l'inosservanza[49]. Dike rappresenta, quindi, tanto la norma legislativa prescritta quanto la sentenza formulata al fine di rispettare la *themis*, ossia il principio ordinatore garantito dagli dèi, diventando così il legame tra l'ordine cosmico-religioso (espresso da Temi) e l'ordinamento (giuridico-positivo) delle relazioni umane (cfr. Trierweiler 2017). Si può dire, allora, che Θέμις si riveli agli uomini proprio grazie alla mediazione di Δίκη poiché di quest'ultima rappresenta la fonte primaria, l'*archè*[50]. Dal canto suo, Dike rappresenta la «laicizzazione giuridica di Temi», che aveva una connotazione propriamente religiosa[51], e pertanto si deve collocare all'origine di quel processo di secolarizzazione che costituisce uno dei fondamentali pilastri della civilizzazione statuale[52].

---

[48] Cfr. Rendich (2013, p. 260). Cfr. *infra* nota 90 e testo corrispond.
[49] Cfr. Cantarella (2021: 332): il verbo θεμίστεύειν, *themisteuein*, e il sostantivo θέμις, *themis*, «termini legati da una evidente continuità alla radice (...), esprimevano l'idea della 'liceità' di un comportamento», rimandando quindi, inevitabilmente, al giudizio sanzionatorio del comportamento illecito, e quindi all'«esercizio della funzione giurisdizionale».
[50] Cfr. Cacciari e Irti (2019): il saggio di Cacciari all'interno di questo vol. è intitolato *Destino di Dike*, ed è alle pp. 65-111. Vi si sviluppa la tesi dell'opposizione di Dike alla *hybris*: la *nuova* dea sopraggiunge per «sconfiggere la *hybris* selvaggia» (ivi, p. 67) e «chi brucia di *hybris* nell'anima prima o poi subirà il castigo di Dike distruggendo se stesso con la famiglia e l'intera *polis*» (ivi: 69). Sulla *hybris*, intesa nella Grecia antica come snodo cruciale del «pensiero vivente» del quale costituisce una «nozione di filosofia morale popolare» pagine illuminanti in Gernet (2001: 17-48, citazione: 18 e 389-422). Sulla *hybris* contrapposta alla *phronesis* (di cui Dike è garante) e la loro importanza nel processo di civilizzazione statuale, cfr. Di Donato (2021: 56-8).
[51] Rendich (2013: 261). Sul punto, cfr. Tremblay (2018: 492-505).
[52] Cfr. Strayer (2009); Di Donato (2010) e (2021), in entrambi i voll. *ad indicem*: voci «laicizzazione» e «secolarizzazione». Tra le riflessioni più originali e profonde su Dike, cfr. Severino (2015). Cfr. anche *infra*, note 94 e ss.

Il legame tra questi diversi – eppur affini – elementi linguistici e concettuali che compongono la distinzione/unione tra le diverse sfumature (tutte essenziali e imprescindibili) dell'idea di Giustizia si precisa ancor meglio nel rapporto tra Dike e l'altra – la terza – personificazione divina del medesimo concetto, la dèa Astrea, destinata ad avere un forte impatto nell'immaginario politico delle società meno lontane dai nostri tempi. Anche questa relazione teogonica appare di fondamentale importanza per chiarire le protostrutture mitico-simboliche dalle quali trae origine la vicenda storica della statualità. Figlia di Astreo, generato dall'unione di Crio, uno dei sei Titani, con Euribia[53], ed Eos, dèa dell'aurora (e ancora una volta ci troviamo di fronte a un *quid* che è associato alla luce e al calore del sole[54]), il nome A*st*rea contiene al suo interno la radice 'st' ed è anch'essa ritenuta una dea della giustizia (associata all'idea del sorgere dell'alba e nel contempo alla costellazione della Vergine, la più luminosa). In tal modo la sua immagine fu destinata – fin dalle origini primordiali delle comunità che si avviavano sul percorso della civilizzazione organizzativa e istituzionale – a comporre un vasto caleidoscopio di mitologie politiche (che rinviano nel contempo ai miti della luce e della purezza, dell'innocenza e della bontà) di grande impatto psicologico-sociale e politico-

[53] È fin troppo evidente, per essere sottolineata, la comune radice del lemma Τιτάνες, Titani, con il verbo τίθημι, *títhemi* (cfr. *supra* note 30, 32 e 37). Del resto, la stessa Temi è una delle sei titanidi generate – secondo la *Teogonia* di Esiodo: cfr. Esiodo (2023: 11, vv. 133-136) – dall'unione di Urano (il Cielo) con Gea (la Terra). Riassumendo: la coppia di dèi primordiali (*próteroi theoí*) generò sei Titani (Oceano, Ceo, Crio, Iperione, Giapeto e Crono) e sei Titanidi (Tea, Rea, Temi, Mnemosine, Febe e Teti). Il titano Crio, accoppiatosi con la sorella uterina Euribia (figlia di Gea e di Ponto, dio dei mari), generò Astreo. Quest'ultimo si congiunse con Eos, la dèa dell'Aurora, e generò sette figli: quattro venti (Zefiro, Borea, Austro e Apeliote) e tre stelle (Fosforo, Vespero e Astrea). Sul punto, cfr. Bouché-Leclercq (2003: 445-451, citazione: 448-451). Sulla genesi primordiale delle divinità greche, differenziate in tre generazioni successive (Uranidi, Cronidi e Olimpi), spunti in Scalera McClintock (2016: 37-57, citazione: 38).

[54] Il tema dell'aurora compone una vastissima gamma di concezioni, d'immagini e di rappresentazioni che fondano alcune tra le maggiori e decisive protostrutture semantiche dei popoli indoeuropei e dei loro derivati (tra le quali la triade sacertà/verginità/maternità, che assumerà enorme importanza negli sviluppi religiosi e sociopolitici occidentali): cfr. De Martino (2017, *passim* e spec. 485 ss.).

istituzionale nelle più importanti realtà europee dell'Età medievale e moderna[55].

In conclusione, su questo decisivo punto, notiamo che la Giustizia e il Diritto sono, nel *pantheon* greco, appannaggio esclusivo di divinità femminili, in una società qualificata da un forte dominio maschile[56]. Non sono affatto osservazioni marginali se si considera che da questo dato primigenio origina una qualità antropologica (o per meglio dire 'ginecocratica') destinata a caratterizzare in tutt'Europa – e nei territori italiani in sommo grado – la storia della magistratura e più in generale del ceto giuridico nell'Età medievale e moderna. Una tendenza che continua la sua onda lunga anche nel mondo contemporaneo, con effetti di enorme rilevanza non solo nell'azione giudiziaria, ma anche nel tormentato rapporto tra i poteri dello Stato, in particolar modo tra la magistratura e il potere politico (che assume regolarmente le sembianze del *Leviathan* maschile[57]). Quel conflitto, causato soprattutto dalla metamorfosi occulta

[55] Per il Medioevo, cfr. Kantorowicz (2012: 99-101), che accorda il mito di Astrea con la *religio iuris* dei *sacerdotes iustitiae* affermatosi durante il regno di Federico II di Svevia nel solco di una «teologia politica, o ibridismo politico-religioso» destinato a dar luogo a una vera e propria «teologia del governo» dei giuristi che, in diverse forme e modalità, durò fino alla Rivoluzione francese e oltre; per l'Età moderna cfr. Yates (2001): questo straordinario volume, oramai un classico nella storiografia europea, esamina il mito di Astrea e i suoi effetti nella Spagna imperiale di Carlo V (ivi, 3-36), nell'Inghilterra elisabettiana (l'immagine della dèa operò anche in Shakespeare, ivi: 37-143, citaz. 90-92) e nella Francia di Carlo IX e di Enrico III (ivi: 145-241).

[56] L'antropologa inglese Jane Ellen Harrison ha messo in luce e discusso questo paradosso logico e mitologico nella seconda parte del capitolo finale del suo monumentale lavoro su *Themis*: Harrison (2021: 598-646). Rinunciando alla sessualità simbolicamente associata alla *hybris*, Dike e Astrea sono accomunate anche dalla verginità eterna e dalla conseguente privazione della maternità. La volontà di sottrarsi all'ondivaga tempesta delle pulsioni incontrollate e la decisione di non essere preda di atteggiamenti istintivi e imprevedibili legavano, invece, Dike e Astrea alla *phronesis,* alla saggezza, alla sapienza e all'imperturbabilità – cfr. Cacciari, *Destino di Dike*, in Cacciari e Irti (2019: 65-111) –, virtù che sarebbero poi state sublimate nell'iconologia politica medievale e rinascimentale della Giustizia: cfr. Jacob (1994); Skinner (2002: 39-117 (*Ambrogio Lorenzetti and the Portrayal of Virtuous Government e Ambrogio Lorenzetti on the Power and Glory of Republics*)); Prosperi (2008); Boucheron (2013). Sul punto e per le implicazioni politiche, si veda Scognamiglio (2024), anche per ulteriori indicazioni bibliografiche.

[57] Cfr. Bredekamp (2003). Di questo vol. si veda ora anche la trad. it. Bredekamp 2024.

della *jurisdictio* in potere politico sovrano e dal surrettizio caleidoscopio di tecniche raggiranti del potere togato, attraversa tutta la vicenda della fondazione e della strutturazione dello Stato moderno, connotato – a dispetto della vulgata che lo identifica con un presunto Stato 'assoluto' – dall'espansione, più o meno larvata, del potere giudiziario e, sull'altro versante, dalle corrispettive 'operazioni' per limitarne la portata politica restringendolo alla giurisdizione contenziosa[58].

4. *In 'nome' di Dio*

Abbiamo dunque constatato come le diverse accezioni sanscrite dei lemmi derivati dalla radice '*dha*' attestano, nelle culture di derivazione indoeuropea, una *liaison* tra quattro lemmi che possono formare i termini di una ideale equazione: 'abitazione' sta a "fuoco sacro" come 'legge' sta a 'luce'. Nella cultura sanscrito-vedica *dhaman* (*dhā-man*) è l'ordine stabilito in casa e nella famiglia da Mitra e da Veruna – i due oceani celesti – mediante il fuoco sacro insediato nel focolare domestico. Secondo la tradizione *Veda* (i più antichi testi religiosi composti nel subcontinente indiano oggi collocato nell'area tra India e Pakistan) il fuoco simbolo della luce divina era perpetuamente acceso nelle abitazioni per stabilire e ricordare la condotta da tenere e le norme da osservare[59]. Ma più in generale in tutto il mondo antico sono attestati – e sono stati approfonditamente studiati – processi di «divinizzazione» nei quali è agevole riconoscere pratiche, rituali e culti che sono stati poi tramandati in lunghe tradizioni religiose dense di significati – e di effetti – politici[60].

La scomposizione analitica del gruppo fonetico '*dha*' c'introduce in un percorso di enorme fascino, in quanto ripercorre fino ai nuclei primordiali il sinallagma tra strutture divinatorie e concrezioni socio-istituzionali. In primo luogo, osser-

[58] Sul punto cfr. Di Donato (2010, *passim* e spec. 501-12); e Id. (2021, capp. XIII, XXVII e XXIX (sul conflitto magistratura sovranità politica) e *ad indicem*: voce «femminilità del potere»); ma si veda, per le strutture di precomprensione 'ideologiche' dei *legum doctores*, anche Di Donato (2003, *passim*).

[59] Cfr. Benveniste (2001, II: 359); Rendich (2007: 275).

[60] Cfr., al riguardo, il monumentale vol. di Bouché-Leclercq (2003), che analizza con straordinaria dovizia di elementi i due grandi processi e le loro rispettive diverse tipologie di divinizzazione nelle civiltà ellenica e italica.

viamo che la consonante '*d*' della radice verbale '*dha*' compare nel termine *deva* che in sanscrito indica la «potenza divina» o la «divinità» oppure, *tout-court*, «dio»; e, nella variante al femminile *devī*, «dea»[61]. Dalla radice indoeuropea '*dī'* che significava «moto continuo [*i̯*] della luce [*d*]» deriva il verbo sanscrito *dīdyati* = brillare; splendere nel cielo. La consonante '*d*' e il gruppo '*dha*', come abbiamo già visto[62], andavano a comporre anche parole che attenevano all'atto di mangiare[63]. Ma la radice verbale '*dī'* è di grande importanza soprattutto per un altro motivo: essa costituisce il primo nucleo della denominazione del divino. *Dy.auṣ Pitā* o *Dy.auṣpitṛ* o ancora *Dy.aus Pitar* poi divenuto (nella traslitterazione dal sanscrito al greco e dal greco al latino) *Dy.éus Pətḗr* → Ζεῦ πάτερ → Zeus Pater → Iuppiter)[64]. Il lemma nasce

[61] Cfr. Rendich (2005: 217). Altri termini affini, con la stessa radice, sono *div* (= cielo, giorno: in quanto promanante (*v*) dalla luce (*d*)), *divya* (= divino, celeste) e *diś* (= collegarsi (*ś*) al moto continuo (*i*) della luce (*d*) e quindi indicare, mostrare; da cui poi i verbi in-*dic*-are e ad-*dit*(g)-are).

[62] Cfr. *supra* nota 24 e testo corrispondente.

[63] Cfr. Rendich (2013: 238). L'idea di esprimere l'azione di *mangiare* tramite la radice '*d*' derivò dall'abitudine degli indoeuropei di iniziare a svolgere le loro funzioni vitali, tra cui in primo luogo l'assunzione del cibo, al primo sorgere dell'alba, ovvero "all'inizio (*a*) della luce (*d*)". Il sanscrito ereditò la radice '*ad*' e la mantenne inalterata. Unita all'avverbio '*su*' (= "bene") e all'omonimo aggettivo '*su*' (= "buono"), la consonante '*d*' costruì il verbo *svad* (su + ad) "addolcire", da cui derivarono i termini '*svādu*' (= dolce, buono da mangiare; si noti che in indoeuropeo ciò che è "buono" è anche di per sé "piacevole") e '*svadita*' (= esclamazione con cui in una cerimonia liturgica si esortavano i padri defunti a mangiare del cibo): cfr. Rendich (2005: 363). Con la radice '*ed'*, metàtesi di '*ad'*, il latino creò il verbo *edo* (= mangiare) e utilizzò il composto '*suad*' per formare il verbo *suadeo* (= invitare a, consigliare, con l'offerta di qualcosa di "buono", allo scopo di "convincere" di "persuadere", da cui anche l'aggettivo 'suadente'), dalla radice (*su*): Rendich (2005: 363). Il greco, a sua volta, aveva formato lo stesso verbo in ἔδω, *édō* (= mangiare), confermando l'origine indoeuropea della radice '*ad/ed*' e, implicitamente, il suo legame con il sorgere della luce dell'alba: Rendich (2005: 212). La stessa radice etimologica formò anche la parola ἡδονή *edoné* (= piacere), in tutta la sua ampia gamma di significati. L'accostamento semantico tra la *divinità* e l'atto del *mangiare* in rapporto alla presenza o all'assenza della luce avrà sviluppi religiosi di enorme importanza nell'area mediorientale e da lì diffusi in tutto l'Occidente: con l'ebraismo nel rito dello *shabbat*; con il cristianesimo, nella liturgia della comunione; con l'islamismo nella pratica del *ramadan*.

[64] Cfr. Sulla denominazione della divinità, con particolare riferimento a Zeus, cfr. Goeken (2005); ma tutto il volume nel quale il saggio è pubblicato, Belayche *et al.* (2005), contiene studi di grande interesse sull'argom. si veda anche Haudry (2022: 107).

dalla personificazione del cielo o della volta celeste e identifica il padre di tutti i fenomeni atmosferici che nascono nell'aere. Tutte le divinità celesti sono l'incarnazione di quelle manifestazioni della natura che regolano la vita degli uomini sulla terra[65]. Dal lemma *dyéus* derivano tanto l'espressione sanscrita *dyaus* (giorno luminoso) quanto quelle latine *dies* (giorno) e *deus* (dio)[66]. Nella radice '*div*' e nel suo derivato primario '*dev*', la consonante '*v*' esprimeva il senso di 'separazione', per cui il suo significato originario era «si separa [nel senso di "proviene da", "promana da"] dalla luce» (Rendich 2013: 275).
Questa disgiunzione permanente tra la sfera divina e il mondo umano è considerata dalle più recenti ricerche alle origini semantiche del termine greco θεός, con due possibili accezioni secondo che la divisione si compia «sulla base di un fatto naturale» oppure «sulla base di un fatto rituale» (cfr. de Meyer 2016 : 135). Si è messo in evidenza come «la parola tipica [che sta] per 'dio' deriva da **dyeu*» che rinvia chiaramente al gruppo semantico '*dhe*' (ivi : 134-135). E ancora una volta – malgrado molte incertezze continuino ad aleggiare intorno al lemma, che resta tra i più complessi e controversi della linguistica indoeuropea – ritorna, nel percorso a ritroso verso le origini della parola, il verbo τιθημι, *títhemi*, con riguardo qui all'idea dispositiva secondo la quale «il dio sarebbe all'origine un cippo, una stele di pietra che si erige» (cfr. Chantraine 2009: 413).

Seguendo la tradizione indoeuropea vedica, poi trasmigrata nella Roma antica[67], un fuoco – simbolo della luce del diritto divino – era posto nel Foro all'interno del tempio dedicato a Vesta, divinità greco-romana di origine indoeuropea[68]. Con quel fuoco

[65] Cfr. Vilar (1997: 140-142, cit. 141). Da questa relazione tra cielo (sede del divino) e terra (sede dell'umano) deriva, per converso, il termine latino *scelus* (= *s* privativo + *caelum*, da cui l'italiano 'scellerato') alla lettera "comportamento senza il cielo", "atto privo dell'approvazione celeste/divina" quindi di per sé illegittimo.
[66] Cfr. Cassola, Labruna (1979: 42-3).
[67] Su questa «tradizione indoeuropea a Roma», cfr. Haudry (2022: 105-162).
[68] Ivi, 125: «Il culto del focolare domestico (*foyer*)» era «comune all'insieme del mondo indoeuropeo antico». Malgrado ciò «il teonimo *Vesta* non trova corrispondenti se non in Grecia con *Hestia*». La derivazione da una radice indoeuropea **Hwes*, malgrado il suo significato («brillare») sia più che plausibile, sembra all'A. non persuasiva, mentre più convincente gli appare «l'accostamento con il nome che indica la 'residenza' (= dimora stabile), il vedico

si accendevano tutti gli altri fuochi sacri. Su quest'azione di "porre il fuoco sacro" nasce il concetto giuridico di 'fondare' e 'istituire': *dha* (= porre) e *dhaman* (= porre la legge). Dalla variante '*dhi*', che indicava tanto la 'giustizia' quanto la 'religione', è derivata la famiglia semantica del lemma 'diritto'. In greco il '*dhi*' dà vita al termine '*d[h]ikē* ' inteso letteralmente come «luce che indica o mostra la legge»[69]. La radice si rintraccia in latino nei lemmi *iu.d.ex* (= colui che detta il diritto) e *co.d.ex*, termine che rinvia all'idea di consolidare i princìpi di un ordinamento giuridico in una raccolta organica di norme. Come si vede, siamo qui alle origini del processo che in seguito sarebbe stato definito – dagli stessi giuristi – di 'positivizzazione' della norma, un processo che si fonda in primo luogo sulla divaricazione tra diritto (*jus*) e sfera religiosa (*fas*)[70]. Il significato del termine *jus* deriverebbe, ancor prima del latino, dal sintagma indo-iraniano **yaws*, attestato anche dall'«avestico **yaozh-dā* e poi dalla sostituzione del verbo 'dire' al verbo 'fare'». In questo senso, *jus* significherebbe alla lettera «ripristino dello stato precedente attraverso la parola», essendo apparentato alla radice di *jurare* (= pronunciare un giuramento)[71].

Sulla scorta di Isidoro di Siviglia[72], Benveniste chiarisce che l'opposizione tra *jus* (legge degli uomini) e *fas* (legge divina) rappresenta uno spartiacque nell'organizzazione occidentale del

---

vâstu, (seguito dal) greco *(w)astu*, città». Osserviamo solo, da parte nostra, che questi termini – e i due teonimi che ne derivano, *Hestia* e *Vesta* – contengono tutti '*st*', radice semantica a partire dalla quale si compongono tutti i significati connessi all'idea di stabilità. Si veda anche, sul tema specifico del fuoco/focolare, la monumentale ricerca dello stesso Haudry (2016 – specificam. su Hestia/Westia e Vesta: 219-239).

[69] Benveniste (2001, II: 363-6). Cfr. *supra* nota 64 e testo corrispond.

[70] Sulla distinzione tra *jus* et *fas*, cfr. Haudry (2022: 139), che mette ben in rilievo come il termine *fas* e il suo corrispettivo negativo *nefas* si usano solo in frasi «con il verbo essere» come «*(ne)fas est*» (= non è o viceversa è permesso); mentre il termine *jus* «è un sostantivo ordinario che indica il diritto come pratica».

[71] *Ibidem*.

[72] Isidoro di Siviglia (2021, I: 389): il passo è tratto dal lib. V, «Delle leggi e dei tempi», § II, «Delle leggi divine ed umane», 2 («Il termine *fas*, che significa *ciò che è lecito*, designa una legge di origine divina, il termine *ius*, che significa *diritto*, ossia *ciò che è legale*, designa una legge di origine umana») e § III, «Quale sia la differenza tra diritto, leggi e costumi».

potere[73]. Ma la separazione intervenne per dividere ciò che prima era unito. La dicotomia – che assume significati molto importanti già nella Roma primitiva[74] – tra *jus* e *fas* origina, infatti, dalla medesima fonte linguistica, che è sempre quella matrice verbale sanscrita '*dh*', che subisce nel corso del tempo un mutamento fonetico trasformandosi nella consonante latina 'f', donde *fas* (= fausto, quindi lecito, fasto, propizio[75], concetto che indicava il giorno lavorativo in cui si esercitava, in quanto poteva esercitarsi, «l'attività dei magistrati e dei cittadini»[76]) e *fes* (= festa)[77]. A sua volta *jus* è il risultato di una sincope distintiva di *d.yḗus* con la caduta della consonante iniziale 'd'[78].

Come abbiamo già osservato nell'*incipit* di questo paragrafo, il passaggio dalla lingua madre (il sanscrito) alle lingue derivate, greca e latina, realizza la progressiva trasformazione della radice '*dh*' in '*th*'-'*t*'. Quest'ultima si aggiunge alla radice '*s*' per accoppiare all'immagine del fuoco sacro l'idea di stabilità nel tempo e nello spazio, elementi che diventeranno decisivi nel successivo processo di civilizzazione statuale. Su questa continuità logico-semantica tra la cultura prevalentemente mitico-simbolica indoeuropea e la cultura razionale greco-romana si sono costruite in Europa Occidentale le fondamenta

[73] La divaricazione tra *jus* e *fas* segna di fatto l'avvio del processo di secolarizzazione, il quale a sua volta condurrà all'affermazione del principio di laicità che costituirà, tra tardo Medioevo ed Età moderna, il principale fondamento del potere statuale e con esso del diritto positivo. Sul punto, cfr. l'importante saggio di Strayer (2009). Ma il processo è di lunga durata: era in realtà iniziato, *variatis variandis*, fin da quella «secolarizzazione del *nomos*» che aveva caratterizzato, a partire già dal V secolo a. C., il nuovo indirizzo politico e sociale delle *poleis* greche, per trasmigrare poi nella struttura dell'ordine giuridico romano: cfr. Schiavone (2005) e (2019: 19 e 34 ss.). Per la messa a punto concettuale, cfr. Monod (2007).

[74] Cfr. Cassola, Labruna (1979: 38).

[75] *Ibidem*. Secondo gli AA. *fas* era derivato per converso rispetto a *nefas*, ossia ciò che era «proibito dagli dèi». *Fas* designava, quindi, tutte le azioni «non-vietate e perciò consentite entro il cui àmbito solo si sviluppa(va) e si radica(va) il ius, il diritto posto dagli uomini».

[76] Benveniste (2001, II: 386).

[77] Ivi: 384-391. È evidente che la 'festa' è qui considerata come un'attività del tutto lecita in quanto permessa dalla volontà divina.

[78] Ivi: 364. Sull'origine di *fes*, *fas*, *jus* e *lex*, cfr. anche Bréal (1891); e, più di recente, Càssola, Labruna (1979: 22); Schiavone (2005); Severino (2017).

dell'organizzazione sociale imperniata sulle istituzioni[79]. Questo processo storico di lunghissima durata – che secondo l'antropologo francese Jean-Paul Demoule è il *foyer ou berceau* della formazione e trasformazione della «lingua originale indoeuropea» che si sviluppa in un arco temporale che va all'incirca dal 10.000 al 5000 a. C.[80] – trova il suo principio nel bisogno ancestrale di sicurezza (e quindi di stabilità) dell'essere umano che si traduce nella necessità di regolare in modo saldo e duraturo le interazioni sociali attraverso un sistema normativo di origine divina. La *divinitas* è da sempre la più efficace "norma di chiusura" dei sistemi sociali, uno strumento infallibile capace di legittimare come nessun altro il potere.

Il dimorare nel tempo di una struttura stabile di relazioni determina un automatismo funzionale di riconoscibilità e di prevedibilità dei comportamenti umani dai quali si può desumere l'aspettativa ragionevole sulle azioni altrui[81]. Ciò favorisce l'interazione tra le scelte individuali e la struttura sociale sulla base di rapporti reciproci di fiducia e di cooperazione. La stabilità è quindi il presupposto di quella dimensione procedurale che dev'essere considerata come uno dei fondamentali elementi nel processo di formazione di una istituzione e perciò dell'intero processo di civilizzazione fondato sullo spirito istituzionale[82].

---

[79] Cfr. Vernant (1998: 95-103), con particolare riferim. alla nascita e allo sviluppo evolutivo della democrazia. Sul processo di razionalizzazione derivante dagli «scenari fondatori» della mitologia, molte pagine di straordinaria profondità critica in diverse delle *Leçons* di Legendre: a titolo esemplificativo cfr. Legendre (2017: 136).

[80] Cfr. Demoule (2014: 14-16 e 39).

[81] Su questo argomento delle «aspettative di aspettative» ha, com'è noto, imperniato la sua teoria del sistema sociale il grande studioso tedesco Niklas Luhmann: cfr. Luhmann 1990a e 1990b.

[82] Secondo Mousnier (2002: 4) la 'durata' non sarebbe invece un elemento «necessario per aversi istituzione». Anche un «tempo minimo» sarebbe sufficiente, a condizione però che siano presenti «tre condizioni essenziali»: un'idea di fondo; delle procedure prestabilite per attuarla; un gruppo d'individui che siano concordi nel raggiungimento dell'obiettivo comune. Ma il grande studioso parigino cade qui in evidente contraddizione con il suo stesso presupposto, poiché l'attuazione delle «procedure» richiede un lasso temporale sufficientemente lungo, non fosse altro che per dar modo alle 'pratiche' seriali di corroborarsi diventando automatismi psichici che sono l'effetto comportamentale delle strutture di precomprensione Queste ultime sedimentano lentamente per diventare stratificazioni culturali e poter essere

Bibliografia

BELAYCHE NICOLE, BRULÉ PIERRE, FREYBURGER GÉRARD, LEHMANN YVES, PERNOT LAURENT, PROST FRANCIS (a cura di), 2005, *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout (Belgio) e Rennes: Brepols e Presses Universitaires de Rennes.
BENVENISTE ÉMILE, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris: Gallimard.
_____, 2001, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll.: I. *Économie, parenté, société*; II. *Pouvoir, droit, religion*, Paris : Minuit, 1969, trad. it. di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee,* 2 voll.: I. *Economia, parentela, società*; II. *Potere, diritto, religione*, Torino: Einaudi (1ª ediz. 1981).
BERNARDI BRUNO, 2020, *Rousseau, la société et l'État. Un essai de clarification conceptuelle*, in «Droit et Philosophie», n. 12 (*La théorie de l'État au défi de l'anthropologie*), http://www.droitphilosophie.com/article/lecture/rousseau-la-societe-et-l-etat-un-essai-de-clarification-conceptuelle-282.
BERTRAM CHRIS, 2004, *Rousseau and The Social Contract*, London-New York: Routledge.
BOUCHÉ-LECLERCQ AUGUSTE, 2003, *Histoire de la divination dans l'antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
BOUCHERON PATRICK, 2013, *Conjurer la peur. Essai sur la force politique des images. Sienne (1338),* Paris: Seuil.
BOURDIEU PIERRE, 2012, *Sur l'Etat: Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris: Seuil (si veda anche la trad. it. a cura di M. Guareschi, *Sullo Stato. Corso al Collège de France*, 2 voll.: t. I (1989-1990); t. II (1990-1992), Milano: Feltrinelli, rispettivam. 2013 e 2021).
BRÉAL MICHEL, 1891, *Mémoire sur l'origine des mots* fas, jus *et* lex, in «Mémoires de l'Institut National de France, Académie des inscriptions et belles-lettres», t. 32, 2e partie, 1-12.
BREDEKAMP HORS, 2003, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne. Illustrations des œuvres et portraits*, Paris: Éditions de la Maison de Sciences de l'Hommes (si veda anche la recente trad. it. *Thomas Hobbes, il Leviatano. L'archetipo dello Stato*, Roma: Castelvecchi, 2024).
CACCIARI MASSIMO, IRTI NATALINO, 2019, *Elogio del diritto,* Milano: La nave di Teseo.

descritte come «storia delle mentalità» o addirittura come «storia delle sensibilità»: cfr. Duby (2019, pp. 1573-601: *Histoire des mentalités*). Sull'importanza della «continuità nello spazio e nel tempo» nella formazione dell'istituzione statuale, cfr. Strayer (2005: 6).

CAMPANILE ENRICO, COMRIE BERNARD, WATKINS CALVERT, 2005, *Introduzione alla lingua e alla cultura degli Indoeuropei*, Bologna: Il Mulino.
CANTARELLA EVA, 2021, *Norma e sanzione in Omero*, 2ª ediz. Roma: Inschibboleth (1ª ediz., Giuffrè, Milano 1979).
CÀSSOLA FILIPPO, LABRUNA LUIGI, 1979, *Linee di una storia delle istituzioni repubblicane*, 2ª ediz. Napoli: Esi (1ª ediz. 1978).
CHANTRAINE PIERRE, 2009, *Dictionaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck.
CLACKSON JAMES, 2012 *Die indogermanische Sprachen*, Hamburg: Buske.
DE MARTINO MARCELLO, 2017, *Le divine gemelle. Sacertà del fuoco centrale e semantica dell'aurora nella religione indoeuropea*, Lugano: Agorà & Co.
DE MEYER ISABELLE, 2016, "L'étymologie du mot grec θεός «dieu»", *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, n. 1, tome XC, pp. 115-138.
DE PALO MARINA, 2001, *La Conquista del senso. La semantica tra Bréal e Saussure*, Roma: Carocci.
DE SAUSSURE FERDINAND, 2021, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris [1ª ed. 1922, ma il primo corpo stampato è del 1916], trad. it. *Corso di linguistica generale*, introd. e commento di T. De Mauro, Roma-Bari: Laterza (1ª ediz. 1967).
DEMOULE JEAN-PAUL, 2014, *Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris: Seuil.
DERATHÉ ROBERT,1993, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris: Vrin, 1950, trad. it. sull'ediz. francese del 1988 a cura di R. Ferrara, e con prefazione di N. Matteucci, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna: Il Mulino.
DERRIDA JACQUES, 2003, *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Paris: Galilée, 1994, trad. it. di F. Garritano e A. Di Natale, *Forza di legge. Il «Fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Milano.
DI DONATO FRANCESCO, 2003, *L'ideologia dei robins nella Francia dei Lumi. Costituzionalismo e assolutismo nell'esperienza politico-istituzionale della magistratura di antico regime (1715-1788)*, Napoli: Esi.
_____, 2010, *La rinascita dello Stato. Dal conflitto magistratura-politica alla civilizzazione istituzionale europea*, Bologna: Il Mulino.
_____, 2021, *9871. Statualità Civiltà Libertà. Scritti di storia costituzionale*, Prefaz. di F. P. Casavola, Napoli: Editoriale Scientifica.
DUBY GEORGES, 2019, *Œuvres*, Paris: Gallimard («Pléiade»).

DUMÉZIL GEORGES, 1933 *Introduction à la grammaire comparée des langue caucasiennes du Nord*, Paris: Champion.
DURKHEIM ÉMILE, 2013, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: Alcan, 1912, trad. it. di C. Cividali rivista da M. Rosati, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Milano: Mimesis.
ERNOUT ALFRED, MEILLET ANTOINE, 2020, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4ª ediz. Paris: Klincksieck (1ª ediz. 1932).
ESIODO, 2023, *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino (1ª ediz. 1998).
FIORILLO VANDA, 1992, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Napoli: Jovene.
_____, (a cura di), 1996, *Samuel Pufendorf filosofo del diritto e della politica*, «Atti del Convegno internazionale», Milano, 11-12 novembre 1994, Napoli: Città del Sole.
FIORILLO VANDA, VOLLHARDT FRIEDRICH, 2004, *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche ed antropologia moderna nel XVII secolo*, «Atti del Convegno internazionale», Napoli, 24-25 ottobre 2003, Napoli: Istituto italiano per gli studi filosofici.
FOUCAULT MICHEL, 2006, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966, trad. it. a cura di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, con un saggio di G. Canguilhem, Milano: Rizzoli (1ª ediz. 1967).
GEORGIEV VLADIMIR, 1966, *Introduzione alla storia delle lingue indoeuropee*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
GERNET LOUIS, 2001, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique* Paris: Albin Michel (1ª ediz. 1917).
GLOTZ GUSTAVE, 1904, *Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris: Fontemoing.
GOEKEN JOHANN, 2005, *Le nom de Zeus*, in Belayche et al. (2005, pp. 115-9).
GOODY JACK, 2000, *Representations and Contradictions. Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*, Wiley-Blackwell, Oxford e Malden 1997, trad. it. di M. Gregorio, *L'ambivalenza della rappresentazione. Cultura, Ideologia, Religione*, Milano: Feltrinelli.
GROZIO UGO, 2023, *Il diritto di guerra e di pace* [*De iure belli ac pacis*, 1625], 3 voll. a cura di C. Galli e A. Del Vecchio, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.
HARRISON JANE ELLEN, 2021, *Themis. Uno studio sulle origini sociali della religione greca*, trad. it. a cura di G. Scalera McClintock (ediz. anast.

della 1ª ediz. it., Napoli: La Città del Sole, 1996), Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, (1ª ediz. orig. inglese 1912).
HAUDRY JEAN, 2009, *La triade pensée, arole, action, dans la tradition indo-européenne*, Milano: Archè.
_____, 2016, *Le feu dans la tradition indo-européenne*, Milano: Archè.
_____, 2022, *Sur les pas des Indo-Européens. Religion – Mythologie – Linguistique*, Fouenant: Édition Yoran,.
HEIDEGGER MARTIN, 1987, *Brief über den Humanismus*, [*Lettera sull'umanesimo*] in Id., *Platons Lehre von der Wahrheit* [*La dottrina di Platone sulla verità*] (Bern: A. Francke, 1947), in M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, trad. it. (condotta sull'8ª ediz. tedesca del 1981) a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Milano: Adelphi, pp. 267-315.
ISIDORO DI SIVIGLIA, 2021, *Etimologie o origini* [624-636 d. C.], a cura di A. Valastro Canale, Torino: Utet.
JACOB ROBERT, 1994, *Images de la justice. Essai sur l'iconographie judiciaire du Moyen Âge à l'âge classique*, Paris: Le Léopard d'Or.
KANTOROWICZ ERNST, 2012, *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton U. P., Princeton 1957, trad. it. di G. Rizzoni, con introduz. di A. Boureau, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino: Einaudi (1ª ediz. 1989).
KAUSEN ERNST, 2007, *Indo-European Linguistics. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
KLEIN JARED, JOSEPH BRIAN, FRITZ MATTHIAS (a cura di), 2017-2018, *Handbook of comparative and historical Indo-European linguistics*, 3 voll. (I-II: 2017; III: 2018), Berlin: De Gruyter.
KRYNEN JACQUES, 2018, *Le théâtre juridique. Une histoire de la construction du droit*, Paris: Gallimard.
LAMBERTERIE CHARLES DE, 2013, "Grec, phrygien, arménien: des anciens aux modernes", *Journal des savants*, n. 1, pp. 3-69.
LAVOCAT FRANCOISE, 2004, *Usages et théories de la fiction. Les théories contemporaines à l'épreuve des textes anciens*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
_____, 2021, *Fait et Fiction. Pour une frontière*, Paris : Seuil, 2016, trad. it. di C. De Carolis, *Fatto e finzione. Per una frontiera*, Bracciano (Roma): Del Vecchio Editore.
LEGENDRE PIERRE, 1985, *L'Inestimable Objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident (Leçons IV)*, Paris: Fayard.
_____, 1998, *La 901e conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison. Leçons I*, Paris: Fayard.
_____, 2005, *Leçon VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur le montage de l'État et du Droit*, Paris: Fayard.

_____, 2017, *Leçon X. Dogma: instituer l'animal humain. Chemins réitérés de questionnement*, Paris: Fayard.
LO SCHIAVO LIDIA, 2010, "Democrazia deliberativa e sfera pubblica: elementi di analisi", *Quaderni di Intercultura*, 2, pp. 1-42.
LUHMANN NIKLAS, 1990a *Politische Planung*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1978, trad. it. a cura di F. Spalla, con introduzione di A. Febbrajo, *Stato di diritto e sistema sociale*, Napoli, Guida.
_____, 1990b, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1984, trad. it. a cura di A. Febbrajo e R. Schmidt, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna: Il Mulino.
_____, 1995, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied, Berlin 1969, trad. it. a cura di A. Febbrajo, *Procedimenti giuridici e legittimazione sociale*, Milano: Giuffrè.
MEILLET ANTOINE, 1903, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris: Hachette.
MELIS GUIDO, TOSATTI GIOVANNA, 2021, *Le parole del potere. Il lessico delle istituzioni in Italia*, Bologna: Il Mulino.
MONOD JEAN-CLAUDE, 2007, *Sécularisation et laïcité*, Paris: Puf.
MORTARA GARAVELLI BICE, 2001, *Le parole e la giustizia. Divagazioni grammaticali e retoriche su testi giuridici italiani*, Torino: Einaudi.
MOSSE CLAUDE, 1999, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, Paris : Editions Complexe, 1992, trad. it. (sull'ediz. Bruxelles 1998) di G. D'Anna, *Dizionario della civiltà greca*, Roma: Editori Riuniti.
MOUSNIER ROLAND, 2002, *La costituzione nello Stato assoluto. Diritto, società, istituzioni in Francia dal Cinquecento al Settecento*, trad. it. a cura e con un saggio introduttivo di F. Di Donato, Napoli: Esi.
PALLADINI FIAMMETTA, 1990, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Bologna: Il Mulino.
PELLARD THOMAS, SAGART LAURENT, JACQUES GUILLAUME, 2018, "L'indo-européen n'est pas un mythe", *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 113, vol. 1, pp. 79-102.
POKORNY JULIUS, 1959-1969, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 voll., Bern und München : Francke, (versione on line: https://indo-european.info/pokorny-etymological-dictionary/whnjs.htm).
PROSPERI ADRIANO, 2008, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino: Einaudi.
PUFENDORF SAMUEL, 2016, *Il diritto della natura e delle genti. Libro primo* [1672], a cura di F. Palladini e F. Todescan, con introduzione di N. Bobbio, Padova: Cedam.
RENDICH FRANCO, 2005, *L'origine delle lingue indoeuropee. Struttura e genesi della lingua madre del sanscrito, del greco e del latino*, Roma: Palombi.

_____, 2007, *L'origine delle lingue indoeuropee. Struttura e genesi della lingua madre del sanscrito, del greco e del latino*, nuova ediz. Roma: Palombi.
_____, 2013, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*, 4ª ediz. Roma: Palombi, (1ª ediz. 2010).
ROUSSEAU JEAN-JACQUES, 2015, *Du Contrat Social* [1762], trad. it. *Il contratto sociale*, Milano: Rizzoli.
RUDHARDT JEAN, 1999, *Thémis et les Horai. Recherches sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève: Droz.
Sapiro Gisèle (a cura di), 2020, *Dictionnaire international Bourdieu*, Paris: CNRS Éditions.
SARTORI GIOVANNI, 2011, *Logica, metodo e linguaggio nelle scienze sociali*, Bologna: Il Mulino.
SCALERA MCCLINTOCK GIULIANA, 2016, *L'antica natura titanica. Studi sull'antropogonia orfica*, Napoli: Oxp Orientexpress.
SCHIAVONE ALDO, 2005, Ius. *L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino: Einaudi.
_____, 2019, *Eguaglianza. Una nuova visione sul filo della storia*, Torino: Einaudi.
SCOGNAMIGLIO SONIA, 2024, *Le républicanisme étatique chez Niccolò Machiavel*, «Atti del XXVIIIe Colloque international de l'AFHIP», Lyon, 19-20 maggio 2022, Aix-en-Provence: PUAM.
SEVERINO EMANUELE, 2015, *Dike*, Milano: Adelphi.
_____, 2017, *Origine della parola festa*, saggio pubbl. online https://emanueleseverino.com/2017/11/22/alle-origini-della-parola-festa-partendo-da-emanuele-severino-e-passando-attraverso-emile-benveniste-franco-rendich-giovanni-semerano/.
Skinner Quentin, 2002, *The Practice of History and the Cult of the Fact*, in Id., *Visions of Politics*, 2 voll., t. II: *Regarding Method*, Cambridge: Cambridge U. P.
STRAYER JOSEPH REESE, 2005, *On the Medieval Origins of the Modern State*, nuova edizione con duplice prefazione rispettivam. di C. Tilly e W. C. Jordan, Princeton: Princeton U. P.
STRAYER JOSEPH REESE, 2009, "The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century", *Speculum*, 15 (1), 1940, pp. 76-86, trad. it. a cura di R. Giurato, *La laicizzazione della società in Francia e in Inghilterra nel XIII secolo*, in «Storia Amministrazione Costituzione», Annale Isap, 17, pp. 7-25.
THIREAU JEAN-LOUIS (a cura di), 1997, *Le droit entre laïcisation et néo-sacralisation*, Paris: Puf.
THOMAS YAN, 2016, *Les opération du droit*, Paris: Gallimard-Seuil, 2011, trad. it. di M. Spanò, *Fictio legis. La finzione romana e i suoi limiti medievali*, con un saggio di M. Spanò e M. Vallerani, Macerata: Quodlibet.

TODESCAN FRANCESCO, 2004, Socialitas *e stato di natura in Pufendorf*, in Fiorillo e Vollhardt (2004, pp. 139-57).
TREMBLAY LUC B., 2018, "L'origine mythique de la primauté du droit: Hésiode et les dieux", *Rjtum 425*, n. 52, pp. 425-519.
TRIERWEILER SOPHIE, 2017, "La conception et l'expression d'un droit structuré dans la société homérique à travers les notions de themis et dikê", *Archiméde: archéologie et histoire ancienne*, n. 4, pp. 196-206.
VERNANT JEAN-PIERRE, 1998, *Entre mythe et politique*, Seuil, Paris 1996, trad. it. a cura di G. Guidorizzi, *Tra mito e politica*, Milano: Raffaello Cortina
VILAR FRANCISCO, 1997, *Gli indoeuropei e le origini dell'Europa*, Bologna: Il Mulino.
WHITNEY DWIGHT WILLIAM, 1885, *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language. A Supplement to his Sanskrit Grammar*, Leipzig: Breitkopf und Haïrtel, consultabile on-line: https://catalog.hathitrust.org/Record/001110573.
YATES A. FRANCES, 2001, *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, London and Boston: Routledge & Kegan, 1975, trad. it. di E. Basaglia, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino: Einaudi.

Abstract

ISTITUZIONI, STATO, COSTITUZIONE, GIUSTIZIA. ORIGINI ETIMOLOGICHE E SVILUPPI CONCETTUALI

(INSTITUTIONS, STATE, CONSTITUTION, JUSTICE. ETYMO-LOGICAL ORIGINS AND CONCEPTUAL DEVELOPMENTS)

Keywords: State and Constitutional history, etimology and history of languages, european institutional culture, genesis of Western democracy.

This unpublished and original research work proposes an interdisciplinary path to understand the etymological, mythological and historical origins of the words that are the basis of the lexicon of State civilization: Institution, State, Constitution, Justice. The verbal root 'st' therefore constitutes the fulcrum of the investigation that crosses the languages of Sanskrit, Greek and Latin, connecting the most ancient Indo-European culture to the genesis of the words that constitute the basis of Western democracies.

The semantic group Institution, State, Constitution, Justice derives from the Sanskrit root s+dh. The root 's' indicated a close relationship, while the group 'dh' meant: bringing the sacred fire to the earth. It in-

dicated the embryonic process of secularization of human communities that began to transform divine laws into human laws: bringing the sacred fire among men to regulate human relationships and interactions. In this Sanskrit origin, which then passed to Greek-Latin culture, the concept of 'stability' is also identified. The idea of stability is the foundation of institutions and which responds to the human need for security.

Furthermore, the sacred fire represents an important symbolic-mythological metaphor for understanding the policies of visual representation of political power, from ancient times to the present day.

SONIA SCOGNAMIGLIO
Università degli Studi di Salerno
Dipartimento di Scienze politiche e della Comunicazione/DISPC
sscognamiglio@unisa.it
ORCID: 0000-0003-1310-213X

FRANCESCO DI DONATO
Università degli Studi di Napoli Federico II
Dipartimento di Scienze politiche
francesco.didonato@unina.it
ORCID: 0000-0002-3237-6518

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.01

ANNA DI BELLO

«DONNER LA LOI A TOUS EN GENERAL ET A CHACUN EN PARTICULIER…»: SOVRANITÀ E POTERE LEGISLATIVO IN JEAN BODIN

1. *La sovranità di Jean Bodin: definizione e limiti*

Les six livres de la République è il titolo del capolavoro in cui Bodin, attento alle nuove correnti di pensiero e, nel contempo, dotato di un vivo senso della continuità della tradizione giuridica, definisce, per la prima volta, i concetti di sovranità e di Stato in rapporto ad una nozione volontaristica della legge e del diritto. Sebbene, infatti, l'idea di un'autorità assoluta sia certo già presente, almeno sin dal XIII secolo, il giurista francese è il primo a reinscriverla all'interno di un'organizzazione politica dove, come vedremo, l'autorità sovrana è l'unica a detenere il potere legislativo e tutto dipende da esso soltanto.

Bodin definisce la sovranità «quel potere assoluto e perpetuo che è proprio dello Stato» (Bodin 1964: 345)[1], laddove per «assoluto e perpetuo» s'intende che

> per disposizione della legge, la persona del sovrano è sempre esente da quella autorità e da quel potere, qualunque sia, che conferisce ad altri, non ne concede mai tanto da non serbarne per sé ben di più e non ne perde mai il diritto di comandare o di giudicare (preventivamente, o in concorrenza o in riesame) le cause di cui ha incaricato il suo suddito come commissario o ufficiale, e sempre può revocare a questo il potere che gli è stato concesso sia in forma di commissione sia a titolo d'ufficio, oppure sospenderlo per tutto il tempo che creda (Bodin 1964: 346)[2].

[1] «Souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République» (Bodin 1583: 122).
«Maiestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas» (Bodin 1586: 72).

[2] «La personne du souverain est toujours exceptée en termes de droit, quelque puissance et autorité qu'il donne à autrui: et n'en donne jamais tant qu'il n'en retienne toujours davantage et n'est jamais exclus de commander ou de con-

Per l'autore della *République*, quindi, la figura del sovrano non riconosce nulla superiore a sé all'infuori di Dio (Bodin 1964: 349) ed è detentore di un'autorità che non è limitata né quanto a potere né quanto a compiti né quanto a termini di tempo (Ivi: 348).

Assolutezza del potere necessaria, perché, secondo quella logica che Agamben definirà dell'*esclusione inclusiva*, per creare lo spazio nel quale istituire l'ordine politico in cui includere tutti i membri di una comunità, il sovrano deve autoescludersi, deve costituire la struttura originaria da cui deriva il diritto ma che non è a esso sottoposto, situandosi al di sopra della realtà politica e sociale dei sudditi che governa. Essendo il garante dell'ordine sociale, il sovrano non può partecipare alla stessa realtà ontologica altrimenti il suo potere sarebbe soggetto a discussione, contestato e contestabile, come ogni realtà umana, e non incarnerebbe più la sua funzione. Di conseguenza, è la fonte della giustizia tra gli uomini, senza essere esso stesso soggetto alla giustizi abilità; di qui l'indipendenza da ogni altro tipo di autorità, come il papa o l'imperatore, e dalla stessa società di cui il sovrano si fa carico (Demelemestre 2011: 24).

Quando parla di assolutezza del potere sovrano, Bodin fa riferimento al significato etimologico di *absolutus*, derivato dal verbo *absolvere* (composto da *ab* e *solvere*) *liberare*, *sciogliere*, *assolvere*, e quindi *colui che è indipendente*, *assolto da ogni vincolo*, *sciolto da ogni condizione*, sovraordinato e detentore di un potere autonomo e non vincolabile. In tal senso, quindi, la sovranità assoluta è unica, infinita e perpetua, perché descrivendo la figura sovrana come un intermediario tra Dio e gli uomini,

naître par prévention, ou concurrence, ou évocation, ou ainsi qu'il lui plaira des causes dont il a chargé son sujet soit commissaire, ou officier: auxquels il peut ôter la puissance qui leur est attribuée, en vertu de leur commission, ou institution ou la tenir en souffrance tant et si longuement qu'il lui plaira» (Bodin 1583: 123).

«In omni imperio, magistratibus aut privatis concesso principis persona semper excipiatur: ut quantumcunque, sit imperium, quod alteri tribuitur, minus tamen sit eo, quod iure majestatis sibi reservavit: nec unquam spoliatus summa potestate censetur, quin earum rerum quas magistratibus curatorisbusque attribuit cognitionem suscipere sive anticipatione, sive concursu, sive evocatione, omnemque potestatem magistratibus concessam eripere, suo iure possit» (Bodin 1586: 79).

Bodin la trasforma in una figura perfetta che rispecchia la perfezione e la giustizia divina e rappresenta il corpo politico.

Tuttavia, il giurista francese si rende conto che la sua definizione del potere sovrano come assoluto e perpetuo è ambigua e facile preda d'interpretazioni errate, per cui spiega ulteriormente i due attributi essenziali della sovranità: *perpetuo* non sta a indicare un potere senza fine, ma va inteso nel senso di per tutta la vita di colui che ha il potere, specificazione che scompare nel testo latino.

> Per potere perpetuo non si può intendere un potere senza fine, perché in tal caso si potrebbe parlare di sovranità solo per le aristocrazie e per le democrazie che non muoiono mai; se poi in riferimento a un re il termine perpetuo si intendesse come ereditario, ci sarebbero pochi monarchi sovrani, perché pochi sono ereditari, e chi arrivasse alla corona per elezione non sarebbe sovrano; la parola perpetuo va dunque intesa nel senso di per tutta la vita di colui che ha il potere (Bodin 1964: 351)[3].

Il carattere perpetuo della sovranità bodiniana non è altro che il principio della continuità dello Stato; la perpetuità del potere trascende la persona del suo titolare. In tal senso, Bodin riprende il tema medievale secondo cui la figura del re, sacra e immateriale, è anche immortale, *majestas regiam nunquam moritur*: la sovranità non appartiene che al corpo spirituale e mistico del sovrano in quanto rappresentante di Dio[4].

Allo stesso modo, assoluto sta sì a indicare il possesso di un potere attribuito puramente e semplicemente senz'alcun titolo di magistrato o commissario (Bodin 1964: 352), ma ha potere

[3] «Si on disait perpétuelle, qui n'a jamais fin, il n'y aurait souveraineté qu'en l'état Aristocratique et populaire, qui ne meurent point; ou bien qu'on entendît le mot perpétuel en un Monarque, pour lui et ses héritiers, il y aurait peu de Monarques souverains, attendu qu'il y en a fort peu qui soient héréditaires, et mêmement ceux qui viennent à la couronne par droit d'élection, ne seraient pas souverains. Il faut donc entendre ce mot perpétuel, pour la vie de celui qui a la puissance» (Bodin 1583: 126).
«Si perpetuam interpretemur potestatem quae nullum sit exitum habitura, nulla sit, praeterquam in populari & optimatum statu, futura maiestas, propterea quod immortalis est populus, nisi a stirpe simul deleatur: aut si perpetuum interpretemur de regibus & eorum stirpe futura, non esset maiestas in illis regibus qui suffragiis populi creantur» (Bodin 1586: 81).

[4] Sulla dottrina medievale del *corpus mysticum* (Di Bello 2024).

assoluto non colui che non è soggetto ad alcuna legge, bensì colui che è soltanto soggetto alle leggi di Dio e della natura.

Chi è sovrano, insomma, non deve essere in alcun modo soggetto al comando altrui e deve poter dare la legge ai sudditi, e scancellare o annullare le parole inutili in essa per sostituirne altre, cosa che non può fare chi è soggetto alle leggi o a persone che esercitino potere su di lui. Per questo la legge dice che il principe[5] non è soggetto all'autorità delle leggi e anche in latino la parola legge significa il comando di chi ha il potere sovrano (Bodin 1964: 358-359)[6].

Nessun sovrano può in alcun modo sottrarsi al vincolo delle leggi di Dio e della natura, né derogarle né contravvenirle, perché si renderebbe reo di lesa maestà divina, contrastando quel Dio cui tutti i sovrani della terra devono sottostare chinando la testa con assoluto timore e riverenza.

Inoltre, aggiunge Bodin, *assoluto* non significa che il sovrano possa usurpare i propri sudditi:

Il re non può impossessarsi della proprietà altrui e disporne senza il consenso del proprietario. In tutti gli atti di donazione, di grazia, di privilegio che il principe fa, c'è sempre la clausola «salvi i diritti altrui»,

[5] Ad un lettore che non ne sia un assiduo frequentatore, spesso il testo bodiniano, come il passo appena riportato, fa sembrare la sovranità come appartenente esclusivamente al monarca e risulta poco chiaro che il potere sovrano per Bodin appartiene allo Stato e non a una forma di governo. In realtà, come ben noto agli studiosi di Bodin, tale confusione è solo apparente e non ha ragione di essere, giacchè l'uso quasi sinonimico che il giurista francese fa dei termini re, principe, monarca e sovrano è strettamente connesso e giustificato dalla sua manifesta preferenza per il regime monarchico, tanto da individuare nella monarchia regia a governo armonico la propria forma ideale di Stato.

[6] «Or il faut que ceux-là qui sont souverains, ne soient aucunement sujets aux commandements d'autrui, et qu'ils puissent donner loi aux sujets et casser ou anéantir les lois inutiles, pour en faire d'autres: ce que ne peut faire celui qui est sujet aux lois, ou à ceux qui ont commandement sur lui. C'est pourquoi la loi dit, que le prince est absous de la puissance des lois: et ce mot de loi emporte aussi en latin le commandement de celui qui a la souveraineté» (Bodin 1583: 131).

«Eum autem qui jura maiestatis habeat nullius imperio teneri oportet: [...] Non aliter, inquit, ratio constat, quam si nulli reddatur, de jure majestatis differebat: cuius est non modo singulis, sed etiam universis, leges dare, et latas abrogare: quod ab eo fieri non potest, qui alterius iussis, ac imperiis teneatur» (Bodin 1586: 85).

sottintesa o espressa. […] quando si sostiene che i principi sono signori di tutto ci si vuol riferire a quella giusta signoria e a quella giustizia sovrana che lascia a ciascuno la proprietà e il possesso dei suoi beni (Bodin 1964: 399-400)[7].

Regola cui non fanno assolutamente eccezione né l'imperatore né il papa (Bodin 1964: 396).

Ancora, Bodin definisce il potere sovrano come rigorosamente *indivisibile*, cioè fortemente unitario e inalienabile, a prescindere dalla titolarità della sovranità, che può risiedere in un individuo o in un collegio. Indivisibilità che è il risultato di entrambi i caratteri della sovranità da lui individuati, l'assolutezza, che mira a superare il dualismo costitutivo della società per ceti, e la perpetuità, attraverso la quale trova riconoscimento il valore della durata e della continuità.

Sovranità perpetua, assoluta e indivisibile, cui Bodin aggiunge l'ulteriore elemento limitativo delle *leggi fondamentali del regno*: «Il principe non può derogare a quelle leggi che riguardano la struttura stessa del regno e il suo assetto fondamentale in quanto esse sono connesse alla corona e a questa indiscindibilmente unite (tale è, per esempio, la legge salica)» (Bodin 1964: 368)[8].

Dunque, diritto divino, naturale e leggi fondamentali del regno, ma soprattutto il riconoscimento dell'autonomia e dell'intangibilità della proprietà privata dei sudditi, sono i limiti alla sovranità e i canali per la sua costituzionalizzazione.

---

[7] «Le prince ne peut prendre ni donner les biens d'autrui, sans le consentement du seigneur: et en tous les dons, grâces, privilèges et actes du prince, toujours la clause, sauf le droit d'autrui, est entendue, ores qu'elle ne fut exprimée […] car de dire que les princes sont seigneurs de tout, cela s'entend de la droite seigneurie, et justice souveraine, demeurant à chacun la possession et propriété de ses biens» (Bodin 1583: 157).
«Hoc igitur fixum sit Principi, alienis opibus ac bonis manus afferre, aut ea largiri cuiquam, sine iusta causa non licere. Et quidem omnibus fere principum beneficiis, largitionibus, immunitatibus, privilegiis, haec verba subiiciuntur, QUOD SINE MEA, AUT ALTERIUS FRAUDE FIAT» (Bodin 1586: 103).

[8] «Quant aux lois qui concernent l'état du royaume, et de l'établissement d'icelui d'autant qu'elles sont annexées et unies avec la couronne, le prince n'y peut déroger, comme est la loi salique» (Bodin 1583: 137).
«Quantum vero ad imperij leges attinet, cum sint cum ipsa maiestate coniunctae, princeps nec eas abrogare, nec iis derogare possunt: cuiusmodi est lex salica, regni hujus firmissimum fundamentum» (Bodin 1586: 88).

2. *La suprema funzione sovrana: la legge*

Dopo aver definito la sovranità, i suoi attributi e i suoi limiti, nel cap. X, libro I, Bodin rileva la necessità di conoscere anche le prerogative esclusive del sovrano. Prerogative attraverso cui il giurista angevino delinea ulteriormente la propria idea di potere assoluto.

Per poter ben conoscere chi è il principe sovrano bisogna aver chiaro quali sono le attribuzioni sue esclusive, senza alcuna partecipazione dei sudditi; giacché se esse fossero comuni coi sudditi, non si potrebbe parlare di principe sovrano. Quelli che hanno scritto in proposito non hanno saputo ben chiarire questo punto come avrebbero dovuto (Bodin 1964: 478)[9].

Partendo da tale presupposto, Bodin procede per esclusione e scrive:

Ne consegue che la principale nota distintiva della sovranità non è il rendere giustizia, perché questa è cosa che può essere comune al principe e al suddito, e neanche il nominare o destituire gli ufficiali, poiché principe e suddito hanno entrambi questo potere, non solo riguardo agli ufficiali della giustizia, dell'amministrazione civile, della guerra, delle finanze, ma anche a ufficiali con potere di comando, sia in pace che in guerra (Bodin 1964: 483)[10].

---

[9] «Et par ainsi nous conclurons que la première marque du prince souverain, c'est la puissance de donner loi à tous en général et à chacun en particulier: mais ce n'est pas assez car il faut ajouter, sans le consentement de plus grand, ni de pareil ni de moindre que soi: car si le prince est obligé de ne faire loi sans le consentement d'un plus grand que soi, il est vrai sujet: si d'un pareil il aura compagnon: si des sujets soit du Senat ou du peuple, il n'est pas souverain» (Bodin 1583: 221).
«Hoc igitur primum sit ac praecipuum caput maiestatis legem universis ac singulis civibus dare posse: neque tamen id satis est, sed id fiat oportet sine superiorum, aut aequalium, aut inferiorum necessario consensu nam qui necessarius est superiorum in ferenda lege consensus, hunc re vera subditum confiteri necesse est: si aequalium imperij socios habere, si inferiorum seu senatus, seu populi summo imperio vacare nam principum et senatorum nomina, quae in legibus saepe inscripta videmus, vel ad gratiam, vel ad testificationem, vel etiam ad pondus utilia videri possint, ut consilio ac prudentia Principum leges latae videantur, minime tamen necessaria sunt» (Bodin 1586: 153).

[10] «Marque de souveraineté n'est pas de faire justice, parce qu'elle est commune au prince et au sujet ni pareillement d'instituer, ou destituer tous les officiers,

Andando ancora per esclusione, continua Bodin, non è affatto nota peculiare della sovranità il dare un premio o una pena, perché è cosa comune al sovrano e al magistrato, e così pure non lo è il prender consiglio circa gli affari di Stato.

Da questa analisi l'autore della *République* deduce, quindi, che l'unica funzione superiore a tutte le altre, e propria solo del sovrano, sia il *potere di dare la legge a tutti i sudditi, senza eccezione, sia in particolare, sia in generale*:

Perciò possiamo concludere che la prima prerogativa sovrana è il potere di dare la legge a tutti in generale e a ciascuno come singolo, ma ancora questo non è sufficiente, se non si aggiunge: senza il consenso di nessuno. Se il principe dovesse attendere e osservare il consenso di un superiore, non sarebbe che un suddito; se di un uguale, avrebbe un compagno di potere; se dei sudditi, del senato o del popolo, non sarebbe sovrano (Bodin 1964: 491)[11].

Ponendo al primo posto il diritto di legislazione, Bodin conferisce rilievo e autonomia a un'attività di produzione normativa

parce que le prince et le sujet ont cette puissance, non seulement pour le regard des officiers servants ou à la justice, ou à la police, ou à la guerre, ou aux finances, ains aussi pour ceux qui commandent en paix ou en guerre» (Bodin 1583: 215).

«Ex quo sequitur iurisdictionem, quam Aristoteles tertiam reipublicae partem facit, maiestatis propriam non esse: quia omnibus fere magistratibus aeque ac principi congruit: nec magistratuum creationem quae in subditos etiam convenit, qui non modo magistratuum ministros domi ac militiae, verumetiam ipsos magistratus creandi, saepe ius habent» (Bodin 1586: 150).

[11] «Et par ainsi nous conclurons que la première marque du prince souverain, c'est la puissance de donner loi à tous en général et à chacun en particulier: mais ce n'est pas assez car il faut ajouter, sans le consentement de plus grand, ni de pareil ni de moindre que soi: car si le prince est obligé de ne faire loi sans le consentement d'un plus grand que soi, il est vrai sujet: si d'un pareil il aura compagnon: si des sujets soit du Senat ou du peuple, il n'est pas souverain» (Bodin 1583: 221).

«Hoc igitur primum sit ac praecipuum caput maiestatis legem universis ac singulis civibus dare posse: neque tamen id satis est, sed id fiat oportet sine superiorum, aut aequalium, aut inferiorum necessario consensu nam qui necessarius est superiorum in ferenda lege consensus, hunc re vera subditum confiteri necesse est: si aequalium imperij socios habere, si inferiorum seu senatus, seu populi summo imperio vacare nam principum et senatorum nomina, quae in legibus saepe inscripta videmus, vel ad gratiam, vel ad testificationem, vel etiam ad pondus utilia videri possint, ut consilio ac prudentia Principum leges latae videantur, minime tamen necessaria sunt» (Bodin 1586: 153).

che nel pensiero medievale e nell'ideologia dei ceti aristocratici del suo tempo era ancora subordinata alla *iurisdictio* e risultava dalla negoziazione tra il sovrano e i ceti. Il concentrare la sovranità nel monopolio legislativo è la sua intuizione più importante ai fini della fondazione teorica dello Stato moderno, perché in questo modo per la prima volta si delinea un potere statuale unitario e inequivocabile.

Potere legislativo che è complementare, parte integrante e nota distintiva del potere assoluto del sovrano bodiniano, con quest'ultimo che non solo è esente dall'obbligo di obbedire alle leggi dei suoi predecessori ma lo è anche rispetto alle proprie. Scrive, infatti, Bodin:

> Se il principe giura a se stesso che custodirà la legge, non è legato da questa, non più che dal giuramento fatto a se stesso: poiché anche i sudditi non sono in alcun modo tenuti al giuramento che essi hanno fatto sotto convenzioni cui la legge consenta di derogare per giuste e ragionevoli che siano (Bodin 1964: 362)[12].

Ciò perché «si può ben ricevere la legge da altri, ma è impossibile comandare a se stesso, così come non ci si può imporre da sé una cosa che dipende dalla propria volontà, come dice la legge *nulla obligatio consistere potest quae a voluntate promittentis statum capit*» (Bodin 1964: 360-361)[13].

---

[12] «Si le prince jure a soi-même qu'il gardera sa loi, il n'est point tenu de sa loi non plus du serment fait à soi-même: car même les sujets ne sont aucunement tenus du serment qu'il font ès conventions, desquelles la loi permet se départir, ores qu'elles soient honnêtes et raisonnables» (Bodin 1583: 133).
«Si Princeps seipsum sibi iureiurando adegerit, obligatio iurisiurandi, propter ea quae diximus, consistere non potest: cum ne privatos quidem teneat iusiurandum mutua inter ipsos obligatione contractum, si eiusmodi sunt pacta conventa, a quibus discedere lex ipsa patiatur: etiam si pacta honestati consentanea sint» (Bodin 1586: 86).

[13] «On peut bien recevoir loi d'autrui, mais il est impossible par nature de se donner loi, non plus que commander à soi-même chose qui dépende de sa volonté, comme dit la loi, *nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit*» (Bodin 1583: 132).
«Si princeps nullis maiorum legibus obligatur, quonam modo suis obligaretur? nam aliorum quidem imperium suscipi, sibi ipsi vero imperare nemo potest. Nulla, inquit Pomponius, obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit» (Bodin 1586: 85).

Nell'ambito delle leggi civili, il sovrano ha dunque piena libertà, può derogare anche a quelle leggi che abbia promesso e giurato d'osservare se il motivo della promessa viene meno.

Leggi che, specifica Bodin, costituiscono un tipo di norma superiore e preminente che va distinta dalle altre tipologie di atti e fonti giuridiche. In primo luogo il *contratto*:

> Da tutto ciò risulta che non bisogna mai confondere legge e contratto. La legge dipende da colui che ha la sovranità, egli può obbligare tutti i sudditi e non può obbligare se stesso, mentre il patto è mutuo, tra principi e sudditi, e obbliga le due parti reciprocamente, né una delle due parti può venir meno ad esso a danno dell'altra e senza il suo consenso; in un caso del genere il principe non ha alcuna superiorità sui sudditi, se non che cessando il giusto motivo della legge che ha giurato di osservare, egli, come abbiamo detto, non è più vincolato dalla sua promessa (Bodin 1964: 365)[14].

Una differenza, questa tra legge e contratto di cui parla Bodin, importante dal punto di vista terminologico, giacchè il giurista francese utilizza il termine nel suo senso etimologico di legge sovraordinata quale è quella divina e quale deve essere la legge promulgata dal sovrano.

Ma la *lex*, continua l'Angevino, è altresì distinta dallo *ius*: «Diritto e legge sono due cose ben diverse fra loro: il diritto riguarda l'equità e la legge comporta comando; essa non è altro

[14] «Il ne faut donc pas confondre la loi et le contrat: car la loi dépend de celui qui a la souveraineté, qui peut obliger tous ses sujets, et ne s'y peut obliger soi-même: et la convention est mutuelle entre les princes et les sujets, qui oblige les deux parties réciproquement et ne peut l'une des parties y contrevenir au préjudice et sans le consentement de l'autre et le prince en ce cas n'a rien pardessus le sujet: si non que cessant la justice de la loi qu'il a juré de garder, il n'est plus tenu de sa promesse» (Bodin 1583: 135).
«Non est igitur conventionum: ac legum perturbanda ratio: cum lex ab eius voluntate pendeat, qui summam in Repub. potestatem adeptus est, & qui sua lege, subditos omnes tenere, ipse vero teneri non potest: at conventio inter cives, ac principem mutuam habet obligationem, a qua discedi sine mutuo consensu non potest. In quo genere Princeps nihil habet, quo subditis superior esse videatur illud tantum, quod sublata causa ferendae legis, in quam ipse iuravit, nec sua lege tenetur nec iureiurando civis tenetur. Quanquam Principes bene a doctrina informati, nullo sese iurisiurandi vinculo patiuntur obligari, cum de legibus agitur, aut certe summum Reipublicae imperium non habent» (Bodin 1586: 87).

che il comando del sovrano nell'esercizio del suo potere» (Bodin 1964: 395)[15].

Il *droit* indica ciò che è retto, giusto, equo, senza deviazioni. Quindi è l'insieme delle norme di condotta e d'organizzazioni, costituenti un'unità, aventi per contenuto la regolamentazione di rapporti fondamentali per la convivenza e la sopravvivenza del gruppo sociale, come sono i rapporti familiari, i rapporti economici, nonché la regolamentazione dei modi e delle forme con cui il gruppo sociale reagisce alla violazione delle norme di primo grado o istituzionalizzazione della sanzione, e aventi per scopo minimo l'impedimento delle azioni considerate più distruttive della compagine sociale, che minacciano di rendere impossibile la sussistenza stessa del gruppo, il conseguimento e il mantenimento della pace e dell'ordine. In tal senso, dice Bodin, comporta *equità*, dal latino *aequitas*, perché possiede la capacità d'indicare il senso naturale della giustizia, facendo rispettare i diritti e i doveri di ciascuno nell'imparzialità che sfocia nel benessere dei cittadini e dello Stato.

La legge, invece, è quella norma che è generale rispetto ai destinatari, astratta rispetto all'azione prevista, ed è imposta con un atto di volontà dal potere sovrano. La legge comporta *comando*, da *commander*, corrispettivo del latino *commandare-commendare*, incaricare e dirigere, dare ordini, espressione massima dell'esercizio del potere, è *atto ufficiale che impone l'esecuzione o il rispetto di un obbligo*. Ciò sottintende l'idea secondo cui la legge non comporta equità, dato che, come si è visto, è lo stesso Bodin ad affermarlo, se non va espressamente contro le leggi naturali, divine e fondamentali del regno, il sovrano può emanare, e quindi imporre, ogni legge che ritenga opportuno senza poter essere limitato da alcuno, neanche dai magistrati che hanno il compito di promulgarla e farla rispettare. La volontà sovrana è inequivocabile ed è preferibile accettare

[15] «Mais il y a bien différence entre le droit et la loi: l'un n'emporte rien que l'équité, la loi emporte commandement, car la loi n'est autre chose que le commandement du souverain, usant de sa puissance» (Bodin 1583: 155).
«Sed plurimum distat lex a iure: ius enim sine iussu, ad id quod aequum, bonum est: lex autem, ad imperantis maiestatem pertinet. Est enim lex nihil aliud, quam summae potestatis iussum» (Bodin 1586: 101-102).

una legge poco equa anziché dare esempio di sedizione resistendo al sovrano.

Bodin specifica ulteriormente la propria idea di legge, distinguendola altresì dal *privilegio*, dall'*editto* e dalla *consuetudine*:

Bisogna premettere che quando si dice legge senz'altra specificazione s'intende il giusto comando di colui o coloro che hanno pieno potere sugl'altri senza eccezione per alcuno, sia collettivamente sia singolarmente, restandone eccettuato solo colui che comanda. In termini più esatti, però, la legge è il comando del sovrano, che riguarda tutti i sudditi in generale o che riguarda cose d'interesse generale [...] mentre il privilegio riguarda solo qualcuno (Bodin 1964: 485)[16].

E dopo specifica: «Chiamo privilegio una legge fatta per un privato o per pochi privati, a vantaggio o a detrimento di colui per il quale è emanata» (Bodin 1964: 492)[17]. Quindi il privilegio è d'esclusiva pertinenza del sovrano, riguarda uno soltanto o pochi, è una concessione o anche un merito, la legge invece, si estende a tutti i cittadini o alla maggior parte di essi, ed è generale.

Poco più avanti Bodin, ribadendo ancora una volta che la legge è comando, la distingue anche dall'*editto*:

Si continua ad usare un'espressione falsa chiamando la legge editto. Ma in qualsiasi modo si voglia chiamarla, certo è che i principi sovrani

[16] «Il faut présupposer que le mot de loi sans dire autre chose, signifie le droit commandement de celui ou ceux qui ont toute puissance par-dessus les autres sans exception de personne: soit que le commandement touche tous les sujets en général, ou en particulier, hormis celui ou ceux qui donnent la loi combien qu'à parler plus proprement, loi est le commandement du souverain touchant tous les sujets en général, ou de choses générales [...] comme privilège pour quelques-uns» (Bodin 1583: 216).
«Quod ut planius intelligi possit, leges propria sui acceptione definiemus recta summae potestatis iussa, sive unius, sive omnium, sive paucorum sit potestas. Sunt qui legem a privilegio dividant, quod privilegium unius sit aut paucorum, lex autem omnes cives, aut certe maximam civium partem complectatur, aut quia haec de rebus universis, illud de singulis feratur» (Bodin 1586: 150).

[17] «J'appelle privilège, une loi faite pour un ou peu de particuliers: soit au profit ou dommage de celui pour le quel il est octroyé» (Bodin 1583: 221).
«Privilegium appello legem in unum aut paucos cives latam, sive ad eorum commoda, sive ad detrimenta spectet privilegium» (Bodin 1586: 153).

hanno potere di dare legge a tutti i sudditi, senza eccezione, sia in generale, sia in particolare (Bodin 1964: 486)[18].

Ma soprattutto, Bodin differenzia la legge da quella fonte di diritto che maggiormente potrebbe insidiare il potere sovrano, la *consuetudine*:

Qualcuno qui potrebbe dire che non solo i magistrati hanno il potere di fare editti ed ordinanze, ciascuno secondo l'estensione dei loro poteri e delle loro attribuzioni, ma anche i privati possono stabilire consuetudini, sia generali che particolari, ed è noto che la consuetudine non ha il potere inferiore alla legge, e se il principe sovrano è signore della legge, i privati sono signori delle consuetudini. C'è da rispondere che la consuetudine acquista forza gradatamente e nello spazio di molti anni, per consentimento comune, di tutti o dei più, mentre la legge esce di un colpo e riceve la sua validità da colui che ha il potere di comandare a tutti. La consuetudine s'insinua dolcemente e senza forza, la legge è comandata e promulgata per atto di potere e spesso contro la volontà dei sudditi. [...] La legge può annullare la consuetudine ma la consuetudine non può derogare alla legge in maniera tale da impedirne l'esecuzione al magistrato e a quelli che hanno il compito di farla osservare. Ancora la consuetudine non comporta né premio né pena, mentre la legge li comporta sempre. [...] In breve, la consuetudine ha vigore solo per tolleranza e finché piaccia al principe sovrano, che può farne omologandola, una legge, e tutta la validità sia delle leggi sia delle consuetudini risiede nel potere del principe sovrano (Bodin 1964: 493)[19].

---

[18] «Et par ainsi on abuse des mots, quand on appelle loi édit: mais en quelque sorte que ce soit, il n'y a que les princes souverains, qui puissent donner loi à tous sujets, sans exception, soit en général, soit en particulier» (Bodin 1583: 217).
«Verbis igitur, abutuntur, qui edicta, quae propria sunt magistratuum, leges appellant: illud tamen teneamus jubendae legis potestatem eorum tantum esse, qui summum imperium habent, id est qui suis imperiis non modo singulos, sed etiam universos obligare possunt» (Bodin 1586: 151).

[19] «Mais, dira quelqu'un, non seulement les Magistrats ont pouvoir de faire édits et ordonnances, chacun selon sa puissance, et en son ressort, ains aussi les particuliers font les coutumes, tant générales que particulières. Or il est certain que la coutume n'a pas moins de puissance que la loi, et si le prince souverain est maître de la loi, les particuliers sont maîtres des coutumes. Je réponds que la coutume prend sa force peu à peu, et par longues années d'un commun consentement de tous, ou de la plupart; mais la loi sort en un moment, et prend sa vigueur de celui qui a puissance de commander à tous: la coutume se coule doucement, et sans force, la loi est commandée et publiée par puissance, et

In altre parole la consuetudine, sebbene non sia emanata dal sovrano, ha la stessa forza della legge, ma il modo in cui essa si forma e la durata sono totalmente differenti. La consuetudine ha carattere consensuale, nel senso che deriva dal tacito consenso di un gruppo e non comporta né premio né pena, ma indica solo una giusta condotta. Al contrario, la legge appartiene a un rango giuridico differente, superiore, è emanata o annullata in qualsiasi momento dal sovrano e applicata dai magistrati, prevede soprattutto sanzioni, per cui è spesso imposta contro la volontà della comunità, per tale motivo la legge può annullare la consuetudine e non può avvenire il contrario, dato che quest'ultima ha carattere precario e solo se il sovrano le riconosce un carattere sanzionatorio e l'approva, può diventare legge.

3. *Disfare la legge: accettazione "par souffrance" e revocabilità delle norme dei predecessori*

Poste tali argomentazioni a margine dell'idea di sovranità, del potere assoluto e del potere legislativo, è da capire come si può comportare effettivamente il sovrano bodiniano rispetto alle leggi dei suoi predecessori.

---

bien souvent contre le gré des sujets. [...] davantage la loi peut casser les coutumes, et la coutume ne peut déroger à la loi, que toujours le magistrat, et ceux qui ont la charge de faire garder les lois, ne puissent quand bon leur semblera, les faire exécuter; la coutume ne porte loyer ni peine, la loi emporte toujours loyer, ou peine, [...] la coutume n'a force que par la souffrance, et tant qu'il plaît au prince souverain, qui peut faire une loi, y ajoutant son omologation. Et par ainsi toute la force des lois civiles et coutumes gît au pouvoir du prince souverain» (Bodin 1583: 222).

«Illud etiam obicii possit, consuetudines non Principis iudicio, vel imperio vim obtinere: est autem consuetudinis fere vis eadem quae legis ipsius: ita princeps legum, populus morum magister esse videtur. Quae ut vera sint, consuetudo tamen sensim et summa omnium voluntate in hominum animos illabitur, ac temporis diurnitate vim acquirit: lex autem momento sese exerit, ac imperantis iussu saepe nolentibus ac invitis datur [...]. Legum etiam vis multo major est quam morum: nam legibus mores antiquantur, leges moribus non item, sed in magistratuum officio ac potestate positum est, leges, quae consuetudine quodammodo exolverunt, ad usum revocare: consuetudo nec poenas, nec praemia proponit: quae legum propria sunt, nisi lex quicquam permittat, quod antea vetitum esset: denique consuetudo precariam vim habet et quandiu principis arbitrio videbitur: at si consuetudini sanctionem subiciiat legem efficit. Ex quo perspicitur leges ac mores ab eorum, qui summam in repub. potestatem habent arbitrio ac voluntate pendere» (Bodin 1586: 154).

Il punto di vista di Bodin, che anticipa così un principio fondamentale del moderno positivismo giuridico, è inequivocabile: in ambito civile nessuna legge è perpetua, nessuna legge è così sacra, da non poter essere successivamente annullata dall'autorità competente, ovvero il sovrano. Se una legge non può essere abrogata o revocata, allora non è propriamente una legge.

Negando esplicitamente la coerenza e la validità delle pratiche di *entrenchment* che vincolano i futuri sovrani, secondo alcuni studiosi Bodin mina ogni logica costituzionale e fa della sua teoria della sovranità legislativa la quintessenza dell'"assolutismo" statale della prima età moderna.

Scrivendo come teorico del diritto, Bodin è particolarmente preoccupato non solo del fatto che gli Stati della prima modernità, come la Francia, siano appesantiti da norme giuridiche (ereditate), soprattutto privilegi particolaristici e leggi consuetudinarie, da cui non possono facilmente liberarsi, ma soprattutto che tali norme possono in realtà fare più male che bene, nonostante le migliori e più onorevoli intenzioni legislative. Pertanto l'Angevino vede nella funzione legislativa lo strumento per *disfare* le vecchie leggi - soprattutto quelle consuetudinarie - che devono essere scartate e sostituite. Così, quella che viene indicata come *potestas legibus soluta*, non è intesa come una maschera per un assolutismo senza legge, ma funziona piuttosto come un dispositivo correttivo autoregolante che consente agli Stati indipendenti di riformare e ricalibrare le proprie leggi e la loro applicazione.

Non si può mai sapere con certezza quanto una legge si rivelerà "buona" o "valida" nel tempo e questo riflette, in gran parte, la preoccupazione di fondo di Bodin sui limiti epistemici ineludibili dei legislatori: i legislatori non possono prevedere come le leggi che hanno promulgato funzioneranno in un secondo momento. Anche nel migliore degli scenari possibili, il legislatore bodiniano non può legiferare in anticipo per ogni possibile caso o anticipare ogni possibile controversia o problema giuridico. Per sua natura, qualsiasi legge emanata da un legislatore sovrano soffrirà di un certo grado di imperfezione e inesattezza, un punto che Bodin riconosce nella *Juris Universi Distributio* (1578) quando osserva che una legge emanata con le migliori intenzioni legislative può rivelarsi "eccessivamente oscura" nel

significato, o può essere semplicemente "ingiusta" nella sua applicazione a contesti specifici.

Date queste difficoltà pratiche, Bodin riconosce la necessità di un certo grado di elasticità o flessibilità nella legge, come rimedio correttivo alle inevitabili carenze intrinseche a qualsiasi sistema giuridico.

A converso, tale ragionamento ci fa comprendere perché alla facoltà di "disfare" le leggi dei predecessori si accompagni quella di *accettarle "par souffrance"*, mantenendone intatta la validità e inglobandole, di fatto, nel nuovo sistema legislativo, seppur non espressione della propria volontà sovrana e del proprio potere assoluto.

L'analisi di Bodin presenta una sottigliezza che spesso sfugge ai commentatori: la sua esigenza di un'elasticità tale da consentire a un sovrano di fare, disfare, ma anche mantenere le leggi.

Bodin è il primo a interrogarsi su una questione di grandissima complessità, perché si fonda su un paradosso apparentemente insolubile: il sovrano è «assoluto», ma di fatto non dispone ancora di un potere sufficiente per effettuare un'ordinaria manutenzione dell'ordinamento giuridico, cristallizzato nelle forme immutabili della sua natura metafisico-sacrale. Si tratta di conciliare la sovranità assoluta (identificata con l'indivisibilità del potere legislativo) e la necessità di garantire stabilità e certezza al diritto vigente. E il giurista angevino, il maggiore teorico della politica e del diritto francese del suo tempo supera l'*impasse*

ricorrendo all'abile formula – risolutiva tanto sul piano teoretico quanto (soprattutto) sul piano pratico-politico – della conferma delle leggi «per tacita tolleranza» («*par souffrance*»). Questa espressione significava che, salendo al trono, il nuovo re confermava *eo ipso*, per silenzio-assenso, le norme giuridiche vigenti al tempo del suo predecessore. Fu una geniale finzione giuridica che permise il consolidamento del *systema juris* della monarchia assoluta e, sul lungo periodo, consentì di garantire la stabilità dell'ordinamento giuridico. Fu definitivamente sancita l'idea che lo Stato monarchico-assoluto era uno Stato strutturato su un fondamento giuridico. E fu un passaggio decisivo nell'evoluzione costitutiva dello Stato (Di Donato 2020: 366).

In tal senso, quindi, c'è un vero e proprio fraintendimento quando in tale facoltà sovrana di cambiamento legislativo, si vede la prova di una presunta preferenza per uno stile di governo senza legge, arbitrario, che evoca una palese ostilità al governo di una legge imparziale. Senza un sufficiente grado di elasticità, un ordinamento giuridico rischia la propria cristallizzazione, in cui le statiche norme giuridiche si fossilizzano in onerosi artefatti giuridici.

Ciò che Bodin vede idealmente è una commistione "armonica" di legge ed equità al fine di consentire la realizzazione di una forma di giustizia di ordine superiore che sarebbe altrimenti impossibile in uno Stato schiavo delle proprie leggi immutabili.

4. *Legge e giudizio in appello*

Proprio in virtù di quanto finora illustrato a proposito della legge, del potere legislativo, della sovranità assoluta e dei suoi limiti, nel capitolo X, libro I, Bodin aggiunge anche un'ulteriore prerogativa sovrana: il *giudicare in appello*.

Da questa prerogativa, afferma l'autore della *République*, deriva il *potere di concedere la grazia*, grazia che non può essere concessa per quei crimini che meritano la condanna divina:

> Molti principi sovrani commettono un errore nel ritenere che la grazia da essi concessa sia tanto più grata a Dio quanto più il crimine è detestabile. Per mio conto, salvo miglior giudizio, ritengo che il principe non possa far grazia a nessuno della pena stabilita dalla legge di Dio, così come non può dispensare se stesso dalla legge di Dio cui è soggetto. Se merita la pena capitale quel magistrato che dispensi qualcuno dall'eseguire l'ordinanza del suo re, come potrebbe essere lecito al principe sovrano dispensare un suo suddito dalla legge di Dio? E se il principe sovrano non può trascurare l'interesse civile del suo suddito, come potrebbe non osservare la pena che Dio ordina nella sua legge? (Bodin 1964: 519)[20].

[20] «En quoi plusieurs princes souverains abusent de leur puissance croyant que la grâce qu'ils donnent, est d'autant plus agréable à Dieu que le forfait est détestable: Mais je tiens, sauf meilleur jugement, que le prince souverain ne peut donner grâce de la peine établie par la loi de Dieu, non plus qu'il ne peut dispenser de la loi de Dieu, à laquelle il est sujet. Et s'il est ainsi que le Magistrat

Così, conclude il giurista francese, il sovrano può mostrare tolleranza e misericordia per tutto ciò che è trasgressione delle leggi civili, perché violando queste, si offende la sua maestà e il perdono è atto di magnanimità:

Mi si potrebbe chiedere: in che cosa allora si mostrerebbe la misericordia del principe, se egli non potesse far grazia della pena stabilita dalle leggi di Dio? Rispondo che i casi in cui essa può mostrarsi sono molti: si può concedere la grazia per tutto ciò che è trasgressione delle leggi civili. Per esempio se il principe ha proibito di portare le armi o di fornire viveri ai nemici, pena la vita, sarà segno di equità concedere la grazia a chi ha portato armi puramente per sua difesa o a chi ha venduto viveri a caro prezzo al nemico costretto dalla povertà, per potersi aiutare nel bisogno. Oppure se per legge civile si è stabilito che il latrocinio sia punito di pena capitale, il buon principe può ridurre questa alla restituzione del quadruplo, ch'è poi la pena stabilita dalla legge di Dio e dal diritto comune (Bodin 1964: 519-520)[21].

mérite peine capitale, qui dispense de l'ordonnance de son Roi, comment serait-il licite au prince souverain de dispenser son sujet de la loi de Dieu? Et même, si le prince souverain ne peut quitter l'intérêt civil de son sujet, comment pourrait-il quitter la peine que Dieu ordonne par sa loi?» (Bodin 1583: 240).

[21] «Mais on me dira: En quoi se pourrait montrer la miséricorde du prince, s'il ne pouvait donner grâce de la peine établie par la loi de Dieu? Je réponds qu'il y a beaucoup de moyens; c'est à savoir, des contraventions aux lois civiles, comme si le prince a défendu de porter armes, ou de bailler vivres aux ennemis sur peine de la vie, la grâce sera bien employée à celui qui a porté les armes pour sa défense seulement, ou que la pauvreté a contraint de vendre bien cher à l'ennemi, pour subvenir à sa nécessité; ou bien si par la loi civile, la peine du larcin est capitale, le prince débonnaire peut la réduire au quadruple, qui est la peine de la loi de Dieu et du droit commun» (Bodin 1583: 240).

«Id autem cum impietate maxima coniunctum est, ut veniam eo gratiorem immortali Deo fore putent, quo gravius ac detestabilius peccatur: ego vero nec Principibus ullis, nec mortalium cuiquam veniam largiri licere statuo, si scelus divina lege capitale fuerit. Ac si quidem iudex infamiam contrahit capitalem, qui privatos legibus civilibus quae paulo momento mutabiles sunt, soluit, quis pariccidam ac incestibus omnibus delibutum hominem legibus divinis iure solui posse confidat? quod si ne Principi quidem fas est, quod alterius vel minimum intersit, aut iniuriam alteri illatam condonare, quonam modo contumeliam Deo illatam aut parricidium consulto perpetratum, quod lege divina capitale est, dissimulare poterit? In quo igitur, dicet aliquis, Principum commiseratio sese ostentabit, aut elucere poterit, si venia siccarij omnes excludantur? Elucebit, inquam, si casu caedes admissae, vel ab eo qui vim illatam repellat, vel si quid in leges civiles peccatum sit: ut si arma gestare, vel commeatum hostibus dare capitali poena interdictum fuerit, commiseratione dignus sit, qui adversarij me-

Qui come altrove nella *République*, Bodin ribadisce la sua idea di *potestas absoluta*, di sovranità come un potere che trova i suoi confini nelle *bornes sacrées de la loy di Dieu & de nature*, oltre ai quali il sovrano non ha competenza, *impune ei non paretur*, come nel principio romanistico espresso nel *Digesto* 2, 1, 20.

Pertanto, l'assolutismo col quale si è soliti designare la dottrina bodiniana non indica affatto un potere senza limiti, ma un'autorità molto estesa nei suoi poteri reali: il sovrano è come Dio per i propri sottoposti, la sua legge ha in ambito civile la stessa forza e la stessa inviolabilità di quella divina e prevede ugualmente una sanzione per chi non la rispetta, ma in questo caso, essendo il sovrano libero da vincoli e autore di tutte le regole, può decidere di graziare dai crimini di lesa maestà, dimostrando così la propria misericordia, perché non c'è benevolenza maggiore, prevista anche da Dio, del perdonare un'offesa ricevuta[22].

Per Bodin, che mantiene ben salda la distinzione medievale tra legge e diritto, la funzione arbitrale del sovrano, giudice distributore di pene ai cattivi per interposta persona e di premi ai buoni direttamente, non consiste nel diretto intervento in giudizio, ma piuttosto nel potere di concedere la grazia che gli deriva dalla sovranità stessa intesa come prerogativa di derogare al diritto ordinario.

---

tu armatus incedat: aut qui hostibus frumenta cum aere alieno premeretur vendiderit, aut si furti poena lege civili capitalis statuatur: boni Principis est poenam civilem lege divina, id est quadrupli poena metiri, quae vetus est duodecim tabulis ac populorum fere omnium legibus constituta» (Bodin 1586: 166).

[22] Sulla sovranità e la legge come espressione del dominio sovrano e i suoi limiti si vedano in particolare: (Beaud 1996: 44-140 e 169-187); (Beaud 2002); (Berns 1999-2000); (Berns 2000); (Berns 2005); (Cesbron 1985: 97-102 e 337-343); (Comparato 1987); (Couzinet 2000); (Demelemestre 2011: 20-52 e 81-93); (Denzer 1973: 245-260 e 303-314); (Di Bello 2014); (Dunning 1896); (Foisneau 1999); (Goyard-Fabre 1989: 86-120); (Goyard-Fabre 1992a: 207-230); (Goyard-Fabre 1992b); (King 1999: 126-160 e 296-310); (Lazzarino Del Grosso 2005); (Lloyd 1991); (Mendras 1999); (Périgot 2004: 39-54); (Quaglioni 1993); (Reulos 1982); (Thermes 2002: 49-56, 78-89 e 89-109); (Richet 1999); (Scattola 1999); (Shepard 1930); (Spitz 1995); (Spitz 1998: 42-54, 61-85 e 103-121); (Tenenti 1987: 281-297); (Zarka 1997).

5. *Police et administration*: il potere legislativo e magistratura

Dalla funzione legislatrice Bodin fa derivare tutte le altre prerogative: «Sotto questo potere di dare e annullare le leggi sono compresi tutti gli altri diritti e prerogative sovrane. Cosicché potremmo dire che è questa la sola vera e propria prerogativa sovrana che comprende in sé tutte le altre» (Bodin 1964: 495)[23].

In particolare, le funzioni d'esclusiva competenza sovrana secondo Bodin sono

> Dichiarare la guerra e concludere la pace, il discutere in appello i giudizi dei magistrati, l'istituire o destituire i più alti ufficiali, l'imporre gravami e contributi ai sudditi o esentarli da essi, il concedere grazie o dispense contro il rigore delle leggi, l'alzare o abbassare il titolo, valore e piede delle monete, il far giurare sudditi e uomini ligi di serbare fedeltà senza alcuna eccezione a colui cui il giuramento è dovuto. Ecco tutte le prerogative sovrane, comprese nell'ambito del diritto di dare la legge collettivamente e singolarmente, non ricevendola da nessuno fuorché da Dio (Bodin 1964: 495)[24].

[23] «Sous cette même puissance de donner et casser la loi sont compris tous les autres droits et marques de souveraineté: de sorte qu'à parler proprement on peut dire qu'il n'y a que cette seule marque de souveraineté, attendu que tous les autres droits sont compris en celui-là» (Bodin 1583: 223).
«Hac igitur jubendæ ac tollendae legis summa potestate, cætera majestatis Capita venire perspicuum est: ut verissime dici possit, summum reipublicae imperium una re comprehensum, scilicet universis ac singulis civibus, leges dare, a civibus accipere nunquam» (Bodin 1586: 155).

[24] «Décerner la guerre, ou faire la paix: connaître en dernier ressort des jugements de tous magistrats, instituer et destituer les plus grands officiers: imposer ou exempter les sujets de charges et subsides: octroyer grâces et dispenses contre la rigueur des lois: hausser ou baisser le titre, valeur et pied des monnayes: faire jurer les sujets et hommes liges de garder fidélité sans exception à celui auquel est du le serment, qui sont les vraies marques de souveraineté, comprises sous la puissance de donner la loi à tous en général, et à chacun en particulier et ne la recevoir que de Dieu» (Bodin 1583: 223-224).
«Nam bellum hostibus suo iure indicere aut pacem cum iisdem inire, tametsi diversum quiddam habere videntur a legis appellatione, haec tamen lege, id est, summae potestatis iussu fieri constat sic etiam maiestatis proprium est de provocatione a supremis magistratibus cognoscere, ac maioribus magistratibus imperium dare & adimere: vacationes item munerum ac immunitates largiri: legibus cives solvere: vitae ius ac necis habere: nummis pretium, nomen, figuram tribuere: cives omnes iureiurando adigere: quae omnia imperandi, ac prohibendi summa potestate veniunt: id est legem civibus universis ac singulis dare, nec ab ullo, praeterquam ab immortali Deo accipere» (Bodin 1586: 155).

E proprio la prerogativa di nominare ufficiali e magistrati, fornisce a Bodin un'ulteriore occasione per specificare la propria idea di potere assoluto e di legge sovrana.

Nel libro III, infatti, l'autore della *République* distingue l'esercizio della sovranità dal governo, dall'amministrazione e in generale da tutte le funzioni alle quali possono prendere parte i delegati del sovrano in quanto esecutori della sua volontà cui sono subordinati.

A fronte di un potere di comando, l'*imperium*, di cui è titolare il sovrano assoluto, Bodin distingue altri due tipi di potere, il *consilium* e *l'executio*.

Il *consilium*, il potere di deliberare, si legge nel I capitolo del III libro, è proprio del Senato, la cui funzione, puramente consultiva si rende necessaria soprattutto nei regimi aristocratici e democratici e non deve avere alcun potere di comandare, né di affidare commissioni, né di mettere in esecuzione pareri e deliberazioni. È una questione di ordine: non si è mai vista una *République* ben ordinata, sia essa una monarchia, un'aristocrazia o una democrazia, nella quale sia stato conferito al Senato un potere se non quello di *advis* e *déliberation*.

L'executio, invece, è propria dell'*officier*, definito dal giurista francese come «la persona pubblica che ha una carica ordinaria definita con un editto» (Bodin 1988: 75)[25] e dunque con un semplice *potere di conoscenza o d'esecuzione dei comandi*.

Officier che, precisa il giurista angevino, va distinto dal *commissario*.

Il commissario, infatti, ha un mandato straordinario e precario, non definito e stabilito per editto, revocabile in qualsiasi momento e si estingue se il compito della commissione è assolto, se il periodo stabilito è terminato o se muore colui che ha istituito la commissione. Pertanto, il potere conferitogli è limitato, oltre che nel tempo, anche al solo ambito del mandato ricevuto.

[25] «La personne publique qui a charge ordinaire limité par édit» (Bodin 1583: 372).
«Publica persona quae munus habet lege definitum» (Bodin 1586: 259).

In nessun caso, specifica il giurista angevino, né la funzione di ufficiale né quella di commissario prevede un potere di comando che può spettare soltanto al *magistrato*.

Per Bodin il termine *magistratus* non designa, come nell'odierno diritto pubblico, l'organo giudiziario, né, stante la distinzione bodiniana tra titolarità ed esercizio della sovranità, sarebbe corretto confonderlo con il potere esecutivo delle moderne costituzioni. Quando, infatti, il giurista francese separa e differenzia nettamente lo Stato dal governo, afferma altrettanto espressamente che il governo non coincide con la magistratura e che la distinzione tra i concetti di *summum imperium* e di *magistratus* non è una mera differenza tra teoria e pratica.

L'impianto di Bodin è ripreso dal diritto romano e si rifà alla distinzione tra *merum imperium* e *mixtum imperium* descritta in *Digesto* II, I, 3, che sancisce la progressiva autonomizzazione dei compiti dell'amministrazione. Il *merum imperium*, ovvero il potere di comandare puro e semplice, fornisce a Bodin il modello del concetto giuridico di sovranità, il *mixtum imperium*, invece, gli offre il modello cui rapportare l'autorità delle magistrature, un'autorità che in nessun caso può essere disgiunta dall'orizzonte metagiuridico su cui si dispiega l'*ordre de la république* (Goyard-Fabre 1996: 117), perché «Non c'è cosa che abbia causato più rovina agli Stati che quella di avere privato il senato e i magistrati del loro potere ordinario e legittimo per attribuirlo a tutti quelli che hanno il potere sovrano» (Bodin 1988: 549-550)[26].

Il *magistrato* è *une personne publique*, e quindi in parte vale quanto appena detto dell'*officier*, ma Bodin specifica che «Magistrato è l'ufficiale che, nello Stato, dispone del potere di comandare» (Bodin 1988: 108)[27].

[26] «Il n'y a chose qui plus ait ruiné de Républiques, que dépouiller le Sénat, et les Magistrats de leur puissance ordinaire, et légitime, pour attribuer tout à ceux qui ont la souveraineté» (Bodin 1583: 632).
«Certe quidem nulla res unquam civitatibus tam exitiosa fuit, quam auctoritatem Senatus & imperia magistratuum ad principem aut ad populum transferre» (Bodin 1586: 466).

[27] «Magistrat est l'officier qui a puissance en la République de commander» (Bodin 1583: 392).
«Magistratus est officialis qui publicum imperium habet» (Bodin 1586: 272).

Nella classificazione dei diversi soggetti operanti nella pubblica amministrazione bodiniana, il magistrato ha dunque un ruolo cruciale in quanto è l'unico che abbia la *puissance de commander*. É la persona più importante dello Stato dopo il sovrano, quella su cui i detentori della sovranità si sgravano comunicandole l'autorità, la forza e il potere di comandare o, meglio, di coercizione, costringendo all'obbedienza coloro che non applicano i suoi ordini o contravvengono ai suoi divieti. L'esercizio del potere pubblico è ciò che caratterizza e individua la figura del magistrato distinguendola da quella degli altri ufficiali che istruiscono le cause, giudicano ed emettono sentenze, senza però potere di costringere né di far eseguire le proprie sentenze e i propri comandi.

Ora, poiché la prima prerogativa del magistrato è quella di *comandare*, occorre analizzare il rapporto tra la *puissance de commander* del sovrano e quella che invece spetta al magistrato al fine di accertare che si tratti di due prerogative diverse e non contraddittorie rispetto al principio dell'assolutezza, dell'indivisibilità e dell'incomunicabilità delle *marques souveraines* di cui parla Bodin.

Nella struttura piramidale della magistratura, il magistrato supremo è il sovrano stesso, poiché detiene la *summa potestas* o *merum imperium*. Come spiega Bodin nel V capitolo del libro III, infatti, vi sono due modi di comandare: il primo è quello proprio del sovrano e consiste in un potere assoluto e perpetuo, al di sopra delle leggi, dei magistrati e dei privati; il secondo è il potere legittimo sottoposto alle leggi e al sovrano proprio dei magistrati e di coloro che hanno il potere straordinario di comandare. La linea di demarcazione tra i due tipi di potere è dato dunque dalla legge e l'autore della *République*, giurista esperto, chiarisce che solo il comando del sovrano può essere propriamente definito *lege*, mentre il comando del magistrato equivale a un *edictum*.

Così, nella suddivisione dei poteri spettanti alle diverse componenti della compagine statale, il titolo di *maiestas* spetta soltanto a colui che ha nelle mani il timone della sovranità, mentre il magistrato è titolare di un potere che è insieme di comando e di esecuzione che non può, tuttavia, derogare alla legge, né

abrogarla, né può comandare nulla che sia contrario alle ordinanze del sovrano (Goyard-Fabre 1996: 132).

E proprio per meglio comprendere il rapporto di obbedienza tra magistrato e sovrano, nel capitolo III del libro III, Bodin distingue tre tipi di magistrati in base al loro potere: *i magistrati sovrani*, che devono obbedienza al sovrano, *i magistrati medi* che devono obbedienza a tutti i loro superiori ed hanno potere di comando sui magistrati inferiori e i magistrati che devono obbedienza ai magistrati superiori e che hanno potere di comando solo sui privati. Data tale distinzione, si può dedurre che quando il giurista angevino sostiene che è prerogativa sovrana il nominare i primi magistrati e i più alti ufficiali indichi i *magistrats souverains* e gli ufficiali che devono obbedienza soltanto al sovrano e che hanno i pieni poteri nella gestione del proprio ambito, nominando altri magistrati, ufficiali o commissari, e ai quali spesso il sovrano può delegare compiti legati alla gestione dello Stato.

Quanto al rapporto d'obbedienza che lega il magistrato al sovrano, in base alla logica piramidale descritta da Bodin, la questione dovrebbe essere abbastanza semplice: ogni magistrato obbedisce al magistrato che gli è superiore in una scala gerarchica che discende direttamente dal sovrano. Tuttavia, l'autore della *République* ci dà ulteriori riferimenti nel capitolo IV del III libro, dove non assolutizza quest'obbedienza, ma la pone in relazione ad una tipologia del comando sovrano ricondotta a due fondamentali figure *les lettres de commandement* e *les lettres de justice*, entrambe recanti la clausola *si vous mandons*, corrispondente alla formula latina *iubemus*. L'interesse bodiniano è rivolto alle prime, che non attribuiscono nulla a colui che n'è il destinatario, il quale non ha alcun'informazione se non per conoscenza propria del fatto, ma non del merito della concessione. Esse impongono al magistrato di eseguire il comando senza accertarsi della sua fondatezza, mentre con le *lettere di giustizia* la maestà del sovrano non risulta limitata dalla facoltà di controllo dei magistrati. Il magistrato pur essendo il depositario provvisorio di un frammento di potere sovrano deve obbedire, anzi, la sua funzione «si esaurisce tutta nell'obbedienza al re a comandare ai sudditi» (Isnardi Parente 1964: 42). Nella scala di funzioni delineata da un Bodin poco incline ad avvalorare il ca-

rattere discrezionale della magistratura riconosciuto dalla maggior parte dei giureconsulti medievali, il magistrato è a tutti gli effetti soggetto al sovrano e alle leggi che dipendono dal comando assoluto di quest'ultimo.

Contre l'État décentralisé du Moyen Âge, Bodin considère, dans la *République* comme dans la *Methodus*, que tout magistrat, fût-il de haut rang, est subordonné ou assujetti au prince: il n'a charge et prérogatives que par droit de délégation. Or, même s'il advient que les lettres de commandement du prince vont contre les lois civiles posées antérieurement ou contre le droit des gens (que la loi civile peut toujours modifier pour des motifs d'utilité ou d'opportunité qui ne portent pas atteinte à la justice naturelle), ces lettres de commandement ont, pour le magistrat qui les reçoit, force obligatoire et exécutoire: il doit obéir. Davantage même: s'il advenait qu'un prince souverain contrevînt au serment par lequel il s'est obligé envers son peuple à protéger le bien et le salut publics, ses mandements conserveraient pour le magistrat valeur d'ordres contraignants indiscutables (Goyard-Fabre 1996: 135).

6. *La modernità della sovranità bodiniana*

Dall'analisi svolta emerge l'aspetto peculiare della dottrina bodiniana, ovvero la fusione di concetti appartenenti alla tradizione romanistica, medievale e cinquecentesca con attributi nuovi della sovranità che diverranno, con le teorie sviluppate nel Sei-Settecento, la base dello Stato moderno. Una peculiarità che fa di Bodin

a prismatic agent in the transmission of ideas […] a *recipient* of knowledge drawn from ancient and contemporary, literary and historical, legal, religious and philosophical sources-materials which he amplified from his personal inquiries and experiences, and adapted and deployed in the light of his own priorities and purposes. […] a communicator of information and ideas which he formulated, re-formulated and amplified over a writing career of some forty years: outputs that were *received* in various contexts, interpreted from various standpoints and adopted for various purposes by readers during and after his own time (Lloyd 2013: 1).

Il sovrano è visto come l'unica istanza autorizzata a esercitare il potere supremo: Bodin pensa che non la titolarità, ma l'esercizio della sovranità possa essere delegata ai magistrati in-

termedi che, pur dipendendo sempre dal sovrano, costituiscono altrettanti centri di interpretazione della legge e di produzione del comando supremo. Nessun magistrato entra tuttavia in competizione con il sovrano perché il potere di ciascuna delle istanze subordinate scompare al suo cospetto. Ci troviamo quindi di fronte ad una struttura policentrica ma unificata al vertice dalla sovranità; un sistema politico basato su una precisa gerarchia di rapporti di obbedienza fondata sulla supremazia di colui che esercita il potere sovrano su coloro che esercitano il potere di governo. Questi ultimi sono i corpi politici cui sono affidati compiti di giurisdizione, amministrazione ed esecuzione: i commissari, gli ufficiali e i magistrati.

Pur legittimando e riconoscendo tale pluralità di ordini di cittadinanza, e quindi di istanze, Bodin contrappone e racchiude tuttavia la decisione politica, l'atto sovrano, in una sola e unica volontà in grado di garantire l'aggregazione, l'ordine e la stabilità, e questo è un elemento di novità rispetto al passato e alle dottrine coeve che concepiscono il governo come esito di una mediazione orizzontale tra più livelli: la volontà del sovrano bodiniano, limitata dalle leggi naturali e divine, è superiore ad ogni altro soggetto politico. La società è pensata come rapporto diretto sovrano-sudditi, dei cittadini con il vertice dello Stato e tale relazione verticale non è mai mediata da una relazione orizzontale tra sudditi che si riconoscono reciprocamente come uguali.

Ciò che Bodin introduce con la propria teoria della sovranità è un'autorità da cui deriva l'intera organizzazione dei poteri politici e dunque dello Stato:

> Bodin part en effet de l'idée d'un pouvoir absolu et perpétuel de commandement, pour en déduire l'ensemble de l'architecture institutionnelle de la République. Dans ce cadre de pensée [...] la souveraineté exprime la réelle forme du pouvoir incarnée dans la République. Et ce n'est pas tant l'aspect inconditionnel de l'obéissance qui importe ici, que le développement de la puissance administrative dont Bodin fait l'outil déterminant du pouvoir, et sans laquelle il reste lettre morte. La République souveraine devient l'ensemble des relais administratifs dont use le pouvoir pour se diffuser dans l'ensemble de la société. Ce en quoi Bodin eut être appelé l'inventeur de ce concept vient en consé-

quence de la portée juridictionnelle et politique des analyses qu'il fait de la souveraineté (Demelemestre 2011: 16).

Fulcro del pensiero politico di Bodin è il concetto di sovranità assoluta che per la prima volta viene identificata con l'attività legislativa: la legislazione civile è creazione della sovranità (Giesey 1973: 170); l'assolutezza del potere sovrano deriva dal potere di *dare* la legge. La superiorità legislativa è da Bodin considerata la quintessenza della sovranità, perché la legge è il comando del sovrano nell'esercizio del suo potere, essa è l'imperativo sanzionabile dell'autorità sovrana (Demelemestre 2011: 17).

La concentrazione della sovranità nel monopolio legislativo è la principale intuizione di Bodin per la fondazione teorica dello Stato moderno, e in tal senso, superando il principio medievale della *legge detta* opera una cesura con il Medioevo. Una cesura che è radicale se si considera che in scritti coevi come le *Vindiciae contra tyrannos*, il potere legislativo è fatto risiedere nel popolo e nei magistrati che da questo sono delegati. Così, con Bodin, si delinea già l'esito della lotta del diritto legislativo contro quello canonico consuetudinario e corporativo. La concessione decisionistica della legge opera qui come strumento essenziale per superare il particolarismo dei ceti e per dare autonomia al diritto pubblico rispetto a una condizione nella quale esso non è distinto da quello privato. La legge è ordine del sovrano e da esso, non dalla verità del contenuto, riceve la propria validità (Portinaro 1999: 54-55).

Cesura profonda, radicale, ma non netta. Nonostante l'Angevino, infatti, ribadisca con forza che l'attività legislativa debba essere la principale prerogativa sovrana, allo stesso tempo fa della legge uno strumento diverso. Nel sistema politico bodiniano la legge data dal sovrano ancora «semplicemente» *gestisce*, *coordina*, garantendo pace e stabilità. La legge è sì la suprema espressione della sovranità e quindi del potere, ma questo potere non può essere esercitato sempre e comunque: le leggi vigono solo in un determinato ambito, quello dello Stato, e per questo vengono chiamate leggi civili. Ciò significa che all'infuori del suo ambito di competenza, quello appunto della legge civile, ossia del potere di comando che gli è proprio, il sovrano viene a scontrarsi col comando di un superiore di fronte

al quale deve arrestarsi. Anch'egli, insomma, deve sottostare ad una sovranità estranea, di cui la sua non è che un riflesso. Le leggi civili quindi non possono nulla di fronte alle leggi divine e naturali ma possono però limitare, abolire, modificare a loro piacere la legge positiva, le consuetudini, gli editti, in quanto questa è la loro caratteristica essenziale.

Bodin quindi pone l'ambito in cui il sovrano può esplicare questo suo potere «assolutamente» solo quello della legge civile (Isnardi Parente 1964: 32-35) e qui emerge ancora la peculiarità della dottrina bodiniana: la sovranità, cardine su cui poggia l'intera struttura dello Stato è assoluta, perpetua, indivisibile, ma limitata e preservata da quella tirannide che a suo parere Machiavelli aveva legittimato.

Limiti e restrizioni legali che differiscono dall'idea medievale della sovranità: il passaggio da giudice a legislatore denota il passaggio da una sovranità passiva ad una attiva, da uno Stato statico ad uno dinamico comunque conforme all'ordine naturale garantito dalla legge divina che Bodin vuole preservare:

> The king is creator, imitating God, not simply God's instrument to preserve God's own order. The dilemma of Bodin, then, is to want to preserve an eternal and natural order guaranteed by natural law, so that the sovereign's domain is small in measure as natural law's is great, but at the same time to empower earthly sovereigns to act creatively on earth as does God in the macrocosm. The points of contact between the original Creator's legislation, *ius naturale*, and the new legislator's creations, *ius civile*, play a vital role in Bodin's definition of sovereignty (Giesey 1973: 183-186).

Pragmatismo politico dunque, spinto fino alla spregiudicatezza, senso giuridico dell'importanza della situazione di fatto e della necessità del compromesso mediatorio, sono elementi che in Bodin tornano continuamente ad intrecciarsi, a confondersi, a sovrapporsi, a prevalere alternativamente.

Il pensiero di Bodin si presenta così straordinariamente vivo e vario, le diverse intuizioni e i diversi spunti non si irrigidiscono in una struttura chiusa. La via sulla quale l'autore della *République* giunge a risultati sistematici, era già stata percorsa dall'Umanesimo giuridico, ma il suo atteggiamento, la sua ricerca di un metodo storico, lo completano e lo superano.

Ripercorrere tale itinerario intellettuale significa sottolinearne il legame con il panorama rinascimentale precedente e con quello futuro dei teorici dell'assolutismo che definiscono una forma di legittimazione del potere rispondente alla nuova realtà sociale e istituzionale creatasi dopo la temperie delle guerre civili di religione, un potere che, escludendo il ricorso ad elementi extra giuridici e confessionali, poggi soltanto sull'effettiva positività dell'autorità dello Stato e della legge.

Ma tale desacralizzazione del potere non può non essere rapportata al pensiero bodiniano. Chiunque abbia scritto dopo Bodin, direttamente o indirettamente, si è trovato a ripetere, a rielaborare, a ripartire da ciò ch'egli ha detto sulla sovranità. Con la famosa definizione «Per sovranità s'intende quel potere assoluto e perpetuo ch'è proprio dello Stato», Bodin introduce un elemento destinato a caratterizzare profondamente la lingua politica dell'intera Età moderna e a fissare un punto di non ritorno per la riflessione successiva (Scattola: 1999: 61).

In tal senso,

> Bodin est le penseur de l'*ambigüité*, essentiellement parce que, au tournant de deux âges, il pense sa République – la *Res publica* – déjà en moderne, mais encore en ancien. Le contenu de ses ouvrages, répétitif à souhait, expose un droit des républiques tourné vers la modernité politique, mais qui se dessine sur des horizons médiévaux chargés d'un mysticisme où l'on a cru voir parfois de la superstition (Goyard-Fabre 1989: 9-10).

Bodin costituisce un importante spartiacque che introduce grandi novità, che è precursore dell'assolutismo seicentesco, ma che allo stesso tempo è legato, influenzato dalla tradizione teorica medievale e dal periodo in cui vive. È quindi indispensabile sottolineare come non ogni legame che collega l'Età intermedia e quella moderna che trova le sue radici nella rottura dell'equilibrio giuridico dei ceti, della città, delle corporazioni e della Chiesa, a favore di un potere centrale e supremo, sia spezzato. Il labile confine tra rottura-continuità è una caratteristica dell'opera di Bodin: può sembrare che il sistema della *République* possa essere visto nella prospettiva di un Bodin hobbesiano, il cui cittadino-suddito, strappato alla dimensione naturale della casa, è totalmente ed esclusivamente soggetto al sovrano-

legislatore della città politica. Ma non è esattamente così, perché quell'interesse comune, che costituisce l'unica ragion d'essere dello Stato, rimanda sempre e comunque a quei limiti che sono inerenti al mandato che è all'origine dell'autorità del sovrano (Terni 1995: 163; Spitz 1998: 11-30).

Al di là di certe ambiguità di un Bodin bifronte, da una parte ancora immerso in un garantismo costituzionalista di origine medievale e dall'altra nettamente assolutista, che fanno ancora discutere alcuni suoi interpreti[28], si può concludere che il futuro della politica e dello Stato moderno è già ben delineato nel sistema dei *Six livres de la République*. Sullo spartiacque di due secoli e di due mondi, Bodin sta con tutte le sue oscillazioni e le sue ambiguità e chiude il lungo Medioevo della tradizione giuridico-politica, affidando a una distinta stagione del pensiero, insieme ai relitti di un universo dottrinale, i messaggi di nuove tendenze accentratrici e "assolutistiche" (Costa 1999: 71-77).

Nella sua opera si addensa tutta la tradizione teologica, filosofica e giuridica occidentale; dalla sua opera si diparte una corrente viva di pensiero che innerva di sé una nuova epoca. La sua opera è centralissima nella storia del pensiero giuridico e politico occidentale, nel quale Bodin non può occupare il posto di una mera "scoperta dogmatica", e meno che mai quello più defilato di esponente "minore" del pensiero autoritario, ma quello della formulazione di una grande sintesi teorica che può essere posta all'insegna di una fondamentale euritmia istituzionale (Quaglioni 1997: 182).

Questo è il risultato finale della felice intuizione di quel «segreto di Stato che ancora non è stato mai trattato da nessuno» della cui scoperta Bodin è manifestamente orgoglioso, e che a tutt'oggi merita ancora una volta di essere studiato e analizzato, per chiedersi «what is dead as well as what is living in Bodin's thought» (Kelley 1995: 154).

[28] (Franklin 1962); (Derathé 1973); (Tenenti 1987); (Thermes 2002).

Bibliografia

BEAUD OLIVIER, 1996, *Souveraineté, pouvoir, puissance*, in P. Raynaud, S. Rials, sous la direction de, *Dictionnaire de philosophie politique,* Paris: Puf, pp. 625-629.
BEAUD OLIVIER, 2002, *La potenza dello Stato*, Napoli: ESI.
BERNS THOMAS, 1999-2000, *Souveraineté, droit et gouvernementalité. A partir des* Six livres de la République *de Jean Bodin*, in *ARS*, 7-8, pp. 125-143.
_____, 2000, *Bodin: la souveraineté saisie par ses marques*, in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 62, 3, pp. 611-623.
_____, 2005, *Souveraineté, droit et gouvernementalité: lectures du politique moderne à partir de Bodin*, Paris: Leo Sheer.
BODIN JEAN, 1583, *Les six livres de la République. Ensemble une Apologie de René Herpin*, a Paris: chez Jacques du Puys.
_____, 1586, *De Republica libri sex latine ab autore redditi multo quam antea locupletiores*, Lugduni et venundantur Parisiis, apud Jacobum De Puys.
_____, 1964, *I sei libri dello Stato*, I, a cura di M. Isnardi Parente, Torino: Utet.
_____, 1988, *I sei libri dello Stato*, II, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino: Utet.
_____, 1997, *I sei libri dello Stato*, III, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino: Utet.
CESBRON GILBERT (éd. par), 1985, *Jean Bodin. Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers*, Angers: PUA.
COMPARATO VITTOR IVO, 1987, *Il modello del legislatore nella* République *di Jean Bodin*, in A. Giuliani e N. Picardi, a cura di, *L'educazione giuridica*, V, *Modelli di legislazione e legislatori*, I, Napoli: ESI, pp. 91-101.
COSTA PIETRO, 1999, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Roma-Bari: Laterza.
COUZINET MARIE-DOMINIQUE, 2000, *Jean Bodin*, Paris-Roma: Memini.
DEMELEMESTRE GAËLLE, 2011, *Les deux souverainetés et leur destins. Le tournant Bodin-Althusius*, Paris: Cerf.
DENZER HORST, 1973, hrsg. von, *Jean Bodin Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, München: Beck.
DERATHÉ ROBERT, 1973, *La place de Bodin dans l'histoire des théories de la souveraineté*, in H. Denzer, hrsg. von, *Jean Bodin Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, München: Beck, pp. 245-260.
DI BELLO ANNA, 2014, *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, Napoli: Liguori.
_____, 2024, *Dal* corpus mysticum *all'*universitas. *Le dottrine medievali della rappresentanza*, Napoli: L'Orientale ed.

DI DONATO FRANCESCO, 2020, *9871 - Statualità, civiltà, libertà. Scritti di storia costituzionale*, Napoli: ES.
DUNNING WILLIAM, 1896, "Jean Bodin on sovereignty", in *Political Science Quarterly*, 11, 1, pp. 82-104.
FOISNEAU LUC, 1999, *Bodin ou l'affirmation des droits de la souveraineté*, in A. Renaut, éd. par, *Histoire de la philosophie politique*, Paris: Calmann-Lévy, pp. 237-250.
FRANKLIN JULIAN, 1962, *Jean Bodin and the XVIth Century revolution*, Westport: Greenwood Press.
GIESEY RALPH, 1973, *Medieval Jurisprudence in Bodin's concept of Sovereignty*, in DENZER HORST, 1973, hrsg. von, *Jean Bodin Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, München: Beck, pp. 69-186.
GOYARD-FABRE SIMONE, 1989, *Bodin et le droit de la République*, Paris: Puf.
_____, 1992a, *La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes*, in Y. Ch. Zarka, éd. par, *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, pp. 207-230.
_____, 1992b, *Jean Bodin et les trois justices*, in D. Letocha, sous la direction de, *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVIe siècle*, Paris: Vrin.
_____, 1996, *Le magistrat de la République*, in Y. Ch. Zarka (sous la direction de), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, Paris: Puf.
ISNARDI PARENTE MARGHERITA, 1964, *Introduzione* a *I sei libri dello Stato*, I, Torino: Utet, pp. 11-100.
KELLEY DONALD (review by), 1995, "I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'Età moderna" by D. Quaglioni, in *The Journal of Modern History*, 67, pp. 153-156.
KING PRESTON, *The ideology of order. A comparative analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, London: Cass.
LAZZARINO DEL GROSSO ANNA MARIA, 2005, *Jean Bodin e il problema del potere*, in S. Testoni Binetti, a cura di, *Il potere come problema nella letteratura politica della prima Età moderna*, Firenze, CET, pp. 91-112.
LLOYD HOWELL, 1991, "Sovereignty: Bodin, Hobbes, Rousseau", in *Revue internationale de philosophie*, 159, 4, pp. 353-379.
_____, 2013, ed. by, *The reception of Bodin*, Leiden, Boston: Brill.
MENDRAS HENRI, 1999, " Le mal de Bodin: à la recherche d'une souveraineté perdue ", in *Le débat*, 105, pp. 71-89.
PERIGOT BEATRICE, 2004, *La notion de* République *chez Bodin*, in *L'œuvre de Jean Bodin*, Paris: Champion, pp. 39-54.
PORTINARO PIER PAOLO, 1999, *Stato*, Bologna: Il Mulino.

QUAGLIONI DIEGO, 1993, *Giuramento e sovranità: il giuramento come limite della sovranità nella* République *di Jean Bodin e nelle sue fonti*, in P. Prodi, hrsg. von, *Glaube und Eid: Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München-Wien: Oldenburg, pp. 97-111.
_____, 1997, "Verso un nuovo ritratto di Jean Bodin: appunti in margine alla letteratura più recente", in *Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio critico e prospettive di ricerca*, a cura di A. E. Baldini, *Il Pensiero politico*, 30, pp. 169-183.
REULOS MICHEL,1982, *Le droit face à la notion de souveraineté dégagée par Jean Bodin* in *Diritto e potere nella storia europea,* Firenze: Olschki pp. 451-462.
RICHET DENIS, 1999, *La France moderne: l'esprit des institutions*, Paris: Flammarion.
SCATTOLA MERIO, 1999, *Ordine della giustizia e dottrina della sovranità in J. Bodin*, in G. Duso (a cura di), *Il potere per la storia della filosofia politica moderna*, Roma: Carocci, pp. 61-75.
SHEPARD MAX A., 1930, "Sovereignty at the crossroads: a study of Bodin", in *Political Science Quarterly*, 45, 4, pp. 580-603.
SPITZ FABIEN, 1995, " Loi naturelle et souveraineté chez Jean Bodin et Robert Filmer ", in *La pensée politique*, 3, pp. 413-439.
_____, 1998, *Bodin et la Souveraineté*, Paris: Puf.
TENENTI ALBERTO, 1987, *Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Bologna: Il Mulino.
TERNI MASSIMO, *La pianta della sovranità,* Roma-Bari: Laterza.
THERMES DIANA, 2002, *Ripensare Bodin*, Roma, Philos.
ZARKA CHARLES Y., 1997, " Constitution et souveraineté selon Bodin ", in *Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio critico e prospettive di ricerca*, a cura di A. E. Baldini, *Il Pensiero politico*, 30, pp. 276-286.

Abstract

«DONNER LA LOI A TOUS EN GENERAL ET A CHACUN EN PARTICULIER…»: SOVRANITA E POTERE LEGISLATIVO IN JEAN BODIN

(«DONNER LA LOI A TOUS EN GENERAL ET A CHACUN EN PARTICULIER…»: SOVEREIGNTY AND LEGISLATIVE POWER IN JEAN BODIN)

Keywords: *Absolutism, Sovereignty, Law, Bodin, Six livres de la République.*

By dwelling, through a close analysis of the text, on the implications of what Bodin identifies as the highest sovereign prerogative, namely the 'making and unmaking' of the law, this paper analyses how the Angevin is the first to reinscribe the idea of absolute authority within a political organisation where the sovereign authority is the sole holder of legislative power and everything depends on it alone. An idea that makes the French jurist's work the manifesto of a doctrine that attempts to distance itself as much as possible from the pre-modern institutional organisation, in favour of an absolutism that is indeed untied from any other institutional and real constraints, but is marked by principles and precise criteria that distinguish it from a tyranny.

ANNA DI BELLO
Dipartimento di Scienze formative,
psicologiche e della formazione
Università Suor Orsola Benincasa – Napoli
adibello.unisob.na@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3513-4001

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.02

GABRIELE CARLETTI

ROSMINI E LA RIVOLUZIONE FRANCESE

1. *Gli anni giovanili*

L'atteggiamento di Rosmini nei confronti della Rivoluzione francese viene solitamente considerato non uniforme, ma distinto in due fasi: una prima, fino al 1826, in cui il suo giudizio particolarmente duro suona come una condanna senza appello del fenomeno rivoluzionario, e una seconda, dal soggiorno milanese del 1826 in poi, in cui diviene invece più articolato e distaccato dai canoni della storiografia controrivoluzionaria e più incline a cogliere dell'intera vicenda rivoluzionaria il «significato non contingente ma epocale» (Cotta 1985: 11)[1].

La riflessione sulla Rivoluzione francese è un tema ricorrente nel pensiero del Roveretano che nel corso del suo sviluppo non sembra in realtà subire sostanziali variazioni di giudizio. È notorio come negli anni della sua formazione il giovane filosofo aderisca alle dottrine degli apologisti della Restaurazione[2], dell'«impareggiabile» De Maistre, di Bonald, di Haller («tre grand'uomini»[3]), di Lamennais, e sottoscriva il programma poli-

[1] Sull'evoluzione del giudizio rosminiano si rinvia ai contributi di Botto (1999b), Campanini (1989), D'Addio (1990), pp. 69-88; Traniello (1993 e 1997).

[2] Si veda il *Panegirico di Pio VII* del 1823 in cui Rosmini, accanto all'esaltazione della funzione del papato aveva vagheggiato una società integralmente nuova, tutta imperniata sull'idea di una *restauratio* religiosa. A causa della censura austriaca, l'opera *Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio Settimo Pontefice Massimo* venne pubblicata anonima e con alcune modifiche nel 1831 nella rivista tradizionalistica modenese *Memorie di religione, di morale, di letteratura*, diretta dall'abate Giuseppe Baraldi, e ristampata a Lugano, presso Veladini, nel 1834. Sullo scritto rosminiano, considerato «uno dei classici dell'ultramontanesimo italiano» (Traniello 1997[2]: 62), cfr. Zovatto (1992), Campanini (2000).

[3] Si veda la lettera di Rosmini a Cesare Taparelli d'Azeglio del 25 maggio 1825, in Rosmini (1887b: 620). Sul rapporto tra il Roveretano e il Bernese cfr. Sancipriano (1968), Armellini (2008: 21-35). Su Rosmini e l'abate bretone cfr. Giordano (1989[2] e 1990).

tico-culturale del tradizionalismo[4], impegnandosi nell'azione divulgativa e organizzativa dei gruppi ultramontani italiani. Di questi pensatori condivide soprattutto la forte avversione per l'Illuminismo e per i principi proclamati dalla Rivoluzione francese, tanto da meditare il progetto di una *Enciclopedia cristiana* da contrapporre a quella promossa dalla cultura illuministica, che costituisse la premessa di una rifondazione delle scienze[5].

L'intento di una «*Restaurazione della filosofia*», maturato anche dalla lettura entusiastica della *Restauration der Staatswissenschaft* di Karl Ludwig von Haller in cui questi aveva confutato «tutte le chimeriche dottrine» giusnaturalistiche e contrattualistiche della società e difeso il legittimismo del potere dinastico, escludendo nel modo più assoluto la possibilità di mutare «l'indole e l'essenza delle cose» se non a costo di rendersi «reo contro Dio e contro l'umanità» (Rosmini 1987: 171-172)[6], è tra i primi obiettivi che Rosmini si prefigge, sin dal 1821, nello scritto *Del miglioramento della umanità*, dopo essersi convinto che i lumi e le scienze del presente e del passato secolo non avevano reso gli uomini «né migliori, né più felici» per aver lasciato persistere nei loro animi «un amor di se stessi, una bramosia di nome, una avidità di comandare ed uno sdegno di ubbidire» (*ivi*: 166 e 168), contrariamente a quanto veniva invece proclamato. Questa dicotomia tra risultati e intenzioni è più che mai evidente nella Rivoluzione francese in cui «si predicarono i diritti dell'uomo e si diede a credere di riformare il mondo» usando «calor di eloquenza ed ingegno di sofismi; e tutte le cose avevano quella doppia faccia, che pareva giusta ed era ingiusta; e coll'umanità apparente si conseguiva la bestialità vera, e colla libertà si formavano i tiranni, e colla eguaglianza si depredavano le ricchezze, e colla grandezza d'animo la viltà delle passioni

[4] Sul tradizionalismo italiano durante la Restaurazione, oltre al sempre valido Omodeo (1970), cfr. Fontana (1968), Battista (1976), Del Corno (1992).
[5] Sull'argomento cfr. Bonafede (1955), Ottonello (1992), Tripodi (1998).
[6] Scriveva a Pier Alessandro Paravia il 16 febbraio 1822: «In questi giorni ho assaggiato la grande opera di *C.L. Haller, della restaurazione della politica*. È somma. S'impara più colla lettura di sola quell'opera, che di tutti quelli che avanti di lui scrissero di *jus* pubblico. Voglia il cielo che si traduca» (Rosmini 1887b: 423).

si soddisfaceva; e colla riforma dell'uman genere la religione e il trono assalito» (*ivi*: 169-170).

Una consonanza con le tesi dei teorici della Restaurazione emerge anche nell'*Opera politica roveretana*[7], raccolta di scritti giovanili rimasta incompiuta di cui è stata pubblicata postuma la parte prima, *Saggi di scienza politica*, scritta da Rosmini tra il dicembre 1822 e la fine del gennaio 1823 (Rosmini 1933). Di fronte ai mali «estremi» che affliggono la società moderna, «estremi» devono essere i rimedi se si vuole salvarla «dall'esterminio», per cui bisogna badare, sull'esempio del «divino Tommaso», più alla «sostanza» che all'«accidente», come invece è accaduto per aver seguito «quel miserevole Locke, che ha reso ad una scorza la filosofia» (*ivi*: 5 e 9)[8]. In Francia la Rivoluzione, al contrario di quanto si creda, fu causata più che dalle dottrine dei filosofi o dalla politica dei sovrani, da un «vuoto dell'animo» che si era formato nel popolo provocandogli insoddisfazione e inquietudine, tali da indurlo a ritenere di poter esaudire nella vita terrena ogni desiderio e soddisfare qualsiasi passione, distogliendolo dai beni più elevati della vita ultraterrena: «Il dominio della ricercatezza, della moda, e delle smancerie, a cui quel popolo è, e fu sempre, inclinatissimo, aperse negli animi dei Francesi un vôto che non si potea riempire, una voracità di beni meramente vani e d'opinione che li rese infelici e perciò inquieti e malcontenti. E da animi tali uscì la rivoluzione» (*ivi*: 39).

Perché nella società regni l'ordine è essenziale che tra i componenti permanga un rapporto di «superiorità ed inferiorità» tra «chi regge e chi è retto, chi comanda e chi ubbidisce», e poiché l'uomo nutre sempre una sorta di ostilità verso il proprio simile, questa si manifesta innanzitutto «fra il corpo superiore e l'inferiore dei cittadini, fra i nobili ed i plebei», fra i possidenti e i nullatenenti, in particolare nell'inferiore che «ha sempre l'eccitamento di invidiare la sorte del superiore» (*ivi*: 86). Si tratta di un conflitto originato dalla proprietà la quale, essendo stata acquisita con giusto titolo, è «sacra» e inviolabile e tale da

[7] Per un esame dei temi in essa trattati cfr. Campanini (1990).

[8] Sulla presenza di Tommaso nel pensiero politico del giovane Rosmini cfr. Traniello (1997²: 51).

rendere legittima anche l'esistenza della disuguaglianza, tanto che, scrive Rosmini, «eguale ingiustizia sarebbe turbare questa disuguaglianza di quello che turbar l'uguaglianza se in luogo di quella, questa legittimamente intromessa si fosse tra gli uomini» (*ivi*: 88). Una superiorità in definitiva dovuta al fatto che alcuni sono indipendenti mentre altri dipendono dai propri simili. Chi non possiede nulla «non appartiene a quella società per diritto, ma solo o per beneficio o per convenzione con alcuni dei possessori» che hanno interesse alla conservazione dei lavoratori dalle cui «fatiche traggono grandi vantaggi» (*ivi*: 104). Il nullatenente, dunque, colui che non vive di mezzi propri, non può pretendere alcun diritto in quanto persona con una propria dignità, ma ottenere dei benefici solo in virtù del suo rapporto con il proprietario. Del tutto infondati appaiono allora i «diritti che i ragionatori politici dei nostri tempi danno ai popoli» (*ivi*: 96). Per Rosmini infatti scopo della società è «l'assicuramento delle proprietà [...]. Ora, – si domanda – a chi appartiene difendere la cosa se non al proprietario di lei? i proprietari adunque o posseditori solamente, hanno il diritto d'aver parte in questo governo, perché questo governo non è altro alla fine che una difesa delle loro proprietà» (*ivi*: 105)[9].

È muovendo da questa «vera e propria teoria giustificatrice, anzi esplicatrice» (Piovani 1951: 86) delle disuguaglianze tra i cittadini che egli fissa «la massima che il potere sia equilibrato alla proprietà» per poi teorizzare il principio della rappresentanza reale e degli interessi, riconoscendo il diritto di voto ai soli proprietari e in proporzione alla loro ricchezza, mentre condanna perentoriamente la rappresentanza personale che era stata «recata al suo colmo» nella Rivoluzione francese, allorché «poche centinaia al più di prepotenti sofisti decidevano la sorte di trenta milioni, e si diceva operare ogni cosa in nome della nazione. Ma questi trenta milioni, dimando io, sono stati nemmeno consultati? Fa ridere, quandosi vuol far parlare la nazione, mentre non parla che un piccolissimo numero di individui» (Rosmini 1933: 108 e 96). È evidente allora «quanto errore com-

[9] Subito dopo ribadisce: «Sia dunque fissato che i padroni della nazione sono naturalmente i proprietari e che il governo non ad altro si forma che per il mantenimento od accrescimento delle loro proprietà» (*ivi*, p. 108).

mettessero i novatori delle cose politiche, quando in Francia stabilirono la rappresentanza personale» (*ivi*: 107).

Sul nesso proprietà-potere Rosmini torna nuovamente nell'opera *Della naturale costituzione della società civile*, scritta nel 1827 e pubblicata postuma nel 1887, in cui riprende e sviluppa la sua riflessione sulla Rivoluzione francese che, osserva, «cangiò forma al dispotismo» senza tuttavia riuscire a estinguerlo, «anzi egli ricomparve più che mai orgoglioso e crudele sotto forme novelle» (Rosmini 1887a: 7). Ai rivoluzionari egli rimprovera l'*astrattezza* della loro rivoluzione per aver voluto sostituire «alla natura la teoria» e «atterrare la loro costituzione che si appoggiava sulle cose, per sostituirne una che rappresentasse dei principî», violando così «la legge dell'equilibrio fra la proprietà e il potere: legge che non si può violare senza che la natura delle cose non ne punisca l'imprudenza severamente» (*ivi*: 224 e 219). I mali della Rivoluzione francese non sono stati che la diretta conseguenza della violazione di tale legge. Il filosofo cattolico non ha difficoltà a riconoscere che in Francia, nella seconda metà del Settecento, sotto molti aspetti «lo stato delle cose pubbliche era difettoso» e che «bisognava formare un più comodo riparto delle proprietà» e una loro maggiore tutela, che non poteva attuarsi se non «in due modi: il primo con violenza e con ingiustizia; e questo era celere [...] il secondo colle istituzioni; e questo era lento verso all'impazienza dei francesi; ma poteva esser giusto» (*ivi*: 219-220). Tuttavia, invece di confidare nelle istituzioni che l'avrebbero alleggerita dei mali che l'aggravavano, la Francia preferì cercare rimedio negli «stolti» filosofi del secolo che, incuranti del passato e dell'esperienza, si affidarono alle «istantanee creazioni della loro mente» (*ivi*: 221).

La riflessione rosminiana giunge ad una precisa formulazione che riteniamo valga la pena riportare per intero:

> Con queste disposizioni si aprirono gli stati generali del 5 Maggio 1789. L'antica legge dell'equilibrio della proprietà col potere fu disconosciuta: la distinzione dei tre stati, che era l'effetto dell'esperienza dei loro antenati, e l'espressione della detta legge, fu tolta: i principî furono sostituiti alle cose; e il terzo stato pretese, che non si dessero più i voti nelle tre assemblee divise, come si era fatto per tanti secoli; ma rovesciando queste rancide costumanze, che i poteri si verificassero in comune senza distinzione d'ordini: che l'assemblea fosse una sola, e i

voti fossero dati per testa. Invano si resistette alquanto dai due altri ordini, non immuni dalla vertigine delle teorie, e il giorno 17 di Giugno i Comuni, che così si chiamarono quelli del terzo stato, uniti ad alcuni deficienti degli altri due ordini, abolirono ogni distinzione d'ordini e si costituirono in assemblea nazionale; e il 27 di Giugno il Re stesso intimidito, avendo scritto a quella parte del clero e della nobiltà, che non s'era ancor aggiunta ai Comuni, di farlo, tutti i deputati siedono insieme confusi sulle medesime panche. La rivoluzione con quest'atto era già fatta. Il Clero avea 290 Deputati, la Nobiltà 270, il terzo stato 598. Il terzo stato adunque, avea 40 voti di più. In tal modo il potere si ritrovava nelle mani di quelli che non avevano la proprietà: gli interessi non erano rappresentati, ma le persone (*ivi*: 221-222).

Nella Rivoluzione francese «i principî non furono che il pretesto», poiché essa in realtà non fu nient'altro che «una guerra fatta alle proprietà», dall'istante in cui il potere fu in mano ai non proprietari e «fu introdotta la rappresentanza personale» (*ivi*: 222)[10]. L'assalto alla proprietà doveva inevitabilmente condurre all'anarchia, che sarebbe durata fino all'avvento dell'Impero, fino a quando cioè Napoleone operò l'«ultima rivoluzione», allorché subentrò con il potere militare al potere civile. «Qui finisce – conclude Rosmini – la storia della Società in Francia: la quale ha due periodi: il primo di una Società che si forma, e che comincia dal VI secolo fino all'anno 1789; il secondo di una società che si distrugge, e che comincia il 13 giugno 1789 fino al 18 Maggio 1804» (*ivi*: 225).

Se da un lato la Rivoluzione francese aveva favorito il maturare di nuovi orientamenti politico-culturali, democratici e antigovernativi, dall'altro aveva provocato una straordinaria aggregazione delle forze più conservatrici e integraliste, di cui la Curia romana divenne ben presto il punto di riferimento. La pubblicazione, il 10 marzo 1791, del breve *Quod aliquantum* segna l'inizio della reazione della Chiesa contro i principi rivoluzionari e i decreti dell'Assemblea Nazionale in materia religiosa. Errori, quelli della Francia rivoluzionaria, che sarebbero derivati da una falsa concezione dei principi di libertà e di uguaglianza fra gli uomini: «Quale stoltezza maggiore – si chiedeva Pio VI – può immaginarsi quanto ritenere tutti gli uomini uguali e liberi?»

[10] Si veda Ottonello (2011a: 149-150).

(Pio VI 1994 [1791]: 155), per poi subito dopo ribadire con tono perentorio il principio dell'origine non contrattualistica, ma divina del potere politico. Gli interventi pontifici contro la Rivoluzione proseguiranno anche negli anni successivi e nel loro insieme essi precorreranno e al tempo stesso alimenteranno il pensiero controrivoluzionario cattolico che potrà avvalersi anche di una pamphlettistica che, come è stato scritto, «per quantità, solo di poco era inferiore a quella del campo avverso» (Pii 1992: 89)[11].

Nella prima enciclica del suo pontificato, *Diu satis* del 15 maggio 1800, Pio VII incitava i religiosi e *in primis* i vescovi ad esercitare tutto il loro potere per «annientare la peste pericolosissima dei libri», per «distruggere» e «bruciare» tutti gli scritti che avversavano la dottrina di Cristo e li esortava a non sottovalutarne la minaccia, ma ad essere invece consapevoli che non era possibile né chiudere gli occhi, né tacere, né comportarsi in modo troppo remissivo poiché, ammoniva il pontefice, che solo pochi anni prima aveva ravvisato una certa affinità tra i principi cristiani e quelli democratici (cfr. Pio VII: 1797), se «non si blocca e non si reprime questa enorme licenza di pensiero, di parola, di scrivere e di leggere, risulterà che [...] quel male dilagherà di più e si rafforzerà abbracciando tutta la terra» (Pio VII 1994 [1800]: 338). Uno scenario apocalittico, quello prospettato da Pio VII, che non lasciava margini alle iniziative personali e, difatti, al monito pontificio numerosissimi esponenti del mondo cattolico si attennero in maniera rigorosa nel corso dell'Ottocento. Mentre la maggior parte finirà per assumere un atteggiamento di forte conservatorismo, non riuscendo a concepire nessun'altra forma di società cristiana se non quella dell'*Ancien Régime* (cfr. Martina 1980: 109), altri, comprendendo l'impossibilità di un ritorno al passato, volgeranno l'attenzione più al presente e al mondo avvenire e nutriranno, nel ricordo degli errori della Rivoluzione, una forte diffidenza verso qualsiasi novità di ordine politico e ideologico.

Sebbene al pari di altri apologisti della Restaurazione egli ritenga necessario ricristianizzare la società, ristabilire nella vita

[11] Per una rassegna degli scritti controrivoluzionari di quegli anni assai utile è l'antologia di Giuntella (1988). Una ricca e documentata ricostruzione del fenomeno è fornita dall'ottimo lavoro di Guerci (2008).

civile i fondamenti della religione cattolica, della morale cristiana e di una politica ispirata al cristianesimo, Rosmini è tra coloro che criticano la filosofia razionalistica e materialistica dei Lumi, che aveva costituito il germe della Rivoluzione, soprattutto perché teme che possa riprendere vigore e aprire la strada a una nuova stagione rivoluzionaria. Da subito manifesta una profonda avversione nei confronti della «filosofia materiale e del tutto immorale» del XVIII secolo, responsabile di aver innescato una politica che riconosceva al governo il diritto di poter fare ogni cosa che ritenesse utile alla società, sostituendo al principio della giustizia quello dell'utilità pubblica. «Questa formola – osserva nella *Filosofia della politica* – è l'espressione del dispotismo imperiale che tenne dietro alla rivoluzione di Francia. La stessa rivoluzione però, a malgrado delle sue dichiarazioni de' diritti dell'uomo, fu guidata nelle sue operazioni, e pretese giustificarsi de' suoi errori, con quel principio profondamente iniquo» (Rosmini 1997 [1837-1839]: 220)[12].

2. *Il dispotismo delle maggioranze*

Che un governo non sia dispotico, ma moderato, non dipende dal fatto che si trovi «nelle mani di molti più tosto che in quelle di uno solo», ma «dall'essere fondato su principi di giustizia e di virtù morale». Nulla esclude allora che un governo affidato al popolo possa essere altrettanto «assoluto e tirannico», così come accadde in Francia dove la «democrazia della rivoluzione [...] fu imbastardita dalle passioni e dall'empietà» per cui nessuna meraviglia «che il più mostruoso dispotismo si manifestasse a fianco della dichiarazione dei diritti dell'uomo» (*ibidem*). Il Roveretano sottolinea che lo stesso Tocqueville nella *Démocratie en Amérique* aveva asserito che negli Stati Uniti nessuno aveva mai osato rivendicare la massima che «tutto è permesso nell'interesse della società. Massima empia, che sembra essere stata inventata in un secolo di libertà per legittimare la venuta

[12] La *Filosofia della politica* apparve in due momenti, la prima parte, *Della Sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società,* venne pubblicata a Milano nel 1837, Tip. e libreria Pogliani; la seconda parte, *La società ed il suo fine*, uscì insieme alla prima nel 1839.

dei tiranni» (*ibidem*)[13]. *De la démocratie en Amérique* Rosmini conosce assai bene il primo tomo, di cui aveva fatto trascrivere su un quaderno numerosi ampi passi, accuratamente annotati[14]. Soprattutto nell'opera *La società e il suo fine* del 1839 egli dichiara di ricorrere alle «riflessioni molto vere e molto sensate» di Tocqueville sulla tirannia della maggioranza, e riproduce lunghe citazioni della sua opera per avvalorare i pericoli derivanti dal suffragio universale e dalle istituzioni democratiche così inclini a risvegliare e a lusingare «la passione dell'uguaglianza senza poterla giammai soddisfare intieramente. Questa uguaglianza completa sfugge ogni dì di mano al popolo al momento stesso nel quale egli crede di stringerla» (Rosmini: 1997 [1837-1839]: 163-164 e 302)[15]. Successivamente, egli ammetterà come, soprattutto per quanto concerne la critica al «dispotismo delle maggioranze» insito nel regime democratico, abbia inteso procedere «sulle tracce del signor di Tocqueville» (Rosmini 1997 [1848b]: 313). Ma un totale dissenso nei confronti dello scrittore francese esprime invece di fronte alla conclusione a cui questi perviene:

> Egli è singolare a vedere come A. Tocqueville, che parlò con tanta verità della *tirannia della maggioranza*, si lasci pur egli preoccupar talora da degli errori comuni, combattendone degli altri con tutta la finezza dell'ingegno che gli è propria. Uno di questi errori da' quali non sembra che siasi saputo interamente guardare l'egregio scrittore, si è quello che risguarda la vera base della libertà umana. Questa base della libertà non è che la *giustizia*, la quale di sua natura è indipendente dall'intero genere umano altrettanto quanto la *verità*. Ella è eterna, e Dio stesso non la forma, ma la rivela dal suo seno. Ora chi crederebbe che l'autore indicato descrivesse la giustizia come cosa dipendente dalla maggioranza degli uomini, riducendola per tal modo a cosa umana? Dopo aver egli pronunciato quest'egregia sentenza: "Io riguardo come empia e detestabile questa massima, che in materia di governo la maggioranza di un popolo abbia diritto di fare ogni cosa", soggiunge quest'altre parole pressoché inconcepibili: "E tuttavia io col-

[13] Si veda Tocqueville (1997 [1835-1840]: 345).
[14] Sull'influenza tocquevilliana in Rosmini cfr. Tesini (1987), Noto (1996: 51-63), e più recentemente Buscemi (2020).
[15] Per la citazione della *Democrazia in America* cfr. Tocqueville (1997 [1835-1840]: 237).

loco nelle volontà della maggioranza l'origine di tutti i poteri" (Rosmini 1997 [1837-1839]: 297)[16].

Poiché la giustizia «non è stata fatta, con sua buona pace, dalla maggioranza degli uomini», non è la maggioranza «il fonte de' poteri giusti», che anzi al pari della minoranza deve sottomettersi alla giustizia. In caso contrario, conclude Rosmini, essa «usurpa de' poteri che non le appartengono punto, e merita piena condanna. Dicendo altramente, l'arbitrario o la tirannia è inevitabile» (*ibidem*).

Tale contrasto tra verità umana e verità rivelata, tra dottrine razionalistiche e tradizione cristiana, determina un profondo distacco del Roveretano dal pensiero di Tocqueville e mostra come egli non veda nella democrazia «l'esito necessitato della storia», né tanto meno «sembra ipotizzare l'ineluttabile avvento della democrazia come soluzione definitiva della crisi post-rivoluzionaria» (Tesini 1987: 279). Se tuttavia, come è stato osservato, la sua opera si oppone «decisamente contro il secolo della democrazia e dell'egualitarismo» (Mercadante 1974: 161) è perché egli intende innanzitutto fronteggiare le nuove forme di materialismo e di laicismo che incombono sulla società contemporanea, tutte riconducibili, seppur con sembianze diverse, al razionalismo filosofico di fine Settecento. Il rifiuto delle teorie democratiche non gli consente neppure di accogliere le conseguenze politiche dello stato sociale democratico indicate da Tocqueville e "casualmente" non trascritte nel quaderno degli appunti:

> Non è possibile credere che l'eguaglianza non finisca per penetrare anche nel mondo politico come altrove. Non si può concepire che gli uomini siano assolutamente eguali in tutto, tranne che in un unico punto. Essi finiranno pertanto con l'essere eguali in tutto. Ora, non vi sono che due modi per ottenere l'eguaglianza in sede politica: o dare dei diritti politici a tutti i cittadini, o non darne a nessuno. [...] è difficilissimo trovare una situazione intermedia tra la sovranità di tutti e il potere assoluto di uno solo (Tocqueville (1997 [1835-1840]: 73-74).

[16] La citazione è tratta da Tocqueville (1997 [1835-1840]: 297).

Ancor più osteggiata è l'idea del pareggiamento delle proprietà contro cui il Roveretano giustifica l'esistenza di una struttura diseguale della società civile: «L'equità e la giustizia distributiva – afferma – vieta che si compartisca il bene netto in porzioni eguali a tutti gl'individui associati» e ci impone esattamente il contrario, «che lo si accumuli più o meno in certi individui determinati», a differenza di quei «superficiali *perfettisti*» (Rosmini 1997 [1837-1839]: 402 e 443) che promettono l'avvento di una società più felice, vittime del pregiudizio di ritenere possibile «il perfetto nelle cose umane» ignorando il principio ontologico della imperfezione della natura e «*della limitazione delle cose*» (*ivi*: 104), così da promuovere una nuova forma di astrattismo politico[17]. Responsabile delle ideologie "perfettistiche" era proprio la Francia che con la Rivoluzione dell'89 aveva contribuito a diffondere in tutta Europa una mentalità razionalistica che, confidando nelle sole capacità umane, considerava in maniera troppo ottimistica ogni sorta di problema e alimentava una filosofia materialistica e utilitaristica.

Negli anni successivi il giudizio di Rosmini sulla Francia rivoluzionaria non solo resta immutato, ma si fa addirittura più radicale. Nella *Filosofia del diritto* commentando la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* egli ravvisa la propensione verso una nuova forma di dispotismo derivante dall'aver anteposto il cittadino all'uomo, che venne da quello «assorbito e annichilato» (Rosmini 1969 [1841-1843]: 1400)[18]; dall'aver «insuperbito» e reso tiranno l'elemento sociale a scapito dell'elemento familiare e signorile e dall'aver creduto che l'unico diritto fosse solo quello della persona collettiva e non della persona individuale, per cui la società civile, «irritata e delirante», non riconobbe «più che se stessa nel mondo» (*ibidem*). Ben presto divenne violenta e dispotica per il bisogno irrefrenabile di liberarsi dalle sue «pastoje e procedere innanzi» (*ivi*: 1395), sebbene fosse già più avanti rispetto a molte altre nazioni europee, e finì per far prevalere, complice anche la noncuranza delle persone «più rette e più religiose», la parte empia ed esagitata del popo-

[17] Per la critica di Rosmini alle teorie perfettistiche cfr. Riva (1963), Morra (1978), Piovani (1997[2]; 343-384), Baldini, (1993 e 2001: 17-33).

[18] La *Filosofia del diritto*, composta di 2 volumi, venne pubblicata a Milano, Tipografia e Libreria Boniardi-Pagliani, rispettivamente nel 1841 e nel 1843.

lo, quella «straziata da' propri vizj» e in preda a smodate passioni, causa sempre di idee «orribilmente confuse», che si rese responsabile degli «orrori rivoluzionarj» (*ivi*: 1401). Ma la sciagura maggiore fu che «capitanarono questa canaglia – afferma richiamandosi nuovamente all'opera di Haller – i così detti filosofi, cioè i filosofi senza logica del secolo XVIII [...]. Sventura! erano de' sofisti, degli empi! Così la causa del progresso si trovò orribilmente involta in quella delle passioni popolari, atee, anarchiche: mille idee si rimescolarono, s'urtarono, ne nacque il caos e dalle menti passò pur troppo nella realtà della vita» (*ivi*: 1401-1402).

Riconoscere che ancor prima della Rivoluzione la società francese muovesse gradualmente verso un «civile progresso», bruscamente interrotto dall'irruenza dell'azione rivoluzionaria, pone Rosmini nella condizione di stigmatizzarne il carattere autodistruttivo e, in definitiva, l'assoluta e totale inutilità. La tesi sembra rievocare quella esposta da Tocqueville nel 1836 nello scritto *L'assetto sociale e politico della Francia prima e dopo il 1789*, molto verosimilmente non conosciuto dal Roveretano, in cui l'autore francese, anticipando un'interpretazione che avrebbe sviluppato nel suo ultimo libro, *L'Ancien Régime et la Révolution*, dopo aver sottolineato l'unicità della Rivoluzione francese e aver tuttavia invitato a non sopravvalutarne gli «effetti prodotti», essendosi essa limitata a regolare e a consolidare quelli già precedentemente conseguiti, conclude in maniera inequivocabile: «Quello che la Rivoluzione ha fatto si sarebbe fatto, io non ne dubito, senza di essa; essa non è stata che un processo violento e rapido con l'aiuto del quale lo stato politico si è adattato allo stato sociale, i fatti alle idee e le leggi ai costumi» (Tocqueville 2007 [1836]: 227)[19]. Ma già molto prima Burke, dopo aver mosso alcune critiche alla società francese prerivoluzionaria, aveva sollevato il problema e si era chiesto:

> È vero che l'antico regime era ridotto a tal punto di corruzione da non esser capace o meritevole di un tentativo di riforma? e che era dunque necessario e inevitabile distruggere l'intero edifizio dalle fon-

[19] Lo scritto, con il titolo *Political and Social Condition of France* apparve in forma anonima nel 1836 sulla rivista inglese *London and Westminster Rewiew*.

damenta per far posto ad una nuova costruzione sperimentale frutto di speculazioni teoriche? Ma ancòra all'inizio del 1789 la Francia intera era d'opinione diversa. Le istruzioni dei rappresentanti agli Stati Generali, provenienti da ogni distretto del regno erano piene di progetti per la riforma del governo, senza il più remoto suggerimento di piani per la sua distruzione (Burke 1963 [1790]: 303-304).

3. *La nuova "perversione"*

Ad alimentare, alla vigilia del 1848, un clima di paura tra le classi superiori e medie della Penisola è soprattutto lo spettro del socialismo e del comunismo[20]. Un'apprensione condivisa dagli ambienti ecclesiastici e dalla stessa Curia pontificia. Nell'enciclica *Qui pluribus* del 9 novembre 1846, la prima del suo lungo pontificato, Pio IX esprime una ferma condanna nei confronti della «nefanda dottrina del *Comunismo*», dottrina «massimamente avversa allo stesso diritto naturale», che, una volta ammessa, «i diritti di tutti, le cose, le proprietà, anzi la stessa società umana si sconvolgerebbero dal fondo» (Pio IX 1995 [1846]: 18). Un rifiuto altrettanto perentorio è contenuto nell'enciclica *Nostis et Nobiscum* dell'8 dicembre 1849, in cui alla condanna del comunismo si aggiunge, per la prima volta, quella del socialismo in quanto, sebbene agiscano con metodi diversi, hanno entrambi lo stesso scopo di incitare alla rivolta le classi più disagiate, di dilapidare le proprietà, comprese quelle della Chiesa, di violare ogni diritto divino e umano, di sovvertire l'intera struttura della società civile (Pio IX 1995 [1849]: 78). Per la prima volta, dopo la Rivoluzione francese, sembrava incombere sulla Chiesa una nuova minaccia di scristianizzazione.

Tra coloro che temono quella che ben presto apparirà come l'ultima "perversione" della modernità è lo stesso Rosmini. Di socialismo, e più specificamente di sansimonismo, egli si era interessato a partire dagli anni Trenta, allorché si assistette in Italia a una maggiore diffusione delle teorie di Saint-Simon e dei suoi discepoli più autorevoli[21]. Sull'argomento trovò occa-

[20] Sull'argomento cfr. Manacorda (1967), Bulferetti (1975: 280-308), Bravo (1976: 385-389), Zangheri (1993: 35-43), Del Corno (1997).

[21] Sulla diffusione del sansimonismo in Italia cfr. Treves (1973²), Pitocco (1972 e 1980), Larizza Lolli (1976).

sione per riflettere in un saggio dal titolo *I San-Simoniani* (1834)[22] in cui accusava il pensatore francese di "empietà" per aver creduto che l'uomo potesse rendersi indipendente da Dio e «ingrandire e felicitare da sé medesimo» (*ivi*: 105). La pretesa di «umanizzare» tutto ciò che apparteneva alla sfera del soprannaturale mostrava, secondo Rosmini, il carattere illusorio dei socialisti il cui torto più grave era quello di «fabbricare un sogno di felicità nella vita presente»[23]. A Gustavo Cavour, che in una lettera degli inizi del 1846 gli scrive: «Ho terminato un piccolo lavoro sul principio dei cosiddetti *comunisti* che si sta stampando e che spero di poterle tra breve inviare per sottoporlo al di Lei buon giudizio», si affretta a rispondere: «Leggerò con piacere il lavoro che mi annunzia sui *comunisti*, argomento proprio del tempo: quelle sette mi fanno più paura di tutte le altre» (Gaddo 1950)[24]. L'anno successivo ne confuta le dottrine nello scritto, pubblicato la prima volta nel 1849, *Saggio sul comunismo e socialismo*[25], ancora oggi poco considerato dalla storiografia[26], ergendosi a paladino del liberalismo:

> Assumiamo noi dunque, o Signori, di buon grado oggidì l'ufficio di difensori del progresso, e, se mi permettete, del vero liberalismo, altresì, parola tant'abusata, e però bisognevole di retta definizione. Quel liberalismo, di cui parliamo, è un sistema di diritto e insieme di politica, il quale assicura a tutti il prezioso tesoro di loro giuridiche libertà. Ora dobbiamo dimandare: sono liberali quegli utopisti, che non contenti di politiche riforme, mirano di più a riforme sociali, consigliano di

[22] Lo scritto *I San-Simoniani* fu pubblicato assieme a un saggio sul pensiero religioso di Benjamin Constant.
[23] Si veda lettera del Roveretano a Michele Parma del 25 aprile 1833 in Rosmini (1889: 547).
[24] Il saggio a cui Gustavo Cavour fa riferimento è *Des idées communistes et des moyens d'en combattre le développement*, scritto alla fine del 1845 e pubblicato nel 1846. Per anni venne erroneamente attribuito a Camillo Cavour, la cui avversione nei confronti dei socialisti era notoria, e incluso perfino nella prima edizione delle opere dello statista piemontese.
[25] L'opuscolo, scritto nel 1847 per essere letto all'Accademia dei Risorgenti di Osimo, fu pubblicato nel 1849 a Napoli, nella Libreria Nazionale, con il titolo *Il comunismo ed il socialismo. Ragionamento*, e riedito nello stesso anno a Genova, con i tipi Grondona, e a Firenze per la Società tipografica. Edizioni successive usciranno anche con il titolo *Saggio sul comunismo e socialismo*.
[26] Sulla critica rosminiana al socialismo cfr. Piovani (1951), Zolo (1963: 235-265), Goisis (1993) e più recentemente Carletti (2019: 49-71).

rimutare, di capovolgere le basi su cui le società umane si ressero dal principio del mondo al presente, o si chiamino socialisti, o comunisti, o Sansimoniani, o Fourieristi, o con altro nome, qual meglio si voglia? Così a me piace di porre la questione (Rosmini 1978 [1849]: 86-87).

La soluzione del problema sociale costituisce il motivo centrale del rifiuto rosminiano delle teorie materialistiche. L'errore dei socialisti consiste essenzialmente nel voler anteporre la "questione sociale" alla "questione politica". Contrario a qualsiasi forma di sovvertimento dell'ordine costituito, il filosofo roveretano confida in una risoluzione naturale, religiosa, del problema sociale, conferendo unicamente alla carità privata il compito di rimediare alle disuguaglianze tra gli uomini, la sola in grado di stringere un «legame d'affetto» tra la classe dei ricchi e quella dei poveri. Se Rosmini rifiuta di prendere in considerazione dinamiche risolutive di giustizia sociale in favore delle classi indigenti è «per un tenace pregiudizio classista» (Zolo 1963: 253) e perché giudica la vita sociale senza dramma e senza conflitto, dove ciascuno, accontentandosi della propria, riconosce e accetta la condizione dell'altro. «Non ogni disuguaglianza – aveva affermato – è odiosa od ingiusta, come si vuol far credere» (Rosmini 1997 [1837-1839]: 405), se si conservano tra gli uomini sentimenti di generosità e di magnanimità verso i propri simili. Più che sui postulati, egli dissente dai socialisti e dai comunisti sul modo con cui essi intendono realizzare i propri fini, evidenziando nel sistema da loro propugnato una palese contraddizione tra gli obiettivi proclamati e i risultati ottenuti. Senza appello è la condanna che egli esprime nei loro confronti a conclusione dell'opera: «Lungi dall'accrescere la libertà alle società ed agli uomini, loro procaccia la più inaudita ed assoluta schiavitù, gli opprime sotto il più pesante, dispotico, minuzioso, immorale ed empio dei governi, e quasi non bastasse [...] decretasi come legge fondamentale, che tutti affatto soggiacciano alla schiavitù più ignominiosa e più cieca delle passioni vituperose» (Rosmini 1978 [1849]: 114).

Al pari di molti altri cattolici anche Rosmini non rinuncia a combattere quelle «mostruose utopie» che minacciano «di sovvertire dai loro fondamenti ogni umano consorzio, ogni civiltà, ogni giustizia, ogni religione» (*ivi*: 116). E lo fa riflettendo di

nuovo sulla Rivoluzione francese. Nel marzo 1848 pubblica *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, messa all'Indice l'anno dopo assieme all'altro scritto rosminiano *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*[27], in cui contrappone un progetto di costituzione italiana alle costituzioni elaborate sul modello francese dell'89, e, nell'estate successiva, escono alcuni suoi articoli sul *Risorgimento*, raccolti nel 1915 in un opuscolo dal titolo *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*[28]. «V'ha due maniere – afferma – di Costituzioni politiche: le une formate brano a brano, senza un disegno premeditato, rappezzate e rattoppate incessantemente secondo il contrasto delle forze sociali e l'urgenza degl'istinti e de' bisogni popolari; le altre create d'un solo tratto, uscite belle e compiute come una teoria dalla mente, come Minerva dalla testa di Giove. Quelle sono poste in atto prima che scritte, queste prima scritte che poste in atto» (Rosmini 1997 [1848a]: 45). Al secondo gruppo appartengono quelle della Francia alla quale muove l'accusa di aver cambiato in quasi sessant'anni undici volte la costituzione a conferma di quanto esse siano state fragili ed effimere, perché fondate su idee astratte e generate dalle passioni dei demagoghi e dalla violenza dei partiti, cosicché le nazioni che le hanno imitate sono incorse nelle stesse «malattie politiche». Ma soprattutto sono state fuorviate da due vizi radicali: non aver saputo garantire la giustizia politica e non aver favorito in egual modo tutte le proprietà (*ivi*: 51), sacrificando i diritti degli individui in nome dell'interesse pubblico, da cui era scaturita la pretesa socialista di pareggiare le proprietà, cioè di «prendere da una parte e mettere dall'altra», pretesa che Rosmini non giustifica nemmeno di fronte alla necessità di sopperire alla «gran questione degli operai» e alla «gran questione altresì del pauperismo» (Rosmini: 1997 [1848b]: 299), così da rifiutare di assumere il problema sociale «come un

[27] L'opera *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* era stata scritta nel novembre 1832, pochi mesi dopo che il pontefice, con l'enciclica *Mirari vos* (15 agosto), aveva condannato il liberalismo politico e religioso ed escluso la necessità di qualsiasi riforma della Chiesa. Sui motivi che portarono alla condanna delle due opere rosminiane cfr. Malusa (1999), Martina (1999).

[28] Lo scritto raccoglie dodici articoli pubblicati sul *Risorgimento* di Cavour dal 1° luglio al 5 agosto 1848, e due articoli non pubblicati, il tredicesimo rimasto inedito e il quattordicesimo non completato. I dodici articoli furono raccolti e pubblicati per la prima volta in opuscolo nel 1915, Roma, Tip. italo-irlandese.

problema di giustizia politica» (Zolo 1963: 253)[29]. Quello a cui gli uomini hanno diritto, ribadisce il filosofo cattolico, non è un'uguaglianza «materiale ed aritmetica», bensì solo un'uguaglianza «di leggi per tutti e nulla più», che non implica che debbano essere uguali anche le loro condizioni nella società civile, nella quale ognuno, nel momento in cui ne entra a far parte, conferisce un «complesso di diritti naturali e acquisiti» che varia necessariamente da quello dei propri simili. Come conseguenza della differente contribuzione dei singoli nel fondo sociale, egli riconosce un diseguale diritto di partecipazione politica e un diverso conferimento dell'esercizio della sovranità politica, convinto che «le proprietà non sono sicure, se non hanno una rappresentanza politica corrispondente; e che il potere politico non è sicuro se non è connesso ad una corrispondente proprietà» (Rosmini 1997 [1848a]: 179), per cui occorre conferire ai proprietari un'adeguata rappresentanza politica, tanto più estesa quanto maggiore sia la proprietà da preservare. Ma, si chiede, se si disattende questo principio, «se si abbandona il potere al numero de' cittadini, che è quanto dire al numero delle braccia, alla forza bruta, giacché il numero non rappresenta che la forza bruta, come si potrà più levarglielo di mano?» (*ivi*: 193).

4. *La critica del suffragio universale*

L'idea del voto proporzionato alle ricchezze dei singoli cittadini (idea a cui non rinuncerà mai) invece del suffragio universale, principio basilare della democrazia moderna, fa del Roveretano un deciso sostenitore degli interessi delle classi più abbienti e rappresenta, ha osservato Canfora, «l'aspetto più retrogrado del suo pensiero» (1999: 128). L'errore fondamentale della Rivoluzione dell'89 e di tutti i sistemi che a quella si rifacevano, era consistito nell'attribuire indistintamente un diritto di voto a tutti i membri della collettività, nell'accordare cioè il voto «alle persone e non alle cose», mentre invece

[29] Altrove Zolo afferma che «egli non avrebbe mai assunto consapevolmente i termini della questione sociale, neppure nella loro realtà effettuale, se la sua riflessione non si fosse imbattuta nella protesta socialista e comunista» (1963: 249).

l'esperienza storica aveva mostrato (e mostrava) ripetutamente, afferma ribadendo quanto espresso nel 1827, che non solo era utile, ma ragionevole, se si volevano tutelare i proprietari dal pericolo reale di un'espropriazione, mantenere sempre per ogni cittadino «l'equilibrio fra la proprietà ed il potere, distribuendo questo in modo che chi ha più di proprietà venga ad avere altrettanto di potere», forte del convincimento che «il voto universale è lo stesso nelle sue conseguenze che il pareggiamento di tutte le proprietà, è la legge agraria che nei nostri tempi finisce nel comunismo» (Rosmini 1997 [1848a]: 179-180)[30]. Pretendere che a quelli che nulla contribuiscono alla ricchezza dello Stato sia attribuito il diritto elettorale, «è un'opinione lesiva della proprietà», e questa «è insita al sistema del voto universale» (*ivi*: 201). La stretta correlazione tra la violazione delle proprietà e lo sviluppo del socialismo e del comunismo è una tesi ricorrente nell'opera e la sua conclusione non giunge inaspettata: «Le costituzioni moderne portano nel proprio seno l'orribile germe del comunismo, e quindi del dispotismo il più tremendo, conseguentemente della sovversione non mica solo de' governi stabiliti, ma della stessa società umana» (*ivi*: 193).

Per Rosmini sussiste «un rapporto di sostanziale continuità» (Botto 1999a: 116) tra le dottrine che avevano infiammato la Rivoluzione francese e alcune dottrine maturate successivamente, tra cui quelle più funeste del socialismo e del comunismo. Le passioni che avevano animato i demagoghi dell'89 gli sembrano ora rivivere nelle teorie sovversive dei socialisti e dei comunisti. Egli teme fortemente che possa accadere di nuovo quanto già verificatosi in Francia alla fine del secolo XVIII allorché, nel tentativo di porre fine al dispotismo monarchico, si era instaurato un nuovo dispotismo, quello popolare, «dieci volte più dispotico di quello che esercitò in Francia Luigi XVI». Si ritenne che la società civile potesse «fare ogni cosa» e tutto ciò che si dichiarava utile alla nazione fosse lecito e legittimo e se

[30] La tesi rievoca la posizione di Burke quando afferma che nella società «tutti gli uomini hanno eguali diritti; ma non a cose eguali. Colui che ha posto solo cinque scellini in quest'impresa ha, in proporzione al suo investimento, lo stesso diritto su di essa del suo vicino che vi ha posto cinquecento sterline ed a cui spetta una proporzione più larga di utile. Ma non ha diritto a un dividendo eguale del prodotto del capitale comune» (Burke 1963 [1790]: 223).

anche il principio del Governo era quello dell'utilità «il Governo neppure egli può aver limiti» (Rosmini 1997 [1848b]: 320). Con la Rivoluzione non si ebbe la fine del dispotismo come tale, ma solo la fine del dispotismo monarchico e l'avvento di una nuova e più temibile forma di tirannia, cogliendo così, sulla falsariga dell'interpretazione tocquevilliana, una linea di continuità «tra il modello di potere assolutistico e il modello "rivoluzionario"» (cfr. Traniello 1993: 152, Tesini: 1987: 272-273). Distrutto quello monarchico nessuno ebbe però il sospetto che il dispotismo potesse assumere altre forme: «In somma il dispotismo è proteiforme: quando voi lo combattete sotto una forma, egli ne prende incontanente un'altra e vi scappa di mano. Credete d'averlo vinto, e in quella vece l'avete voi stessi stabilito colle nuove istituzioni che avete sostituito alle antiche» (Rosmini 1997 [1848b]: 313)[31]. Per questo tante rivoluzioni riuscirono a distruggere i vecchi governi ma «non riuscirono giammai» a stabilirne saldamente dei nuovi. Il dispotismo costituisce «l'eterno nemico della società civile», che continuamente si presenta sotto forme diverse ma tutte ugualmente ingiuste, in cui il potere viene esercitato «secondo il proprio arbitrio, anziché secondo i principii eterni della ragione» (*ivi*: 314). Non diverso è il giudizio che esprime nel 1850:

> Dalla sovversione anzi dall'annientamento della Filosofia operato nel secolo scorso dagli autori del sensimo, guazzabuglio di negazioni e d'ignoranze, [...] derivò quella corruzione profonda della Morale, del Diritto, della Politica, della Pedagogia, della Medicina, della Letteratura, e più o meno di tutte l'altre discipline, della quale noi siamo testimoni e vittime; e questa corruzione, trasfusa nelle azioni e nella vita mentale de' popoli e della stessa società umana, continua a dilacerare, come mortifero veleno, le viscere di quelli e a minacciar questa stessa di morte (Rosmini: 1979 [1850]: 29).

Si può considerare questo brano la sintesi del suo giudizio sulla Rivoluzione francese, tanto più che negli ultimi anni della vita se ne occuperà molto meno perché impegnato a rintuzzare gli attacchi sempre più virulenti dei suoi avversari gesuiti, che,

[31] Per un'analisi del dispotismo in Rosmini cfr. Ferronato (2023: 109-124), Botto (1999a: 109-122), Campanini (1983: 75-102).

fautori di una restaurazione della filosofia tomista, da tempo avevano assunto un atteggiamento di inaudita ostilità verso la dottrina rosminiana[32].

In definitiva, quello che a Rosmini premeva era stabilire una correlazione tra la Rivoluzione francese e la realtà storica del suo tempo e additarla quale causa di possibili nuove rivoluzioni. Sin dall'inizio la Rivoluzione di Francia gli era apparsa «soprattutto come rivoluzione *sociale*» (Canfora 1999: 126). Ed è proprio il carattere sociale da essa assunto che ora egli vede riaffacciarsi minaccioso e pieno di insidie nelle teorie dei nuovi rivoluzionari socialisti e comunisti. Non è il passato a preoccuparlo quanto la condizione presente. I suoi giudizi critici, non solo invariati ma inaspriti nel tempo, hanno sempre la finalità pratica di svuotare le tesi rivoluzionarie di ogni legittimità, di denunciare la pericolosità dei postulati dei socialisti, per lo stesso carattere distruttivo di quelli dei rivoluzionari francesi, e di impedire che le nuove dottrine possano attecchire nella società italiana. Con ostinazione egli vuole contrastare ogni novità politica affinché l'ordine costituito non venga sovvertito e sia tutelata la salvaguardia dei proprietari e dei loro beni. Forse è questa la ragione per cui la riflessione sulla Rivoluzione francese, sebbene non costituisca per Rosmini un argomento specifico di nessuna delle sue opere, sia tuttavia costante nell'intera sua produzione ed egli conduca per tutta la vita una critica sferzante dei suoi principi, perché forte è in lui la preoccupazione che da quella possano profilarsi nuovi scenari rivoluzionari.

[32] Un contrasto di ordine filosofico-teologico era pressoché inevitabile tra quanti, come i neotomisti, che, ritenendo di «avere il monopolio esegetico di S. Tommaso» (Malusa 1989: 18), consideravano la filosofia dell'Aquinate l'«unica versione del pensare cristiano» (Lorizio 1993: 130), quasi fosse «un dogma» nei confronti del quale era assolutamente vietato dissentire o addirittura divergere, e chi invece, come Rosmini, riteneva la «sentenza Tomistica» nulla più che una «opinione particolare, cioè l'opinione di Tomisti», e non riconosceva alla dottrina di Tommaso, sebbene stimata e ad essa educato, quel carattere di unicità per cui la «scuola della Chiesa» dovesse identificarsi con la «scuola de' Tomisti», per quanto «rispettabilissima», restando al contrario aperto a un pluralismo filosofico, nei confronti del quale invece la Chiesa manterrà a lungo un atteggiamento di rigida intolleranza. Si veda la lettera di Rosmini a don Giuseppe Roberto Setti del 20 giugno 1844, in Rosmini (1891: 736). Sull'argomento cfr. Percivale (1983), Ottonello (2011b).

Una preoccupazione che nell'area moderata non cesserà con il biennio 1848-49, che al contrario segna la fine delle illusioni di quanti speravano che le rivoluzioni non sarebbero più state violente, bensì solo pacifiche e legali, ma che continuerà per molto tempo ancora, oltre l'unità d'Italia, oltre la Comune di Parigi del 1871. Nel *Discorso sulle rivoluzioni*, scritto dopo la bufera del '48, con rassegnato realismo Balbo considera la rivoluzione un portato della civiltà, il cui fine ultimo è quello di operare una «grande mutazione degli ordini dello Stato» (Balbo 1855: 6)[33], per cui è necessario prevenirla attraverso le riforme, che costituiscono «il *desideratum* della civiltà», (*ivi*: 24) l'unica forma civile di rivoluzione.

Nell'agosto del 1848 Rosmini si reca a Roma, su incarico del Governo piemontese, per negoziare con la Santa Sede un Concordato e un progetto di Confederazione fra gli Stati italiani sotto la presidenza del pontefice[34]. La missione romana fallisce per il precipitare degli eventi politici. In Piemonte, al ministero di Gabrio Casati succede quello di Ettore Perrone che si distingue per il suo comportamento «oltraggioso» nei confronti della Santa Sede e per la convinzione di un'alleanza fra Stati a scopo unicamente offensivo (Rosmini 1998: 26-27). Le mutate ragioni della missione spingono alla fine Rosmini a rassegnare le dimissioni. Si ferma tuttavia a Roma e segue il papa a Gaeta, dove questi si rifugia nel novembre del 1848, per poi congedarsi nel giugno dell'anno successivo e far ritorno a Stresa il 2 novembre 1849. Prima di lasciare Gaeta invia al pontefice una memoria in cui espone in sintesi le dottrine politiche da lui professate perché egli possa giudicarne l'effettiva pericolosità che alcuni invece gli rinfacciavano duramente[35]. Scrive:

---

[33] Scritto alla fine del 1850 e rimasto incompiuto, il *Discorso sulle rivoluzioni* fu pubblicato postumo nel 1855.

[34] Sulla missione romana cfr. Rosmini (1881), D'Addio (1994), i *Saggi introduttivi* in Rosmini (1998), Malusa (2011).

[35] Fra i tanti, c'è chi lo accusa di essere colpevole di introdurre «l'error democratico [...] in canonica» (Taparelli d'Azeglio 1850: 34); chi di aver elaborato un sistema in antitesi col pensiero tomistico (De Grazia 1850 e 1851), e chi di aver concepito una dottrina radicalmente falsa e contraria a quella cristiana, tutta intrisa di «filosofismo moderno» e di liberalismo che, «per quanto involontariamente», finiva per «aprire la via al socialismo» (Avogadro della Motta 1851: 921).

1° Nelle mie opere io ho sempre confutato con ogni vigore il falso principio della sovranità del popolo, dichiarandolo costantemente assurdo, ingiusto, immorale ec.

2° Io ho condannato la rivoluzione a qualunque titolo e sotto qualunque pretesto, insegnando che i popoli non possono mai ribellarsi ai loro Principi assoluti: ma se hanno degli agravii possono farli valere in via pacifica e rispettosa [...].

3° Ho difeso il principato assoluto, distinguendolo dal dispotismo, e dimostrando, che non solo può essere legittimo, ma può esser buono e paterno ed ottimo, se è opportuno ai tempi.

4° Ho insegnato che la monarchia è la miglior forma di Governo, e che il dispotismo non si deve definire "il governo di uno solo", potendo esso trovarsi in ogni forma; ma che nella democrazia si trova più di spesso, più eccessivo, e con minori lenitivi o mezzi da ripararvi.

5° Ho scritto mille cose contro la rivoluzione francese, e ho dimostrato, le idee che hanno prevalso in quella rivoluzione esser vaghe ed incerte, molte apertamente false, non poche scellerate ed empie.

6° Ho detto che il secondo elemento del governo monarchico è l'aristocrazia, e che da questa viene la forza e la consistenza della società, e ho esortato i Principi a sollevare e sostenere l'aristocrazia, qual base de' troni, però senza odiosi privilegi, ma con mezzi morali e politici di tutta giustizia, i quali non mancano.

7° Ho dichiarato che la giustizia, prima verso Dio e la Chiesa, poscia verso tutti, è il fondamento di ogni forma di governo, e che niuno dee mai fare il più piccolo male, né anche per ottenere il più gran bene, e ho predicato il rispetto a tutte le leggi, acciocché sia adempita *omnis justitia* (Rosmini 1998: 160-161).

L'ostilità di Rosmini verso la Rivoluzione francese resta inalterata nel tempo e le sue osservazioni, mosse sempre da un contesto politico e culturale contingente, hanno come fine quello di combattere i nuovi pericoli della modernità, in particolare lo svilupparsi delle dottrine socialiste e comuniste, e di scongiurare la minaccia di una rivoluzione democratico-socialista.

Bibliografia

ARMELLINI PAOLO, 2008, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Roma: Aracne.
AVOGADRO DELLA MOTTA EMILIANO, 1851, *Appendice intorno alla presente controversia sulle dottrine rosminiane*, pubblicata a conclusione del *Saggio intorno al Socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*, Torino: Tip. Zecchi e Bona, pp. 681-927.
BALBO CESARE, 1855, *Discorso sulle rivoluzioni*, in *Lettere di politica e letteratura edite ed inedite di Cesare Balbo; precedute da un Discorso sulle rivoluzioni del medesimo autore*, Firenze: Le Monnier, pp. 1-86.
BALDINI MASSIMO, 1993, *La critica al perfettismo in Antonio Rosmini e in Karl Popper*, in Giorgio Campanini, Francesco Traniello (a cura di), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Atti del Convegno (Rovereto, 20-22 novembre 1991), Brescia: Morcelliana, pp. 357-377.
_____, 2001, *Il liberalismo, Dio e il mercato. Rosmini, Bastiat, Tocqueville, Sturzo, Mises, Hayek, Röpke, Popper*, Roma: Armando.
BATTISTA ANNA MARIA, 1976, *Aspetti del tradizionalismo italiano nell'età della Restaurazione*, in *La Restaurazione in Italia. Strutture e ideologie*, Atti del XLVII Congresso di Storia del Risorgimento italiano (Cosenza, 15-19 settembre 1974), Roma: Istituto per la storia del Risorgimento italiano, pp. 223-249.
BONAFEDE GIULIO, 1955, "Progetto rosminiano di un'enciclopedia cristiana", *Humanitas*, n. 9-10, pp. 931-944.
BOTTO EVANDRO, 1999a, *Modernità in Questione. Studi su Rosmini*, Milano: FrancoAngeli
_____, 1999b, *Rosmini interprete della Rivoluzione francese e di Rousseau*, in *Modernità in Questione*, cit., pp. 45-60.
BRAVO GIAN MARIO, 1976, *Storia del socialismo 1789-1848*, Roma: Editori Riuniti.
BULFERETTI LUIGI, 1975, *Socialismo risorgimentale*, Torino: Einaudi.
BURKE EDMUND, 1963 [1790], *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, in *Scritti politici*, a cura di Anna Martelloni, Torino: Utet.
BUSCEMI MAURO, 2020, *Rosmini e Tocqueville. Le ragioni cristiane del liberalismo*, Napoli: Editoriale Scientifica.
CAMPANINI GIORGIO, 1983, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Brescia: Morcelliana.
_____, 1989, "Antonio Rosmini e le ideologie dell'89", *Il pensiero politico*, n. 3, pp. 404-417, numero monografico *Da Robespierre a Tocqueville. Studi in memoria di Anna Maria Battista*; ripubblicato in *Rosmini politico*, Milano, Giuffré, 1990, pp. 49-66;
_____, 1990, *Gli scritti politici giovanili (1821-1826)*, in *Rosmini politico*, Milano: Giuffré, pp. 29-48.

_____, 2000, *Un incunabolo del "neoguelfismo". Il "Panegirico di Pio VII" di Antonio Rosmini*, in Luciano Malusa, Paolo De Lucia (a cura di), *Rosmini e Roma*, Stresa: Centro Internazionale di Studi rosminiani, pp. 85-97, ripubblicato nel 2014 in *Il pensiero politico ed ecclesiologico di Antonio Rosmini*, a cura di Gianni Picenardi, Samuele Francesco Tadini, Stresa: Edizioni rosminiane, 3 voll.

CANFORA LUCIANO, 1999, *Cattolici, liberali e democratici nel Risorgimento italiano: la polemica sulla Rivoluzione francese*, in *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini. Nel bicentenario della nascita*, a cura dell'Accademia Roveretana degli Agiati, Brescia: Morcelliana, pp. 125-142.

CARLETTI GABRIELE, 2019, *O cattolici col Papa o barbari col socialismo. L'antisocialismo in Italia (1849-1899)*, Napoli: Guida.

CAVOUR GUSTAVO BENSO DI, 1846, "Des idées communistes et des moyens d'en combattre le développement", *Bibliothèque universelle de Genève*, t. 1er, pp. 4-39.

COTTA SERGIO, 1985, *Introduzione* a ROSMINI ANTONIO, *Filosofia della politica*, Milano: Rusconi, pp. 7-38.

D'ADDIO MARIO, 1990, *Rosmini e la Rivoluzione francese*, in Peppino Pellegrino (a cura di), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*, Atti del XXIII Corso della "Cattedra Rosmini", Stresa-Milazzo: Sodalitas-Spes, pp. 69-88.

_____, 1994, "Rosmini e la Confederazione italiana", *Il Politico*, n. 2, pp. 189-231.

DE GRAZIA VINCENZO, 1850, *Su la logica di Hegel e su la filosofia speculativa. Discorsi*, Napoli: Dalla tip. de' Gemelli.

_____, 1851, *Prospetto della filosofia ortodossa*, Napoli, Stab. tip. del Poliorama pittoresco.

DEL CORNO NICOLA, 1992, *Gli «scritti sani». Dottrine e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Milano: FrancoAngeli.

_____, 1997, *La polemica antisocialista dei conservatori e dei reazionari laici*, in Lucia Romaniello (a cura di), *Le radici del socialismo italiano*, Milano: Edizioni Comune di Milano, pp. 201-221.

FERRONATO MARTA, 2023, *Politica e passività. Percorsi nel pensiero di Antonio Rosmini*, Milano: Wolters Kluwer Cedam.

FONTANA SANDRO, 1968, *La controrivoluzione cattolica in Italia (1820-1830)*, Brescia: Morcelliana.

GADDO ANGELO, 1950, "Lettere inedite del marchese Gustavo di Cavour al Rosmini (1846)", *Rivista rosminiana*, fasc. III, pp. 209-217.

GIORDANO ANTONIO, 1989², *Rosmini e Lamennais. Fede e politica*, Stresa: Sodalitas.

_____,1990, *Rosmini e Lamennais. Fede e politica*, in Peppino Pellegrino (a cura di), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*, Atti del XXIII Corso della "Cattedra Rosmini", Stresa-Milazzo: Sodalitas-Spes, pp. 139-165.

GIUNTELLA VITTORIO EMANUELE, 1988, *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Roma: Istituto per la storia del Risorgimento italiano.
GOISIS GIUSEPPE, 1993, *Rosmini critico del comunismo utopico e del socialismo perfettistico*, in Giorgio Campanini, Francesco Traniello (a cura di), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Atti del Convegno (Rovereto, 20-22 novembre 1991), Brescia: Morcelliana, pp. 201-234.
GUERCI LUCIANO, 2008, *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo. La Rivoluzione francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino: Utet Libreria.
LARIZZA LOLLI MIRELLA, 1976, *Il sansimonismo (1825-1830). Un'ideologia per lo sviluppo industriale*, Torino: Giappichelli.
LORIZIO GIUSEPPE, 1993, "La querelle rosminiana tra vecchie e nuove polemiche", *Cristianesimo nella storia*, n. 1, pp. 125-141.
MALUSA LUCIANO, 1989, *L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto "Post obitum"*, Stresa: Sodalitas.
_____,1999, *I documenti di una condanna tra le passioni del Risorgimento ed i fraintendimenti ecclesiali*, in Luciano Malusa (a cura di), *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi*, Stresa: Edizioni Rosminiane, pp. XIII-CVIII.
_____, 2011, *La "missione romana" di Rosmini*, in *Antonio Rosmini e per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, Milano: FrancoAngeli, pp. 47-120.
MANACORDA GASTONE, 1967, *Lo spettro del comunismo nel Risorgimento*, in *Storiografia e socialismo. Saggi e note critiche*, Padova: Liviana, pp. 66-88.
MARTINA GIACOMO, 1980, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, III. *L'età del liberalismo*, Brescia: Morcelliana.
_____, 1999, *La condanna all'Indice delle «Cinque Piaghe» e della «Costituzione secondo la giustizia sociale»*, in Massimo Marcocchi, Fulvio De Giorgi (a cura di), *Il "gran disegno" di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle «Cinque piaghe della Santa Chiesa»*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 147-165.
MERCADANTE FRANCESCO, 1974, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Milano: Giuffrè.
MORRA GIANFRANCO, 1978, "Rosmini critico della società tecnologica", *Rivista rosminiana*, fasc. III, pp. 261-280.
NOTO ADOLFO, 1996, *Un mancato incontro. L'Italia e il pensiero politico di Alexis de Tocqueville*, Roma: LeN Editrice.

OMODEO ADOLFO, 1970, *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino: Einaudi.
OTTONELLO PIER PAOLO, 1992, *L'Enciclopedia di Rosmini*, L'Aquila-Roma: Japadre.
_____, 2011a, *Rosmini e la rivoluzione francese*, in *Rosmini «inattuale»*, Venezia: Marsilio, pp. 139-157.
_____, 2011b, "Ancora su Rosmini, Tommaso, il neotomismo", *Divus Thomas*, n. 1, pp. 91-110.
PERCIVALE FRANCO, 1983, *Rosmini, San Tommaso e l'«Aeterni Patris»*, Stresa, Libraria editoriale Sodalitas.
PII ELUGGERO, 1992, *Il confronto politico in Italia nel decennio 1789-1799*, Firenze: Centro Editoriale Toscano.
PIO VI, 1994 [1791], *Quod aliquantum*, in Ugo Bellocchi (a cura di), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, II, *Clemente XIII (1758-1769) - Clemente XIV (1769-1774) - Pio VI (1775-1799) - Pio VII (1800-1823)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 150-182.
PIO VII, 1797, *Omelia del cittadino cardinal Chiaramonti vescovo d'Imola diretta al popolo della sua diocesi nelle Repubblica cisalpina nel giorno del santissimo Natale l'anno MDCCXCVII*, Imola: nella stamperia della Nazione.
_____, 1994 [1800], *Diu satis*, in Ugo Bellocchi (a cura di), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, II, *Clemente XIII (1758-1769) - Clemente XIV (1769-1774) - Pio VI (1775-1799) - Pio VII (1800-1823)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 334-344.
PIO IX, 1995 [1846], *Qui pluribus*, in Ugo Bellocchi (a cura di), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, IV, *Pio IX (1846-1878)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. 13-23.
_____, 1995 [1849], *Nostis et Nobiscum*, in *ivi*, pp. 72-85.
PIOVANI PIETRO, 1951, "Rosmini e il socialismo risorgimentale", *Rivista internazionale di Filosofia del diritto*, fasc. I, pp. 76-93.
_____, 1997[2], *La teodicea sociale di Rosmini*, Brescia: Morcelliana.
PITOCCO FRANCESCO, 1972, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento. Il sansimonismo nella cultura toscana*, Bari: Laterza.
_____, 1980, *Il sansimonismo*, Milano: La Pietra.
RIVA CLEMENTE, 1963, "Critica rosminiana al perfettismo politico", *Humanitas*, n. 9-10, pp. 1232-1247.
ROSMINI ANTONIO, 1831, "Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio Settimo Pontefice Massimo", *Memorie di religione, di morale, di letteratura*, n. 52-53, pp. 5-133.
_____, 1834, *I San-Simoniani*, in *Frammenti di una storia dell'empietà*, Milano: co' tipi di Giuditta Pogliani, pp. 104-178.

_____, 1848, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Lugano: Veladini e Comp.
_____, 1848, *La Costituzione secondo la giustizia sociale con un'appendice sull'unità d'Italia*, Milano: Tipografia di G. Redaelli.
_____, 1849, *Il comunismo ed il socialismo. Ragionamento*, Napoli: nella Libreria Nazionale.
_____, 1881, *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, Torino: Stamperia reale della ditta G.B. Paravia.
_____, 1887a, *Filosofia della politica. Della naturale costituzione della società civile*, Rovereto: Tip. Giorgio Grigoletti; lo scritto doveva costituire il secondo volume della *Filosofia della politica.*
_____, 1887b, *Epistolario completo*, I, Casale Monferrato: G. Pane.
_____, 1889, *Epistolario completo*, IV, Casale Monferrato: G. Pane.
_____, 1891, *Epistolario completo*, VIII, Casale Monferrato: G. Pane.
_____, 1933, *Saggi di Scienza politica. Scritti inediti*, a cura di Giovanni Battista Nicola, Parte prima, *I massimi criteri politici*, Torino [etc.]: Paravia.
_____, 1969 [1841-1843], *Filosofia del diritto*, a cura di Rinaldo Orecchia, *Edizione Nazionale delle opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, vol. V, Padova: CEDAM.
_____, 1978 [1849], *Il comunismo ed il socialismo. Ragionamento*, in *Filosofia della politica*, IV, *Opuscoli politici*, a cura di Gianfreda Marconi, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, vol. 37, Roma-Stresa: Città Nuova.
_____, 1979 [1850], *Introduzione alla filosofia*, a cura di Pier Paolo Ottonello, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, vol. 2, Roma: Città Nuova.
_____, 1987 [1821], *Del miglioramento della umanità, che si può avere per mezzo degli studi*, in *Scienze metafisiche*. 1, *Saggi inediti giovanili*, t. 2, a cura di Vincenzo Sala, vol. 11/a delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Edizione Nazionale e critica promossa da Enrico Castelli, Michele Federico Sciacca, Roma-Stresa: Città Nuova.
_____, 1997 [1837-1839], *Opere politiche. Filosofia della politica*, a cura di Mario D'Addio, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, vol. 33, Roma-Stresa: Città Nuova.
_____, 1997 [1848a], *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in *Scritti politici*, a cura di Umberto Muratore, con *Introduzione* di Mario D'Addio, Stresa: Edizioni rosminiane, pp. 43-249.

_____, 1997 [1848b], *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in *Scritti politici*, a cura di Umberto Muratore, con *Introduzione* di Mario D'Addio, Stresa: Edizioni rosminiane, pp. 271-328

_____, 1998, *Missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, a cura di Luciano Malusa, nuova edizione integrale, Stresa: Edizioni rosminiane.

SANCIPRIANO MARIO, 1968, *Il pensiero politico di Haller e di Rosmini*, Milano: Marzorati.

TAPARELLI D'AZEGLIO LUIGI, 1850, "Suffragio universale", *La Civiltà Cattolica*, vol. II, pp. 33-51.

TESINI MARIO, 1987, "Rosmini lettore di Tocqueville", *Rivista rosminiana*, fasc. III, pp. 265-287.

TOCQUEVILLE ALEXIS DE, 1997 [1835-1840], *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, II, a cura di Nicola Matteucci, Torino: Utet.

_____, 2007 [1836], *L'assetto sociale e politico della Francia prima e dopo il 1789*, in *La rivoluzione democratica in Francia*, a cura di Nicola Matteucci, Torino: Utet.

TRANIELLO FRANCESCO, 1993, *Letture rosminiane della Rivoluzione francese*, in Giorgio Campanini, Francesco Traniello (a cura di), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Atti del Convegno (Rovereto, 20-22 novembre 1991), Brescia: Morcelliana, pp. 147-158.

_____, 1997, *Rosmini e le ideologie della Rivoluzione francese*, in Umberto Muratore (a cura di), *Rosmini e la cultura del Risorgimento. Attualità di un pensiero storico-politico*, Atti del Convegno nazionale (Sacra di San Michele, 7-8 giugno 1996), Stresa: Edizioni Rosminiane Sodalitas, pp. 77-86.

_____, 1997², *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Brescia: Morcelliana.

TREVES RENATO, 1973², *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*, Torino: Giappichelli.

TRIPODI ANNA MARIA, 1998, *La nuova enciclopedia: programma e metodo*, in Pier Paolo Ottonello (a cura di), *Rosmini e l'Enciclopedia delle Scienze*, Atti del Congresso internazionale diretto da Maria Adelaide Raschini (Napoli, 22-25 ottobre 1997), Firenze: Olschki, pp. 13-26.

ZANGHERI RENATO, 1993, *Storia del socialismo italiano*, I, *Dalla Rivoluzione francese a Andrea Costa*, Torino: Einaudi.

ZOLO DANILO, 1963, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Brescia: Morcelliana.

ZOVATTO PIETRO, 1992, "Il Panegirico di Pio VII di Rosmini", *Rivista rosminiana*, fasc. I, pp. 27-52; ripubblicato in *Ricerche di storia sociale e religiosa*», 1993, n. 43, pp. 55-83.

Abstract

ROSMINI E LA RIVOLUZIONE FRANCESE

(ROSMINI AND THE FRENCH REVOLUTION)

Keywords: Rosmini, French Revolution, socialism, communism.

The interest in the French Revolution is constant in Rosmini's reflections. His judgement does not vary much over the years, from his younger works to his more mature ones. Regarding the Revolution, Rosmini strongly condemned the abstract nature of its principles and exposed its absolute and total uselessness. His priority was to establish a relationship between the French Revolution and the historical reality of his time. Rosmini portrays a relationship of continuity between the doctrine that had inspired the revolutionary events of 1789 and the political doctrines developed later, including the most subversive ones of socialists and communists.

GABRIELE CARLETTI
Università degli Studi di Teramo
Dipartimento di Scienze Politiche
gcarletti@unite.it
ORCID: 0000-0001-5005-4064

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.03

ANNA RITA GABELLONE

GEORGE BERNARD SHAW E IL COLONIALISMO ITALIANO: GLI INTELLETTUALI E LE RETI TRANSNAZIONALI DELL'ANTIMPERIALISMO

1. *L'Etiopia come luogo di contesa transnazionale*

Nonostante i pregevoli lavori di Nicola Labanca, Giuliano Procacci, Angelo del Boca e, i più recenti contributi di Neelam Strivastava ed Emanuele Ertola[1], abbiano chiarito elementi importanti sul ruolo degli intellettuali italiani di sinistra all'interno della politica coloniale e postcoloniale, ci sono ancora aspetti, soprattutto nell'ambito del pensiero politico e delle relazioni internazionali, che meritano di essere approfonditi. Il dibattito e la cooperazione fra i leader politici più autorevoli del periodo fascista rivelano aspetti della storia della cultura imperialista non ancora indagati, riducendo notevolmente i confini tra imperialismo e antimperialismo. Riprendendo gli studi avviati da Daniel Hedinger, è possibile vedere la concorrenza imperiale e il collegamento tra le potenze europee non come fenomeni separati ma come processi intrinseci interdipendenti (Hedinger-Nadin Heé 2018: 429-452). Secondo Ella Natalie Rothman è necessario studiare la connessione tra due (o più) sistemi politici ed entità geografiche che non devono essere convenzionalmente immaginate come distinte o viste come attori internazionali assolutamente separati, ma piuttosto come soggetti in qualche modo tra loro correlati (Rothman-Burak-Ferguson 2022; Rothman-Stapelfeldt-Idil-McCarthy-Karin 2022). Un approccio transimperiale permette di cogliere l'espansione europea come progetto condiviso anche perché gli imperi hanno avuto strategie in comune. Gli stati-nazione non sono mai esistiti in modo isolato, ma si sono sempre confrontati

[1] Tra i più importanti lavori sul colonialismo ricordiamo Labanca (2015); Procacci (1984); Del Boca (2021); Santarelli (1969); Monteleone (2005); Strivastava (2018); Ertola (2017).

tra loro, ed è proprio soffermandosi sulle loro relazioni diplomatiche che meglio si intende il dominio coloniale.

Il presente lavoro si propone di analizzare la posizione assunta da George Bernard Shaw, esponente di spicco della Società Fabiana, di fronte alla conquista fascista del territorio etiope. Il giudizio del drammaturgo irlandese desta sgomento non solo fra alcuni esponenti del partito laburista[2], ma anche fra i fuoriusciti italiani attivi in Gran Bretagna attraverso la rete antifascista e antimperialista *Women's International Matteotti Committee*, fondata nel 1930 dalla socialista Sylvia Pankhurst[3].

Per comprendere a fondo l'atteggiamento di George Bernard Shaw di fronte al progetto etiope e la sua apparente divergenza rispetto alle idee espresse dalla maggior parte degli esponenti di sinistra, è necessario mettere a confronto il pensiero politico del drammaturgo irlandese con principalmente quello di Gaetano Salvemini, Carlo Rosselli e della già citata Sylvia Pankhurst. L'analisi delle loro posizioni sull'azione fascista in Etiopia, territorio quest'ultimo considerato come "spazio di scambio intellettuale", è stata possibile grazie allo studio di carteggi inediti presenti soprattutto presso la *British Library* di Londra e l'Istituto storico dell'Università di Warwick.

Uno studio poco approfondito può fornire un giudizio superficiale, pronto a definire il socialista fabiano un fascista. In realtà è necessario esplicitare meglio alcune apparenti contraddizioni che appartengono non solo al drammaturgo irlandese, ma anche ad altri intellettuali di questo periodo e che sono passati

[2] Nel 1940 la *Fabian Society* istituisce ad Adis Abeba, grazie al coordinamento di Rita Hinden, un centro operativo con lo scopo di liberare le colonie africane dalla dominazione fascista. Il gruppo fabiano operativo in Africa si pone l'obiettivo primario di organizzare la propaganda antifascista, a tal proposito vengono pubblicati numerosi opuscoli e organizzate una serie di conferenze tra la Gran Bretagna e il Corno d'Africa. Tra i protagonisti di questo gruppo è utile ricordare anche Arthur Creech Jones, successivamente Segretario delle Colonie. Rispetto alle altre organizzazioni nate per il medesimo scopo, come *Colonial Freedom* e *Africa Bureau*, il gruppo fabiano è riuscito ad avere un ruolo decisivo sull'opinione pubblica e sulle politiche del Governo, anche grazie all'influenza dei fabiani sulla classe dirigente britannica. I fabiani hanno istituito, oltre all'ufficio centrale ad Addis Abeba, altri luoghi di incontro in zone strategiche: Dar es Salaam, Lusaka, Lagos, Algeri e Il Cairo. (Hinden 1949; Boswell 1967).

[3] Per una più ampia analisi dell'attività del *Women's International Matteotti Committee* cfr. Gabellone (2020: 173-190).

alla storia, al contrario di Shaw, come difensori della libertà. Il socialista fabiano riceve molte critiche da parte dei suoi compagni laburisti, che non hanno ben compreso il suo cambio di rotta rispetto alla Prima guerra mondiale, quando aveva sostenuto una posizione pacifista e cosmopolita. Il drammaturgo ha creduto nei sistemi di governo repubblicani e ha sostenuto l'istituzione di un'organizzazione internazionale costituita tra Francia, Germania, Italia e Inghilterra, che definisce, proprio durante la Grande Guerra e quindi prima dell'avvento di Mussolini, "pietre miliari" della più alta civiltà in Europa, con il compito di «sorvegliare e difendere» il continente «contro la guerra e i barbari» (Shaw 1931:18). In queste poche parole possiamo già notare alcune delle tante criticità del pensiero di Shaw, che identifica la civiltà solo con alcuni stati europei, rivelando un interesse specifico per «la missione civilizzatrice del Nord protestante»[4], visione simile a quella di molti antifascisti italiani, tra cui Salvemini come vedremo in seguito (Gabellone 2023).

Non dobbiamo dimenticare che Shaw pensa a una società di stampo socialista, dove la leadership politica risulti essere costituita da uomini con abilità cognitive superiori, e, anche quando pensa al sistema repubblicano, si rifà alla filosofia platonica. Partendo da questa considerazione, alcuni studiosi vedono il giudizio dato da Shaw sul fascismo come una conseguenza logica della sua dottrina "elitaria", ritenendo che il comportamento assunto da Mussolini (visto probabilmente come un superuomo) sia quello giusto in un momento storico così delicato per l'Europa. Shaw già prima della comparsa del fascismo, nel 1881, con la pubblicazione della *Professione di Cashel Byron* inizia a sostenere la necessità di poteri forti in grado di riordinare la società vittoriana in decadenza (Shaw 1886).

A parere del generale polacco Witold Pilecki (Gorliński 1975), l'obiettivo principale di Shaw era quello di evitare un'altra inutile guerra: Mussolini appariva come l'uomo più adatto a mantenere la pace nel continente europeo (Yde 2013). A tal proposito, nel 1936, Shaw scrive che la costituzione del potere di Roma sopra l'Etiopia sarebbe un enorme guadagno per la pace e per

[4] È doveroso ricordare l'influenza di Houston Stewart Chamberlain.

la prosperità del mondo, mentre la restaurazione dell'ex Negus, con l'espulsione degli italiani dall'Etiopia, sarebbe stato un disastro generale, tanto da non poter essere pensato da nessun pacifista di buon senso (Shaw 1937:1-4). È per questo che critica aspramente il primo ministro inglese Eden e la Società delle Nazioni, che continuano a illudere gli etiopi promettendo di liberare il Corno d'Africa da Mussolini.

In *Ginevra*, pubblicata nel 1938, Shaw vuol dimostrare come Mussolini, insieme a Hitler e Franco, sarebbero riusciti a costituire una federazione di imperi, ordinata, efficiente e senza criminalità o povertà. Shaw credeva che la "Forza della Vita" appartenesse a uomini "straordinari", e che il cambiamento provenisse dai lavori sforzi sovrumani. L'evoluzione creativa può funzionare principalmente grazie a una prodigiosa energia e determinazione: i tratti che tanto ammirava nel Duce. Quest'ultimo era, a parere suo, l'"uomo giusto per elevare il popolo".

2. *Le polemiche*

È da questa prospettiva che Shaw tenta di spiegare a Gaetano Salvemini le ragioni del suo appoggio al Duce, attraverso lo scambio epistolare, avviato già nel 1927 sulle pagine del *Manchester Guardian*, definito da Irving Howe come «la più spietata polemica della sua vita» (Howe 1948). In queste lettere[5], Shaw difende la presa di potere da parte di Mussolini in Italia, scrivendo (28 ottobre 1927): «la disciplina è l'unica cosa giusta, e […] sebbene la libertà sia ovviamente altamente desiderabile, chi sostiene la democrazia non fa altro che parlare a vuoto senza soluzioni di nessun tipo». Le dure risposte di Salvemini al giudizio di Shaw su Mussolini sembrano corrette e scontate per un antifascista come lui, ad esempio ricordiamo l'articolo apparso il 19 ottobre del 1927, dove Salvemini scrive: «Shaw è piacevolmente sollecitato dal fatto che i fascisti hanno aggiunto l'olio di ricino ai metodi tradizionali della lotta politica. […] Il signor Shaw si interessa solamente ai risultati del fascismo, non ai metodi» (Quagliarello 1997: 105-113). Ancora Salvemini tenta

[5] Ricordiamo l'edizione curata da Quagliarello dal titolo *Polemica sul fascismo di Gaetano Salvemini e George Bernard Shaw*, per i tipi Ideazione del 1997.

di interpretare la posizione di Shaw con queste parole: «il sadismo di cui è affetto il signor Shaw si spiega come compenso alla sua ben nota impotenza sessuale. Comunque, quel sadismo contribuisce a spiegare l'entusiasmo per Mussolini» (Ivi: 53-59).

In realtà la visione di Salvemini è differente rispetto a quella del drammaturgo solo ed esclusivamente quando le vittime del fascismo sono italiane; infatti, di fronte alla guerra d'Etiopia la posizione dello storico pugliese non si discosta poi di molto rispetto a quella di Shaw. A tal proposito, risultano interessanti i carteggi intercorsi tra Gaetano Salvemini e Sylvia Pankhurst, tra il 1937 e il 1940, momento di passaggio tra l'occupazione italiana in Africa e la successiva amministrazione britannica (Gabellone 2016). Gaetano Salvemini, a differenza della 'compagna inglese', sosteneva la necessità di affidare lo Stato africano a un governo sopra-nazionale, composto da rappresentanti di tutte le potenze europee. Per Salvemini il Corno d'Africa non aveva la capacità politica di auto-governarsi perché era presente nel territorio una massiccia forma di arretratezza politica e sociale. È proprio per sanare quello stato di sottosviluppo che Salvemini propone un Governo di tipo federale, formato da Francia, Gran Bretagna e Italia, in grado di continuare ad avere il controllo per altri cinquant'anni sull'Etiopia. La posizione di Salvemini, pur se sempre rigorosamente antifascista, faceva leva sull'idea dell'espansionismo democratico che sosteneva la necessità di dotare il Paese di un grande spazio coloniale. Ciò ci viene anche confermato, ad esempio, in pagine sue come *Le origini del fascismo in Italia. Lezioni di Harvard* (Salvemini 2015: 189). Gaetano Salvemini riteneva che un'immediata autonomia dell'Etiopia aprisse un quadro politico internazionale più problematico e rivendicava chiaramente la "legittimità" anche per l'Italia di avere delle colonie da "civilizzare". Questo spiega il motivo per cui, come afferma la Pankhurst, gli antifascisti italiani non hanno cercato di instaurare nessuna forma di collaborazione con i gruppi di resistenza autoctoni come quello coordinato da Omar el Mukthar (Labanca 2011; Romei 1985), capo senussita della Cirenaica, o anche con i partigiani guidati

da Abebè Aregai (Del Boca 1986)[6] e, nemmeno, con gli antifascisti inglesi, per la maggior parte esponenti dell'*Indipendent Labour Party*, guidati dal Negus durante il suo esilio a Londra (Bravo 1992). É doveroso comunque ricordare la sola e unica missione di sostegno alla resistenza etiope portata avanti, dal 1938 al 1940, dal comunista Ilio Barontini (Delzell 1961)[7].

La posizione di Salvemini appare quindi non tanto diversa da quella assunta da Shaw e il loro non è un esempio isolato: infatti sono tanti gli aspetti che hanno diviso diversi intellettuali che pur sono appartenuti all'ala socialista, come possiamo già ricordare durante il primo colonialismo ottocentesco e soprattutto durante la guerra in Libia (Labriola 1912; Degl'Innocenti 1976). Queste differenze ideologiche affondano le radici nelle diverse estrazioni culturali: alcune vicine al marxismo e altre più democratiche legate al paradigma risorgimentale.

Anche tra i laburisti si diffuse un forte senso di smarrimento di fronte all'impresa d'Etiopia. Molti di loro intesero che quella guerra non era destinata a rimanere marginale. In Inghilterra l'ondata di simpatia per il popolo abissino andò alimentandosi sempre di più, probabilmente perché prevalse il senso di colpa per la propria storia coloniale. Tra i politici più illuminati, presero campo posizioni di convinta e coerente critica della politica estera del fascismo: H. Laski, i coniugi Webb e G. Lansbury. Inoltre, la *British League of Nations Union* di Lord Cecil, in collaborazione con la Pankhurst, promosse una vasta consultazione popolare per la pace in Etiopia, che documentò come una fetta rilevante dell'opinione pubblica inglese si dichiarava pacifista e antifascista. In ragione di ciò il partito laburista si affrettava a sostenere le sanzioni pubbliche all'Italia, argomento, questo, che divise la sinistra inglese, aprendovi un confronto tra due concezioni del pacifismo: quella di chi come Lansbury per ragioni di coscienza e di religione «non se la sentiva di approvare una politica che imponesse delle sanzioni economiche

[6] Abebè Aregai (1903-1960), militare e politico etiope – primo Ministro dell'Etiopia dal 1957 al 1960. È stato uno dei leader della Resistenza abissina contro l'occupazione italiana seguita alla guerra d'Etiopia.

[7] Ilio Barontini, di derivazione anarchica, aderisce in un primo momento al partito socialista e poi diventa un esponente di spicco del partito comunista, è stato nominato dall'imperatore Hailé Sellassié vice-imperatore d'Abissina, per aver contribuito alla liberazione del Corno d'Africa.

contro l'aggressore» (*Informations internationales* 1935: 336-337); e quella di chi riteneva che la fermezza e la risolutezza contro l'aggressione fascista fossero la migliore garanzia di pace ed era comunque disposto a correre il rischio che la situazione precipitasse. Di tutto questo si parlò al Convegno laburista di Brighton, tenutosi il 1° ottobre del 1935. Dei 31 oratori che presero la parola, 23 si espressero in favore delle sanzioni e della risoluzione e appoggiarono il blocco di Suez. Ma era già troppo tardi: la sera del 2 ottobre, mentre Adler teneva il suo discorso a Brighton, Mussolini annunciava che l'Italia fascista aveva deciso di aprire le ostilità contro l'Etiopia.

All'interno delle reti antifasciste e antimperialiste create tra i laburisti si rivela interessante il contributo fornito da Carlo Rosselli: si sa del resto come parte dei socialisti inglesi abbiano influenzato il suo pensiero politico. In particolare, la collaborazione tra Rosselli e la parte più a sinistra del partito laburista si avvia già alla fine del 1935, quando l'*Indipendent Labour Party*, coordinato da Sylvia Pankhurst, fonda il *Movement for peace and hope of peoples* con l'obiettivo di chiarire all'opinione pubblica britannica, e non solo, il vero obiettivo dell'azione fascista in Etiopia. Parte della propaganda avviata da questo movimento è stata affidata al giellista che, insistendo sulla necessità di formare un fronte unico per fermare l'avanzata di Mussolini, scrive: «altro che non intervento nelle faccende interne degli altri paesi. Intervento e come […] Rivoluzioni» (cit. in Garosci 1973: 362)[8].

[8] In realtà, al contrario di quanto sostenuto da Procacci, il giellista non è stato isolato nella campagna a favore dell'Etiopia, ma ha voluto collaborare più attivamente con i laburisti. A tal proposito ricordiamo una serie di Conferenze tenute dal giellista in Inghilterra dove si concentra su *Come condurre la campagna contro la guerra in Africa,* per spiegare la necessità di fare la rivoluzione. Riportiamo a tal proposito la lettera inviata da Silvio Corio a Carlo Rosselli: «Caro prof. Rosselli, in allegato le informazioni richieste. […] Il Comizio a *Trafalgar Square* è stato annunziato da quasi tutti i giornali di Londra […] Cercherò di trovare anche altri buoni amici. Miss Pankhurst manda cordiali saluti. S. Corio» (Corio 1936). La propaganda pro-Africa affidata dai laburisti al giellista puntava non solo sul rispetto della libertà e della democrazia per gli africani, ma anche su aspetti di tipo economico: «i capitali per l'appoderamento e le trasformazioni culturali non li abbiamo in Italia […]; figuriamoci se li avremo per l'Abissina […]. L'Abissina non sarà mai una colonia di sfruttamento» (Zoli 1935). Nel febbraio-marzo del 1936 il leader giellista coinvolge nella

La replica comunista non accettava però di mettere al centro dell'azione la lotta per la guerra etiopica, e farne un affare straordinario. Questa, in sostanza, fu anche la posizione della maggior parte dei socialisti, come Emanuele Modigliani. Le vittime italiane del fascismo dovevano avere la priorità mentre le brutalità commesse da Mussolini sugli altri paesi potevano passare in secondo piano.

Se l'aggressione fascista coglieva i partiti fra Italia e Gran Bretagna divisi e non disposti a una reale collaborazione, come abbiamo già detto, a tal proposito rivestono particolare interesse i carteggi, intercorsi soprattutto nel 1936, tra Bernard Shaw e l'ex suffragetta inglese Sylvia Pankhurst, che nel frattempo aveva fondato in Etiopia il settimanale *News Times and Ethiopia News* allo scopo di contrastare in maniera più incisiva agli occhi della pubblica opinione la politica mussoliniana.

Shaw e Pankhurst provengono dall'ambiente socialista britannico e sono stati compagni di lotte politiche per l'emancipazione femminile, ma la loro rottura arriva quando l'ex suffragetta propone al drammaturgo di firmare il *Memoriale per le vittime del Fascismo*, già sottoscritto da illustri personaggi e pubblicato sulle maggiori testate giornalistiche europee. In seguito al diniego di Shaw di firmare tale dichiarazione, Sylvia Pankhurst scrive un articolo dal titolo *George Bernard Shaw: Communist or fascist*? per accusarlo di incoerenza e di opportunismo: «Sapevo che Shaw aveva già fatto appello alla tolleranza nei confronti con il fascismo, aveva affrontato tale questione già con il prof. Salvemini e con altri che sono fuggiti per salvarsi dalle camicie nere. Shaw consiglia di trattare con cortesia la dittatura e perdonare le uccisioni dei compagni. […] Ho saputo che il mio vecchio amico Shaw da qualche tempo soffre di

mobilitazione rivoluzionaria, avviata in accordo con gli inglesi, anche parte dei comunisti attraverso incontri e colloqui riservati con il partito di Togliatti, di Grieco e di Di Vittorio (Labanca 2015: 47; Procacci 1978). Secondo gli studi di Giuliano Procacci e Nicola Labanca la posizione comunista nei confronti dell'impresa africana aveva soprattutto mire propagandistiche e non riuscì a tradursi in un contributo concreto per la causa. A parere di Rosselli era possibile organizzare delle imprese più efficaci di contrasto al Duce e smentire la propaganda giustificazionista dei connazionali come 'bravi colonizzatori'. Le Conferenze saranno tratte dagli articoli pubblicati su *Giustizia e Libertà* dal 19 aprile al 3 maggio.

un'epidemia fin troppo diffusa, che è il cinismo»[9]. Il socialista fabiano replica spiegando che crede nello Stato corporativo del fascismo e si dichiara in disaccordo con gli stranieri che si immischiano in questioni che riguardano gli affari dell'Italia. A tal proposito il drammaturgo scrive: «[…] Se vuoi ammorbidire il governo fascista, devi almeno accettarlo come governo e avvicinarlo come amico, assumendo come giusto il suo modo di essere. Sei anche una straniera che si immischia in questioni che riguardano gli affari dell'Italia e corri il rischio di essere definita una ficcanaso». Sylvia Pankhurst ribadisce che l'imperialismo fascista non è un affare solo italiano perché ormai è diventato una realtà anche in altri paesi[10]. Questi differenti orientamenti politici porteranno alla rottura definitiva tra i due ex compagni, la Pankhurst scriverà, a tal proposito, un romanzo dal titolo *Shaw and I a the Gates of Paradise* (Gabellone 2021)[11].

È evidente che Shaw si schieri con forza a favore di Mussolini e dell'impresa d'Etiopia per gli stessi motivi con i quali aveva precedentemente difeso il comportamento degli inglesi in Sud Africa, e insiste affinché la Società delle Nazioni non tenti di interferire. Quando Shaw scrive di aver sempre sostenuto la stessa tesi, ha perfettamente ragione, come cercheremo di dimostrare in questo paragrafo.

3. *I "Great Man" come soluzione*

La campagna mediatica di Shaw ha sostegno dei "Great Man" diventa sempre più incidente, nello specifico l'impresa d'Etiopia rappresenta una "parentesi" importante per legittimare il ruolo delle potenze europee, garanti dell'equilibrio mondiale. Il 7 aprile 1935, aveva pubblicato un articolo in cui diceva: «Sarebbe una pazzia voler dichiarare guerra a Mussolini per l'Abissinia. Noi abbiamo conquistato vaste regioni del mondo abitate da gente di colore. Mussolini potrà fare altrettanto. È inutile rimproverare gli italiani per l'uso dei gas asfissianti

[9] Cfr. Archivio Storico dell'Istituto of Social History di Amsterdam – ARCH 01029.
[10] Pankhurst papers – *British Library*.
[11] Il romanzo, mai pubblicato, è presente tra gli scritti privati di Sylvia Pankhurst presso la *British Library*.

quando i nostri arsenali sono pieni di tale materiale, pronto ad essere rovesciato sui nostri vicini civilizzati»[12]. E ancora, il 27 ottobre del 1935, sempre Shaw scrive sul giornale del Montana il «Carbon Country News»: «noi dobbiamo fare una cosa sola: rimanere assolutamente al di fuori del conflitto fra l'Italia e l'Abissinia e preoccuparci di essere in buoni rapporti con l'Italia. Se volessimo opporci, sarebbe molto più leale mobilitare e combattere Mussolini in una battaglia aperta per l'egemonia del globo» (Shaw 1937: 12)[13]. Interessante è anche l'articolo che appare il 27 aprile del 1937 su «Wanterbury Demorrat» dal titolo *Italy Conquest Given Approval. G.B. Shaw is supporter – Italian Armies Advance* (Shaw 1937), dove replica che la completa conquista italiana dell'Etiopia sarebbe nell'interesse della civiltà e sarebbe auspicabile che l'Italia possedesse l'Etiopia per sempre. Inoltre, auspica che la situazione italo-etiope possa influire sulla costituzione della Lega delle Nazioni. Il drammaturgo aggiunge: «la completa conquista dell'Etiopia da parte dell'Italia sarà un'aggiunta molto desiderabile alla civiltà mondiale. D'altronde non vedo differenze con l'Impero britannico e la repubblica francese, che hanno dato lezioni al signor Mussolini per seguire il proprio esempio». Ribadisce che è proprio per evitare la guerra che bisogna legittimare le mire imperialiste dell'Italia, perché: «quello che si può fare nell'ambito della Lega per sorvegliare i paesi selvaggi è proprio niente. La Lega non può sorvegliare l'Etiopia secondo gli standard europei più di quanto non possa sorvegliare le nostre frontiere indiane o la nostra frontiera del Sudan, dove continuiamo a bombardare gli sfortunati indigeni senza nemmeno sognarci di consultare la Lega» (*Ibidem*).

Le diverse posizioni assunte da uomini e donne che sono passati alla storia come esponenti di sinistra confermano

[12] Stessa opinione di Robert Vansittart, sottosegretario permanente agli Affari Esteri inglesi, che dichiarò in merito alla guerra d'Etiopia: «Ho sempre pensato che fosse questione di tempo il tentativo dell'Italia di espandersi... È stato un peccato non aver permesso all'Italia di avere una colonia tedesca nel 1919. La nostra fu un'avidità imprudente e l'episodio di fronte al quale ora ci troviamo è l'inevitabile conseguenza della nostra ottusa politica di allora».

[13] Il giorno seguente questo articolo compare su *The Western News* (giornale del Montana), *The Frontier*- giornale del Nebraska - e su *Montgomery County Sentinel*.

l'ipotesi di Gian Mario Bravo che spiega l'atteggiamento giustificazionista verso le conquiste coloniali da parte dell'Italia soprattutto per 'sentimento' nazionale e visione gerarchica dei rapporti internazionali. Questo aspetto contribuisce a enucleare parallelismi fra le nuove aspirazioni imperiali del fascismo e l'imperialismo britannico. L'adesione al colonialismo è infatti un tratto distintivo che ha accomunato autori apparentemente diversi come Shaw e Salvemini di fronte invece al ruolo di forte opposizione transimperiale portata avanti da Pankhurst e Rosselli. Quello che emerge chiaramente è la forte divisione tra i partiti di sinistra che più avrebbero dovuto fronteggiare il fascismo di fronte alla guerra d'Etiopia, tra i quali è prevalso spesso il sentimento nazionale.

In generale sarebbe corretto andare oltre le interpretazioni semplicistiche, in questo caso specifico, ad esempio, si rende necessario superare la tesi secondo la quale il sostegno di Shaw ai totalitarismi sia nato dalla delusione provocata dalle politiche liberali del diciannovesimo secolo. Per far questo risulta indispensabile analizzare il pensiero politico del drammaturgo già alla fine dell'Ottocento, quando inizia a farsi conoscere anche negli ambienti politici di stampo socialista. È dirimente riflettere sul potente desiderio di controllo che Shaw ha sempre espresso fin dalle sue prime opere, l'autore ha sostenuto il suo profondo desiderio di perfezione su ogni forma di disordine[14]. La soluzione a questa disorganizzazione del genere umano è la ricerca di governanti politici di forte volontà, in grado di realizzare «una società perfetta senza la presenza di elementi sociali indisciplinati». I "Great Man", come Mussolini, Hitler e Stalin, dovevano essere dei governanti provvisori, in attesa di stabilire un ordine sociale perfetto dove i cittadini indesiderabili dovevano essere "sterminati", affinché l'evoluzione proceda rapidamente e senza intoppi. L'intenso bisogno di Shaw di certezza scientifica dell'evoluzione umana è anche dimostrato dal tentativo di mettere in pratica uno strumento di cui da tempo aveva espresso la necessità: un dispositivo antropometrico per valutare le esatte capacità degli esseri umani. Il progetto è riportato per la prima volta da Shaw in *The Revolutionist's Handbook* nel

[14] A riprova di quanto affermiamo, ricordiamo che Shaw si è espresso in varie occasioni rigido verso i propri istinti corporei.

1903 (Shaw 1903: 732): questo scritto mette in evidenza soprattutto come il rivoluzionario sia ritenuto colui che desidera abbandonare l'ordine sociale esistente e provarne un altro. L'obiettivo di Shaw era quello di creare una «Democrazia di Superuomini» e probabilmente i dittatori del Novecento europeo rappresentavano un mezzo per raggiungere il suo fine politico. A tal proposito afferma: «finché non ci sarà un'Inghilterra in cui ogni uomo è un Cromwell, una Francia in cui ogni uomo è un Napoleone, una Roma in cui ogni uomo è un Cesare, una Germania in cui ogni uomo è un Lutero, il mondo non sarà mai migliore» (Shaw 1944: 29)[15]. Da queste parole si evince l'avversità del drammaturgo verso ogni forma di democrazia che «appassisce nel momento in cui viene sottoposta a una prova pratica, perché la democrazia non può elevarsi al di sopra del livello del materiale umano di cui sono fatti i suoi elettori» (Shaw 1944: 29-30).

Gli uomini politici, che sostengono la democrazia e hanno l'obiettivo di passare alla storia come "grandi", devono imparare ad affascinare, divertire, persuadere e ingannare l'elettorato. Il demagogo, sebbene professi (e non riesca) di riaggiustare le cose nell'interesse della maggioranza degli elettori, in realtà stereotipa la mediocrità e organizza l'intolleranza. Quando l'aggregazione sociale arriva al punto di richiedere un'organizzazione concreta a cui fare affidamento, non si intravede nessun elettore che abbia le capacità di fare questo (Shaw 1944).

Per il drammaturgo ci sono solo due metodi di governo tra cui scegliere, il primo è, come lo definì Lincoln, il governo del popolo, per il popolo, chiamato in breve Democrazia. Il secondo è il governo di singoli grandi uomini, chiamati dittatori. Come ha espresso in più occasioni, per Shaw, la democrazia così organizzata è solo un'illusione romantica. Nella storia, in varie occasioni, il "popolo" si è opposto allo Stato, ma non hanno mai veramente governato perché non ha mai avuto le competenze

[15] Shaw ha sostenuto in varie occasioni la necessità di organizzare un metodo che assicuri la sopravvivenza dei più adatti, in grado di autocontrollarsi e adattarsi al perpetuo cambiamento delle condizioni prodotto dal progresso industriale. Per questo motivo, già agli inizi del Novecento, il drammaturgo suggeriva l'uso di "strumenti per combinare il piacere con la sterilità". Questo avrebbe prodotto la conseguente sopravvivenza dei "partigiani del Superuomo".

per farlo. Il governo dei cosiddetti "Great Man" ha bisogno di pretendenti capaci, che non sempre sono disponibili. Benito Mussolini e Adolf Hitler si sono autoinvitati a governare i loro paesi e i loro inviti sono stati appoggiati con entusiasmo da molti dei loro connazionali. Il progetto di questi "Great Man" è stato adulterato dagli oppositori, ma democratici e anarchici non sono meno militaristi e cesaristi dei dittatori. Questi ultimi, per Shaw, devono riuscire a governare con l'aiuto di uomini capaci, scelti attraverso la selezione di curricula validi e la distribuzione di test che ne certifichino le qualità cognitive. Anche il "Great Man" più abile avrebbe problemi nel seguire tutto il lavoro da solo, deve optare per "una schiera di vice autocrati scelti tra i suoi seguaci più sottomessi piuttosto che tra i suoi rivali più abili". È proprio la necessità di scegliere che porta Shaw a dichiarare, in una lettera al *Times,* che: «il diritto pubblico e il potere degli Stati civili hanno il dovere di eliminare ciò che non è redditizio» (Chappelow 1969: 19).

Secondo Frank Harris, molte sue opere e tante sue idee appaiono contradditorie, ma Shaw ha sempre aspirato a un mondo migliore di quello in cui viveva anche se questo lo ha portato a essere religioso e irreligioso, socialista e favorevole alla guerra, fabiano pacifista e poi sostenitore dei "Great Man" come soluzione temporanea al "caos" del Novecento (Harris 1934). Probabilmente il suo sostegno a Mussolini per l'impresa d'Etiopia non è stato altro che un tassello utile al suo progetto che non inizia di certo con l'avvento del fascismo.

Il pensiero politico di Shaw difetta di un'adeguata teoria dello Stato, pensa sia necessario istituire, soprattutto negli anni Trenta, un ordine internazionale, allontanandosi per alcuni versi dai suoi compagni fabiani. In ragione di ciò emergono importanti contraddizioni fra esigenze umanistiche cosmopolite e tendenze imperialiste e razzistiche: si dimostra disposto ad accettare più o meno qualsiasi accordo che potesse favorire l'obiettivo minimo della sicurezza. Gli anni Trenta, per Shaw, rappresentano il momento più contradditorio del suo pensiero politico: si trova a oscillare tra i sistemi totalitari emergenti, visti sempre di più come una speranza in un mondo sempre più ostile e alieno.

Bibliografia

BOSWELL JONATHAN, 1967, "The Fabian Society and Africa"*, The Journal of Modern African Studies*, vol. 5, pp. 130-131.
BRAVO GIAN MARIO, 1992, "Africa bel suol d'amore. Sulla storia del colonialismo italiano", *Studi Storici*, 33, No. 4, pp. 939-950.
CHAPPELOW ALLAN, 1969, *Shaw-"The Chucker-Out": A Biographical Exposition and Critique,* AMS Press: New York.
CORIO SILVIO, 1936, *Silvio Corio a Carlo Rosselli – 4 marzo 1936* – Fondo Pankhurst, British Library di Londra, IS 18 W311672P.
DEGL'INNOCENTI MAURIZIO, 1976, *Il socialismo italiano e la guerra di Libia*, Roma: Ed. Riuniti.
DEL BOCA ANGELO, 1986, *Gli italiani in Africa orientale Vol. II La conquista dell'Impero*, Roma-Bari: Laterza.
DEL BOCA ANGELO, 2021, *I gas di Mussolini. Il fascismo e la guerra d'Etiopia*, Roma: ed. Riuniti.
DELZELL CHARLES, 1961, *Mussolini's enemies,* Princeton: Princeton University Press.
EISFELD RANIER, 1976, *Il pluralismo fra liberalismo e socialismo,* Bologna: Il Mulino.
ERTOLA EMANUELE, 2017, *In Terra d'Africa. Gli italiani che colonizzarono l'Impero*, Roma-Bari: Laterza.
FERRARI ROBERTA, 2017, *Beatrice Potter e il capitalismo senza civiltà*, Roma: Viella.
GABELLONE ANNA RITA, 2016, *L'anticolonialismo di Sylvia Pankhurst e Gaetano Salvemini*, in R. Bufano (a cura di), *La democrazia nel pensiero politico tra utopia e cittadinanza*, Lecce: Milella, pp. 273-289.
_____, 2020, *Women International Matteotti Committee,* in T. Colacicco (a cura di), *Fascism and anti-Fascism in Great Britain,* Firenze: Pacini editore, pp. 173-190.
_____, 2021, *Meritocrazia e fascismo nel pensiero politico di George Bernard Shaw,* in AA.VV., *Aspetti della sovranità tra moderno e contemporaneo*, Napoli: Guida, pp. 145-169.
_____, 2022, *Giacomo Matteotti in Gran Bretagna (1924-1939),* Milano: Franco Angeli.
_____, 2023, *George Bernard Shaw e «Common Sense about the War»,* in *Potere e forme del consenso nella storia del pensiero politico,* a cura di C. Giurintano, Pisa: ETS Edizioni, pp. 325-336.
GAROSCI ALDO, 1973, *Vita di Carlo Rosselli,* Vol. II, Firenze: Vallecchi.
GORLIŃSKI JOZEF, 1975, *Fighting Auschwitz: the Resistance Movement in the Concentration Camp,* Minnesota: Fawcett publications.
HARRIS FRANK, 1934, *Vita e Miracoli di G.B. Shaw,* tr. it. Mario Borsa, Milano: Mondadori.

HEDINGER DANIEL - HEÉ NADIN, 2018, "Transimperial History-Connectivity, Cooperation and Competition"*, Journal of Modern European History*, n. 16, pp. 429-452.
HINDEN RITA, 1949, *Empire and after a study of British Imperial attitudes,* London: Essential Book.
HOBSBAWM ERIC J., 1987, *L'età degli imperi. 1875-1914*, Roma-Bari: Laterza.
HOWE IRVING, 1948, "Bernard Shaw's Anti-Capitalism", *New International*, vol. 14, n. 1.
Informations internationales. 1935. 21 settembre, XII, n. 31, pp. 336-337.
LABANCA NICOLA, 2011, *La guerra italiana per la Libia 1911-1931*, Bologna: Il Mulino.
_____, 2015, *La guerra d'Etiopia 1935-1941*, Bologna: Il Mulino
LABRIOLA ARTURO, 1912, *La guerra di Tripoli e l'opinione socialista*, Napoli: Morano.
JAMES CYRIL LIONELL ROBERT, 1937, *Appendix on Sidney and Beatrice Webb's "Soviet Communism",* in Id., *World Revolution 1917-1936. The Rise and Fall of the Communist International,* London: Furnell and Sons.
MAGID HENRY MEYER, 1966, *English Political Pluralism,* New York: AMS.
MONTELEONE RENATO, 2005, *Il Novecento un secolo insostenibile*, Bari: Dedalo.
LASKI HAROLD J., 1939, *The Danger of Being a Gentleman, and Other Essays,* London: Allen & Unwin.
PROCACCI GIULIANO, 1984, *Dalla parte dell'Etiopia. L'aggressione italiana vista dai movimenti anticolonialisti d'Asia, d'Africa, d'America*, Milano: Feltrinelli.
QUAGLIARELLO GAETANO, 1997, *Polemica sul fascismo. Gaetano Salvemini-George Bernard Shaw,* Roma: Ideazioni Editrice.
ROMEI ALVARO, 1985, *Il leone del deserto. La guerriglia libica di Omar Muktar contro i fascisti italiani. La storia, la realtà e i dialoghi del film di Moustapha Akkad*, Roma: Napoleone.
BURAK GUY- ROTHMAN NATALIE E. - FERGUSON HEATHER, 2022, "Toward Early Modern Archivality: the Peril of Comparative History in the Age of Neo-Eurocentrism"*,* Comparative Studies in Society and History, 64, 3, pp. 1-35.
ROTHMAN NATALIE E., STAPELFELDT KIRSTA, IDIL ERDEM, MCCARTHY VANESSA, KARIM QAASIM, 2022, "Toward and Anthology of trans-Imperial Ottoman Chancery Genres"*, Journal of ottoman and Turkish studies*, 9, 2, pp. 77-83.
SALVEMINI GAETANO, 2015, *Le origini del fascismo in Italia. Lezioni di Harvard,* a cura di R. Vivarelli, Milano: Feltrinelli, 2015.

SANTARELLI ENZO, 1969, *Guerra d'Etiopia, imperialismo e terzo mondo*, S.I., s.n.,
SHAW GEORGE BERNARD, 1886, *Cashel Byron's Profession. A novel,* London: The Modern Press.
_____, 1903, *The Revolutionist's Handbook and Pocket Companion,* London: Archibald Constable, Westmeninster & Co.
_____, 1931, "A Political Contrast", *The Nation*, September, pp. 18-19.
_____, 1936, "No Core, No war. Sloan Sees Light. The Holy City Falls", *Carbon Country News*.
_____, 1936, "Praises Italian Conquest: Says Full Victory in Ethiopia Would Benefit Civilization", *New York Sun*, 27, 12, cols. 5-6.
_____, 1937, "Italy Conquest Given Approval. G.B. Shaw is supporter – Italian Armies Advance", *Waterbury Demorrat*, 27 April, pp. 1-4.
_____, 1944, *Everybody's Political what's what?,* Edinburgh: R. & R. Clark.
ZOLI CORRADO, 1935, "La grande illusione. L'Abissina, colonia di popolamento"*, Giustizia e Libertà*, n. 30.
STRIVASTAVA NEELAM, 2018, *Italian Colonialism and Resistances to Empire*, *1930-1970*, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan.
YDE MATTHEW, 2013, *Bernard Shaw and Totalitarism. Longing for Utopia,* London: Palgrave Macmillan.
WILLS KIRK, 1988, *The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought in Britain 1830-1900,* in «Victorian Studies», 31, 1, pp. 85-111.

Abstract

GEORGE BERNARD SHAW E IL COLONIALISMO ITALIANO: GLI INTELLETTUALI E LE RETI TRANSNAZIONALI DELL'ANTIMPERIALISMO

(GEORGE BERNARD SHAW AND ITALIAN COLONIALISM: THE INTELLECTUALS AND TRANSNATIONAL NETWORKS OF ANTI-IMPERIALISM)

Keywords: George Bernard Shaw, Transimperialism, Colonialism, Fascism.

The article analyses the positions taken by Shaw in the face of the Ethiopian war. The objective is to clarify the reasons that influenced the change of opinion of the British socialist playwright, who initially supported a pacifist-cosmopolitan position, then supported the colonial ambitions of fascism. To do this, we will resort to the correspondence between Shaw and some Italian "escapees" and, again, some representatives of the British left. Analysing these documents, Shaw's political project on the need to establish the "Democracy of Great Men" is clearly evident.

ANNA RITA GABELLONE
Dipartimento di Scienze umane e sociali
Università del Salento
annarita.gabellone@unisalento.it
ORCID: 0000-0001-9108-9087

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.04

MARIA TERESA ANTONIA MORELLI

ROBERTO BRACCO: DAL TEATRO AL PARLAMENTO, LA SVOLTA DEL 1924

Premessa

L'evidente politicità del teatro nelle sue diverse articolazioni, che accompagna la vicenda dell'Italia unita e si caratterizza nel rapporto stretto e strutturale con le istituzioni politiche, emerge anche in uno dei passaggi più complessi e drammatici della storia italiana, le elezioni del 1924. La esprime in modo autorevole ed emblematico Roberto Bracco.

Nel 1924, al culmine della notorietà, Bracco viene eletto alla Camera, per la XXVII legislatura, nella lista dell'Opposizione Costituzionale dell'amico Giovanni Amendola, ottenendo un grande consenso popolare per cui risulta secondo al *leader* del suo partito. A poco più di sessant'anni comincia, per Bracco, una nuova, complessa e difficile fase del suo cammino di vita umano e intellettuale.

Dopo avere ricostruito il suo percorso culturale, di prestigioso letterato napoletano, italiano ed europeo, soprattutto negli anni della *Belle Époque*, metterò in evidenza, con la prima guerra mondiale, il suo misurarsi con i grandi temi della politica e delle istituzioni, attraverso, in particolare, il rifiuto della mobilitazione militarista, di un interventismo nazionalista.

Inizia qui una fase che impatta col fascismo e le sue prime manifestazioni violente che si snodano appunto intorno alla data emblematica del 1924.

In questo senso il riferimento a Giovanni Amendola rappresenta l'antitesi al regime e a Mussolini. Un rapporto, quello tra Bracco e Amendola, che in questa sede viene delineato anche attraverso le fonti d'Archivio, in particolare quelle disponibili presso l'Istituto Campano per la Storia della Resistenza, dell'Antifascismo e dell'Età Contemporanea Vera Lombardi di Napoli. Ne risalta la coerenza di Bracco dal duplice punto di vi-

sta della scelta politica e del rapporto tra impegno culturale e impegno politico-istituzionale.

1. *La svolta*

Roberto Bracco nasce a Napoli (Aa.Vv. 1900: 177-186)[1] il 10 novembre 1861 da Achille, matematico e scienziato, pittore, figliastro del naturalista Michele Tenore, fondatore dell'Orto Botanico di Napoli e Rosa De Ruggiero, nobildonna napoletana.

Nel 1879 esordisce nel giornalismo con Federigo Verdinois e Martino Cafiero; grazie a quest'ultimo, allora direttore del "Corriere del Mattino", Bracco entra in contatto con il mondo giornalistico napoletano di fine Ottocento, confrontandosi con intellettuali del calibro di Matilde Serao, Rocco de Zerbi, Edoardo Scarfoglio, Giulio Scalinger, Benedetto Croce, Vittorio Pica, Salvatore Di Giacomo, Arturo Graf, Camillo Antona Traversi, Cesare Pascarella, Giuseppe Giacosa, Gabriele D'Annunzio[2]. È il periodo in cui nasce la famosa terza pagina, campo d'azione di quella particolare figura di giornalista-letterato che si va affermando in quegli anni (Infusino 1980; Giannantonio 1985: 589-599) e che viene ben rappresentata da Roberto Bracco.

Per volere di Cafiero nel 1884 il drammaturgo napoletano gli succede come corrispondente da Napoli del giornale letterario e satirico romano "Capitan Fracassa". Successivamente Bracco collabora al "Piccolo" diretto da Rocco de Zerbi, al "Mattino" (Gervasi 1918) di Edoardo Scarfoglio e si occupa della critica drammatica e musicale al "Corriere di Napoli" di cui è uno dei fondatori. Scrive sui maggiori quotidiani nazionali dell'epoca: dal "Corriere della Sera" alla "Stampa", dalla "Gazzetta del Popolo" al "Gazzettino di Venezia" e sulle più importanti riviste letterarie e teatrali: "Fortunio", "Marzocco", "Carro dei Tespi", "Teatro italiano contemporaneo", "Rivista teatrale italiana",

[1] Nasce nel cuore di Napoli a San Gregorio Armeno dove oggi una strada porta il suo nome. A Via Toledo Bracco dedica alcune delle pagine più suggestive nella sua veste di giornalista e letterato.

[2] La vita culturale napoletana dell'epoca è in gran fermento, con le varie esperienze editoriali, giornalistiche, letterarie, che avevano il loro punto di incontro nelle redazioni dei giornali, nelle librerie, nei salotti, nelle case editrici, nei caffè, persino nelle strade come la mitica via Toledo.

"Tribuna", "La Scena", "Il Tirso", "Comoedia", "Il Dramma", "La Lettura", "L'eco della cultura" e collabora persino con il periodico futurista "Poesia" diretto da Filippo Tommaso Marinetti (D'Ambrosio 1990)[3]. Per quasi un cinquantennio scrive anche sui più prestigiosi giornali stranieri quali "La Nación" di Buenos Aires, la "Zeit" di Vienna, il "New York Times".

Dal 1912 al 1923 cura la trasposizione cinematografica delle sue opere più conosciute[4] e tra queste *Sperduti nel buio* considerato un capolavoro del cinema muto, capostipite del filone del neorealismo italiano (Lizzani 1979: 24-25)[5]. Di gran parte delle sue opere, sia in Italia che all'estero, cura anche la regia. La produzione drammatica di Bracco mette in scena le patologie sociali e individuali, penetra nelle profondità dell'animo umano per analizzarne i più intimi e misteriosi moti che in esso si agitano. Nell'ambito teatrale spazia dal dramma alla commedia brillante, dal grottesco al teatro verista a quello di derivazione francese (Prisco 2011; Di Nallo 2003).

Bracco diffonde l'arte italiana anche oltre i confini nazionali in un momento storico – fine Ottocento primo Novecento – in cui gli autori stranieri, soprattutto francesi, vengono considerati con maggiore favore sia dal pubblico sia dalla critica (Apollinaire 1910). Conquista le platee mondiali più prestigiose: Varsavia, Vienna, Budapest, Stoccolma, Londra, Parigi e le Americhe.

Le sue opere vengono messe in scena anche in Russia: amico personale di Maksim Gor'kij, conosciuto a Napoli nell'ottobre 1906, Bracco è uno dei pochi intellettuali italiani ammesso nell'*entourage* dello scrittore russo (Abeniacar 1910: 1136-1140; Tamborra 2002)[6].

---

[3] Bracco e Marinetti si stimano reciprocamente e l'avvento del fascismo non interferisce nella considerazione che i due artisti nutrono l'uno per l'altro.

[4] *Il diritto di vivere* (1912), *Una donna* (1916), *Nei labirinti dell'anima* (1916), *Maternità* (1918), *Il piccolo santo* (1920).

[5] *Sperduti nel buio*, prima rappresentazione al Teatro Verdi di Trieste dalla Compagnia Talli-Gramatica-Calabresi nel dicembre 1901. Riduzione per il cinema ad opera di Roberto Bracco e Nino Martoglio nel 1914 per la Morgana Film; interpreti principali Giovanni Grasso, Virginia Balistrieri, Maria Carmi.

[6] Maksim Gor'kij e sua moglie, la famosa attrice del Teatro d'Arte di Mosca Marija Andrewa, avendo già assistito in patria alla rappresentazione di alcuni suoi drammi, giunti nella città partenopea desiderano conoscere Bracco di persona.

Il rapporto di Bracco con il teatro straniero ha una doppia valenza: la drammaturgia italiana si afferma all'estero contribuendo alla sprovincializzazione della cultura nazionale e nel contempo approdano in Italia le nuove tendenze europee. Profondo conoscitore delle opere di Henrik Ibsen (Bracco 1935-1942; Gobetti 1974: 589-601), del quale apprezza la profondità dell'introspezione psicologica, Bracco è uno dei principali promotori della diffusione di Ibsen e del suo teatro in Italia; ed è uno dei primi autori italiani del suo tempo, a portare sulle scene le tematiche freudiane.

Intellettuale eclettico, giornalista, novelliere, critico teatrale, musicale e di arte figurativa, compositore di poesie, paroliere di canzoni napoletane, autore dei commenti per il cinema muto, Bracco è un personaggio egli stesso, sempre presente sulla stampa, ad ogni prima importante, tipico esponente della *Belle Époque* (Scarsi 2009) fiorita anche in Italia alla fine del secolo XIX e operante fino alla Grande Guerra. Frequenta i principali salotti napoletani, italiani ed europei, amico di grandi attrici e attori come Eleonora Duse e Emma Gramatica, Eduardo e Peppino De Filippo, intellettuali come Sibilla Aleramo, Lucio D'Ambra, Renato Simoni, Raffaele Viviani e una giovanissima e ancora poco conosciuta Anna Maria Ortese.

Dal momento della sua elezione alla Camera nel 1924, nella lista amendoliana, Bracco viene sottoposto ad una stretta sorveglianza dalla polizia fascista (Mieli 2023; Gentile 2022), proseguita ininterrottamente per circa un ventennio, fino al giorno della sua scomparsa. Tutto ciò che lo riguarda è oggetto di indagine, le persone incontrate, la consistenza e la provenienza delle risorse finanziarie, l'attività pubblica e privata[7]. La sorveglianza non è mitigata dal fatto che Bracco in realtà non infrange alcuna legge, non svolge attività illegale, non è un agitatore e, dal 1926, non si occupa più di politica attiva, in quanto dichiarato decaduto dalla carica parlamentare poiché aventinia-

[7] Archivio Centrale dello Stato, Roma (ACS), Ministero dell'Interno (M.I.), Direzione Generale di Pubblica Sicurezza (Dir. Gen. P.S.), Divisione Affari Generali e Riservati (Div. AA. GG. RR.), Casellario Politico Centrale, (CPC) b. 811, n. 1858; ACS, M.I., Dir. Gen. P.S., AA. GG. RR., cat. A1, 1924, b.3. La corrispondenza di Bracco occupa ben quattro voluminosi fascicoli conservati nell'Archivio Centrale dello Stato di Roma.

no. Il fascismo lo esclude da tutti i campi della sua attività impedendogli persino di partecipare alla commemorazione pubblica di personaggi del mondo artistico con i quali aveva condiviso per lunghi anni amicizie e successi, come Ermete Zacconi e Tina Di Lorenzo, interpreti di molti suoi lavori e di Matilde Serao. Sul finire degli anni Venti, decaduto dalla carica parlamentare, Bracco si ritira a vita privata, insieme alla moglie Aurelia Del Vecchio – che lui ama chiamare Laura –. Anche lei, posta sotto sorveglianza dalla polizia fascista, condivide le umiliazioni, le censure, l'ostracismo a cui deve sottostare il drammaturgo napoletano (Iaccio 1994: 20-25; Buffardi 2007)[8].

Proprio negli anni Trenta, quando Bracco si è ormai appartato dalla vita pubblica, la sorveglianza si fa più assidua; viene escluso da collaborazioni giornalistiche, la sua produzione teatrale vietata dalle scene, tutta la corrispondenza viene intercettata, aperta e trascritta, il contenuto inviato a Roma al Ministero degli Interni (Scarpellini 2004; Puppa 1980: 65-83). La polizia svolge indagini su tutti coloro che intrattengono rapporti epistolari con Bracco anche se questi non contengono alcun riferimento politico. Diversi personaggi vengono inquisiti soltanto per avere indirizzato al loro amico una lettera di cortesia o semplicemente avere avuto un confronto su un avvenimento artistico (Iaccio, in Buffardi 2007: 47), come ad esempio lo scrittore e Accademico d'Italia Lucio D'Ambra, l'autore e critico teatrale Giannino Antona Traversi, il direttore de "L'illustrazione italiana" Enrico Cavacchioli. Persino un giovane autore pugliese di novelle e poesie, Michele Pellicani, futuro deputato della Repubblica, che scrive a Bracco affinché interceda per essere assunto al *Corriere della Sera*, viene posto sotto sorveglianza e condannato al confino[9].

[8] Aurelia del Vecchio nasce a Napoli il 15 agosto 1900; incontra Bracco nel 1924 e si unisce a lui in matrimonio nel 1939.

[9] ACS, Casellario Politico Centrale (CPC), b. 811, fasc. Bracco. Cfr. anche ACS, CPC, b. 3829, fasc. Pellicani. Michele Pellicani (Ruvo di Puglia 1915-Roma 1991), giornalista, scrittore, viene eletto alla Camera dei deputati nella IV, V e VI legislatura repubblicana, restando in carica, quindi, dal 1963 al 1976. Sottosegretario di Stato alla Pubblica Istruzione, successivamente a Grazia e Giustizia e poi alla Difesa. Iscritto al Partito Socialista Democratico Italiano, di seguito al PSU e PSI.

Viene intercettata anche la corrispondenza che Bracco intrattiene con un vecchio amico delle passate battaglie amendoliane, Mario Berlinguer[10], grande estimatore delle sue opere al pari della giovanissima scrittrice Anna Maria Ortese (Grieco 2013: 41-53)[11]. Alla corrispondenza si aggiungono le numerose relazioni che informatori anonimi fanno pervenire al ministero.

Di fronte a queste pressioni Bracco e Laura decidono di trasferirsi a Pozzuoli, nell'abitazione di via della Solfatara, fino al 1935 quando fanno ritorno a Napoli perché il commediografo, gravemente malato, ha bisogno di cure costanti. Il suo studio di via Tasso è meta di intellettuali e artisti: tra gli altri, Luigi Albertini, Floriano Del Secolo, Emilio Scaglione, Enrico De Leva, Vincenzo La Rocca, Antonino Tarsia, Alfredo Parente, Tommaso De Vivo, Francesco Flora, Eugenio Della Valle, Ermete Zacconi e, soprattutto, Benedetto Croce (De Antonellis 1972; Muzzupappa, Höbel 2005), insieme al quale Bracco aveva partecipato alle iniziative internazionali dell'intellettualità europea contro la guerra (De Ianni 1980: 14-21)[12]. Il 1° maggio 1925, Bracco risulta tra i 41 firmatari del *Manifesto degli intelletuali antifascisti*[13] stilato da Croce e si adopera anche per accogliere altre adesioni al documento compiacendosi di avere guadagnato alla causa Alberto Marghieri e Arturo Labriola (Quargnolo 1973: 34).

Nel dicembre 1942, quando Napoli viene sconvolta dai bombardamenti alleati, Bracco e sua moglie trovano rifugio a Sor-

[10] ACS, M.I., Divisione Polizia Politica (Div. P.P.), b. 18 A, fasc. 1. Lettera di Mario Berlinguer a Roberto Bracco.

[11] Cfr. Archivio Istituto Campano per la Storia della Resistenza, dell'Antifascismo e dell'Età Contemporanea Vera Lombardi, Napoli (AICSR), Fondo Bracco-Del Vecchio, b. 2, fasc.13. Lettera di Anna Maria Ortese a Roberto Bracco.

[12] Mentre Bracco aderisce subito all'opposizione antifascista, Croce, invece, fino al 1924, anno dell'uccisione di Giacomo Matteotti, è fiancheggiatore del fascismo, per poi divenire simbolo dell'opposizione intellettuale al regime mussoliniano. Dopo tale data l'antico legame di amicizia che univa Bracco a Croce prende nuovo slancio e vigore.

[13] Il *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, con cui Croce chiama a raccolta tutti gli intellettuali d'Italia in nome della democrazia e della libertà, viene pubblicato il 1° maggio 1925 sul quotidiano *Il Mondo*. É la risposta al manifesto fascista redatto da Giovanni Gentile. Nella stessa data il testo viene pubblicato anche sulla terza pagina del *Popolo*, giornale cattolico nato per iniziativa di don Luigi Sturzo.

rento, a Villa Manning, ospiti del cognato di Laura, Eduardo Schneider. Qui trascorre i suoi ultimi mesi di vita, ormai minato nel fisico e nel morale e in gravi ristrettezze economiche. Quasi quotidianamente si reca a fargli visita Benedetto Croce – spesso accompagnato dalle figlie – dalla vicina Villa Astor dove risiede (Croce 1962).

Bracco si spegne a Sorrento il 20 aprile 1943, all'età di 82 anni, pochi mesi prima dalla caduta di Mussolini (De Vito, Puglia 1984: 20-27). I funerali si celebrano a Napoli il 23 aprile nella chiesa dello Spirito Santo in via Toledo. Nonostante il Ministero della Cultura Popolare avesse dato disposizione alla stampa affinché la scomparsa di Bracco ricevesse una scarsa risonanza mediatica, una grande folla presenzia alle esequie, restituendoci l'idea di un preciso atto politico antifascista (Aragno 2009). I funerali si trasformano in un caso di competenza della pubblica sicurezza. La polizia infatti tenta di intralciare il corteo funebre, prende nota dei partecipanti e scheda persino coloro che firmano il libro delle presenze (Venditti 1962; D'Agostino 2013: 26-30)[14].

Solo l'anno successivo, a Liberazione avvenuta, gli amici, gli intellettuali, gli antifascisti possono tributare a Bracco i riconoscimenti dovuti. Il "Risorgimento" pubblica un numero speciale dedicato interamente all'autore scomparso (Croce 1944: 1; Del Secolo 1944: 1)[15].

2. Un premio Nobel osteggiato

La colpa maggiore del fascismo, agli occhi di Bracco, è aver procurato la dissoluzione di quella società letteraria a cui era così intimamente legato. Ai dibattiti culturali e alle campagne stampa subentrano le dispute ideologiche che finiscono per contaminare l'arte, la letteratura, il giornalismo. Prevale in questi settori, secondo il drammaturgo napoletano, lo spirito di

[14] ACS, CPC, b. 811, n. 1858.

[15] In occasione del primo anniversario della scomparsa di Bracco si celebra una cerimonia durante la quale, il 7 maggio 1944, viene scoperta a Sorrento, a Villa Manning, una lapide alla sua memoria.

partito, in luogo delle vecchie battaglie combattute in nome dell'arte italiana da intellettuali di vari orientamenti politici.

Con l'avvento del nuovo regime, invece, si va sempre più diffondendo uno spirito conformista e di ossequio che rende anche i migliori esponenti della cultura spudoratamente apologeti (Sedita 2010; D'Orsi 2014).

Il regime fascista, d'altro canto, non perdona a Bracco l'aver posto la sua grande notorietà al servizio dell'opposizione, tanto che arriva persino ad osteggiare la sua candidatura – avanzata più volte da enti e istituti di cultura stranieri, in particolare danesi e norvegesi – al premio Nobel per la Letteratura (Hagberg 2011: 53-58). Già nel 1922 Karl August Hagberg, membro dell'Istituto Nobel dell'Accademia di Svezia e traduttore di molti lavori di Bracco, aveva redatto una lunga relazione sull'autore a sostegno della sua candidatura, evidenziando la sua vasta, importante e originale attività improntata alla "legge della morale e della coscienza". Secondo Hagberg sono centrali i temi sociali e di denuncia contro le ingiustizie in tutte le opere di Bracco, caratterizzate da una visione idealistica della vita, dall'attenzione verso gli umili e gli oppressi, dall'introspezione psicologica dei suoi personaggi e anche da un grande interesse verso l'universo interiore della donna e le sue battaglie per la propria emancipazione. Bracco è stato, infatti, fervente sostenitore della parità giuridica e morale fra i due sessi nel rispetto delle differenti peculiarità.

La candidatura di Bracco al Premio Nobel viene avanzata e riproposta più volte, dal 1922 al 1925, da enti e istituti di cultura stranieri, ma non da quelli italiani. Per quattro anni la proposta viene presentata da Haakon Schetelig, famoso archeologo, presidente dell'Accademia Norvegese di Scienze e Lettere e caldeggiata da Kristoffer Nyrop, professore di lingua e letteratura francese presso l'Università di Copenaghen, membro straniero dell'Accademia Reale Belga.

Karl August Hagberg, linguista, critico drammatico e professore all'Università di Lund, si reca personalmente a Napoli per conoscere l'autore italiano e annunciargli la sua candidatura, ulteriore attestazione della stima di cui Bracco gode nell'istituzione culturale svedese.

La lista dei concorrenti presenta tre nomi di scrittori italiani: Roberto Bracco, Grazia Deledda e Matilde Serao (Tiozzo 2009: 152). Presidente della commissione Nobel per la letteratura, dal 1922 per un quarto di secolo, è Per August Leonard Hallström.

Il governo di Mussolini, che non tollera l'assegnazione del Nobel a un irriducibile antifascista come Bracco, pur cercando di non far trapelare l'intento persecutorio messo in atto contro di lui, per non appannare le simpatie e l'immagine positiva di cui il fascismo gode in campo internazionale, tuttavia esercita pressioni sui membri dell'Accademia svedese, definendo Bracco un anti-italiano, per evitare che un "oppositore" venisse legittimato con un prestigioso riconoscimento internazionale (Aufiero 1993: 4-6; Iaccio 2009: 27). Dal canto suo l'Accademia di Svezia, propensa a mantenere buoni rapporti con l'Italia di Mussolini, finirà col conferire l'ambito premio a Grazia Deledda nel 1926 (Ciusa 2017) e a Luigi Pirandello[16] nel 1934.

3. *Anti interventismo e Teatro della libertà*

Non si possono cogliere le ragioni della scelta antifascista di Bracco se si prescinde dal suo credo nei valori dell'umanità e della fratellanza e dall'orrore provato dinanzi al conflitto accesosi in Europa a partire dal 1914 (Bracco 1938). Contrario all'intervento dell'Italia in guerra (Scalera, in Liberati, Scalera, Trotta 2016: 165-170; Soverina 2016) Bracco, lucidamente consapevole delle mistificazioni ideologiche che imperversano in quel momento in Italia, è una delle voci fuori dal coro bellicista[17], in sintonia con le idee del drammaturgo francese e premio Nobel per la letteratura (1915) Romain Rolland (Taricone 2017a) il quale esorta gli intellettuali a tenersi "al di sopra della mischia", a non abdicare al ruolo di sacerdoti della verità (Rolland 1916). Nel 1919, dietro suggerimento di Benedetto Croce, Bracco sottoscrive l'appello contro la guerra e

[16] La proposta per Pirandello viene avanzata da Guglielmo Marconi in qualità di presidente dell'Accademia d'Italia e caldeggiata dal presidente della Commissione Nobel, lo scrittore Per Hallström.

[17] Sulla guerra come necessità biologica di selezione naturale cfr. Papini (1913: 223-255); sulla guerra come tonificante tuffo nella barbarie per il ringiovanimento della civiltà cfr. Prezzolini (1914: 1).

per l'autonomia degli intellettuali europei dal potere, la famosa *Déclaration de l'Indépendance de l'Esprit* proposta, in corrispondenza del Trattato di Versailles, da Romain Rolland (Taricone 2017b: 69-93; Zweig 2014)[18] e apparsa sull'organo socialista francese "L'Humanité" il 26 giugno 1919. Numerosi sono gli intellettuali europei che aderiscono, del calibro di Bertrand Russel (Inghilterra), Stefan Zweig (Austria), Henri Barbusse (Francia), Marcel Martinet (Francia), Jane Addams[19] (Stati Uniti), Hermann Hesse[20] (Germania), Ellen Key (Svezia), Selma Lagerlöf[21] (Svezia), Albert Einstein[22] (Germania), Heinrich Mann[23] (Germania), Charles Vildrac (Francia), Henry van de Velde (Belgio).

La condivisione di queste posizioni lo porta a trovarsi isolato, in un momento in cui Gabriele D'Annunzio e molti intellettuali italiani manifestano pubblicamente la loro adesione all'intervento (D'Orsi 1999: 29-48). In effetti Bracco, già alla vigilia della prima guerra mondiale, aveva pubblicato *L'Internazionale* (Prisco 2012: 206-207)[24], un dramma antimilitarista, che offre uno sguardo premonitore sul flagello della guerra, l'orrore e la violenza. Il tema della guerra è presente anche in altre opere quali *L'amante lontano*, *Ll'uocchie cunzacrate*, *La culla*, ed è al centro della raccolta di novelle *Ombre cinesi* (Bracco 1920); in particolare il delicato racconto *L'amore e la guerra* è illuminante per comprendere appieno la posizione di Bracco.

---

[18] Romain Rolland (1866-1944), scrittore francese, autore di romanzi, opuscoli, *pièces* teatrali, biografie; europeista, riceve il Premio Nobel per la letteratura nel 1915. Impegnato nell'opera di diffusione di un credo umanitario di pace e di fratellanza, molto vicino alle posizioni ideali di Tolstoj, di Gor'kij e di Gandhi. Una copia autografa della *Déclaration*, manoscritta e con testo in francese, firmata da Romain Rolland, è conservata presso l'AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, b. 6, fasc. 35.

[19] Jane Laura Addams, sociologa, filosofa e attivista politica, sostenitrice del diritto di voto alle donne. Premio Nobel per la Pace nel 1931.

[20] Hermann Hesse, Nobel per la Letteratura nel 1946.

[21] Selma Ottilia Lovisa Lagerlöf, Nobel per la Letteratura nel 1909.

[22] Albert Eistein, Nobel per la Fisica nel 1921.

[23] Heinrich Johann Luiz Mann, fratello maggiore di Thomas.

[24] *L'internazionale*, commedia in un atto, rappresentata al Teatro Carignano di Torino, 8 febbraio 1915, dalla Compagnia Di Lorenzo-Falconi. In particolare la protagonista, la giovane cantante Mignon Floris, interpretata da Tina di Lorenzo, urla il grido di raccapriccio e di dolore di Bracco verso la guerra, il suo turbamento interiore.

La grande guerra si ripercuote sensibilmente sulla sua opera, ma l'autore non indulge ad una retorica di circostanza, egli preferisce restare fedele allo scrutamento delle anime, mettendo in luce il cambiamento spesso radicale generato dalla guerra nella vita e nell'anima dei personaggi, i sentimenti suscitati dal conflitto, il dolore, le ansie, l'entusiasmo patriottico.

A Sibilla Aleramo (Rina Faccio) che lo esorta a prendere posizione contro l'invasione tedesca nel Belgio, Bracco, in qualità di presidente del comitato napoletano *Pro Belgio*, ribadisce, in una lettera datata 7 dicembre 1914, la sua posizione anti interventista e rifiuta di sottoscrivere la protesta poiché in essa ravvisa un eccessivo cedimento alle posizioni della Francia (Conti, Morino 1981: 118). Quello che irrita di più Bracco è il patriottismo d'occasione, l'affarismo mascherato da amor proprio. Così scrive in una lettera indirizzata a Valentino Gervasi, il 31 maggio 1915:

> Sonnino, Salandra, D'Annunzio e tutti i sublimi patrioti che hanno voluto la guerra per fare una grandissima Italia dormono, ogni notte, i loro sonni migliori. Io, no, non dormo, e penso ai giovani che si battono e muoiono e penso alle loro madri, alle loro mogli, alle loro amanti. Quella gente lì palpita, al più al più (di giorno) per la propria ambizione. Io, palpito, di giorno e di notte, per la vita altrui[25].

La sua drammaturgia ha un respiro europeo e riflette la crisi, la perdita di valori della nuova società nata dalla rivoluzione industriale. Le sue opere hanno un profondo contenuto umano, che conferisce loro valore universale; i suoi personaggi sono figure vive, in preda a passioni e tormenti che ancora oggi possiamo sentire vicini.

Bracco è tra i rappresentanti di quell'indirizzo neo-idealistico che sorge alla fine del XIX secolo quale reazione al positivismo, quale affermazione dei valori ideali che sono indispensabili all'uomo, cui il solo utile materiale non può essere appagante. Rivolge la sua attenzione alla vita interiore, rivendicando i diritti inalienabili dell'anima, di fronte ai diritti imposti dalle circostanze e dalle regole esteriori. In tal senso si può ravvisare

[25] AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, b. 1, fasc.1. Lettera di Roberto Bracco a Valentino Gervasi.

nelle sue opere il dubbio sulla legittimità delle consuetudini vigenti in riferimento, ad esempio, alla posizione della donna nella società del tempo, inserendosi perfettamente nella questione femminista e nella campagna per l'emancipazione della donna. A questo proposito sono emblematiche le opere *Una donna* (1892), *L'infedele* (1893), *La fine dell'amore* (1899), *Maternità* (1903), *La piccola fonte* (1904) ed altre commedie dei primi decenni del Novecento.

Le rivendicazioni delle sue eroine hanno valore universale, che trascendono i problemi dell'epoca; nella donna oppressa Bracco vede soprattutto una personalità umana ostacolata nel suo libero sviluppo e, similmente all'Ibsen di *Casa di bambola*, insorge proclamando i suoi diritti inalienabili. Bracco scorge nella imperfezione delle leggi, delle consuetudini e della morale, la causa primaria della mancata emancipazione femminile e auspica un futuro in cui la donna possa esprimere una femminilità che non sia sinonimo di debolezza (Bracco 1906). Attraverso il teatro dunque Bracco espone i dilemmi dell'anima e i problemi del vivere sociale così il passo è breve e conseguente quando «dal palcoscenico discese nell'agone prettamente politico per meglio affermare e divulgare il suo credo […] fu quello il suo atto di maggiore coraggio, tanto più degno quanto più violenta s'era scatenata la tempesta d'odio contro ogni idea di libertà e di democrazia. Quell'Idea fece sua»[26].

4. *La candidatura di Roberto Bracco: le ragioni e le conseguenze di una scelta antifascista*

Le elezioni politiche generali vengono convocate per il 6 aprile 1924 (Ballini, Ridolfi 2002)[27]. Bracco ha 63 anni ed è un autore già molto affermato in tutta Europa, quando viene eletto per la circoscrizione della Campania, alla Camera dei deputati, nella lista dell'Opposizione Costituzionale di Amendola (Kühn

[26] AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, B. 6, fasc. 38. L'idea che fece sua.
[27] Si vota in base alla legge 18 novembre 1923 n. 2444, che istituisce il Collegio unico nazionale, ripartito in 15 circoscrizioni elettorali su base regionale.

1960)[28] che presenta 4 liste con 96 candidati di cui vengono eletti 14, riportando 157.932 voti.

Nonostante la nuova legge elettorale, la cosiddetta legge Acerbo (Calabrò 2009: 285-301; Sabbatucci 1989: 57-80)[29], il successo raggiunto dall'Opposizione Costituzionale[30] consente di portare alla Camera 4 deputati in rappresentanza della Campania, Giovanni Amendola, Roberto Bracco, Roberto Bencivenga, Enrico Presutti il quale, essendo stato eletto anche in Abruzzo, opta per questo collegio elettorale, consentendo al primo dei non eletti in Campania, Raffaele De Caro, di Benevento, di subentrare al quoziente. A questi deputati si aggiungono Mario Berlinguer, eletto in Sardegna, Nicola Lombardi ed Enrico Molè, eletti in Calabria (Amendola 1960). Emblematica la lettera che Giovanni Amendola indirizza a Bracco con la quale gli manifesta pubblicamente la sua gratitudine per avere accolto l'invito ad aderire alla battaglia per la libertà:

[28] Il volume pubblicato dalla vedova di Giovanni Amendola, Eva Kühn, contiene il carteggio di Amendola con le maggiori personalità del tempo. Il testo ci restituisce, oltre che un profilo dell'uomo politico, anche un quadro interessante della vita culturale e politica di quegli anni. I legami di Bracco con la famiglia Amendola risalgono a molto tempo prima del periodo elettorale e proseguono anche dopo la scomparsa di Giovanni. È significativa l'intensa corrispondenza Bracco-Amendola, conservata presso l'Archivio dell'Istituto Campano per la Storia della Resistenza, dell'Antifascismo e dell'Età contemporanea Vera Lombardi, Napoli, Fondo Bracco-Del Vecchio.

[29] La legge Acerbo prevedeva l'adozione del sistema maggioritario plurinominale; la ripartizione dei seggi della Camera dipendeva da un premio di maggioranza assai cospicuo, assegnato alla lista vincitrice che avesse ottenuto il 25% dei voti validi, cioè i 2/3 dei 535 seggi totali. Alle altre liste rimaneva 1/3 restante, cioè 179 seggi, che andavano divisi in maniera proporzionale tra tutti i restanti partiti eletti, ottenendo così ciascuno un numero di deputati proporzionalmente inferiore al numero di deputati eletti. La ripartizione dei seggi elettorali dipendeva quindi esclusivamente dal premio di maggioranza riconosciuto alla lista vincitrice, cioè quella che avesse ottenuto anche un solo voto di più, rispetto alla seconda lista.

[30] Il raggruppamento di opposizione costituzionale fa capo a Giovanni Amendola ed Ivanoe Bonomi; quest'ultimo ha le sue basi nelle province del Nord particolarmente in Lombardia, Amendola in quelle meridionali. Le prime non resistono alla prova e la lista di opposizione costituzionale non conquista nessun seggio, lo stesso Bonomi, che pure era stato presidente del Consiglio, subisce una sconfitta; nelle province meridionali, invece, vengono conquistati otto seggi.

Caro Bracco […] io vi chiesi di essere dei nostri, perché sentii che la nostra causa acquistava titoli, dinnanzi alla coscienza italiana, per la vostra alta testimonianza, e per l'omaggio, da voi reso nel vostro nome, ai valori dello spirito, mentre la nostra vita nazionale è tutt'ora avvilita dal pregiudizio della violenza […]. Al di sopra e al di là delle urne, noi prepariamo l'avvenire della libera Patria italiana. Vi stringo fortemente la mano. Vostro aff.mo. Giovanni Amendola[31].

Fin dall'annuncio della sua candidatura copiose sono le lettere che Bracco riceve dal mondo del giornalismo, del teatro, dalla borghesia intellettuale e delle professioni, ma anche da anonimi elettori di varia estrazione sociale, provenienti anche da aree geografiche esterne al suo collegio elettorale. Tutti attestano la loro solidarietà e gratitudine all'intellettuale napoletano confessandogli come il suo gesto li avesse spinti a uscire allo scoperto e a credere che il fascismo non avesse ancora vinto.

Bracco sostiene con vigore il diritto fondamentale dell'opposizione, intesa come forma di controllo, ma anche come cartina di tornasole della solidità e legittimità di un governo. La sua candidatura, come egli stesso riconosce, ha un valore psicologico e morale. Per lui la politica si identifica con la morale e con il suo dovere di italiano. Non è un politico di professione bensì un intellettuale, che in un frangente critico della storia italiana, avverte la necessità di fornire il proprio contributo a una battaglia di libertà nelle fila amendoliane.

La candidatura di Bracco assume un forte rilievo tanto da occupare la prima pagina di molti organi di stampa fra i quali "L'Impero", diretto da Mario Carli e Emilio Settimelli, che si contrappone al "Mondo" ispirato, invece, da Giovanni Amendola.

Agli inizi di marzo del 1924, in un'intervista rilasciata al "Roma" di Napoli, Bracco espone le ragioni della sua adesione alla lista dell'Opposizione Costituzionale:

Penso che una opposizione ci debba essere, che sia necessaria alla dignità del mio paese […] si è animati dal maggior bene per il paese, se non si ubbidisce ad egoismi di individui e di partiti isolati […] l'opposizione è sacrosanta e […] vale persino a legittimare nel controllo

[31] AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, B. 6, Fasc. 38. Una lettera di Giovanni Amendola a Roberto Bracco.

efficace e nella piena libertà di discussione il qualsiasi potere che domina la nazione. Ecco perché io ho detto di si, umilmente: ho creduto di non rifiutare di servire il mio Paese, dal quale in politica nulla pretendo e niente ho da sperare. Io non condivido i metodi in vigore e perciò sono nella lista di opposizione costituzionale (Annunziata 1924: 2).

Durante la campagna elettorale del 1924 il dissenso di Bracco contro la guerra viene strumentalizzato dai suoi avversari politici che lo accusano di anti-italianità. Immediata giunge la difesa di Giovanni Amendola che, dalle colonne del "Mondo", scrive a Bracco: «I vostri denigratori […] non vi offenderebbero se non sentissero troppo pungente il dispetto per non avervi fra loro»[32].

Nonostante tutto Bracco consegue un grande successo personale. Sebbene si sentisse un intellettuale prestato alla politica, la sua candidatura non è certamente di facciata; egli partecipa con entusiasmo e coraggio a tutte le iniziative politiche a favore del movimento di Amendola. Sempre presente nelle riunioni private e anche nelle tumultuose manifestazioni pubbliche che culminano nella secessione aventiniana in seguito al delitto Matteotti. Rilevante la sua campagna antifascista attraverso gli organi di stampa, gli articoli e le interviste rilasciate in Italia e all'estero, che provocano l'indignazione della stampa di regime, in particolare "L'Impero" di Telesio Interlandi (Interlandi 1924: 1) che lo accusa di antipatriottismo.

L'impegno si intensifica in seguito all'assassinio del segretario del Partito Socialista Unitario Giacomo Matteotti (Aghemo 2024; Salvadori 2023; Degl'Innocenti 2022), che nel discorso alla Camera dei deputati, il 30 maggio 1924, aveva denunciato il clima di illegalità e di intimidazione in cui si erano svolte le elezioni del 6 aprile. Agli inizi di luglio il governo Mussolini adotta un provvedimento di restrizione della libertà di stampa; non si fa attendere la reazione di Roberto Bracco, il quale dalle colonne del "Mattino" (Bracco 1924a: 1) interviene con un'acuta analisi sugli ultimi avvenimenti politici e, servendosi di un accorgimento tipicamente teatrale, cioè della forma dialogata, rappresenta al lettore le ragioni ideologiche e culturali che ave-

[32] AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, B. 6, Fasc. 38. Giovanni Amendola al compagno di lotta.

vano favorito l'ascesa del fascismo (Bracco 1924b: 1). Dopo l'assassinio di Matteotti nelle giornate convulse del periodo aventiniano – in cui i propositi delle opposizioni non sanno coagularsi in una risoluta battaglia – Bracco è favorevole alla costituzione di un partito che riunisca tutti gli italiani di fede democratica, un partito che resti estraneo al campo parlamentare e ritiene come unica soluzione possibile «l'intervento del Re, cioè lo scioglimento della Camera»[33].

Nel corso di una solenne adunanza a Roma l'8 novembre 1924 – a cui partecipano politici, uomini di cultura e rappresentanti di tutte le regioni d'Italia sotto la presidenza del senatore Carlo Fadda – si costituisce l'*Unione Nazionale delle forze liberali e democratiche* (D'Auria 2011: 1049-1052)[34], al fine di condividere un programma comune di lotta al fascismo. In tale occasione, viene approvato il *Manifesto al Paese* firmato da Giovanni Amendola e da Roberto Bracco (Sarubbi 1976: 75). In calce al Manifesto figurano oltre 100 nomi tra i quali Corrado Alvaro, Mario Berlinguer, Ivanoe Bonomi, Piero Calamandrei, Raimondo Cefaly, Aberto Cianca, Francesco Cocco Ortu, Cesare De Lollis, Luigi Einaudi, Guido De Ruggiero, Andrea Finocchiaro Aprile, Enrico Molè, Omero Ranelletti, Nello Rosselli, Meuccio Ruini, Vincenzo Saitta, Adriano Tilgher, Silvio Trentin, Giovanni Visconti Venosta (Sarubbi 1998; Rossi 2003). Il *Manifesto al Paese* afferma la difesa dei principi di libertà e democrazia, dichiarando aperta opposizione al fascismo e ai sistemi dominanti al governo. Sostiene la necessità di una riforma dello Stato che all'interno tenda ad allargare «verso le classi lavoratrici le basi su cui poggia l'ordine democratico» e all'esterno a «collaborare alla creazione di una situazione internazionale fondata su principi di libertà e di giustizia, sull'equo riconoscimento degli interessi permanenti delle nazioni e sulle esigenze del mantenimen-

[33] ACS, Segreteria Particolare del Duce (SPD), carteggio riservato (c.r.), b. 74, fasc. Bracco Roberto.

[34] Il partito fondato da Giovanni Amendola intende chiamare a raccolta tutte le forze liberali e democratiche che si riconoscono nell'obiettivo comune di difendere i principi di libertà e di democrazia violati dal fascismo, in particolare nei mesi successivi al delitto Matteotti. L'assassinio del *leader* dei socialisti unitari rappresenta un importante elemento di coesione e fornisce agli unionisti la forza di superare le divisioni per giungere in tempi brevi alla fondazione del partito nazionale. Cfr. anche Colarizi (1973); Carocci (1956); Capone (2013).

to della pace» (Amendola, in D'Auria 2006: 608-614; Amendola, in Visco 1976).

Chiuso ogni spazio di manovra con il discorso di Mussolini del 3 gennaio 1925, in seguito all'attentato al duce, da parte del giovane Andrea Zamboni il 31 ottobre 1926, la violenza degli squadristi si abbatte sulle abitazioni degli oppositori al regime, come Benedetto Croce e Arturo Labriola. La casa napoletana di Bracco in via Santa Teresella, ai Quartieri Spagnoli, viene devastata, le sue carte bruciate e nel rogo vanno perse due opere inedite. La sua stessa vita è messa in pericolo, riesce a salvarsi a stento dandosi alla fuga.

Bracco denuncia l'accaduto al questore di Napoli Cesare Peruzy[35] sperando di ottenere il passaporto per riparare nella Svizzera italiana. In realtà viene manipolato dal questore il quale esorta Bracco ad allontanarsi dalla propria abitazione mentre la stessa sera invia preventivamente all'Alto Commissario[36] un rapporto allo scopo di confutare la ricostruzione dell'accaduto che il deputato ne avrebbe dato di lì a poco, facendolo risultare come un individuo eccessivamente impaurito, che teme di far ritorno nella propria casa, nonostante le assicurazioni degli organi di polizia e che non esistono, quindi, pericoli per la sua abitazione né tanto meno per la sua stessa vita.

Pertanto la richiesta di espatrio viene respinta e Bracco non riesce a seguire la via dell'esilio intrapresa, invece, da molti suoi amici e compagni di lotta come Francesco Saverio Nitti, Silvio Trentin, Gherardo Marone, Giuseppe Antonio Borghese, Arturo Toscanini e altri. Roberto Bracco è ancora un deputato in carica, ma non lo rimane per molto (Quargnolo 1967: 45-46). Nella seduta del 9 novembre 1926, viene dichiarato decaduto dal

[35]AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, b. 6, fasc. 40. Lettera di Bracco al Questore di Napoli.

[36] Archivio di Stato, Napoli (ASN), Archivio Gabinetto di Prefettura (A.G.P.), II vers., I 3/1. Rapporto del questore Peruzy circa i danneggiamenti in casa dell'on. Roberto Bracco. Il questore di Napoli invia il suo rapporto all'Alto Commissario di Napoli Castelli il 3 novembre 1926, cioè un giorno prima che Bracco stesso stilasse la sua relazione sull'accaduto. Peruzy minimizza l'avvenimento, omette la distruzione dei libri e delle carte di lavoro di Bracco e soprattutto nega l'esistenza del secondo assalto in casa del drammaturgo napoletano. Le omissioni sui fatti accaduti e sui motivi che li avevano determinati, primo fra tutti la volontà di uccidere Bracco, rendono immotivata la richiesta del passaporto effettuata dal deputato.

mandato parlamentare, per deliberazione della Camera, in quanto aventiniano[37].

Termina così la stagione politica di Bracco iniziata con una battaglia elettorale che ancora sembrava concedere alle forze antifasciste possibilità di manovra, concludendosi, invece, con assalti, devastazioni, fuga degli oppositori. Di lì a poco la tragica scomparsa di Giovanni Amendola: il fascismo è ormai al potere.

5. *Tra arte e politica: Roberto Bracco e Giovanni Amendola. Liberalismo e democrazia*

Nonostante la serrata censura cui è sottoposto, Bracco intimamente si illude che Mussolini possa compiere un gesto liberatorio nei suoi confronti, in quanto, in un intervento alla Camera del 7 giugno 1924, il duce lo aveva descritto come una gloria del teatro italiano: «Noi abbiamo nelle file dell'opposizione un uomo di teatro, che ha dato del teatro al mondo e anche all'Italia; e ho sempre creduto fosse un grande teatro prima che un collaboratore del *Mondo*, [Adriano Tilgher, profondo ammiratore di Luigi Pirandello] mi venisse a mettere delle pulci nell'orecchio» (Mussolini, in Susmel 1956: 307-325). Ma il peso dell'Aventino sarà determinante.

La vicenda della rappresentazione de *I Pazzi* rivela in tutta la sua complessità aspetti peculiari della politica culturale fascista, gli intrecci tra gli avvenimenti politici e artistici. L'amica e interprete di numerose opere di Bracco, Emma Gramatica, fa leva sui suoi ottimi rapporti con Mussolini, suo grande estimatore, per chiedergli direttamente di autorizzare la rappresentazione della commedia[38]. Mussolini acconsente e addirittura interviene presso l'Alto Commissario di Napoli, Michele Castelli, affinché il lavoro venisse valutato esclusivamente da un punto di vista artistico e fossero prese disposizioni «onde non abbiano luogo incidenti i quali spiacerebbero a una fascista di antica

[37] Atti del Parlamento italiano, Legislatura XXVII, sessione 1924-1927, Discussioni. Mozione del deputato Turati Augusto ed altri per dichiarare decaduti dal mandato parlamentare 123 deputati.

[38] ACS, SPD, carteggio ordinario (c.o.), 1922-1943, b. 509.627, fasc. Emma Gramatica. Lettera di Emma Gramatica a Mussolini.

data e fede come la Signora Gramatica»[39]. Il debutto de *I Pazzi* ha luogo la sera del 19 giugno 1929 al Teatro Fiorentini di Napoli e si rivela un vero trionfo. Come evidenzia Pasquale Iaccio per un breve momento «sembrò che la magia del palcoscenico permettesse il superamento degli steccati ideologici e si fosse ricreato quel clima di sincera e disinteressata partecipazione che accompagnava l'affermazione di una nuova opera del teatro italiano» (Iaccio 1992: 92). Ma dopo questo trionfale debutto, che infastidisce non poco l'ala fascista più intransigente scandalizzata dal permesso alla rappresentazione accordato da Mussolini, il mese successivo lo spettacolo non riceve la stessa accoglienza al Teatro Eliseo di Roma dove, sabotato da fischi, tumulti e scontri, viene sospeso. Di lì a poco, il regime istituisce un complesso sistema di censura preventiva centralizzata, con il compito di filtrare tutte le opere prima della eventuale rappresentazione (Iaccio 1986: 567-614; Ferrara 2004; Zurlo 1952)[40].

Mussolini non perdona all'autore napoletano di avere messo al servizio dell'Opposizione la sua enorme notorietà che valica i confini nazionali. Bracco combatte per la libertà dello spirito senza la quale non può esistere l'arte; la sua iniziazione alla politica è la conseguenza della sua moralità di artista, del suo mondo poetico fatto di rispetto per l'uomo, amore per la verità, insofferenza verso qualsiasi tipo di ingiustizia, ripudio della guerra, rifiuto della concezione muscolare dei rapporti uomo-donna, stigmatizzata nelle sue opere, come abbiamo evidenziato in precedenza. Emblematiche riecheggiano le parole di Bracco, attraverso le quali si chiarisce meglio l'essenza del suo pensiero politico:

> Io attribuisco alla parola Politica un significato molto diverso da quello che di solito ad essa è attribuito. Per me, è Politica tutto ciò che tende a determinare l'atmosfera sociale in cui si vive. Epperò a me sembra che ogni persona non isolata in un deserto e consapevole dei suoi legami e dei suoi contatti con la società debba avere una sensibilità personale di fronte alla 'Politica' […]. La politica è congiunta alla vita

[39] ACS, SPD, c.o., 1922-1943, b. 509.627, fasc. Emma Gramatica; ACS, SPD, c.r., 1922-1943, b. 74, fasc. Roberto Bracco. Telegramma di Mussolini a Michele Castelli.

[40] Cfr. anche ACS, Ministero della cultura popolare (Minculpop), Direzione Generale Teatro e Musica, fondo censura teatrale, b. 426, fasc. 8054.

quotidiana [...]. Coltivo la Politica perché coltivo [...] tutto quello che alla mia vita è necessario nella ragione della mia coscienza. [...] Spero [...] che la civiltà riesca un giorno a modificare la sostanza e il metodo della Politica fino a farne ciò che essa deve essere: diretta partecipazione dello spirito d'un popolo alla costituzione dell'atmosfera sociale[41].

Bracco con vivido acume delinea lo stato di cose e chiede nuove elezioni, con abolizione della legge Acerbo (Colapietra: 1962: 292). A cominciare dalle elezioni dell'aprile 1924, ma in maniera sistematica dal delitto Matteotti, Amendola è l'elemento di raccordo di tutta l'opposizione legale al fascismo, impegnata nel tentativo di far cadere il regime sotto il peso delle responsabilità morali delle violenze di cui il delitto Matteotti era uno degli aspetti più esecrandi. Invece il fascismo, a dispetto di ogni accusa, resiste alle pressioni dell'opposizione e passa al contrattacco intensificando le violenze e le aggressioni verso quelle organizzazioni in grado di mobilitare l'opinione pubblica contro il governo. In tale contesto Amendola avverte l'urgenza di scendere in campo nel più breve tempo possibile non più cercando di raccogliere consensi sulla base di una pura critica al regime, ma proponendo in concreto ai piccoli partiti, da soli vulnerabili e senza peso politico, l'opportunità di aggregarsi e identificarsi in una organizzazione più vasta.

Riuscire a strappare i liberali alla maggioranza sarebbe stato per le forze di opposizione democratiche un vantaggio, in quanto avrebbe significato una saldatura fra democratici e liberali e quindi una possibile coalizione che, nel clima di crisi, determinatosi all'interno del fascismo in seguito al delitto Matteotti, avrebbe forse avuto la forza di rovesciare i rapporti di potere. Tale considerazione non sfugge agli elementi più illuminati del socialismo italiano come Filippo Turati e Anna Kuliscioff, i quali comprendono la forza politica e le possibilità di rottura insite nell'Unione Nazionale. Essi riconoscono nel possibile connubio fra democratici e liberali un elemento indispensabile di stabilizzazione sociale della lotta politica, che rassicura, con la propria presenza di centro moderato, le classi borghesi dalla paura di

[41] AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, B. 6, Fasc. 38. Appunti autografi di Bracco per una inchiesta della Tribuna.

ricadere in un secondo periodo rosso, come quello dell'immediato dopoguerra.

Sarebbe da rallegrarsi, scrive Turati ad Anna Kuliscioff, nel giugno 1924, «che sorga un partito Amendola-Albertini-Bonomi [...] l'Unione Nazionale deve essere un partito d'azione fuori e dentro i due rami del Parlamento» (Turati, Kuliscioff, in Schiavi 1959: 243) e la Kuliscioff, in maniera ancora più esplicita, replica: «sarebbe da stimolare Amendola, Sforza e Albertini, perché si costituiscano al più presto in partito politico unico, liberale-democratico; perché sarebbe quel partito che avrebbe dato garanzia di affidamento a tutti quelli che temono del salto nel buio, se dovesse cadere il regime mussoliniano» (ivi: 255)[42]. Dunque anche coloro che non sono direttamente coinvolti nel tentativo di dar vita ad un nuovo partito, come i socialisti unitari, reputano l'Unione Nazionale una possibilità per le sparse forze liberali, democratiche e riformiste, di trovare un punto di riferimento di tutte quelle posizioni non ben definite presenti nella società italiana, accomunate dalla lotta intransigente al fascismo.

La lista dell'Opposizione Costituzionale rappresenta, come afferma Elio D'Auria «l'illusione di una possibile alternativa al clima opprimente ed intimidatorio instaurato dal fascismo locale» (D'Auria 1978: 78). La lista ottiene un notevole successo soprattutto nel Mezzogiorno e particolarmente in Campania, dove risulta il secondo partito, per numero di voti e per seggi attribuiti, dopo quello fascista. In seguito a tale successo, Giovanni Amendola nel tentativo di spingere i ceti intellettuali del Meridione ad assumere precise responsabilità nella lotta al fascismo, nella primavera del 1924, dà vita all'Unione Meridionale. Questa viene concepita come nucleo centrale di una più va-

[42] Secondo Anna Kuliscioff questo nuovo partito, oltre a rappresentare il rinnovamento della vita politica italiana, contribuendo in maniera determinante a far cadere il fascismo, poteva riunire le sparse forze moderate anti-fasciste e rassicurare anche i nuovi ceti in ascesa, che nel fascismo avevano trovato la salvaguardia dei loro interessi, che nulla di ciò che essi temevano, cioè il ritorno alla paura bolscevica, sarebbe accaduto. Anzi proprio quest'ultimo elemento poteva risultare determinante per acquistare alla causa democratica l'appoggio delle classi medie, dei nuovi ceti produttivi che rappresentavano l'elemento di maggiore sostegno del fascismo, interpretando le loro aspirazioni di ordine e sicurezza.

sta organizzazione politica nazionale, che aspira ad imporsi come il punto di collegamento di tutti gli oppositori del fascismo che si riconoscono nelle idee del liberalismo e della democrazia, richiamandosi – secondo le intenzioni di Amendola – ai diritti dell'uomo e del cittadino, affermatisi durante il Risorgimento (De Divitiis 1996: 87-88).

Mussolini presta molta attenzione all'Opposizione di Amendola, preoccupato dell'organizzazione sempre più vasta che l'Unione Meridionale sta costruendo in tutto il Mezzogiorno, come «nucleo centrale di quel 'partito' nazionale che doveva servire da fronte costituzionale contro il regime» (D'Auria 1978: 91).

A Napoli si svolge il primo incontro costitutivo dell'Unione Meridionale, il prof. Vincenzo Arangio Ruiz dell'Università di Napoli viene eletto presidente dell'assemblea. Il movimento democratico si organizza con straordinaria rapidità se si pensa che tra maggio e giugno del 1924 nella sola città di Napoli si contano oltre 2.000 soci dell'Unione Meridionale distribuiti, in ben 50 sottosezioni[43]. La necessità di scendere in campo con armi nuove si accompagna con l'azione che Amendola intraprende subito dopo le elezioni del 6 aprile 1924, d'intessere una rete di movimenti politici regionali[44] da far confluire nel più vasto Movimento dell'Unione Nazionale. In Calabria la zona dove più attiva risulta essere l'organizzazione dell'Unione Meridionale è Reggio Calabria nella cui provincia l'azione di proselitismo viene coordinata dall'avv. Antonio Morabito, direttore del settimanale "La Libertà". In questa regione oltre le adesioni raccolte intorno ai nomi dell'on. Enrico Molè e dell'on. Nicola Lombardi, ambedue deputati democratici eletti sotto il simbolo dell'Opposizione costituzionale, nascono centri autonomi di opposizione come quello costituitosi a Corigliano Calabro, per opera dell'avv. Costabile Guidi, direttore del trimestrale politico letterario "Il Monitore", punto di riferimento del territorio. A Cosenza gli organizzatori dell'Unione Meridionale sono sostenuti

[43] ACS, M.I., Dir. Gen. P.S., Div. AA. GG. RR., 1914-1926, (1924), b. 74/B, fasc. Movimento antifascista.
[44] ACS, Atti speciali, 1898-1946, b. 4, fasc. 34, sf. Giovanni Amendola; ACS, M.I., Dir. Gen. P.S., Div. AA. GG. RR., 1914-1926, (1924), b. 74/B, fasc. Partito Lucano d'Azione.

dall'avv. Cesare Gabrielli, dal prof. Giuseppe Santoro, l'avv. Pasquale Campana e il prof. Giuseppe Gombrero[45]. Palermo e Termini Imerese contano molti aderenti grazie all'ex deputato giolittiano on. Antonio Scialabba, mentre a Trapani si costituisce una locale sezione unionista grazie a Vincenzo Regina corrispondente de "Il Mondo". Particolare importanza assume la sezione dell'Unione a Foggia fondata dall'avv. Giovanni Pedone, che conta oltre 1.000 aderenti (D'Auria 1978: 163).

L'attacco sferrato da Amendola contro il fascismo si intreccia con la controreazione del duce che presenta alla Camera, il 20 dicembre 1924, un disegno di legge governativo per un ritorno al sistema uninominale. Tale azione rappresenta un diversivo sull'opinione pubblica la cui attenzione viene dirottata verso questioni più immediate come nuove elezioni. Mette altresì in difficoltà le opposizioni perché neutralizza il passaggio dei fiancheggiatori all'opposizione, molti dei quali temono di non essere rieletti in un confronto elettorale col sistema uninominale, ma soprattutto gli aventiniani, il cui eventuale ritorno in aula viene in tal modo bloccato da un presumibile decreto di scioglimento del Parlamento.

Nella fatidica data del 3 gennaio 1925, che di fatto stronca le residue libertà ancora operanti, Mussolini pronuncia alla Camera il famoso discorso che segna la data d'inizio della dittatura. A questo punto l'Unione Nazionale non rappresenta più lo strumento idoneo che Amendola aveva pensato per affrontare la realtà politica del Paese; in un articolo apparso su "Il Mondo" il 6 giugno 1925 egli precisa:

> noi siamo tra coloro che concepiscono l'Aventino[46] come una posizione di radicale rinnovamento e di animosa formazione della vita ita-

[45] ACS, M.I., Dir. Gen. P.S., Div. AA. GG. RR., 1914-1926, (1924), b. 74/B, fasc. Cosenza.

[46] Amendola e i democratici prendono la strada dell'Aventino con la certezza che il gesto avrebbe provocato nel paese un tale sommovimento d'opinione pubblica da mettere in crisi il governo, pensando poi di gestire l'eredità sulla base del controllo di un partito che non era compromesso con il passato. Ma all'interno dell'Aventino vengono a crearsi fratture fra astensionisti intransigenti e possibilisti, la cui conseguenza più immediata è la polemica fra coloro che intendono rientrare in aula e coloro che desiderano continuare a combattere dall'esterno nel tentativo di avere una qualche influenza maggiore sul paese.

liana; tra coloro, quindi, che sono disposti anche ad oltrepassare le ragioni contingenti, sentimentali e politiche, che ne determinarono il sorgere, per trovare in esso il punto di partenza di una nuova storia, di una nuova generazione di spiriti destinata a suscitare dal seno dell'avvenire una più nobile e più grande Italia. Siamo tra coloro i quali considerano il fascismo non già come l'incidente temporaneo [...] bensì come l'occasione storica offerta al popolo italiano per optare tra il passato e l'avvenire, tra l'assolutismo e la libertà [...] sentiamo l'Aventino come opposizione intransigente e radicale al fascismo [...] non possiamo pretendere che tutti siano d'accordo nel considerare dal nostro medesimo punto di vista l'Aventino; ma possiamo certamente pretendere che nessuno dimentichi la sua origine, il suo carattere e l'esigenza morale ch'esso volle rappresentare (Amendola 1925: 2; Chiantera Stutte, Pagano 2023).

6. *Coerenza*

Bracco a differenza di altri, che nel campo dell'arte e della cultura via via si piegano al fascismo, sceglie la strada aspra e rischiosa della lotta. Il suo impegno politico coincide con l'affermarsi del fascismo, scelta dettata da una rivolta morale prima ancora che da convinzioni politiche. Il fascismo era apparso a molti come restauratore dell'ordine nelle drammatiche ed agitate vicende del dopoguerra. Uomini di indubbia convinzione liberale come Benedetto Croce e persino democratici come Giovanni Amendola avevano, per qualche tempo, all'inizio delle sue imprese, giudicato con favore il fascismo, ma ben presto appare sempre più evidente che i metodi di lotta e le finalità del regime sono incompatibili con i principi costituzionali e le norme della democrazia (Di Sciullo, in Aa.V.v. 2013: 43-87). Bracco è una presenza scomoda per il regime; viene sorvegliato senza interruzione per quasi un ventennio. Viene intercettata la sua corrispondenza, indagate le persone con cui ha contatti; tenta di ottenere il passaporto per riparare all'estero ma gli viene negata la via dell'esilio. La sua produzione teatrale è vietata dalle scene ed è escluso da collaborazioni giornalistiche, letterarie e cinematografiche.

Soltanto con un evidente atto di sottomissione Bracco sarebbe stato riammesso fra gli scrittori graditi al regime, ma non intende accettare compromessi. La grande attrice e sua cara amica Emma Gramatica, che gode di ampia considerazione da

parte di Mussolini, perora la causa Bracco, ammalato e in forti ristrettezze economiche, per consentirgli di ricevere cure adeguate. Scrive una lettera, nel novembre 1934, al ministro della Cultura popolare Dino Alfieri con la quale chiede e ottiene una sovvenzione per l'amico e maestro[47]. Tale richiesta desta grande interesse nel ministro Alfieri e soprattutto in Mussolini, il quale ha a cuore la conversione degli oppositori più illustri, pertanto cerca di indurre Bracco ad un avvicinamento al fascismo suscitando, con una ricca elargizione, un vincolo di riconoscenza. Fa pervenire, tramite Emma Gramatica, un sussidio di 20.000 lire che lo scrittore prontamente rifiuta con una lettera – datata 12 novembre 1936 – con la quale, pur esprimendo la sua gratitudine, prega di destinare il denaro a qualche impresa artistica rivendicando, di fatto, la propria libertà di espressione. Rifiuta altresì di restituire la medaglia di parlamentare al duce, quale gesto «di dignitoso riavvicinamento»[48]. Rinuncia anche a partecipare al Congresso degli Autori e Scrittori della provincia di Napoli, nel 1936, per non sottomettersi all'imposizione di indossare l'uniforme fascista.

Il regime è assillato dall'idea che l'atteggiamento di Bracco, autore di grande notorietà oltre i confini nazionali, avrebbe potuto compromettere, indebolendola, l'immagine dell'Italia all'estero.

Bracco non rinnegherà mai il valore morale dell'impegno politico profuso al fianco di Amendola, come non rinnegherà mai la sua intransigente avversione al regime e, considerati i ripensamenti successivi di tanti intellettuali, non è di poco conto. Si considera un autore imprestato alla politica cui sfuggono le sottigliezze delle schermaglie parlamentari, ma a cui non sfugge affatto la natura del nascente fascismo (Melis 2018) e gli effetti che avrebbero avuto gli avvenimenti del 1924.

Nel giugno 1939 invia a Lucio D'Ambra un promemoria dal titolo *Appunti per rettifiche dopo la mia morte* dove espone i motivi che lo hanno indotto ad entrare in politica, affinché, dopo la

[47] AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, b. 6, fasc. 44. Lettera di Emma Gramatica al Ministro della Propaganda Dino Alfieri; ACS, Minculpop, Gabinetto, b. 280, fasc. Bracco Roberto.
[48] ACS, M.I., Dir. Gen. P.S., Div. P.P., cat. 1, b. 18A, b. 182.

sua scomparsa, l'amico D'Ambra facesse giustizia di tante inesattezze sul suo conto:

> per l'organismo del regime totalitario, per il servilismo eccessivo e per l'obbedienza degli aderenti al regime e per lo spirito vendicativo e punitivo predominante contro i non aderenti, io fui escluso dal mondo dell'arte come dal mondo del giornalismo [...] per me la politica si è identificata con la Morale e col mio dovere di italiano [...] in nome della Morale e per difendere ciò che mi è parso indispensabile al mio paese come a tutta l'umanità io ho, umilmente, battagliato nel campo della politica (Cristaldi 1948: 146)[49].

Evidente è la perfetta coincidenza con il tipo di motivazioni di ordine morale avanzate da Bracco già nel lontano 1924. La politica identificata con la morale è il fondamento dell'antifascismo dell'artista e dell'uomo politico, il cemento di quella amicizia che unisce due personaggi così diversi ma così vicini come Roberto Bracco e Giovanni Amendola. Quest'ultimo in una lettera aperta dichiara che a Bracco non poteva essere estranea quella «umanissima cosa che è la politica, soprattutto quando essa tocca i vertici della passione e raccoglie in sé le vibrazioni più profonde dei destini di un popolo»[50].

Nell'intervista pubblicata nel "Mattino" del 4 marzo 1924 e nel "Mondo" del 5 marzo 1924, Roberto Bracco dichiara di candidarsi alle elezioni di quell'anno perché vuole esprimere apertamente la propria avversione al regime e perché avverte la necessità di non cedere all'utilitarismo, alla vanità, alla paura. A questi principi continua ad ispirarsi per tutta la vita. In tempi difficili quando tanti avevano fatto tacere la voce della coscienza piegandosi, Bracco offre un magnifico esempio di fedeltà ai propri ideali, di coerenza e rettitudine.

[49] Per la prematura scomparsa di Lucio D'Ambra (pseudonimo di Renato Eduardo Manganella) la pubblicazione avviene ad opera del suo segretario Raimondo Cristaldi.

[50] AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, B. 6, fasc. 38. L'adesione di Bracco alla lista di Opposizione.

Bibliografia

AA.VV., 1900, *Napoli d'oggi*, Napoli: Luigi Pierro Editore, pp. 177-186.
ABENIACAR CARLO, 1910, "Gor'kij e Bracco a Capri", *La Lettura*, n. 12, pp. 1136-1140.
AGHEMO ALBERTO, 2024, *La scuola di Matteotti. Un'idea di libertà: istruzione, democrazia e riscatto sociale*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
AMENDOLA GIOVANNI, 1925, "Impazienza e realtà", *Il Mondo*, n. 128, p. 2.
_____, 1960, *La democrazia contro il fascismo 1922-1924*, Milano: Ricciardi.
_____, 1976, *La nuova Democrazia. Discorsi politici (1919-1925)*, in Sabato Visco (a cura di), Milano Napoli: Ricciardi.
_____, 2006, *Carteggio 1923-1924*, in Elio D'Auria (a cura di), Lacaita: Manduria, pp. 608-614.
ANNUNZIATA ALFREDO, 1924, "Fra listine e listone Roberto Bracco candidato", *Roma*, n. 54, p. 2.
APOLLINAIRE GUILLAUME, 1910, *Le théatre italien*, Paris: Louis Michaud.
ARAGNO GIUSEPPE, 2009, *L'antifascismo popolare. I volti e le storie*, Roma: Manifestolibri.
AUFIERO RAFFAELE, 1993, "Un Nobel negato: Roberto Bracco cinquant'anni dopo", *Ridotto*, nn. 4-5, pp. 4-6.
BALLINI PIER LUIGI, RIDOLFI MAURIZIO (a cura di), 2002, *Storia delle campagne elettorali in Italia*, Milano: Mondadori.
BRACCO ROBERTO, 1906, *Nel mondo della donna. Conversazioni femministe* (sic!), Roma: Enrico Voghera Editore.
_____, 1920, *Ombre cinesi*, Milano: Sandron.
_____, 1924a, "Il decreto sulla stampa applicato dal Ministro Federzoni", *Il Mattino*, n. 163, p. 1.
_____, 1924b, "Le voci del marciapiede", *Il Mattino*, n. 172, p. 1.
_____, 1935-1942, *Opere*, 25 voll., Lanciano: Carabba.
_____, 1938, *Riverberi della guerra*, Carabba, Lanciano-Chieti.
BUFFARDI GIULIA (a cura di), 2007, *64° Anniversario delle Quattro Giornate di Napoli. Memoria, cultura identità,* Napoli: Istituto Campano per la Storia della Resistenza.
CALABRÒ VITTORIA, 2009, *Breve storia dei sistemi elettorali in Italia*, in Maria Antonella Cocchiara (a cura di), *Donne, politica e istituzioni. Percorsi, esperienze e idee*, Roma: Aracne, pp. 285-301.

CAPONE ALFREDO, 2013, *Giovanni Amendola*, Roma: Salerno.
CAROCCI GIAMPIERO, 1956, *Giovanni Amendola nella crisi dello Stato italiano 1911-1925*, Milano: Feltrinelli.
CHIANTERA STUTTE PATRICIA, PAGANO MAURIZIO (a cura di), 2023, *La forza della libertà. L'antifascismo dall'Aventino alla seconda guerra mondiale*, Pisa: Pacini.
CIUSA MARIA ELVIRA, 2017, *Grazia Deledda: una vita per il Nobel*, Sassari: Carlo Delfino.
COLAPIETRA RAFFAELE, 1962, *Napoli tra dopoguerra e fascismo*, Milano: Feltrinelli, p. 292.
COLARIZI SIMONA, 1973, *I democratici all'opposizione. Giovanni Amendola e l'Unione nazionale (1922-1926)*, Bologna: Il Mulino.
CONTI BRUNA, MORINO ALBA (a cura di), 1981, *Sibilla Aleramo e il suo tempo*, Milano: Feltrinelli, p. 118.
CRISTALDI RAIMONDO, 1948, *E forse verrà un giorno. Confidenze di Roberto Bracco*, Milano: Airoldi, p. 146.
CROCE BENEDETTO, 1944, "L'esempio", *Risorgimento*, numero speciale 20 aprile, p. 2.
CROCE ELENA, 1962, *Ricordi familiari*, Firenze: Vallecchi.
D'AGOSTINO GUIDO, 2013, "L'amico e il maestro nell'elogio commemorativo di Vincenzo La Rocca", *Meridione sud e nord nel mondo*, n. 4, pp. 26-30.
D'AMBROSIO MATTEO, 1990, *Nuove verità crudeli. Origini e primi sviluppi del futurismo a Napoli*, Napoli: Guida.
D'AURIA ELIO, 1978, *Le elezioni politiche dal 1919 al 1924 in provincia di Salerno,* Roma: Carucci, p. 78.
_____, 1978, *Liberalismo e democrazia nell'esperienza politica di Giovanni Amendola*, Salerno Catanzaro: Società Editrice Meridionale, p. 91 e p. 163.
_____, 2011, *Unione nazionale delle forze liberali e democratiche*, in *Dizionario del liberalismo italiano*, Tomo I, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 1049-1052.
D'ORSI ANGELO, 1999, "Il secolo degli intellettuali", *Teoria politica*, nn. 2-3, pp. 29-48.
_____, 2014, *Intellettuali e fascismo fra storia e memoria*, Jesi: Centro Studi Piero Calamandrei.
DE ANTONELLIS GIACOMO, 1972, *Napoli sotto il regime. Storia di una città e della sua regione durante il ventennio fascista*, Milano: Cooperativa Editrice Donati.
DE DIVITIIS MARIA ROSARIA (a cura di), 1996, *Giovanni Amendola una vita per la democrazia*, Napoli: Arte Tipografica, pp. 87-88.
DE IANNI NICOLA, 1980, "Conversando con Giorgio Amendola. Sul periodo napoletano 1926-1931", *Bollettino di studi storici sulla Resistenza*, n. 1-2, pp. 14-21.

DE VITO LUIGINA, PUGLIA ENZO, 1984, "Roberto Bracco. Gli ultimi mesi (Sorrento, dicembre 1942- aprile 1943)", *La terra delle sirene*, n. 4, pp. 20-27.
DEGL'INNOCENTI MAURIZIO, 2022, *Giacomo Matteotti e il socialismo riformista*, Milano: Franco Angeli.
DEL SECOLO FLORIANO, 1944, "L'amico", *Risorgimento*, numero speciale 20 aprile, p. 3.
DI NALLO ANTONELLA, 2003, *Roberto Bracco e la società teatrale fra Ottocento e Novecento*, Lanciano: Carabba.
DI SCIULLO FRANCO MARIA, 2013, *La democrazia nel XX secolo*, in Aa.Vv. (a cura di), *Democrazia. Storia e crisi di una forma politica*, Napoli: Editoriale Scientifica, pp. 43-87.
FERRARA PATRIZIA, 2004, *Censura teatrale e fascismo 1931-1944: la storia, l'archivio, l'inventario*, Roma: Ministero per i beni e le attività culturali direzione generale per gli archivi.
GENTILE EMILIO, 2022, *Storia del fascismo*, Roma Bari: Laterza.
GERVASI VALENTINO (a cura di), 1918, *Scritti vari. Tra gli uomini e le cose*, Napoli: Giannini.
GIANNANTONIO POMPEO (a cura di), 1985, *Cultura meridionale e letteratura italiana. I modelli narrativi dell'età moderna*, Napoli: Loffredo, pp. 589-599.
GOBETTI PIERO, 1974, *Scritti di critica teatrale*, Torino: Einaudi, pp. 589-601.
GRIECO ANTONIO, 2013, "Un poeta non è mai solo: il teatro di Roberto Bracco e lo sguardo di Annamaria Ortese", *Meridione Sud e Nord nel Mondo*, n. 4, pp. 41-53.
HAGBERG KARL AUGUST, 2011, "La proposta per il premio Nobel a Roberto Bracco"*, Giornale di Storia Contemporanea*, n. 2, pp. 53-58.
IACCIO PASQUALE (a cura di), 1994, *Roberto Bracco. Lettere a Laura*, Sorrento-Napoli: Di Mauro, pp. 20-25.
_____, 1986, "La censura teatrale durante il fascismo", *Storia Contemporanea*, n. 4, pp. 567-614.
_____, 1992, *L'intellettuale intransigente. Il fascismo e Roberto Bracco*, Napoli: Guida, p. 92.
_____, 2007, *Roberto Bracco, l'antifascista*, in Giulia Buffardi (a cura di), *Dalle quattro giornate un impegno per Napoli. Memoria cultura identità*, Napoli: Istituto Campano per la Storia della Resistenza, dell'Antifascismo e dell'Età Contemporanea Vera Lombardi, p. 47.
_____, 2009, "Fascisti e antifascisti al tempo della crisi Matteotti. Il duello Bracco-Interlandi", *Giornale di Storia Contemporanea*, n. 1, p. 27.
INFUSINO GIANNI, 1980, *Napoli in terza pagina*, Napoli: Guida.
INTERLANDI TELESIO, 1924, "Il caso clinico dell'on. Bracco", *L'Impero*, n. 127, p. 1.

KÜHN EVA, 1960, *Vita con Giovanni Amendola*, Firenze: Parenti.
LIZZANI CARLO, 1979, *Il cinema italiano 1895-1979*, Roma: Editori Riuniti, pp. 24-25.
MELIS GUIDO, 2018, *La Macchina imperfetta. Immagine e realtà dello Stato fascista*, Bologna: Il Mulino.
MIELI PAOLO (a cura di), 2023, *Napoli ai tempi del fascismo*, Napoli: Università degli Studi Suor Orsola Benincasa.
MUSSOLINI BENITO, 1956, *Opera Omnia*, in Edoardo e Duilio Susmel (a cura di), *Dal viaggio negli Abruzzi al delitto Matteotti 23 agosto 1923-13 giugno 1924*, vol. XX, Firenze Roma: La fenice, pp. 307-325.
MUZZUPAPPA SERGIO, HÖBEL ALEXANDER (a cura di), 2005, *Fascismo e antifascismo a Napoli (1922-1952),* Napoli: La Città del Sole.
PAPINI GIOVANNI, 1913, "La vita non è sacra", *Lacerba*, n. 20, pp. 223-255.
PREZZOLINI GIUSEPPE, 1914, "Facciamo la guerra", *La Voce*, n. 16, p. 1.
PRISCO MARIO (a cura di), 2012, *Il teatro di Roberto Bracco*, Spoleto: Editoria & Spettacolo, pp. 206-207.
_____, 2011, *L'alfiere della scena. Il teatro di Roberto Bracco*, Salerno-Milano: Oèdipus.
PUPPA PAOLO, 1980, "Pubblico e popolo nel teatro fascista", *Rivista italiana di drammaturgia*, n. 18, pp. 65-83.
QUARGNOLO MARIO, 1967, "La lunga contesa fra Bracco e il fascismo", *L'Osservatore politico letterario*, n. 3, pp. 45-46.
_____, 1973, "Roberto Bracco e le traversie de I Pazzi", *L'osservatore politico letterario*, n. 4, p. 34.
ROLLAND ROMAIN, 1916, *Al di sopra della mischia*, Milano: Società Editrice Avanti.
ROSSI LAURO (a cura di), 2003, *Politica, valori, idealità. Carlo e Nello Rosselli maestri dell'Italia civile*, Roma: Carocci.
SABBATUCCI GIOVANNI, 1989, "Il 'suicidio' della classe dirigente liberale. La legge Acerbo 1923-1924", *Italia Contemporanea*, n. 174, pp. 57-80.
SALVADORI MASSIMO LUIGI, 2023, *L'antifascista. Giacomo Matteotti, l'uomo del coraggio, cent'anni dopo (1924-2024)*, Roma: Donzelli.
SARUBBI ANTONIO, 1976, "Roberto Bracco e il fascismo", *Quarto Potere*, n. 14, p. 75.
_____, 1998, *Il Mondo di Amendola e Cianca e il crollo delle istituzioni liberali 1922-1926*, Milano: Franco Angeli.
SCALERA GIUSEPPE, 2016, *La Grande Guerra, Bracco e alcune tesi antinterventiste degli intellettuali napoletani*, in Gabriella Liberati, Giuseppe Scalera, Donatella Trotta (a cura di), *Visibili, invisibili. Matilde Serao e le donne nell'Italia post-unitaria*, Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, pp. 165-170.
SCARPELLINI EMANUELA, 2004, *Organizzazione teatrale e politica del teatro nell'Italia fascista*, Milano: LED.

SCARSI GIOVANNA, 2009, *La leggenda dell'artista nella Belle Époque*, Roma: Studium.
SEDITA GIOVANNI, 2010, *Gli intellettuali di Mussolini. La cultura finanziata dal fascismo*, Firenze: Le Lettere.
SOVERINA FRANCESCO (a cura di), 2016, *Leggere il tempo negli spazi. Napoli, Campania, Mezzogiorno, Mediterraneo nella prima guerra mondiale*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
TAMBORRA ANGELO, 2002, *Esuli russi in Italia dal 1905 al 1917. Riviera ligure, Capri, Messina*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
TARICONE FIORENZA, 2017a, *Romain Rolland: pacifista libertario e pensatore globale*, Napoli: Guida.
_____, 2017b "Romain Rolland, Intellectuel Engagé", *Rivista di Studi Politici Internazionali*, n. 1, pp. 69-93.
TIOZZO ENRICO, 2009, *La letteratura italiana e il Premio Nobel. Storia critica e documenti*, Firenze: Olschki, p. 152.
TURATI FILIPPO, KULISCIOFF ANNA, 1959, in Alessandro Schiavi (a cura di), *Carteggio*, vol. VI, *Il delitto Matteotti e l'Aventino 1923-1925*, Torino: Einaudi, p. 243 e p. 255.
VENDITTI MARIO, 1962, *Roberto Bracco*, Napoli: Marotta.
ZURLO LEOPOLDO, 1952, *Memorie inutili. La censura teatrale nel Ventennio*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
ZWEIG STEFAN, 2014, *Romain Rolland: l'uomo e la sua opera*, Roma: Castelvecchi.

Fonti d'Archivio

ACS, Atti speciali, 1898-1946, b. 4, fasc. 34, sf. Giovanni Amendola.
ACS, M.I., Dir. Gen. P.S., Div. AA. GG. RR., 1914-1926, (1924), b. 74/B, fasc. Partito Lucano d'Azione.
ACS, Casellario Politico Centrale (CPC), b. 811, fasc. Bracco.
ACS, CPC, b. 3829, fasc. Pellicani.
ACS, CPC, b. 811, n. 1858.
ACS, M.I., Dir. Gen. P.S., AA. GG. RR., cat. A1, 1924, b.3.
ACS, M.I., Dir. Gen. P.S., Div. AA. GG. RR., 1914-1926, (1924), b. 74/B, fasc. Movimento antifascista.
ACS, M.I., Dir. Gen. P.S., Div. AA. GG. RR., 1914-1926, (1924), b. 74/B, fasc. Cosenza.
ACS, M.I., Dir. Gen. P.S., Div. P.P., cat. 1, b. 18A, b. 182.
ACS, M.I., Div. P.P., b. 18 A, fasc. 1. Lettera di Mario Berlinguer a Roberto Bracco.
ACS, Minculpop, Gabinetto, b. 280, fasc. Bracco Roberto.
ACS, M.I., Dir. Gen. P.S., Div. AA. GG. RR., CPC, b. 811, n. 1858.
ACS, Minculpop, Direzione Generale Teatro e Musica, fondo censura teatrale, b. 426, fasc. 8054.

ACS, SPD, c.r., b. 74, fasc. Bracco Roberto.
ACS, SPD, c.o., 1922-1943, b. 509.627, fasc. Emma Gramatica. Lettera di Emma Gramatica a Mussolini.
ACS, SPD, c.r., 1922-1943, b. 74, fasc. Roberto Bracco. Telegramma di Mussolini a Michele Castelli.
AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, b. 1, fasc.1. Lettera di Roberto Bracco a Valentino Gervasi.
AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, b. 2, fasc.13. Lettera di Anna Maria Ortese a Roberto Bracco.
AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, b. 6, fasc. 35. Déclaration de l'Indépendance de l'Esprit, copia autografa manoscritta e con testo in francese, firmata da Romain Rolland.
AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, B. 6, Fasc. 38. Giovanni Amendola al compagno di lotta.
AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, B. 6, Fasc. 38. Appunti autografi di Bracco per una inchiesta della Tribuna.
AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, B. 6, fasc. 38. L'adesione di Bracco alla lista di Opposizione.
AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, B. 6, fasc. 38. L'idea che fece sua.
AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, b. 6, fasc. 40. Lettera di Bracco al Questore di Napoli.
AICSR, Fondo Bracco-Del Vecchio, Serie II, b. 6, fasc. 44. Lettera di Emma Gramatica al Ministro della Propaganda Dino Alfieri.
ASN, A.G.P., II vers., I 3/1. Rapporto del questore Peruzy circa i danneggiamenti in casa dell'on. Roberto Bracco.
ATTI DEL PARLAMENTO ITALIANO, Legislatura XXVII, sessione 1924-1927, Discussioni. Mozione del deputato Turati Augusto ed altri per dichiarare decaduti dal mandato parlamentare 123 deputati.

Abstract

ROBERTO BRACCO: DAL TEATRO AL PARLAMENTO, LA SVOLTA DEL 1924

(ROBERTO BRACCO: FROM THE THEATER TO PARLIAMENT, THE TURNING POINT OF 1924)

Keywords: Theater, Fascism, Anti-fascism, Democracy, Liberalism.

Roberto Bracco playwright, journalist, short stories writer, author of songs and film subjects. Until the early twenties he was the most represented Italian author in theaters in Italy and abroad. This study focuses on the turning point of 1924, when Bracco decided to run on the list of the Constitutional Opposition of his friend Giovanni Amendola where he was elected to the Chamber for the XXVII legislature, positioning himself in second place after the leader of his party. From that moment he suffered strong ostracism, the regime also opposed his candidacy for the Nobel Prize for literature, put forward by important foreign cultural institutes. But Bracco will never bend to compromise, maintaining, throughout his life, his cultural autonomy, an expression of the principles of liberalism and democracy.

MARIA TERESA ANTONIA MORELLI
Università degli Studi Link - Roma
Dipartimento di Scienze Umane
mt.morelli@unilink.it
ORCID: 0000-0002-3484-3319

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.05

ARIANNA LIUTI

STATALISMO E BELLICISMO. UN BINOMIO INSCINDIBILE NELLE RIFLESSIONI DI ALBERT JAY NOCK E LUDWIG VON MISES ALLA LUCE DELLE DUE GUERRE MONDIALI

1. *Scontri di civiltà:* Kultur *vs.* civilisation*, civiltà vs. barbarie, salvezza vs. perdizione*

La goccia che fece traboccare il vaso degli equilibri internazionali, precipitando le potenze mondiali nella Grande Guerra fu – come da vulgata storiografica –, l'attentato di Sarajevo, perpetrato il 28 giugno 1914 dal giovane nazionalista serbo Gavrilo Princip ai danni dell'arciduca Francesco Ferdinando, erede al trono dell'Impero austro-ungarico, e sua moglie Sofia di Hohenburg. Tuttavia, se non fosse che la memoria tende a fissare gli eventi più delle cause, si ricorderebbero altrettanto agevolmente le ragioni di quel conflitto. Nock indaga su tali ragioni, giungendo infine a sostenere l'infondatezza della tesi che imputava a un'unica nazione, quella tedesca, la colpa dello scoppio della Prima guerra mondiale. In tal modo, assolve la Germania dalle accuse di essere la sola responsabile di aver provocato il conflitto e la emancipa dal «mito della colpa», che reputa infondato e iniquo, oltre che pregiudizievole, perché foriero sul piano pratico di eccessivi costi di riparazione e di non meno gravosi revanscismi.

A suo dire, a fomentare il mito aveva contribuito la propaganda di guerra di primo Novecento con notizie distorte e falsate. Già allora, per fare la guerra, e soprattutto per convincere l'opinione pubblica a farla, occorreva arruolare anche i media: non ancora la radio, che muoveva i primi timidi passi dopo la sua invenzione e che, anzi, solo dopo l'impiego bellico affinerà la sua tecnica diffondendosi quale potente mezzo di comunicazione di massa, tanto da giocare un ruolo assai importante nella Seconda guerra mondiale; ma i giornali e i cinegiornali, i volantini e i manifesti, le cartoline e i

francobolli, le vignette e le caricature[1]. L'esaltazione propagandistica della guerra e della sua giusta causa passava per la denigrazione del nemico, che doveva essere «moralmente cattivo» – e, se possibile, anche «esteticamente brutto» (Cfr. Schmitt (1972 [1932]: 108-119) –, al contrario del nemico schmittiano, che sarà svincolato dal quadro etico-normativo e sottoposto invece al criterio tutto autonomo, quand'anche contingente, del politico. Con gli espedienti della ridicolizzazione o della demonizzazione, le narrazioni di guerra andavano alimentando miti e leggende: il Tedesco era quasi sempre il crucco, il mangiacrauti, l'orco panciuto, quando non il vandalo invasore, il demone sanguinario, il barbaro senza Dio[2]. Di certo, non furono meno incisivi dei manifesti di propaganda i dibattiti degli intellettuali che alimentarono il già diffuso fervore nazionalista con l'impiego della propria penna a sostegno dell'interventismo, tanto che la storiografia tedesca a proposito del legame tra gli intellettuali e la Grande Guerra parla di *geistige Mobilmachung*, "mobilitazione degli spiriti"[3].

La guerra contro la Germania è «la lotta della civiltà contro la barbarie» – disse Bergson (1972: 1102, tda) in un discorso dell'8 agosto 1914[4], partecipe della «crociata filosofica» di Boutroux contro il nemico tedesco e anticipatore della dicotomia ideologica civiltà/barbarie. «Ogni spada sguainata in questo momento contro la Germania è una spada per la pace» – scrisse H.G. Wells (1914: 21-22, tda), adducendo la superiorità del modello liberale inglese rispetto a quello autoritario tedesco. Di contro, furono novantatré gli intellettuali che il 3 ottobre 1914 sottoscrissero l'*Appello al mondo della cultura* contro «le calun-

[1] «I want you» reclamava lo Zio Sam col dito puntato nel celebre manifesto di James Montgomery Flagg del 1917, imitando l'"invito" ad arruolarsi del 1914 del segretario di Stato per la guerra britannico Lord Kitchener.

[2] Eloquente, a tal proposito, è il poster *Destroy this Mad Brute* (1917) di Harry Ryle Hopps, in cui il popolo tedesco è raffigurato come uno scimmione brutale, che porta un elmo appuntito con la scritta «*Militarism*» e trascina una mazza insanguinata con la scritta «*Kultur*».

[3] Dal titolo dello studio di Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg* (2000). Anche in America gli intellettuali promossero una "mobilitazione generale" alla Prima guerra mondiale, addirittura, secondo Bourne, «la guerra fu fatta deliberatamente dagli intellettuali!», Bourne (1964 [1917]: 3).

[4] Cfr. *Le Temps* e *Le Figaro*, 9 août 1914.

nie colle quali i nostri avversari tentano di contaminare la giusta causa della Germania nell'ardua lotta per l'esistenza cui fu costretta» e contro la diffamazione di un «popolo di cultura» per il quale «l'eredità di un Goethe, di un Beethoven, di un Kant è altrettanto sacra quanto il suo focolare e la sua terra»[5].

La Germania è un ottimo caso di studio per comprendere lo "spirito del 1914". Qui l'annuncio dello scoppio della guerra fu accolto come un evento salvifico: si sarebbe «interrotto il corso del mondo», come un *Gewitter*, «un tremendo temporale, un turbine di vento», che tutto spazza via, «strappando la vita dal "punto morto" e preparando un terribile giorno del giudizio a quel lagnoso "ristagno"» (secondo Hans Castorp, il protagonista de *La montagna magica* di Thomas Mann 2010 [1924]: 945). Circa un ventennio prima Burckhardt (1996 [1905]: 171) aveva sostenuto nelle *Considerazioni sulla storia universale* (1905) che la guerra «purifica l'atmosfera come le bufere temporalesche», lasciando intravedere l'eredità hegeliana della guerra «purificatrice». Il conflitto sarebbe intervenuto, dunque, a risvegliare l'umanità dalla mediocrità morale, dall'appiattimento culturale, dal lassismo, dalla tiepidezza dei sentimenti o – come spesso venne detto, in barba a Kant – da un periodo di pace troppo lungo.

Alla base di questo fervore bellicista vi erano ragioni di natura politica: era opinione largamente condivisa in Germania che alla nazione non fosse riconosciuto pubblicamente lo status di grande potenza, a fronte dei suoi primati scientifici e tecnologici e dei suoi successi economici, con i quali faceva concorrenza alla Gran Bretagna nella produzione industriale e s'apprestava a sfidarla sul piano commerciale; della sua potenza militare, già vittoriosa contro la Francia nel 1870; del suo crescente potenziamento navale, minaccioso del supremazia navale inglese; delle sue conquiste coloniali, con le quali si apriva all'espansione imperialistica, specialmente in Africa. Ne derivò così una comprensibile «sindrome da accerchiamento» che assunse «la dimensione fisica dell'asfissia» (Mori 2019: 19), orientando più intellettuali verso la *Daseinskrieg*[6], la "guerra per

[5] *Appello al mondo della cultura* o *Appello dei 93,* in Mori (2019: 35-36).
[6] Espressione frequentemente usata da filosofi, sociologi e letterati come Natorp, Troeltsch, Simmel, Eucken e persino Weber.

l'esistenza", anticipatrice della dottrina nazionalsocialista del *Lebensraum*, lo "spazio vitale" necessario per una altrettanto "vitale" crescita demografica attraverso la riunificazione di tutte le genti tedesche sparse in Europa in un unico grande *Reich*.

Ma vi erano alla base anche forti motivazioni culturali. In Germania l'impressione era che la *Belle Époque* stesse volgendo al termine e, con essa, la diffusa prosperità sperimentata in tutta Europa. La lunga pace, che pure aveva incentivato lo sviluppo scientifico, tecnologico, artistico e culturale in genere, aveva anche gettato gli animi in una profonda crisi esistenziale: s'era indebolito il carattere, s'era corrotta la tempra morale. La mollezza dei costumi, la mercificazione dei valori, l'egoismo, l'edonismo, l'utilitarismo, il materialismo consumista erano tutti imputabili al progresso, alla Modernità, ovvero alla «*Zivilisation*», termine mutuato e cambiato di segno da positivo a negativo dal francese «*civilisation*»[7], cui veniva contrapposta la «*Kultur*». Già in Kant (2011 [1784]: 35) la civilizzazione rientrava nella sfera del buon costume, piuttosto che in quella della cultura. E anche Thomas Mann nelle *Considerazioni di un impolitico* (1918) aveva trasformato i due concetti in «termini di sintesi di due universi spirituali contrapposti, a loro volta espressione di forze cosmiche schierate e in inconciliabile dissidio» (Mori 2019: 52).

Sarebbe stato, però, Spengler ne *Il tramonto dell'Occidente* (1918-1922) a dare a questa dicotomia semantica la più compiuta espressione, sottoponendo le culture allo stesso ciclo vitale di nascita, sviluppo e declino degli organismi viventi e individuando nella *Kultur* e nella *Zivilisation* rispettivamente il loro momento di massimo splendore e di massima decadenza. Se la *civilisation* era il frutto del razionalismo di matrice illuministico-positivistica, contaminato di materialismo – nella sua versione edonista in Francia e utilitarista in Inghilterra –, la *Kultur* era portavoce del *deutscher Geist*, dell'idealismo spiritualista tedesco. Se la *civilisation* era il frutto dell'individualismo razionalista – nella sua versione democratica in Francia e liberale in Inghilterra –, la *Kultur* era portavoce dell'individualismo romantico tedesco, riletto in chiave organicistica. Pertanto, la Francia

[7] François Guizot usò il termine per definire la Francia «le centre, le foyer de la civilisation de l'Europe», Guizot (1828: 4).

non era solo la nazione che nutriva reiterate aspirazioni alla *revanche* contro la Germania per via della bruciante sconfitta del 1870 e della susseguente perdita dell'Alsazia e della Lorena, ma era anche la culla di quella *civilisation* responsabile della decadenza della cultura occidentale. E l'Inghilterra non era solo la nazione che mortificava l'espansione industriale, commerciale, militare e coloniale della Germania, ma era anche il simbolo di una civiltà depravata, fondata sul lucro, sul calcolo e sull'adorazione del denaro.

Così, nel 1915, di «guerra anglo-tedesca (*deutsch-englisch*) contro la degenerazione morale del capitalismo»[8] parlerà esplicitamente Max Scheler a proposito della Prima guerra mondiale. E di scontro tra «mercanti» inglesi, dediti al vile commercio, ed «eroi» tedeschi, capaci di disciplina e sacrificio, parlerà Sombart, prefigurando, si potrebbe dire, quello scontro di civiltà huntingtoniano capace di disegnare un nuovo ordine mondiale: «Solo se inteso come guerra anglo-tedesca il conflitto mondiale iniziato nel 1914 assume il significato profondo per la storia universale». Perché il punto non era stabilire chi avrebbe dovuto dominare i mari: la questione più importante, decisiva «per le sorti dell'umanità», era quale spirito si sarebbe rivelato più forte: «il mercantile» o «l'eroico»? (Sombart 2014 [1915]: 63).

Lo "spirito del 1914" non aleggiava però solo in Germania, né nella sola Europa. Agli imperialismi bellicisti europei erano speculari il russo, l'ottomano, lo statunitense, il giapponese. Al revanchismo francese e tedesco lo erano l'ottomano e il giapponese. Così come ai nazionalismi europei e balcanici facevano da contrappunto i patriottismi russo e statunitense. E al pangermanesimo il panslavismo. Se al primato ambiva la Francia per la sua *civilisation* guizottiana, ugualmente vi ambiva la Germania fichtiana per la purezza della lingua germanica – di lì a poco il *Reich* hitleriano per la purezza del suo sangue ariano –, e la stessa Italia giobertiana per il suo primato morale e civile. Mentre gli Stati Uniti, eredi dei Padri pellegrini rivendicavano la loro leadership come faro di civiltà, la Russia zarista, erede come Terza Roma degli Imperi romano e bizantino, la pretendeva co-

[8] Scheler (2008 [1915]: 53-54). Anche Simmel riteneva che la guerra potesse contrastare il culto britannico del denaro e l'ideologia materialistica attraverso l'educazione al sacrificio economico. Cfr. Simmel (2003 [1917]: 55-57).

me depositaria del vero Cristianesimo, l'ortodosso. E si dava la missione di salvare l'Occidente dalla decadenza morale e spirituale – di lì a poco la Russia sovietica si sarebbe data quella di salvarlo dalla corruzione del capitalismo –, mentre gli Stati Uniti si assumevano la missione di salvare la libertà democratica.

2. Apologia della guerra e apoteosi dello Stato

Una nuova filosofia della guerra aveva aperto il Novecento, spodestando la pace dal suo piedistallo di «termine di riferimento ideale del percorso dell'umanità» (Jellamo 1999: 53) su cui si era conservata per secoli. Soffocato il lamento della pace erasmiana, accantonata la pace perpetua kantiana, le nuove filosofie irrazionaliste, vitaliste e neo-idealiste, venate di darwinismo sociale, avevano elevato la guerra a valore supremo quale strumento deputato alla distruzione del vecchio ordine liberale, individualista, utilitarista, materialista, borghese, capitalista, imperialista decadente e degenere, per l'edificazione di un nuovo ordine aristocratico, comunitarista, fondato sulla spiritualità, sull'ascetismo, sull'eroismo, sulla gloria, sulla potenza guerriera, e votato a realizzare l'istanza del dominio – dominio di una classe, di una razza superiore, di un nuovo tipo umano, di una forma esistenziale, ma anche dominio di un popolo e di una nazione –, cui peraltro tornavano funzionali il nazionalismo, il razzismo e lo stesso imperialismo. Era la guerra il vettore di civiltà, il futuro dell'umanità. A guerra conclusa, nel 1919, Spengler ben spiegherà l'intima realtà della Prima guerra mondiale: «La guerra mondiale, nel tramonto della cultura occidentale, non è se non il grande scontro fra le due idee germaniche, quella individualista (inglese) e quella socialista (prussiana)» (Spengler 1980 [1919-1920]: 30). Gli farà bordone Jünger, quando nel 1922 scriverà che la guerra è lo strumento primario per la costruzione di un nuovo ordine mondiale che ha il «dominio planetario» (Jünger 1995 [1932]: 254) come suo fine ultimo. E quando nel 1931 vedrà nella Prima guerra mondiale l'esplosione del «*daimon* tedesco», in cui si erano alleati «il disgusto dei vecchi valori e il desiderio incosciente di una nuova vita» (Jünger 1930: 192).

Certo, precedenti formativi del «*daimon* tedesco» sono ravvisabili in Nietzsche e ancor prima in Hegel. Il primo, aveva visto nella guerra il mezzo della rigenerazione dello spirito capitalistico, dell'egoismo borghese e della morale degli schiavi dell'«ultimo uomo» (Nietzsche 1998 [1878]: 265), perché ne nascesse l'*Übermensch*, e ne aveva fatto lo strumento della politica per il dominio del mondo: «È passato il tempo della piccola politica: già il prossimo secolo porterà con sé la lotta per il dominio della terra – la *costrizione* alla grande politica» (Nietzsche 1977 [1886]: 115). Il secondo, aveva paragonato la guerra «purificatrice» dei popoli all'«agitarsi dei venti che preserva dalla putredine cui una calma duratura ridurrebbe i mari e una pace duratura o addirittura *perpetua* i popoli» (Hegel 1971 [1802-1803]: 94, corsivo mio).

Invero il «*daimon* della guerra» non era una peculiarità tedesca perché ne erano posseduti anche altri europei, in specie italiani, ovviamente tutti interventisti. A partire dai futuristi, Marinetti (1915 [1909]: 9) in testa con l'elogio della guerra come «sola igiene del mondo» praticata dalla «violenza di istinti sanguinari» (Marinetti 1987: 496), come danza festosa di un rito collettivo: «Noi andremo alla guerra danzando e cantando» (Marinetti 1915 [1910]: 19). E Papini, che vedendosi «creatore di una nuova epoca della storia degli uomini», nietzscheanamente invita a «uccidere, recidere, estirpare tutto quel che c'è ancora di sottumano nell'uomo per renderlo soprumano – non più uomo. Avvicinarlo a Dio, farne la divinità vera, innumerevolmente vivente nello spirito e per lo spirito» (Papini 1914 [1912]: 153-154). A seguire dai nazionalisti, come Corradini (1922: 299), l'imperialista per il quale «l'impero è l'opera di conquista degli Stati "eletti" [...] è il prodotto d'una selezione di Stati nella lotta per l'esistenza». Per non dire di Gentile, che nobilita filosoficamente la guerra come «atto assoluto» in cui il principio metafisico incontra l'atto storico: «Principio metafisico e fatto storico, atto di Dio e atto umano, non fanno due: sono un atto unico, nella sua piena realtà logica» (Gentile 1919 [1914]: 9).

E nemmeno dall'area marxista-leninista scomparirà la guerra, nonostante l'internazionalismo pacifista avesse tentato, senza successo, di bloccare la partecipazione alla Prima guerra

mondiale, provocando la scissione dei socialisti in tutto il mondo tra interventisti e non-interventisti. «La guerra è una cosa mostruosa», dirà Lenin nel pieno del conflitto, pronto a fare dei distinguo tra guerra e guerra, secondo le finalità di ognuna: «Noi marxisti non siamo avversari incondizionati di ogni guerra. Noi diciamo: il nostro scopo è l'instaurazione di un assetto sociale socialista che, sopprimendo la divisione dell'umanità in classi ed eliminando ogni sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo e di ogni nazione da parte di altre nazioni, sopprimerà immancabilmente ogni possibilità di guerra in generale» (Lenin 1966 [1917]: 409-410). Giusta e legittima è quindi la guerra come lotta di classe per conseguire una pace "perpetua". Non solo la guerra "di classe" tra Paesi capitalisti e Paesi proletari, ma anche la guerra civile "di classe" all'interno dei singoli Paesi.

Ma al di sopra di ogni irrazionalismo, di ogni vitalismo e di ogni ideologismo scientifico, si sarebbe levata la politica di Carl Schmitt, intesa come individuazione e superamento della distinzione amico/nemico: «La peculiare distinzione politica, alla quale si possono ricondurre le azioni ed i motivi politici è la distinzione di *amicus* e *hostis*», parole da intendersi «nel loro senso concreto e esistenziale», ovvero nella loro valenza conflittuale. E conflitto significa guerra: «Il concetto di nemico implica la possibilità, esistente nella realtà, di una lotta armata, il che qui significa di una guerra» (Schmitt 1935 [1927]: 47, 50 e 56). In breve, la politica è polemica (da *polemos*, guerra).

All'apologia della guerra faceva da contraltare l'apoteosi dello Stato. Il Leviatano aveva assolutizzato la sua sovranità sancita dal Trattato di Westfalia e l'afflato vitale della ragion di Stato si era fatto volontà di potenza (Meinecke 1977 [1924]: 420), secondo la narrazione di Meinecke. Inoltre, era andato accrescendo in modo esponenziale le sue competenze, ampliando l'area d'intervento, sia interna che esterna, e sviluppando di conseguenza gli strumenti relativi, burocrazia ed esercito. Se la politica coloniale ed imperialista richiedevano maggiori apparati militari e crescenti armamenti, l'alleanza *big government-big business*, per usare una formula valida anche per l'Europa, e lo sviluppo del *welfare*, da quello bismarckiano a quello rooseveltiano, richiedevano un'amministrazione

sempre più strutturata e capillare. Lo Stato si era sviluppato in statalismo e questo si sarebbe sviluppato, nel contesto del primo dopoguerra, in totalitarismo: inteso inizialmente come «dominio fermo sopra popoli» (Botero 1948 [1593[3]]: 55) ed evoluto a «monopolio dell'uso legittimo della forza fisica» (Weber 2006 [1919]: 53), lo Stato si sarebbe fatto «sistema totalitario» ovvero «promessa del dominio assoluto e dello spadroneggiamento completo ed incontrollato nel campo della vita politica ed amministrativa» (Amendola 1923) – non solo, ma anche nella sfera della vita privata e nell'interiorità della coscienza per creare con il nuovo ordine anche l'"uomo nuovo". Nel frattempo, da Hegel era stato celebrato come l'incarnazione suprema della razionalità nel mondo e l'ultima sfera dell'eticità dove si realizza la libertà concreta degli individui, accordando il proprio interesse particolare con quello universale dello Stato (Cfr. Hegel, 2003 [1821]), ed era stato elevato, quale espressione volta a volta dello «spirito di un popolo», a protagonista della Storia universale ormai giunta al culmine dello sviluppo dell'umanità (Cfr. Hegel 2022 [1837]). E se circa un secolo dopo Carl Schmitt avrebbe spodestato lo Stato dal trono del potere supremo a favore del sovrano, colui che in modo extra-legale «decide sullo stato d'eccezione», crea un nuovo ordine giuridico ed elimina l'*hostis* (Cfr. Schmitt 1984 [1931]), la sua proposta costituzionale per salvare la Repubblica di Weimar dal nazismo e dal comunismo sarebbe stata quella di trasformarla in uno «Stato totale per energia», una mescolanza di democrazia plebiscitaria, decisionismo e autoritarismo (Cfr. C. Schmitt, 2018 [1932]).

A difendere il liberalismo, la democrazia, l'individualismo e lo Stato di diritto, ovvero il *rule of law*, dal delirio statalista collettivista erano rimasti solo l'Inghilterra e l'America, che non a caso alla parola "Stato" avevano sempre preferito la parola "*government*".

Se questa era la cultura politica di fondo alla Prima guerra mondiale, lo sarebbe stata anche alla Seconda guerra mondiale, salvo che per una maggiore incidenza della tecnica. Nonostante la fine di tre Imperi, l'imperialismo non sarebbe tramontato, e così pure il revanchismo, il nazionalismo, ecc., che anzi si

sarebbero radicalizzati col montare dei totalitarismi sovietico, fascista e nazista.

3. Albert Jay Nock vs. il bellicismo e lo statalismo

Nel 1918, ad armistizio concluso, Randolph Bourne lanciò un grido d'allarme contro il bellicismo e lo statalismo dominanti nel milieu intellettuale e politico americano, responsabili, nello specifico, dell'intervento degli Stati Uniti nella Prima guerra mondiale ma in generale della promozione della guerra da parte dello Stato in sé per il beneficio che ne trae: «La guerra è la salute dello Stato» (Bourne [1964]: 69). Da liberale progressista abbracciò la causa del non-interventismo, ponendosi in rotta di collisione con l'ala progressista facente capo a Dewey e al gruppo di intellettuali raccolti intorno alla rivista *The New Republic* – fondata nel 1914 dai leader del movimento, Herbert Croly , Walter Lippmann e Walter Weyl –, che optò invece per l'interventismo. Contro il bellicismo e lo statalismo, da lui considerati due facce della stessa medaglia, iniziò a scrivere *The State*, cercando di delineare uno Stato democratico fondato sui valori dell'individualismo, dei diritti e della libertà individuali. La morte lo colse prematuramente e della sua opera, incompleta, restò solo il frammento *The War is the Health of the State*.

Chi raccolse il testimone di Bourne furono i liberali della Old Right, come H.L. Mencken e Albert Jay Nock, e come Oswald Garrison Villard, il co-fondatore della American Anti-Imperial League. In particolare Nock fondò nel 1920 la rivista «The Freeman» assieme all'amico georgista Francis Neilson, ex parlamentare britannico naturalizzato statunitense, storico e saggista, drammaturgo, regista e attore di fama, e sua moglie Helen, nata Swift, ospitandovi noti scrittori come Charles A. Beard, John Dos Passos, Thomas Mann, Lewis Mumford, Bertrand Russell, Lincoln Steffens, ecc.

Poi nel 1922, avvalendosi anche della rielaborazione di alcuni articoli scritti per *The Freeman*, pubblicò *The Myth of a Guilty Nation*[9], un testo che torna oggi assai attuale nel montare della

[9] Nock stima fonti preziose del suo libro il saggio di Francis Neilson *How Diplomats Make War* (1915), in cui condanna la diplomazia segreta britannica e

marea dei nazionalismi e dei sovranismi, alimentata da vecchie rivalità ideologiche di ritorno, e nel soffiare di nuovi venti di guerra, rinforzati da alleanze "senza limiti". Uno spettro si aggira per il mondo: lo spettro di nuovi «scontri di civiltà» (Cfr. Huntington 1996) irrimediabilmente contrapposte sul fronte identitario, oltre che valoriale, e tragicamente sorde a ogni forma di dialogo. «Come e perché scoppiano le guerre?»[10] – si chiede ora chi analizza i motivi alla base dei più recenti eventi bellici, come si chiese allora Nock poco dopo la fine del primo conflitto mondiale.

L'attacco di Nock al bellicismo non è frontale ma passa attraverso il revisionismo storiografico del "mito della colpa tedesca" della Prima guerra mondiale per giungere alla responsabilità degli imperialismi dell'epoca e quindi alla critica dell'imperialismo, intrinsecamente bellicista, e approdare infine alla critica dello Stato in sé. Un percorso che va da *The Myth of a Guilty Nation* del 1922 a *Il nostro nemico, lo Stato* del 1935.

Inizia Nock la sua riflessione col ritenere fuorviante il tentativo di «verificare se e in che misura i Tedeschi condividano la colpa della guerra», sebbene non rifugga dall'esprimere un giudizio clemente nei confronti della nazione tedesca, le cui responsabilità sono ai suoi occhi «così piccole a paragone da essere trascurabili». Gli importa piuttosto denunciare che la narrazione degli eventi della Prima guerra mondiale è stata distorta in modo da addossare ingiustamente alla Germania tutta la responsabilità della guerra, al punto di creare addirittura il «mito della colpa tedesca» (Nock 2011 [1922]: vii) e di affibbiarle l'etichetta di «nazione-brigante» (ivi: 4), l'ascendente diretta, si potrebbe dire, dello "Stato canaglia", che va meritatamente punito.

---

solleva la pur aggressiva politica tedesca dalle accuse di aver causato la Prima guerra mondiale, e *Ten Years of Secret Diplomacy* (1915) del giornalista, scrittore e politico inglese Edmund Dene Morel, una lettura essenziale, senza la quale «nessun serio studioso può fare giustizia sull'argomento», Nock 2011 [1922]: xiv, tda.

[10] Carlo Galli pone la domanda sulle cause della guerra per una sua tipizzazione: la guerra causata dalla «natura umana», imputabile alla naturale aggressività dell'uomo, si distingue da quella causata da problemi socio-economici, innescati dalla «scarsità di alcune risorse», ed entrambe si distinguono ancora da quella causata dalle «dinamiche politiche», Galli 2004: 6.

Tanta la colpa, tanta la punizione. Che i vincitori, Francesi e Inglesi in testa, vollero infliggere ai Tedeschi nel 1919 per mezzo del Trattato di Versailles, «non un trattato, ma un verdetto», senza alcun riguardo alla «giustizia dei vinti, non meno importante di quella dei vincitori», perché, fa presente a Nock ai suoi conterranei per sensibilizzarne il tornaconto, è nell'interesse del creditore che il debitore possa pagare quanto dovuto. La prosperità degli Stati Uniti dipendeva dal ripristino economico dell'Europa, ma questa, e in specie la Germania, non poteva risollevarsi con le condizioni di pace imposte dal Trattato di Versailles» che con l'art. 231 addossava alla sola Germania tutta la colpa dei danni di guerra.

A convalida della sua tesi, Nock esamina le dichiarazioni pubbliche di politici e diplomatici rilasciate prima, durante e dopo la guerra, evidenziandone le contraddizioni, le incoerenze e le ipocrisie, dettate a parer suo dalla malafede degli oratori. Il discorso su cui si sofferma maggiormente è quello pronunciato da Lloyd George il 4 agosto 1917, essendo a suo parere «la migliore sintesi» delle prove addotte dalla propaganda sulla necessità della guerra:

> Per cosa stiamo combattendo? Per sconfiggere la più pericolosa cospirazione mai ordita contro la libertà delle nazioni; attentamente, abilmente, insidiosamente, clandestinamente pianificata in ogni dettaglio, con spietata e cinica determinazione (ivi: 7).

Tuttavia, ancora nel marzo 1914, prima del pesante dazio all'importazione dalla Germania, il grano tedesco finiva sulle tavole russe: «Una linea di condotta straordinaria per una nazione che contemplava un'improvvisa dichiarazione di guerra prima del raccolto successivo» (ivi: 103). Per Nock il discorso di Lloyd George ha il solo difetto di non rimarcare un punto molto caro ai signori della guerra: la Germania agì come «il bandito che in un'imboscata assalta il viandante indifeso» e si avventò su «un'Europa ignara e impreparata» (ivi: 7-8). Ma, dati alla mano, in Europa erano tutti armati fino ai denti: nel 1913, un anno prima della guerra, la Russia contava un esercito di 1.284.000 uomini; la Germania di 821.964; la Francia di 741.572; e l'Austria di 473.643 (cfr. ivi: 11-12). E – ciò che è peggio – tutti gli Stati aumentavano grandemente la propria

spesa bellica: nel primo semestre del 1914 il costo militare complessivo degli Imperi centrali ammontava a 92 milioni di dollari e quello dell'Intesa a 142 milioni di dollari, a fronte rispettivamente dei soli 48 milioni e 94 milioni del 1905. Nock tira le somme:

> Se tra il 1905 e il 1913 l'Inghilterra, la Francia e la Russia spesero ingenti somme per i propri eserciti, come mostrano chiaramente le statistiche, e non ne uscì fuori nient'altro che un'Europa ignara e impreparata nel 1914, è chiaro che i contribuenti di quei Paesi sono stati truffati su una scala inconcepibilmente grande (ivi: 14).

Non fu colto di sorpresa neppure il piccolo Belgio, la violazione della cui neutralità da parte tedesca per invadere la Francia comportò l'entrata in guerra degli Inglesi.

Ad aver provocato la guerra non fu la Germania, dipinta come accerchiata dalle ostilità. E non fu neppure l'Inghilterra col suo doppiogiochismo, come in un primo momento sembrerebbe suggerire l'analisi nockiana. Fu determinante piuttosto il sistema di alleanze, che divise il continente in due blocchi nemici, costruito dalla diplomazia segreta di tutti gli Stati sul piede di guerra – non solo quelli europei, ma anche la Russia, la Serbia, l'Impero ottomano, il Giappone. La Serbia, il mandante dell'attentato a Francesco Ferdinando che accese la miccia di quell'«inutile strage»[11], subiva infatti forti influenze russe. È noto che l'assassinio fu organizzato dalla Mano Nera panslava, l'organizzazione terroristica promossa dall'ambasciatore russo a Belgrado Nikolaj Hartwig, alle dipendenze del Ministro degli Esteri zarista Aleksandr Petrovič Izvol'skij, a sua volta promotore della Lega balcanica. La Russia, inoltre, aveva siglato il 17 agosto 1892 un accordo di reciproco aiuto militare con la Francia. Questa intesa, ancora soltanto duplice, era certamente innaturale, considerate le differenze interne tra la Repubblica francese e l'Impero zarista, ma era avvertita da entrambi come necessaria, stando l'una a occidente e l'altro a oriente della Germania in ascesa. Infatti, all'astio francese nei confronti della nazione tedesca si affiancò presto la profonda rivalità della

[11] Così definì la guerra in corso Benedetto XV nella *Lettera ai Capi dei popoli belligeranti* del 1° agosto 1917.

Russia panslavistica, che induceva i popoli dei Balcani non legati dinasticamente a Berlino a vedere nell'asse austro-tedesco l'ostacolo alla loro grandezza e la minaccia dei loro equilibri, dopo che i Tedeschi si ebbero assunti la protezione dell'Impero ottomano. La Francia, per parte sua, era legata alla Gran Bretagna dalla stipula nel gennaio 1906 di un trattato che le garantiva l'aiuto britannico in caso di guerra. Completava il cerchio la firma nell'anno successivo dell'*entente* anglo-russa, che segnava di fatto la nascita della Triplice Intesa – la quale, come testimoniano le dichiarazioni del 6 maggio 1910 del Ministro degli Esteri inglese Sir Edward Grey, non aveva affatto un carattere difensivo nelle intenzioni di re Edoardo VII.

Tuttavia, non si fa mai notare sufficientemente – Nock lamenta – che si trattava di accordi segreti: ancora l'11 giugno 1914, appena una quarantina di giorni prima dello scoppio del conflitto, proprio Sir Grey in una discussione alla Camera dei Comuni confermò quanto sostenuto dall'allora Primo Ministro H.H. Asquith che la libertà inglese era esente da «legami con i poteri continentali». A riguardo commenta Nock con una punta di sarcasmo: «C'è ancora chi crede ai politici!», alludendo a quei politici che avevano costruito «un treno di polvere da sparo da Belgrado fino a San Pietroburgo attraverso Parigi e Londra», trainato dall'«infiammabile e incendiaria locomotiva del panslavismo». Fu così che «una scintilla nei Balcani fece prendere fuoco a tutto il treno» (ivi: 93-94).

Non furono, però, esenti da colpe – se non dell'avvio della guerra quantomeno del prosieguo dell'attività propagandistica contro la nazione tedesca – neppure gli Americani: «Quanti dei nostri politici ci sono la cui reputazione non è indissolubilmente legata alla leggenda del complotto tedesco?» – si chiede Nock. E continua:

> Quanti dei nostri direttori di giornale sono riusciti a mantenere un sufficiente distacco sotto la pressione della propaganda di guerra da poter oggi farsi avanti e dire che la questione della responsabilità della guerra dovrebbe essere riaperta? Come possono i liberali interventisti e gli ex pacifisti avanzare una simile richiesta quando sono stati tutti spazzati via dallo specioso pretesto che *questa* guerra fosse una guerra diversa da tutte le altre nella storia dell'umanità? Cosa possono dire i nostri ministri della religione dopo l'appoggio senza riserve che hanno

riposto sulla santità della causa alleata? Che cosa possono dire i nostri educatori, dopo aver servito con tanto zelo i fini dei propagandisti ufficiali? (ivi: 4).

The Myth of a Guilty Nation è una critica implacabile alla politica, alla stampa, all'accademia, al clero, all'esercito statunitensi, a tutti coloro che in America si erano profusi nel comprovare la validità della teoria del diabolico piano tedesco, spingendo il Paese in guerra: un fronte di uomini e di poteri tanto compatto che aspettarsi da loro la verità sarebbe tanto folle quanto aspettarsi «dall'orgoglio un giudizio sulla natura umana media» (ivi: 5). Disapprovando la propaganda di guerra *made in USA*, Nock biasima l'abbandono dell'isolazionismo della dottrina Monroe[12], che garantiva la non ingerenza statunitense negli affari europei, e condanna l'interventismo militare, avvallando il quale il Presidente Wilson, che sino ad allora si era mosso nell'ambito di una «neutralità belligerante»[13], nella primavera del 1917 aveva dato avvio al «secolo americano» (Cfr. Benadusi, Rossini, Villari 2018).

Nella dichiarazione di guerra degli Stati Uniti giocò un ruolo cruciale l'idealismo wilsoniano[14], che permise di arruolare la li-

[12] La dottrina Monroe, elaborata di fatto dal Segretario di Stato John Quincy Adams ed enunciata dal Presidente Monroe il 2 dicembre 1823 nel suo messaggio annuale al Congresso, stabiliva che il continente americano apparteneva ai popoli americani e non sarebbe stato più colonizzabile da parte delle potenze europee, fissando da un lato la supremazia degli Stati Uniti nel continente per la loro superiorità politica e morale e dall'altro l'isolazionismo politico. Che però in seguito fu aggirato dal corollario Roosevelt dell'allora Presidente Theodore Roosevelt, il quale, volendo bloccare l'espansionismo dei Paesi europei, il 6 dicembre 1904 disse al Congresso che l'adesione alla dottrina Monroe poteva spingere gli Stati Uniti, sia pure con riluttanza, a esercitare da nazione civilizzata un potere di polizia internazionale nei casi flagranti di ingiustizia o d'impotenza.

[13] Così in Di Martino (2018: 185). Occorre rilevare che l'amministrazione democratica statunitense tra il 1914 e l'inizio del 1917 si fece vanto di essere riuscita a tenere l'America «out of war» e che fu con questo slogan che Wilson si aggiudicò la rielezione nel 1916.

[14] Il *casus belli* ufficiale dell'intervento militare americano fu la ricezione da parte dell'ambasciatore statunitense a Londra Walter Page del Telegramma Zimmermann, intercettato e decrittato dai servizi segreti britannici. Il documento, inviato dal Ministro degli Esteri tedesco Arthur Zimmermann all'ambasciatore tedesco in Messico Heinrich von Eckardt il 16 gennaio 1917, prospettava la possibilità di un'alleanza tedesco-messicana in funzione

bertà come arma nella battaglia democratica contro gli autoritarismi della vecchia Europa e di instaurare il nuovo e più giusto ordine mondiale dei Quattordici Punti, i quali si facevano promotori della pace, dell'abbandono della diplomazia segreta, della riduzione degli armamenti, dell'autodeterminazione dei popoli, dell'eliminazione delle barriere economico-commerciali, e della creazione di una Società generale delle Nazioni, dalle fondamenta più solide di quanto non fossero state quelle del Concerto europeo uscito dal Congresso di Vienna[15].

Un idealismo, nei fatti, non meno funzionale alla guerra delle «ambizioni imperialiste» degli Stati europei, che cercarono di «scongiurare con la mano sinistra la guerra che stavano provocando con la mano destra» (Nock 2011 [1922]: ii e 81). Malgrado tale affinità, la storiografia riconosce comunemente al wilsonismo «una radicale alterità» rispetto alla cultura politica europea, attestandone così «la matrice eccezionalista che esso rivendicava». E alcune interpretazioni hanno sollevato interrogativi sulla sua «natura coerentemente liberale e cosmopolita e sulla sua «portata radicalmente riformatrice, se non addirittura rivoluzionaria», mettendo in dubbio che sia stato informato da «premesse tipicamente ed esclusivamente americane»: fino a che punto l'internazionalismo di Wilson ha rappresentato «una netta rottura con l'imperialismo?» (Mariano 2017: 5-6). Durante l'Ottavo messaggio annuale al Congresso del 7 dicembre 1920, Wilson parlò del «destino manifesto» degli Stati Uniti di porsi alla guida di una missione rigeneratrice volta a riaffermare nel mondo la «purezza» e il «potere spirituale» (Wilson 1920) della democrazia e, richiamando le parole di Lincoln sul coraggio derivante dalla fede nel compiere ciò che si ritiene il proprio dovere, si riferì al «destino manifesto» come a una responsabilità da accettare con fede, per concludere: «È questa fede che ha pre-

antiamericana, nell'eventualità che gli USA avessero abbandonato la politica neutrale. Ma il Telegramma Zimmerman seguiva al sistematico affondamento dei mercantili americani da parte dei sottomarini tedeschi.

[15] Ma poi gli Stati Uniti non prenderanno parte alla Società delle Nazioni, per la contrarietà del successore di Wilson il repubblicano Warren G. Harding, il quale nel 1921 stipulerà a Berlino un trattato di pace separata con la Germania che, a differenza di quello di Versailles, non farà alcuna menzione della clausola relativa alla partecipazione statunitense all'organizzazione intergovernativa.

valso sulla forza bruta della Germania [...] è questa fede che ha vinto la guerra»[16].

Già Thomas Paine, in *Common Sense* (1776), il pamphlet che fornì le armi ideologiche alla Dichiarazione d'Indipendenza, aveva creduto nella capacità dei futuri Stati Uniti d'America di «far ricominciare il mondo nuovo» (Paine 1920 [1776]: 48). Ma l'eccezionalismo della nazione americana che legittimava la sua missione civilizzatrice, prima continentalista e poi internazionalista, affondava le sue radici nel puritanesimo delle origini. Gli Stati Uniti erano la nazione esemplare, che irradiava la sua luce da lontano, secondo l'immagine biblica della «Città sulla collina» (Mt 5, 14) evocata da John Winthrop nel sermone *A Model of Christian Charity* (1630) indirizzato ai coloni puritani sotto la sua guida durante il viaggio verso la Massachusetts Bay; era Boston la Nuova Gerusalemme posta da Dio al cospetto dell'umanità come esempio di rettitudine cristiana e deputata con la stipula del *covenant* a una missione riformatrice dell'intera moralità cristiana e, conseguentemente della società tutta.

Perciò, nonostante le numerose resistenze interne, controbilanciate invero da forti pressioni[17], gli Americani entrarono in guerra credendo di adempiere alla missione imposta dal loro eccezionalismo: era il loro «destino manifesto» quello di porsi alla guida del mondo libero, come faro di civiltà e modello di democrazia. E Wilson, accusa Nock, pur ritenendolo un atto «terribile», gettò il «grande e pacifico» popolo americano nella «più disastrosa di tutte le guerre», che sembrava «mettere in gioco la stessa civiltà», con la seguente legittimazione:

[16] Sui discorsi politici di Wilson, si veda Baker, Dodd (1925-1927).

[17] Assai forte era il "partito della guerra" capeggiato dall'ex Presidente Theodore Roosevelt, il "popolare eroe nazionale" della guerra ispano-americana del 1898 e padre dell'imperialismo americano, che da lì nacque. Nazionalista e militarista, il "Colonnello Roosevelt" fu leader del movimento progressista e interventista in guerra come nell'economia. A lui e a Wilson Ayn Rand imputerà la colpa dell'entrata in guerra degli Stati Uniti: «Il sorgere di uno spirito imperial-nazionalistico non era stato opera della destra ma della sinistra, non degli interessi della grande impresa ma dei riformatori collettivisti che avevano influenzato la politica di Theodore Roosevelt e Woodrow Wilson», Rand (1967: 37).

Ma il diritto è più prezioso della pace; e noi dobbiamo combattere per le cose che abbiamo sempre tanto amato, per la democrazia, per il diritto di coloro che accettano l'autorità delle forme rappresentative, per i diritti e la libertà delle piccole nazioni, per la sovranità universale della giustizia esercitata attraverso un'unione di popoli liberi, che arrechi pace e sicurezza a tutte le nazioni e dia alfine libertà a tutto il mondo [...]. Con l'aiuto di Dio, l'America non può fare che questo (Wilson 1918 [1917]: 3-8).

Critico del wilsonismo, Nock lo è anche della guerra wilsoniana, per la quale prova stanchezza ma anche odio, e credendo di parlare a nome di tutti gli Americani – invece piuttosto interventisti[18] –, tiene ad esprimere il suo sentire a riguardo: «Noi [Americani] siamo tutti stanchi della guerra, odiamo pensare ad essa o a qualsiasi cosa ad essa connessa e, per quanto possibile, la teniamo fuori dai nostri pensieri» (Nock 2011 [1922]: 4). Come lo è della guerra in sé, contestandone lo strumento primario del suo operare, cioè i soldati arruolati con coscrizione obbligatoria: «L'intelligenza e la saggezza non avrebbero esentato un Socrate, un Gesù, un Confucio, qualora fossero stati in età militare, dal servizio di leva in prima linea, fianco a fianco con i cretini» (Nock 1943: 274, tda). E come lo è della vera ragione della guerra, quella che sottostà agli accordi che hanno trasformato una guerra locale – Austria-Ungheria - Serbia – in una guerra mondiale, ovvero l'imperialismo economico[19] sorretto dal nazionalismo: «Ciò che tutti [gli Stati] volevano, e ciò che tutti stavano cercando di fare con tutte le forze, era cucinare l'omelette dell'imperialismo economico senza rompere alcun uovo. C'era in tutti i Paesi, naturalmente, un partito nazionalista sciovinista» (Nock, 2011 [1922]: 81). Ma anche dell'imperialismo politico Nock è assai critico. La politica espansionistica degli USA sul continente americano – l'acquisizione del Texas, la guerra in Messico e «lo sterminio sistematico degli indiani» – fu,

[18] Al montare bellicista dell'opinione pubblica statunitense, e non solo di quella repubblicana interventista, aveva contribuito il siluramento da parte del sommergibile tedesco U-20 del transatlantico britannico RMS Lusitania, sul quale viaggiavano anche 128 Americani salpati da New York alla volta di Liverpool, il 7 maggio 1915, seguito dall'«indiscriminata guerra sottomarina tedesca» contro i mercantili americani.

[19] Come non pensare alla definizione di Lenin, "imperialismo, fase suprema del capitalismo"?

a suo dire, un atto di «puro brigantaggio»: «Sono convinto che, almeno su questo aspetto dell'imperialismo, la nostra storia politica dall'inizio alla fine è stata assolutamente vergognosa» (Nock 1943: 113).

Sorprende che Nock, pur avendola vissuta in prima persona, non abbia scritto un testo specificamente dedicato alla Seconda guerra mondiale. Il ripudio della guerra, infatti, resta sotteso in molte delle sue opere successive a *The Myth of a Guilty Nation*, senza trovare un approdo concreto. In particolare, nella lettera indirizzata all'amico Munson Havens, *Sunday in Brussels* del settembre 1938, Nock esprime tutta la sua rassegnazione riguardo alla stabilità dell'ordine internazionale, che di lì a un anno sarà infatti sconvolto da un nuovo conflitto mondiale:

> C'è il rischio di una guerra ogniqualvolta qualcuno voglia prendere qualcosa e pensi di farla franca. Questa è la situazione internazionale attuale, esattamente come è sempre stata da quando esistono le nazioni. La possibilità di guerra è ora precisamente quella che era quando il pianeta fu infestato per la prima volta da […] "questa dannata razza umana" (Nock 1958: 186, tda).

Come a dire che dietro alla rapacità degli Stati c'è la rapacità umana. La rapacità è infatti il contrassegno specifico dello Stato, cui Nock dedica il suo libro di successo, *Il nostro Nemico, lo Stato*, pubblicato nel 1935 sul crinale della "resa dei conti" all'interno del movimento *liberal* americano quando i fedeli del liberalismo classico si staccano dai *liberals* rooseveltiani di orientamento socialista e si definiscono *libertarians* – e Nock sarà il primo, insieme a H.L. Mencken, a dirsi tale per indicare «la propria fedeltà all'individualismo e a un governo limitato»[20]. Se sul piano esterno la rapacità statuale assume la forma della politica imperialista e bellica, sul piano interno si manifesta come «conversione del potere sociale in potere dello Stato»[21] – di

[20] Citato in Burns 2009: 48. Di Nock Murray Rothbard dirà che è «un autentico *libertarian* americano», cit. in https://fee.org/articles/albert-jay-nock-a-gifted-pen-for-radical-individualism/

[21] Tale conversione è progressiva ed è esibita come «qualcosa non solo normale, ma anche salutare e necessaria per il bene pubblico», Nock (2005 [1935]: 7).

qualunque Stato per il suo spirito collettivista[22], indipendentemente dalle sue forme storiche: non solo «fascismo, bolscevismo, hitlerismo», ma anche «lo Stato repubblicano, lo Stato monocratico, costituzionale, collettivista, totalitario, hitleriano, bolscevico o cosa vi pare»[23], e quindi anche lo Stato rooseveltiano, seppure questo in grado minore perché il processo negli Stati Uniti non si è spinto ancora fino alle sue estreme conseguenze come in Russia, Italia e Germania, nonostante tanti Americani siano già ammaliati dal suono dolce di parole nuove con significati antichi:

> Possiamo immaginare, per esempio, lo *shock* per il sentimento popolare che seguirebbe se Mr. Roosevelt dichiarasse pubblicamente che "lo Stato abbraccia tutto, e niente ha valore al di fuori dello Stato. Lo Stato crea il diritto". E tuttavia un politico americano, purché non formuli tale dottrina proprio in questi termini, potrà spingersi più in là di quanto abbia fatto Mussolini (Nock 2005 [1935]: 15-16).

E non potrebbe essere altrimenti per il vizio genetico dello Stato: «La inequivocabile testimonianza della storia ha mostrato che lo Stato ha sempre avuto origine nella conquista e nella confisca», dice Nock, e, citando Franz Oppenheimer, specifica che lo Stato, quanto alla sua origine, è «una istituzione "imposta ad un gruppo sconfitto da parte di un gruppo conquistatore, con il solo fine di sistematizzare il dominio sui conquistati da parte dei conquistatori, e salvaguardarsi contro l'insurrezione dall'interno e contro l'attacco dall'esterno"» (ivi: 30). Poi, e possiamo prenderne atto anche in assenza di una esplicitazione precisa da parte di Nock ma in presenza di affermazioni in tal senso, con lo sviluppo dello Stato nel tempo la salvaguardia contro l'attacco dall'esterno si è raddoppiata nella salvaguardia degli interessi nazionali con l'attacco esterno, os-

[22] Per Nock, il collettivismo dello Stato, di ogni Stato, è così totalizzante da poter affermare nel novembre 1933: «Lo Stato è tutto, l'individuo è nulla», Nock (1934: 280, tda).

[23] Nock (2005 [1935]: 13 e 18). Sulla equiparazione di ogni forma di Stato per via del comune collettivismo di fondo, ad eccezione del capitalismo *laissez-faire*, basato invece sull'individualismo, si avverte una probabile influenza di Nock su Ayn Rand, per la quale si rinvia a Thermes 2021: 140-141. Espressa è invece l'influenza di Tocqueville su Hayek quando dice: «Il fascismo e il nazismo sono una specie di socialismo della classe media», Hayek (2011: 164, 58 e 70).

sia la guerra. E la guerra a sua volta potenzia lo Stato alimentando la sua sete di potere. Come insegna la Prima guerra mondiale, secondo la lettura datane da Nock il 19 settembre 1923:

> La guerra rafforzò immensamente la fede universale nella violenza; mise in moto infinite avventure nell'imperialismo, infinite ambizioni nazionaliste. Ogni guerra fa questo in misura corrispondente grosso modo alla sua grandezza. L'accordo finale a Versailles, quindi, fu una semplice corsa al bottino (Nock 1924: 124, tda).

4. Ludwig von Mises vs. lo statalismo e il bellicismo

Avrà un movente antinterventista pure la riflessione di Ludwig von Mises, che molto si spenderà sulla questione della responsabilità tedesca delle due guerre mondiali. Ma a differenza di Nock, che non gli riesce per soli quattordici giorni di vedere lo Stato americano sganciare le bombe atomiche, Mises avrà il tempo di rileggere la Prima guerra mondiale, la guerra degli imperialismi, alla luce della Seconda, la guerra dei totalitarismi, ancora più abietta con i suoi milioni di morti, le sue purghe, i suoi lager e i suoi gulag, l'Olocausto e il *porrajmos*, i crimini di guerra e i crimini contro l'umanità. Ne *Lo Stato onnipotente. La nascita dello Stato totale e della guerra totale* (1944) Mises condividerà il giudizio negativo di Nock riservato al Trattato di Versailles, definendolo «l'accordo diplomatico peggio riuscito che sia mai stato stilato», un vero e proprio esempio, e «tra i più eminenti», di «fallimento politico»: il suo fine era quello di «condurre a una pace duratura» ma l'esito fu «una serie di guerre di minore entità e, alla fine, una nuova e più terribile guerra mondiale»; era stato pensato «per rendere il mondo sicuro per la democrazia» ma «i risultati furono Stalin, Hitler, Mussolini, Franco, Horthy».

Tuttavia, Mises considererà i termini del Trattato tutt'altro che ingiusti per la Germania:

> La propaganda tedesca è riuscita a convincere l'opinione pubblica [...] che le privazioni imposte ai tedeschi li avevano condotti alla disperazione e che il nazismo e la guerra attuale costituivano il risultato del

cattivo trattamento imposto alla Germania. Questo è interamente falso (Mises 2021 [1944]: 292).

La nazione non sarebbe stata ridotta alla fame neppure se avesse dovuto tirare fuori di tasca propria l'intera somma prevista dal Trattato «e non lo fece, in realtà, prendendo il denaro a prestito dall'estero». L'errore non fu stilare un trattato eccessivamente punitivo, ma permettere alla Germania di non conformarsi ad alcune delle sue clausole più importanti. Chi mai avrebbe dovuto pagare per la ricostruzione post-bellica? «La Francia e il Belgio, i paesi attaccati, o la Germania, l'aggressore? I vincitori o gli sconfitti? Il trattato stabilì che la Germania doveva pagare» (ivi: 295). I Tedeschi imbastirono una lagnanza assai convincente, in patria e all'estero: «Noi, erano soliti dire, siamo la nazione più potente in Europa, perfino nel mondo. […] Il nostro governo paga le riparazioni, sebbene nessuno sia forte abbastanza da costringerci a farlo». Ma una nuova guerra, secondo Mises, non sarebbe stata evitata neppure se il Trattato «avesse lasciato intatto il territorio europeo della Germania» e «non avesse imposto i pagamenti delle riparazioni», perché «i nazionalisti tedeschi erano determinati a conquistare più spazio vitale»: il loro nazionalismo aggressivo «non era una conseguenza del trattato di Versailles» ma dell'ansiosa ricerca del «*Lebensraum*». Fu questa ambizione che «trascinò la Germania del Kaiser nella prima guerra mondiale e che – venticinque anni dopo – fece divampare la seconda» (ivi: 299-300 e 10).

Mises, dunque, non avrà dubbi sulle responsabilità del secondo e del terzo *Reich*: «Questa nuova guerra è una guerra tedesca come lo fu la prima guerra mondiale». Le idee essenziali del nazismo furono sviluppate già a fine Ottocento: «Niente mancava e niente, se non un nuovo nome, venne aggiunto in seguito». Il fine e il mezzo per realizzarlo sono sempre stati gli stessi, per i nazisti come per i loro predecessori dell'età imperiale: l'egemonia tedesca e la conquista territoriale. Tra il 1870 e il 1880 i nazionalisti pangermanisti, infatti, ritennero che la Germania fosse destinata al dominio sull'Europa grazie agli Hohenzollern. Essi avrebbero fatto rivivere al popolo prussiano l'autentico spirito teutonico, liberandolo dal giogo degli Asburgo e di Roma e instaurando un nuovo *imperium*. Queste idee riuscirono a fare breccia nel cuore dei Tedeschi, che subirono col

tempo una conversione ideologica tale da abbandonare «la tendenza alla libertà, ai diritti dell'uomo, all'autodeterminazione» – cioè a quell'«individualismo» che «portò alla caduta dello Stato autocratico, all'instaurazione della democrazia, all'evoluzione del capitalismo» e creò le condizioni per «un'epoca di grandi realizzazioni artistiche e letterarie, l'età di musicisti, pittori, scrittori e filosofi immortali» – e abbracciare, invece, «la tendenza dell'onnipotenza dello Stato». Difatti,

> [I Tedeschi] sembrano ora ansiosi di assegnare tutti i poteri ai governi, cioè all'apparato di costrizione e coercizione sociale. Essi aspirano al totalitarismo, cioè vogliono condizioni in cui tutti i problemi umani sono gestiti dai governi. Essi salutano ogni passo verso una maggiore interferenza governativa come un progresso verso un mondo più perfetto; sono fiduciosi che i governi trasformeranno la terra in paradiso (ivi: 17, 207 e 18-19).

Prima l'aspirazione dei Tedeschi «non era di sorpassare gli Unni e di superare Attila. I loro modelli erano Schiller e Goethe, Herder e Kant, Mozart e Beethoven. Il loro leitmotiv era la libertà, non la conquista e l'oppressione» (ivi: 17).

A ciò aveva condotto il nazionalismo tedesco. Il pur apprezzabile obiettivo di «promuovere il benessere dell'intera nazione» poteva essere perseguito solo attraverso la «discriminazione contro gli stranieri nella sfera economica»: così i beni stranieri venivano esclusi dal mercato interno o ammessi solo dopo il pagamento di un'imposta sulla loro importazione; la manodopera straniera era esclusa dalla concorrenza sul mercato del lavoro nazionale; e il capitale straniero era passibile di confisca. Perciò, nazionalismo significa protezionismo, autarchia, interventismo statale, pianificazione, socialismo, statalismo[24]. E statalismo significa guerra: «Lo statalismo – o interventismo o socialismo – porta inevitabilmente al conflitto, alla guerra e all'oppressione totalitaria di interi popoli». D'altronde, la politica – lo si ricordava – è «la discriminazione tra amico e nemico», stando a quanto affermato da quello che Mises considera «il

[24] Occorre rilevare che Mises dichiara di preferire il termine «*étatism*», derivato dal francese «*état*», rispetto a «*statism*»: «Esprime chiaramente il fatto che lo statalismo non ha avuto origine nei Paesi anglosassoni e solo di recente si è impadronito della mente anglosassone», Mises (1944: 5).

maggiore giurista nazista» (Mises 2021 [1944]: 11 e 132), Carl Schmitt. Questa la scelta obbligata: noi o loro; lo statalismo o il liberalismo; l'interventismo o il *laissez-faire*. La guerra o il commercio, l'«istinto» o il «calcolo»[25], aveva detto Benjamin Constant; gli «eroi» o i «mercanti», diceva Werner Sombart.

Per Mises, «lo Stato statalista deve necessariamente estendere al massimo il suo territorio»:

> Tutto ciò che uno Stato interventista può fornire può essere fornito più abbondantemente dallo Stato più esteso che da quello più piccolo. I privilegi acquistano tanto più valore quanto più ampio è il territorio in cui essi sono validi. L'essenza dello statalismo è di prendere da un gruppo per dare ad un altro. Più esso prende e più può dare (Mises 2021 [1944]: 148).

Così la guerra – di nuovo a dispetto di Kant – diventa popolare, non una guerra «di eserciti e di re», ma «di popoli»: è nell'interesse di quelli che il governo vuole favorire che «il loro Stato diventi quanto più ampio possibile». I popoli, «al pari dei governi», diventano «avidi di conquiste». E gli uomini comuni, al pari dei principi dell'*ancien régime*, desiderosi di ingrandire i propri domini, si dispongono all'aggressione, purché le probabilità di successo militare siano favorevoli. Resta, infatti, «un solo argomento a favore della pace: che l'eventuale aggressore sia forte abbastanza da respingere il loro attacco. Guai al debole!». Sotto le condizioni dello statalismo, perciò, «quasi ogni cittadino è ansioso di vedere il suo paese forte e potente perché egli si aspetta un vantaggio personale dalla potenza unilaterale dello Stato» o, come minimo, «la liberazione dai mali che un governo straniero gli ha inflitto». Ne consegue che il nemico diventa assolutamente necessario: bisogna che su di lui ricada l'intera responsabilità dei mali presenti e anche di quelli futuri, da cui la nozione di «nemico permanente» (ivi : 148, 135 e 14).

La guerra popolare, cioè «totale» perché non gioca più col destino «di una dinastia, di una provincia o di un paese» ma con

[25] «La guerra e il commercio sono infatti soltanto due mezzi diversi di raggiungere il medesimo scopo: possedere ciò che si desidera. Il commercio […] è un tentativo di ottenere per via amichevole ciò che non si spera più di conquistare con la violenza. […] La guerra è l'istinto, il commercio è il calcolo», Constant (2005 [1819]: 10).

quello «di tutte le nazioni e delle civiltà» (cfr. ivi: 326), è il risultato inevitabile dello «Stato totale», che assume il pieno controllo della produzione e della distribuzione, dei prezzi e dei capitali, delle condizioni del mercato e dell'economia (ivi: 248, 307, 107 e 309). Infatti, «le mitologie e le metafisiche dello statalismo sono riusciti ad ammantarsi di mistero» e «un nuovo tipo di superstizione ha fatto presa sulla mente della gente»: «il culto dello Stato». Quello Stato che, se correttamente amministrato, è «il fondamento della società, della cooperazione e della civiltà umana» e «lo strumento più benefico e più utile negli sforzi dell'uomo per promuovere la felicità ed il benessere umani». Ma che «non è Dio», è «soltanto uno strumento e un mezzo, non il fine ultimo»:

> Lo Stato è un'istituzione umana, non un essere sovraumano. Colui che dice Stato intende costrizione e coercizione. Chi dice: dovrebbe esserci una legge su questa materia, intende dire: gli uomini armati dello Stato dovrebbero costringere la gente a fare ciò che non vuole fare o a non fare ciò che vuole fare. […] Il culto dello Stato è il culto di uomini incompetenti, corrotti e abietti. […] I Führer e i duci non sono né dei né vicari di Dio (ivi: 21, 72-73).

Tale culto dello Stato implica l'impossibilità di manifestare il proprio dissenso: se qualcuno cerca di sollevare riserve sulle dottrine dello statalismo è bollato come eretico e, in quanto tale, «ridicolizzato, ingiuriato», nel migliore dei casi comunque «ignorato»: «Si è venuto a considerare come insolente od oltraggioso criticare le opinioni di potenti gruppi di pressione o di partiti politici, o mettere in dubbio gli effetti benefici dell'onnipotenza dello Stato» (ivi: 22).

5. La lezione della guerra

Mises considererà la guerra l'apoteosi dello Stato, il coronamento della sua naturale ambizione coercitiva. Invero la correlazione tra statalismo e bellicismo era già presente in Nock[26].

[26] Marco Bassani rassicura sull'antistatalismo nockiano, definendolo totalmente «innocuo»: «Nock è quanto di più lontano da un agitatore politico possa immaginarsi», Nock (2005 [1935]: XXIII). L'essenza della Old Right, cui Nock appartiene, va ricercata nell'antistatalismo che sta proprio «nelle radici di

Ma se durante i *Roaring Twenties* non aveva biasimato che implicitamente la guerra wilsoniana, un decennio più tardi aveva sferrato apertamente un duro attacco alla presidenza Roosevelt, artefice a suo dire di «un colpo di stato di tipo nuovo e insolito» – «una variante americana del colpo di Stato» –, non compiuto con la violenza, come quello di Luigi Napoleone, o con il terrorismo come quello di Mussolini, ma praticato col denaro dei contribuenti: «Il nostro Congresso è stato soppresso non con la forza delle armi […], ma è stato pagato con il denaro pubblico per non esercitare più le sue funzioni» (Nock 2005 [1935]: 7 e 8), così che ne era risultato «un regime di governo personale», non praticato nello stesso modo che in Italia, in Russia o in Germania, ma comunque pur sempre un governo personale.

E se in *The Myth of a Guilty Nation* Nock aveva rimproverato agli Americani di aver ceduto alle lusinghe della guerra, in *Il nostro Nemico, lo Stato* li invita a non cedere alle lusinghe dello Stato. Perché qualsiasi Stato, anche quello che si fa vanto di una democrazia consolidata, essendo esso «*l'organizzazione dei mezzi politici*»[27] e tendendo sempre l'uomo a «*soddisfare i propri bisogni ed i propri desideri con il minor sforzo possibile*» (Nock 2005 [1935]: 37), si accrescerà nella misura in cui aumenterà la richiesta di aiuto da parte dei cittadini[28]. I quali, nell'attuale società di massa, convinti di essere identificabili con lo Stato, tendono oltretutto a glorificarlo e ad assecondarlo, lasciando che si ingigantisca senza fine perché la sua grandezza è la loro

---

quell'evento drammatico che fu la Prima guerra mondiale» poiché la mobilitazione totale e la repressione degli oppositori, oltre che il dramma del conflitto in sé, indussero molti a «un ripensamento critico dell'intero sistema americano», Modugno (2022: 14-15).

[27] Con riferimento a Oppenheimer (*Der Staat*, cap. I), Nock sostiene che vi sono solo due mezzi per soddisfare le necessità e i desideri dell'uomo: «Uno è la produzione e lo scambio di ricchezza; tali sono i *mezzi economici*. L'altro è l'appropriazione senza compenso della ricchezza prodotta da altri; questi sono i *mezzi politici*». All'iniziale conquista, confisca ed espropriazione dei vinti da parte dei vincitori, seguono l'introduzione di una economia schiavista – il fine – e la creazione dello Stato per la sua gestione attraverso un apparato coercitivo – il mezzo. Pertanto, lo Stato non può che essere «una istituzione antisociale», Nock (2005 [1935]: 37 e115). Anche su questo punto è ravvisabile un'influenza di Nock su Ayn Rand, per la quale si rinvia ancora a Thermes (2021: 112-113).

[28] Sostanzialmente è il meccanismo della servitù volontaria che porta al dispotismo di specie nuova dell'État providence denunciato da Tocqueville (1981 [1840]: 810-815).

grandezza. Mentre invece, più lo Stato cresce, traendo linfa vitale e forza dai cittadini massificati, più questi si ritrovano con «il morale di un esercito in marcia» (Nock 2005 [1935]: 25), fieri di obbedire, fieri di partire per la guerra quando lo Stato chiamerà alle armi. E «le nazioni – dice Nock citando John Jay – entreranno in guerra ogniqualvolta ci sia la prospettiva di ricavarne qualcosa» (Nock 2005 [1935]: 30).

Il *libertarian* Nock aveva così individuato un legame tra statalismo e bellicismo, battendo sul tempo il neoliberale della Scuola austriaca Mises, che dopo circa un decennio considererà lo "Stato totale" e la "guerra totale" come due termini dello stesso, inscindibile, binomio – un binomio che farà da pietra miliare allo sviluppo del pensiero neoliberale e *libertarian*[29].

[29] Il neoliberale allievo di Mises, Hayek, avrà timore che la pianificazione economica imposta in Inghilterra dalle necessità produttive della Seconda guerra mondiale si protragga in tempo di pace e conduca il paese verso il totalitarismo secondo l'equazione socialismo-schiavitù. Di qui la composizione de *La via verso la schiavitù*, tra il 1940 e 1943, e la dedica "Ai socialisti di tutti i partiti" perché desistessero dalla nazionalizzazione dei mezzi di produzione e dalla pianificazione economica. E l'estremo *libertarian* Murray Rothbard, sosterrà che attraverso la guerra lo Stato «ingigantisce il proprio potere, il suo orgoglio, il suo dominio assoluto sull'economia e sulla società». [...] La società diventa militarizzata e statizzata, diventa un gregge, cerca di uccidere i propri presunti nemici, sradicando e sopprimendo ogni dissenso nei confronti dello sforzo bellico [...], diventa un acquartieramento di truppe, con i valori e il morale, come ha detto una volta Nock, di un "esercito in marcia"», Rothbard (2017 [1982]: 311).

Bibliografia

AMENDOLA GIOVANNI, 1923, "Maggioranza e minoranza", in *Il Mondo*, 12 maggio.
BAKER RAY STANNARD, DODD WILLIAM EDWARD, 1925-1927, *The Public Papers of Widrow Wilson*, 6 vols., New York: Harper & Brothers.
BENADUSI LORENZO, ROSSINI DANIELA, VILLARI ANNA (a cura di), 2018, *1917. L'inizio del secolo americano. Politica, propaganda e cultura in Italia tra guerra e dopoguerra*, Roma: Viella.
BENEDETTO XV, 1917 (1° agosto), "Lettera del Santo Padre Benedetto XV ai Capi dei popoli belligeranti", in AAS IX (1917) pp. 421-423.
BERGSON HENRI-LOUIS, 1972, *Mélanges*, éd. par A. Robinet, avant-propos par H. Gouhier, Paris: PUF.
BOTERO GIOVANNI, 1948 [1593[3]], *Della ragion di Stato*, a cura di L. Firpo, Torino: UTET.
BOTTARO GIUSEPPE, 2007, "Internazionalismo e democrazia nella politica estera wilsoniana", *Il Politico*, vol. LXXII, n. 2, pp. 5-23.
BOURNE RANDOLPH SILLIMAN, 1964 [1917], *The War and the Intellectuals*, in Id., *War and the Intellectuals: Essays, 1915-1919*, ed. and with an Introduction by C. Resek, New York/NY-Evanston-London: Harper & Row, pp. 3-14.
BOURNE RANDOLPH SILLIMAN, 1964, *The State* [*The War is the Health of the State*], in Id., *War and the Intellectuals*, cit., pp. 65-104.
BURCKHARDT JACOB, *Considerazioni sulla storia universale*, 1996 [1905], trad. it. di M.T. Mandalari, Milano: Mondadori.
BURNS JENNIFER, 2009, *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right,* Oxford: Oxford University Press.
CONSTANT HENRI BENJAMIN DE REBECQUE, 2005 [1819], *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, con un saggio *Profilo del liberalismo* di P.P. Portinaro, a cura di G. Paoletti, Torino: Einaudi.
CORRADINI ENRICO, 1922, *L'unità e la potenza delle nazioni*, Firenze: Vallecchi.
DI MARTINO BENIAMINO, 2018, *La Grande Guerra 1914-1918. Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral (ebook).
FLASCH KURT, 2000, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin: Alexander Fest Verlag.
GALLI CARLO (a cura di), 2004, *Guerra*, Roma-Bari: Laterza.
GENTILE EMILIO, 2008, *L'apocalisse della modernità. La Grande Guerra per l'uomo nuovo*, Milano: Mondadori.
GENTILE GIOVANNI, 1919 [1914], *La filosofia della guerra*, in Id., *Guerra e fede. Frammenti filosofici*, Napoli: Ricciardi.
GUIZOT FRANÇOIS PIERRE GUILLAUME, 1828, *Cours d'histoire moderne de M. Guizot. Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute*

de l'Empire romain jusqu'à la révolution française, Paris: Pichon et Didier éditeurs.
HAYEK FRIEDRICH AUGUST VON, 2011, [1944], *La via della schiavitù*, trad. it. di D. Antiseri e R. De Mucci, con una Prefazione di R. De Mucci, Soveria Mannelli: Rubbettino.
HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1971, [1802-1803], *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Roma-Bari: Laterza.
_____, 2003 [1821], *Lineamenti della filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari: Laterza.
_____, 2022 [1837], *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di R. Bordoli, Roma-Bari: Laterza.
HUNTINGTON SAMUEL P., 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York/NY: Simon & Schuster.
JELLAMO ANNA, 1999, "Una filosofia della guerra", in *Parolechiave*, "Guerra", nn. 20-21, pp. 53-90.
JOLL JAMES, 1985 [1984], *Le origini della prima guerra mondiale*, trad. it. di M. Monicelli, Roma-Bari: Laterza.
JÜNGER ERNST, 1930, *Die Totale Mobilmachung*, Berlin: Junker und Dünnhaupt.
_____, 1981 [1922], *Der Kampf als inneres Erlebnis*, cit. in M. Decombis, *Ernest Jünger. L'ideale nuovo e la mobilitazione totale*, 1943, trad. it. M. Tarchi, La Spezia: Edizioni del Tridente.
_____, 1995 [1932], *L'operaio*, a cura di Q. Principe, Parma: Guanda.
KANT IMMANUEL, 2011 [1784], *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*, in Id., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pievatolo, Firenze: Firenze University Press, pp. 27-51.
LENIN pseudonimo di VLADIMIR IL'IČ UL'JANOV, 1966 [1917], *La guerra e la rivoluzione*, in Id., *Opere complete*, 45 voll., vol. XXIV: aprile-giugno 1917, Roma: Editori Riuniti, pp. 409-434.
MANN THOMAS, 2010 [1924], *La montagna magica*, trad. it. di R. Colorni, Milano: Mondadori.
MARIANO MARCO, 2017, "Stati Uniti e prima Guerra mondiale. Autodeterminazione, 'missione civilizzatrice' e questione coloniale", *L'Impegno*, vol. XXXVII, n. 2, pp. 5-17.
MARINETTI FILIPPO TOMMASO, 1915 [1909], "Manifesto del futurismo", in *Le figaro*, poi in Id., *Guerra sola igiene del mondo*, Milano: Edizioni Futuriste di Poesia.
_____, 1915 [1910], *Battaglia di Trieste*, in Id., *Guerra sola igiene del mondo*, cit.
_____, 1987, *Taccuini (1915-1921)*, a cura di A. Bertoni, Bologna: il Mulino.

MEINECKE FRIEDRICH, 1977 [1924], *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, trad. it. di D. Scolari, Firenze: Sansoni.
MISES LUDWIG VON, 1944, *Omnipotent Government: The Rise of Total State and Total War*, New Haven/CT: Yale University Press.
_____, 2021 [1944], *Lo Stato onnipotente. La nascita dello Stato totale e della guerra totale*, trad. it. di W. Marani, con un'Introduzione di L. Infantino, Milano: Edizioni Società Aperta.
MODUGNO ROBERTA ADELAIDE, 2022, *Murray N. Rothbard*, Torino: IBL.
MOREL EDMUND DENE, 1915, *Ten Years of Secret Diplomacy: An Unheeded Warning*, London: The National Labour Press.
MORI MASSIMO (a cura di), 2019, *Gli intellettuali e la Grande Guerra*, Bologna: il Mulino.
NEILSON FRANCIS, 1915, *How Diplomats Make War*, New York/NY: B.W. Huesbsch.
NIETZSCHE FRIEDRICH WILHELM, 1977 [1886], *Al di là del bene e del male*, par. 208, trad. it. di F. Masini, Milano: Adelphi.
_____, 1998 [1878], *Umano, troppo umano, I*, trad. it. di S. Giametta, Milano: Adelphi.
NOCK ALBERT JAY, 1934, *A Journal of These Days, June, 1932 – December, 1933*, New York/NY: William Morrow & Company.
_____, 1943, *Memoirs of a Superfluous Man*, New York/NY-London: Harper & Brothers.
_____, 2011 [1922], *The Myth of a Guilty Nation*, Alburn/AL: Ludwig von Mises Institute.
_____, 2005 [1935], *Il nostro Nemico, lo Stato*, a cura e con Introduzione di L.M. Bassani, Macerata: Liberilibri.
_____, 1924, *Pointing a Moral*, in Id. (ed.), *The Freeman Book*, New York/NY: B.W. Huebsch, Inc.
_____, 1958 [1938], *Sunday in Brussels*, in Id., *Snoring as a Fine Art and Twelve Other Essays*, Rindge/NH: Richard R. Smith Publisher.
OPPENHEIMER FRANZ, 1908, *Der Staat*, Frankfurt am Main: Rütten & Loening.
PAINE THOMAS, 1920 [1776], *Common Sense*, Girard/KS: Haldeman-Julius Company.
PAPINI GIOVANNI, 1914 [1912], *Un uomo finito*, Firenze: Libreria della Voce.
RAND AYN, 1967, *The Roots of War*, in Ead., *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York/NY: Signet.
ROTHBARD MURRAY NEWTON, 2017 [1982], *L'etica della libertà*, a cura di L.M. Bassani, Macerata: Liberilibri.
SCHELER MAX, 2008 [1915], *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, in Id., *Politisch-Pädagogische Schriften*, vol. IV, Bonn: Bouvier.

SCHMITT CARL, 1935 [1927], *Sul concetto della politica*, in Id., *Principi politici del nazionalsocialismo*, Firenze: Sansoni.
_____, 1972 [1932], *Le categorie del "politico": saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna: il Mulino.
_____, 1984 [1931], *Dottrina della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano: Giuffré.
_____, 2018 [1932], *Legalità e legittimità*, trad. it. di G. Zanotti, a cura di C. Galli, Bologna: il Mulino.
SIMMEL GEORG, 2003 [1917], *Sulla guerra*, trad. it. di S. Giacometti, Roma: Armando.
SOMBART WERNER, 2014 [1915], *Mercanti ed eroi*, trad. it. di F. Degli Espositi, Pisa: ETS.
SPENGLER OSWALD, 1980 [1919-1920], *Il socialismo prussiano*, Parma: Edizioni all'insegna del Veltro.
TOCQUEVILLE ALEXIS DE, 1981 [1835-1840], *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, Torino: UTET.
THERMES DIANA, 2021, *Ayn Rand e il fascismo eterno. Una narrazione distopica*, Torino: IBL.
VENTRONE ANGELO, 2015, *Grande Guerra e Novecento. La storia che ha cambiato il mondo*, Roma: Donzelli.
WEBER KARL EMIL MAXIMILIAN, 2006 [1919], *La politica come professione*, trad. it. di F. Tuccari, Milano: Mondadori.
WELLS HERBERT GEORGE, 1914, *The War That Will End War*, London: Palmer.
WILSON THOMAS WOODROW, 1920, *8th Annual Message* (December, 7th), in https://www.presidency.ucsb.edu/documents/8th-annual-message.
_____, 1918 [1917], *Request for Declaration of War* (April, 2th), 65 th Cong., 1 st Sess., Senate Doc. N. 5, Serial N. 7264, Washington, D.C.

Abstract

STATALISMO E BELLICISMO. UN BINOMIO INSCINDIBILE NELLE RIFLESSIONI DI ALBERT JAY NOCK E LUDWIG VON MISES ALLA LUCE DELLE DUE GUERRE MONDIALI

(STATISM AND WARMONGERING: AN INDIVISIBLE BINOMIAL IN ALBERT JAY NOCK AND LUDWIG VON MISES' CONSIDERATIONS IN THE LIGHT OF THE TWO WORLD WARS)

Keywords: Albert Jay Nock, Ludwig von Mises, War, State, statism, warmongering.

This paper examines Albert Jay Nock and Ludwig von Mises' considerations on statism and warmongering in the light of the two World Wars. Despite reaching different conclusions on Germany's WWI responsibility, they share common non-interventionist and anti-statism positions. In *The Myth of a Guilty Nation* (1922) Nock firmly blames the USA's military intervention and implicitly criticizes Wilsonian idealism. In *Our Enemy, the State* (1935) he claims that every State is born as a result of the violence applied against an enemy group, that is through war. In conclusion, Nock finds a strong bond between warmongering and statism, anticipating Mises' concerns about the link between the "total State" and the "total war" expressed in *Omnipotent Government*: *The Rise of the Total State and Total War* (1944).

ARIANNA LIUTI
Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Scienze politiche
arianna.liuti@uniroma3.it
ORCID: 0009-0005-5110-2132

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.06

ROBERTO FRANCO GRECO

IL MOVIMENTO DELLE LOTTE PER LA TERRA E I "DECRETI GULLO" (1943-1951)

1. *Alle origini della questione agraria meridionale. La mancata eversione della feudalità*

Il movimento delle lotte per la terra conobbe nuovo vigore nel Mezzogiorno d'Italia dopo la caduta del fascismo e si protrasse fino agli anni Cinquanta del secolo scorso. Migliaia di contadini diedero vita ad un'azione collettiva di occupazione dei latifondi lasciati incolti dai proprietari terrieri chiedendone l'assegnazione. La miseria provocata dal Secondo conflitto mondiale e le ambizioni di riscatto sociale spinsero i braccianti a ribellarsi. Sull'esplosione della protesta incise la riemersione della dialettica della lotta di classe nelle campagne, sintomo di una maturità politica raggiunta dalle masse contadine grazie alla sconfitta del nazifascismo (Bertolo, Curti, Guerini 1974: 4-7).

Le cause della protesta erano remote. Per comprenderne la natura, si devono considerare le origini e le dinamiche del sistema di conduzione della proprietà terriera privata vigente, al sud-Italia, nella prima metà del Novecento. Esso si basava su un approccio baronale alla gestione della terra da parte dei latifondisti, il quale, seppur consentisse ai contadini di essere formalmente liberi di possedere i terreni, di fatto permetteva loro esclusivamente di lavorarli in uno stato di subalternità al padrone. Il diritto alla proprietà era limitato alla titolarità di pochi e la terra si configurava come un bene ad esclusivo appannaggio delle classi dominanti. La maggior parte dei terreni era di proprietà dell'aristocrazia e della grande borghesia, composte da poche famiglie per lo più interessate a percepire le rendite dei possedimenti. Il ceto medio - composto dalla piccola e media borghesia - disponeva di proprietà di modesta entità meglio coltivate. Quest'ultimo si è sempre dimostrato più attento agli interessi nobiliari che alle esigenze della classe contadina. Tale consonanza di interessi fu una delle principali cause

dell'arretratezza dell'agricoltura del Mezzogiorno (Laveglia 1955: 599). Fu anche grazie a tale "blocco antistorico" che i latifondisti preservarono i loro antichi privilegi, ricorrendo talvolta, ad esempio in Sicilia, alla repressione delle rivendicazioni mediante il metodo della violenza mafiosa. Infatti, fin dalla seconda metà dell'Ottocento, le organizzazioni criminali si affermarono come milizia della nobiltà feudale. Esse poi divennero, negli anni Venti del secolo successivo, gli intermediari tra i latifondisti e le cooperative contadine, che chiedevano la requisizione delle terre incolte e la loro distribuzione ai reduci[1].

Nel Meridione vi era, quindi, un secondo Stato, più radicato di quello unitario, dotato di una propria classe dirigente e di una sorta di potere militare[2]. In altre parole, fu la presenza di istituzioni estrattive ad impedire l'emancipazione dal latifondo e di risolvere l'esclusione sociale e le disuguaglianze che ad esso si accompagnavano[3].

Questi retaggi feudali persistevano nella prima metà del Novecento nonostante il feudalesimo fosse stato abolito dalle leggi eversive della feudalità, adottate da Giuseppe Bonaparte durante il Decennio napoleonico. In particolare, la legge del 2 agosto del 1806 prevedeva la soppressione della feudalità con tutte le

[1] Tale era, negli anni Venti, il livello di collusione tra politica locale e organizzazioni criminali che Benito Mussolini inviò in Sicilia, dal 1925 al 1929, il prefetto Cesare Primo Mori per ripristinare il controllo dello Stato sul territorio. In occasione dell'insediamento del prefetto a Palermo, il duce gli scriveva il seguente telegramma, i cui toni rendono l'idea del livello di urgenza con il quale veniva percepito il problema: «Vostra Eccellenza ha carta bianca, l'autorità dello Stato deve essere assolutamente, ripeto assolutamente, ristabilita in Sicilia. Se le leggi attualmente in vigore la ostacoleranno, non costituirà problema, noi faremo nuove leggi». La citazione è riportata in Carone (2022: 234). Sull'evoluzione storica dei rapporti tra politica locale e organizzazioni criminali, v. Lupo e Mangiameli (1989); Forti e Carpita (2004); Verri (2008); e Lupo (2018).

[2] Santi Romano spiegava la citata dualità ritenendo noto che «sotto la minaccia delle leggi statuali, vivono spesso, nell'ombra, associazioni, la cui organizzazione si direbbe quasi analoga, in piccolo, a quella dello Stato: hanno autorità legislative ed esecutive, tribunali che dirimono controversie e puniscono, agenti che eseguono inesorabilmente le punizioni, statuti elaborati e precisi come le leggi statuali. Esse dunque realizzano un proprio ordine, come lo Stato e le istituzioni statualmente lecite». La citazione è riportata in Lupo (2018: 10).

[3] Cfr. Felice (2016: 92-116). Per una completa panoramica storico-economica sulle ragioni dell'arretratezza del Mezzogiorno, si veda Perrotta e Sunna (2012).

sue attribuzioni. Le leggi eversive si proponevano la progressiva quotizzazione delle terre e la loro distribuzione a vantaggio dei contadini[4].

Senza ripercorrere il dibattito storiografico dedicato alla portata della riforma francese[5], si può constatare che si tradusse in un tentativo di riprogrammazione economica della società non più lesivo degli interessi nobiliari di quanto già non lo fossero state precedenti riforme borboniche. La nobiltà stessa non si oppose. Essa si divise tra chi era favorevole al cambio di paradigma e chi, pur essendo contrario, accettava la fine del sistema feudale (cfr. Sodano 2012: 140). I notabili erano interessati a non rimanere esclusi dal nuovo corso di ricanonizzazione del potere politico e sociale avviato dalla Rivoluzione francese. La nobiltà meridionale si francesizzò, collaborando con la monarchia, per l'interesse a ridefinire la propria collocazione politica in un mondo destinato a cambiare (*ibidem*).

Le leggi eversive crearono i presupposti di un rinnovamento della società, ma si dimostrarono prive di quella *vis* necessaria ad incidere sulla distribuzione del potere e sulla condizione della classe contadina. Gli istituti feudali continuarono a sopravvivere anche dopo la loro abolizione, sotto l'egida di una nuova classe dirigente: la borghesia agraria. Essa beneficiò del nuovo assetto, talvolta opponendosi più o meno legalmente alla quotizzazione delle terre, talaltra sfruttando il proprio potere d'acquisto per accaparrarsi i migliori appezzamenti. Ai contadini restava la possibilità di vedersi assegnate le terre meno fertili, condita da una incapienza economica che precludeva loro qualsiasi opportunità di apportarvi migliorie. L'indigenza li conduceva ad abbandonare le proprietà, ad indebitarsi o a cederle dopo poco tempo. Esse venivano acquistate dai signori locali, i quali allargavano i loro possedimenti fino alla costituzione di latifondi (Laveglia 1955: 599-570). Al vecchio signore feudale subentrò il nuovo possidente aristocratico o borghese.

In ogni caso, non può dirsi che la riforma non producesse effetti sociali (Galasso 2007: 1156). Essa non determinò un cambiamento radicale dell'ordine costituito, ma valse ad instillare il

[4] Sull'impatto delle leggi eversive, resta di centrale interesse Palumbo (1999 [1910]).
[5] Rispetto al quale si rimanda a Villani (1980).

seme dell'eversione nella coscienza contadina. Fu dopo il 1806 che i contadini meridionali cominciarono a sviluppare le prime forme di lotta, come la promozione di azioni legali innanzi agli organi giurisdizionali del Regno e l'occupazione simbolica dei terreni contestati (Laveglia 1955: 606).

Nella prima metà dell'Ottocento, le condizioni socioeconomiche del settore primario andarono peggiorando a causa del disinteresse dei proprietari ad investire capitali nelle campagne. A ciò si aggiunse la generale noncuranza dei primi governi dell'Italia post-unitaria verso l'agricoltura, sebbene essa rappresentasse la principale voce del reddito nazionale[6].

2. *La crisi di fine Ottocento e il movimento dei Fasci siciliani dei lavoratori*

La "grande depressione" degli anni 1873-1895 generò una crisi complessiva delle agricolture europee. A differenza delle crisi agrarie di età preindustriale, il problema non fu dato dalla scarsità di cibo, ma dalle eccedenze produttive e dalla difficoltà di allocarle sul mercato. Per rimediare al costo contenuto delle materie prime, vennero aumentate le quote di prodotto destinate al commercio. Ciò determinò la diminuzione della quantità di beni rivolti all'autoconsumo. Venne ridotta, inoltre, la superfice agricola utilizzata, con conseguente contrazione della domanda di manodopera[7].

Questi fattori gravarono sulle già disagiate campagne italiane. Le condizioni della classe contadina peggiorarono, come venne dimostrato, rispetto alla Sicilia, dall'inchiesta Franchetti-Sonnino del 1877. Essa nacque dalla più generale intenzione di indagare la questione sociale italiana e le sue cause. Il timore era che l'avanzata del socialismo e del comunismo potesse minacciare il modello liberale di organizzazione dello Stato. Emerse l'esistenza di una questione sociale intimamente connessa ad una questione agraria. Secondo Sonnino, essa andava risolta intervenendo su una più equa distribuzione delle ricchezze.

[6] Come rilevato dall'Inchiesta Jacini «sulle condizioni della classe agricola» (1877-1886).
[7] Cfr. Frascani (2012: 16-30); Ferrari (2013: 253-268).

Egli riproponeva, applicandole al contesto siciliano, le teorie distributive di John Stuart Mill, Simondo Sismondi e Pasquale Villari, i cui studi avevano ricondotto il tema delle disuguaglianze sociali agli squilibri del rapporto tra produzione, capitale e lavoro. Sonnino reputava necessario intervenire sulla contrattualistica agraria, valutando l'opportunità di estendere, anche nel Mezzogiorno, il sistema mezzadrile. L'Inchiesta rilevò come, al sud, detta "crisi agro-sociale" fosse acuità dal clientelismo e malaffare. L'intervento dello Stato risultava necessario a garantire il ruolo delle istituzioni e ad orientare l'istituto della proprietà privata all'utilità collettiva[8]. Pertanto, nella visione dell'Inchiesta, la difesa dell'ordinamento liberale dello Stato dipendeva dalla risoluzione della questione sociale e agraria, sulla quale dover agire mediante una riforma che consentisse una più equa distribuzione delle ricchezze[9].

L'Inchiesta comprese la pericolosità della crisi per la tenuta sociale della giovane Italia unita. Infatti, la crisi rappresentò uno spartiacque negli equilibri dei rapporti tra classi delle società europee. I contadini cominciarono a maturare la consapevolezza che il miglioramento della loro condizione non potesse essere raggiunto tramite patti con i ceti padronali, ma attraverso il conflitto sociale. Fu con la crisi di fine Ottocento che esplose la questione sociale ed emersero nuove forme di lotta contadina. Ciò ebbe, in Italia, una specifica espressione nel movimento dei Fasci siciliani dei lavoratori, sviluppatosi dal 1891 al 1894. Fu un tentativo di riscatto dei lavoratori dai soprusi del padronato, che vide uniti proletariato urbano, braccianti, zolfatari, minatori e operai nel reclamare migliori condizioni di vita e di lavoro. Un ruolo decisivo venne interpretato dalle donne, che cominciarono a prendere coscienza dei propri diritti sociali[10]. I Fasci invocavano miglioramenti salariali, la riduzione a otto ore delle giornate lavorative, una più equa ripartizione delle terre, il diritto al voto e il coinvolgimento dei ceti

[8] Questa posizione non fece grossi proseliti. Gli stessi conservatori accusarono Sonnino di *Gefuhlsocialism* (socialismo sentimentale). Si veda Cavalieri (1925:12-16).
[9] Cfr. De Nitto (2017: 25-40) e Pignotti (2019: 195-204).
[10] Cfr. Scolaro (2008: 11-31); Santino (2014: 33-50); Botta e Lo Nigro (2015); Barnabà (2022).

popolari nelle amministrazioni comunali. Il movimento riguardò circa 400 mila persone e si diffuse anche oltre lo Stretto[11].

Fu evidente che non si trattava di una *jacquerie*, ma dei primi passi di una rivoluzione politica che avrebbe potuto costituire la base di un blocco storico ispirato ai principi del socialismo riformista e agrario emersi nel corso del dibattito internazionalista. Tale dottrina venne accolta dal primo socialismo italiano, che dimostrò particolare sensibilità verso la questione agraria meridionale. La situazione siciliana venne assunta come sintesi della condizione generale dei subalterni ed esempio di lotta di classe. Come scrisse Filippo Turati nel 1894, «la guerra civile scoppiata in Sicilia è uno schietto fenomeno della lotta di classe [...] quella che si chiama la questione siciliana non è se non la questione italiana, anzi la questione mondiale dei lavoratori»[12]. Il partito socialista si attestò come riferimento politico principale della classe contadina, trovando, nel movimento dei Fasci, l'incunabolo della sua originaria matrice popolare e riformista.

Si comprende perché il movimento andasse bloccato: per la sua pericolosità di protesta democratica dal potenziale sovversivo. Il primo governo Giolitti tentò di porvi fine criminalizzandolo. Con circolare del giugno 1893, venne data indicazione ai prefetti di schedare i soci dei Fasci e di comunicare quanti ne risultassero pregiudicati. Derivò che su qualche migliaio di tesserati gravavano precedenti penali. Trattavasi di reati di poco conto prevalentemente riconducibili alla partecipazione a manifestazioni e scioperi non autorizzati. Tale tentativo di delegittimazione della protesta fallì e il 31 luglio del 1893 vennero deliberati i "Patti di Corleone". Essi prevedevano la facoltà dei contadini di stabilire, in autonomia, le condizioni contrattuali, di sottoporle all'attenzione del padronato e, nel caso di rifiuto delle stesse, il diritto di ricorrere allo sciopero. I "Patti di Corleone" permisero la sottoscrizione di numerosi accordi migliorativi del-

[11] Sull'esempio siciliano, vennero costituiti Fasci in Calabria, Puglia, Campania e nelle principali città dell'Italia centro-settentrionale. Alcune sedi vennero istituite anche oltre il confine nazionale nelle città di Nizza e New York. Si veda Santino (2014: 41).

[12] La citazione è riportata in Zangheri (1992: 275). Sul rapporto tra i Fasci e il movimento socialista, cfr. Zangheri (1992: 263-283); Id. (1997); Pisano (1998: 297-307); e Baglio (2010: 27-35). Inoltre, pare ineludibile il riferimento a Salvemini (1968).

la condizione dei lavoratori agricoli. Si trattò di una delle prime manifestazioni storiche del sindacalismo contadino moderno[13].

L'approccio si fece più repressivo con il successivo Governo Crispi, che impiegò l'uso della forza militare. Vennero effettuati arresti ed esecuzioni sommarie. Dagli ultimi mesi del 1893 ai primi del 1894, vennero uccisi dall'esercito 92 militanti dei Fasci. Gli eventi più cruenti furono quelli di Giardinello e Lercara del 10 e 25 dicembre 1893, nonché le stragi di Pietraperzia, Gibellina, Marineo e Santa Caterina Villarmosa, rispettivamente, del primo, del 2, del 3 e del 5 gennaio 1894. Un segnale che la repressione potesse virare in violenza si era già avuto a Caltavuturo, in provincia di Palermo, il 20 gennaio del 1893. I carabinieri spararono su una folla di contadini che manifestavano per l'attribuzione delle terre demaniali e ne uccisero tredici. La fine dei Fasci può essere convenzionalmente ricondotta al 3 gennaio 1894, data in cui Crispi decretò lo stato d'assedio e nominò il generale Roberto Morra commissario straordinario dell'isola. Seguì lo scioglimento dell'organizzazione e l'arresto dei suoi dirigenti[14].

I Fasci siciliani hanno costituito una tappa cardinale del processo di maturazione storica delle lotte contadine italiane. Esse si emanciparono da una dimensione popolana e dimostrativa irrorandosi di un'inedita dignità politica intellegibile nella dialettica della lotta di classe. Con i Fasci, le lotte contadine divennero movimento. Inoltre, si consideri che, dopo il movimento isolano, il tema della riforma agraria divenne all'ordine del giorno nell'agenda politica dell'epoca. Fu lo stesso Crispi, con un progetto del 17 febbraio 1894, ad avanzare una proposta, con la quale veniva prevista la difesa della piccola e media proprietà contro il latifondo, la lotta alle rendite parassitarie, la progressiva diffusione del sistema mezzadrile e cooperativo, la garanzia della disponibilità delle terre incolte, la limitazione del diritto ad ereditare i possedimenti oltre il quarto grado di parentela, nonché l'istituzione di un sistema tributario progressivo per soccorrere ai bisogni dei meno abbienti[15].

[13] Cfr. Scolaro (2008: 38-41); Santino (2014: 36-43); e Passaniti (2017: 98).
[14] Cfr. Astuto (1999: 333-360); Ciccozzi (2009: 356-359).
[15] Sulla proposta crispina, Mola (2009: 99-100).

Potrebbe apparire strano come Crispi - che aveva soffocato nel sangue la protesta - si facesse promotore di una proposta così progressista. Ciò accadde perché una riforma agraria avrebbe attenuato il rischio di nuove insurrezioni. Crispi era preoccupato della pericolosità sociale del movimento, che avrebbe potuto mettere in discussione l'unità dello Stato e compromettere l'equilibrio, ancora incerto, delle sue istituzioni. La visione stato-centrica crispina giustificò la repressione violenta delle forze sovversive e la sommarietà dell'azione giurisdizionale. Tuttavia, la riforma non andò in porto. Contro essa si mosse l'opposizione del partito agrario ed il mancato appoggio delle forze progressiste e dell'Estrema, avverso la quale erano state emanate, nel luglio del 1894, le leggi anti-anarchiche. Il dibattito si concluse il 5 marzo del 1896, quando, in seguito alla disfatta di Adua, Crispi rassegnò le sue dimissioni (cfr. Ciccozzi 2009: 358).

Fu Sonnino, nel novembre del 1902, a farsi promotore di una nuova proposta. Essa mirava alla riforma dei contratti agrari e a garantire l'intervento dello Stato nella gestione del rapporto tra proprietario e lavoratore. Veniva prevista la riduzione delle imposte fondiarie, l'agevolazione all'accesso al credito agrario, l'introduzione del principio della garanzia proprietaria sui prestiti richiesti dai coloni e la diffusione del contratto di enfiteusi. L'iniziativa non raggiunse i numeri utili alla sua approvazione (Sonnino 1925: 628-639).

In ogni caso, a partire dai Fasci, la questione meridionale e quella agraria entrarono definitivamente a far parte del dibattito pubblico. Si consideri che, in questa fase, il Governo Zanardelli (1901-1903) approvò alcuni importanti provvedimenti rivolti al Mezzogiorno e ai temi legati al lavoro agricolo. Il 26 giugno 1902, con legge del Regno d'Italia n. 245, venne istituito l'Acquedotto Pugliese. Tre giorni più tardi venne ufficializzata la creazione di un ufficio ministeriale deputato ad approfondire il rapporto tra capitale e lavoro e ad individuare possibili interventi correttivi dei relativi disequilibri. Non per ultimo, denso di significati politici fu il viaggio al sud Italia del 1902 (Corti 1976), occasione in cui, il 29 settembre, il capo di governo tenne il Discorso a Potenza. Rivolgendosi alla popolazione lucana, egli affrontò i diversi aspetti della questione meridionale, plasti-

camente esemplati da quella «impervia regione» (Zanardelli 1902: 17)[16].

3. *Il biennio rosso e la promessa di terra ai reduci*

Una fase preparatoria del movimento delle lotte per la terra si ebbe durante il "biennio rosso" 1919-1920, con l'occupazione dei terreni incolti intrapresa dai reduci del Primo conflitto mondiale.

Dopo la Grande guerra, per rimediare alla distruzione delle risorse materiali, gli Stati aumentarono il proprio debito pubblico erogando moneta in eccedenza, determinando, come effetto indiretto, un'inflazione galoppante in tutta Europa. Le criticità economiche sfociarono in un clima di tensione politica, che andava a complicare il faticoso processo di riconversione delle economie dalla produzione bellica alle nuove esigenze dei tempi di pace[17].

La crisi accentuò la miseria del proletariato agricolo. Ciò rese ancor più difficile rimarginare la ferita sociale inferta dall'ingente perdita di vite umane. Si calcola che i caduti sul campo furono in totale 10 milioni. Le perdite italiane ammontarono a circa 700 mila soldati: 400 mila furono i decessi per ferite ed esposizione a gas tossici, 200 mila per malattie e 100 mila

[16] Zanardelli pose al centro del Discorso l'attenzione al problema della migrazione contadina. La Grande migrazione italiana di fine Ottocento verso le Americhe aveva generato, infatti, una preoccupante diminuzione della manodopera. La rilevanza del fenomeno per il sud Italia venne attenzionata dall'Inchiesta parlamentare «sulle condizioni dei contadini nelle province meridionali e nella Sicilia» (1906-1911). L'indagine mise in luce le proporzioni e gli effetti sull'agricoltura meridionale della migrazione, la quale veniva considerata positiva per l'afflusso economico garantito dalle rimesse e rischiosa, poiché stava determinando lo spopolamento di intere aree e l'abbandono di terreni prima coltivati. Nella relazione finale, si espresse la convinzione che il fenomeno fosse provvisorio, dato che a partire dal 1907 si era assistito ad una prima ondata di rimpatri come effetto della crisi finanziaria statunitense dello stesso anno. Fu poi lo scoppio della Prima guerra mondiale ad interrompere i movimenti migratori a livello internazionale e a generare, allo stesso tempo, un sensibile aumento degli spostamenti interni. Cfr. Bevilacqua (2005); Ermacora (2019: 48-58); Pugliese (2019: 8-12); Staiti (2023: 24-26).

[17] Cfr., per tutti, Gilbert (1994: 600-608).

per prigionia[18]. Su 7 milioni e mezzo di famiglie al 1915, vennero arruolate quasi 6 milioni di persone. Il 60 % era composto da contadini, i quali pagarono il maggior tributo di sangue. Ciò accadde perché essi vennero collocati soprattutto nella fanteria e pertanto sottoposti a rischio maggiore rispetto ai soldati impiegati in reparti meno esposti (Coppola 2015: 111). È difficile stimare il numero esatto di quanti ne siano deceduti, ma è noto che, su 280 mila orfani e figli di invalidi di guerra, 180 mila appartenevano a famiglie contadine (Nanni 2016: 43). Questi dati permettono di dedurre quale sia stato l'impatto della guerra sul settore primario in termini di perdita di forza lavoro nelle campagne, ma pure sullo stato d'animo della classe contadina per il lascito emotivo procurato dalle morti e dai sacrifici patiti.

La crisi economica post-bellica sfociò, tra il 1919 e il 1920, nell'ondata di protesta nota come "biennio rosso". A favorirne l'insorgenza fu l'eco della Rivoluzione russa del 1917, che portò all'istituzione della Repubblica Socialista Federativa Sovietica. Il messaggio proveniente da Est era che, tramite la lotta sociale, fosse possibile sovvertire il potere costituito e attribuirlo al partito dei lavoratori[19]. Tale rivisitazione in chiave partitocentrica della lotta di classe ebbe effetti in tutta Europa e si tradusse nella proliferazione di movimenti di sinistra.

In Italia, ripristinata la libertà sindacale dopo gli anni di guerra, il proletariato industriale e agricolo chiedeva migliori condizioni di vita e tutele sul lavoro. Il tentativo di cambiamento dell'economia da militare a civile comportò il licenziamento di migliaia di operai e, per gli ex combattenti, divenne sempre più complicato trovare un impiego e riavvicinarsi ad una esistenza normale. La protesta assunse toni insurrezionali e le principali città italiane furono teatro di violenti scontri. Essa raggiunse il suo apice nel settembre del 1920, che fu animato dall'occupazione delle fabbriche metalmeccaniche da parte di 500 mila lavoratori. Le occupazioni contadine furono capitanate dai reduci di guerra. Le sommosse iniziarono nei primi mesi del 1919. Le leghe contadine, sia rosse sia bianche, si unirono nel reclamare il controllo delle organizzazioni sindacali sul collocamento dei lavoratori agricoli e la concessione di terre da poter

[18] Secondo le stime di Serpieri (1930), riportate in Nanni (2016: 43).
[19] Torricelli (1967: 727-765); Natoli (2012: 205-236); Cigliano (2018: 171-190).

coltivare. L'obiettivo era quello di emancipare il settore dal latifondo creando i presupposti di un sistema produttivo fondato sulla media e piccola proprietà terriera[20].

La guerra servì ai contadini a prendere coscienza dei propri diritti. Rientrati in patria, i reduci non erano più disposti a subire le angherie del passato. Dopo aver scelto la proprietà verso cui rimostrare, si organizzavano in gruppi armati, la occupavano e cominciavano a lavorarla. La protesta intimorì i proprietari terrieri, che videro minata la stabilità dei loro privilegi dominicali. Nondimeno, le rimostranze generarono anche il rischio di una "guerra tra poveri". Le occupazioni erano ostacolate non solo dalla violenza di signori e gabellotti, ma anche dalle rivalità che si venivano a creare tra gruppi concorrenti di contadini che avevano mirato lo stesso pezzo di terra[21].

Il motto era "la terra ai contadini". Esso fece la sua comparsa nel dibattito pubblico nell'aprile del 1917 per voce del socialista siciliano Aurelio Drago e si affermò, progressivamente, come motivo ricorrente delle agende politiche dei partiti e delle organizzazioni sindacali (Di Bartolo 2009: 360). La promessa di terra fu poi ripresa da Antonio Salandra all'indomani della disfatta di Caporetto del 24 ottobre del 1917. Tommaso Fiore ha descritto le emozioni che essa suscitava nell'animo del contadino parlando «(…) di un povero essere, vissuto sempre ai margini della storia, e ora accarezzato, lusingato con la promessa della terra». Altresì, immedesi-

[20] Spriano (1973); Dalla Casa (1982: 179); Furiozzi (2020: 126-136).

[21] Giovanni Lorenzoni nella relazione finale de la «Inchiesta sulla piccola proprietà coltivatrice formatasi nel dopoguerra» (1928-1938) ha spiegato che «il procedimento era sempre lo stesso, semplice, impressionante, pittoresco. La mattina di buon'ora i contadini si raccoglievano all'uscita del paese in gruppi più o meno numerosi, armati chi di fucile chi di zappa, chi di tutti due; e, montati a cavallo, la bandiera rossa o tricolore e la fanfara in testa, partivano per il fondo designato, che avrebbe dovuto essere un fondo "incolto". Arrivati sul posto piantano in mezzo al fondo la bandiera e ai quattro angoli issano cartelli col nome del gruppo occupante. Qualcuno si mette di guardia armato. Altri comincia a lavorare. Se occorre, si rimane sul posto anche di notte, anche sotto la pioggia, attendati. Se il latifondo è tenuto da qualche gabellotto amico della mafia c'è da temere aspra resistenza o fiera riscossa, e bisogna opporre risolutezza a risolutezza, armi ad armi. A volte, all'occupazione di un medesimo fondo aspirano due partiti rivali, o due paesi vicini, o due diverse cooperative od associazioni. Si fa allora a gara fra chi arriva prima o più in forza». L'estratto è contenuto in Einaudi (1939: 281).

mandosi nei panni del soldato-agricoltore, l'intellettuale meridionalista si chiedeva se «(…) dunque quel pezzo di terra su cui egli aveva visto invano consumarsi la fatica del padre e del nonno, sarebbe stato suo? proprietà sua?» (Fiore 1958: 88)[22].

La risposta ai quesiti posti da Fiore è perentoria: la promessa non fu mantenuta. Piuttosto, essa configurò un modo per rinfrancare il soldato stanco, per convincerlo a resistere al sacrificio bellico in vista del benessere futuro suo e della propria famiglia. La promessa di terra venne percepita come un'occasione di riscatto dagli antichi soprusi padronali. Tuttavia, la guerra pose lo Stato innanzi all'esigenza di dover gestire e tutelare la nuova categoria di cittadini rappresentata dai reduci del Primo conflitto mondiale. Essi non potevano essere dimenticati, per l'impegno profuso in battaglia e poiché covavano, in virtù della stessa promessa, sentimenti di inquietudine che avrebbero potuto tradursi in agitazione sociale. E così fu. Ma anche gli esiti della protesta non furono soddisfacenti. Si potrebbe definirli mutilati, così come si disse della vittoria italiana del conflitto. Ciò nonostante, fino all'ascesa del fascismo, vi furono dei progressi sul piano politico-istituzionale.

Nel novembre del 1917, con regio decreto n. 1812, venne istituito il Ministero per l'Assistenza Militare e le Pensioni di Guerra. L'istituto nacque per rispondere al bisogno di risolvere la frammentazione del sistema assistenziale accentrandone funzioni e competenze presso la gestione unitaria dello Stato. L'istituzione del Ministero costituì un tentativo di razionalizzazione degli interventi economici in favore di inabili, mutilati di guerra e dei famigliari dei caduti[23].

Il 4 novembre del 1918 l'Associazione Nazionale Mutilati e Invalidi di guerre (ANMIG) pubblicò il «Manifesto per il paese». Con questo documento programmatico, veniva invitato il governo ad intervenire sulla questione agraria procedendo con l'assegnazione ai reduci dei terreni per l'interesse generale della produzione nazionale. Il Manifesto rappresentò un importante *vademecum* politico per tutto il movimento combattentistico[24].

[22] La citazione è presente in Coppola (2015: 111).
[23] Tra i più recenti lavori dedicati al Ministero, si segnala Quagliaroli (2018).
[24] Si veda Bolognesi e Tovazzi (2006: 9).

Il 17 novembre del 1918, con decreto luogotenenziale n. 1911[25], venivano istituiti gli Uffici di collocamento agricolo. Inoltre, il decreto prevedeva l'istituzione di Commissioni paritetiche comunali composte da lavoratori e datori di lavoro. A tali organi venne attribuita la funzione di regolamentazione del reclutamento e di controllo del rispetto delle clausole contrattuali nell'avviamento al lavoro dei braccianti.

Il 16 gennaio del 1919, il decreto luogotenenziale n. 55 conferiva all'istituenda Opera Nazionale Combattenti la facoltà di dotarsi di un proprio patrimonio terriero mediante l'acquisto di terre demaniali, di proprietà delle Opere Pie ovvero di altre istituzioni ecclesiastiche e dei terreni incolti o non sufficientemente coltivati di proprietà privata. Era previsto che tale patrimonio venisse distribuito a reduci ed associazioni di reduci che ne avrebbero fatto richiesta di assegnazione. Lo scopo era quello di creare i presupposti della piccola e media proprietà terriera per il benessere sociale delle classi contadine[26].

Il 23 giugno del 1919 divenne Presidente del Consiglio dei ministri Francesco Saverio Nitti. Il governo Nitti si occupò della questione agraria con i regi decreti n. 1633, del 2 settembre 1919, e n. 515 del 22 aprile 1920, noti, rispettivamente, come decreti "Visocchi" e "Falcioni" dai nomi dei ministri dell'agricoltura allora in carica. Il primo attribuiva ai prefetti la competenza ad assegnare in occupazione temporanea, per un massimo di quattro anni, i terreni incolti o coltivati male alle associazioni agricole e agli enti agrari. Esso venne interpretato come una giustificazione governativa delle occupazioni abusive già avvenute. Il provvedimento ebbe applicazione limitata e non riuscì a soddisfare le esigenze della classe contadina. Il decreto Falcioni intervenne sulla materia in senso restrittivo, disponendo che le assegnazioni potessero essere effettuate solo a beneficio di associazioni agricole già costituite ed impegnate da tempo in attività di impresa agraria. Si voleva evitare la concessione di terreni a cooperative create *ad hoc* per interessi

[25] Concernente provvedimenti per il collocamento della mano d'opera nel Regno».

[26] Il decreto approvò il Regolamento dell'Opera Nazionale per i Combattenti di due anni antecedente. Sulle origini e i progetti dell'ente, si veda Barone (1984: 203-244); Ciccozzi, in Boccini e Ciccozzi (2007: 9-14); Di Bartolo (2012).

speculativi. Ciò produsse l'effetto collaterale dell'esclusione dalla concessione anche di molte associazioni che intendevano coltivare con profitto (Licata 1965: 167-169).
Il 15 giugno del 1920 si insediò il quinto governo Giolitti, la cui attività fu orientata al tentativo di mediazione e conciliazione degli interessi della borghesia con quelli del proletariato. Tale scelta fu indotta dalla convinzione che la rivolta non avrebbe avuto lunga durata (De Napoli, Ratti, Bolognini 1985:16). La fine delle occupazioni avvenne, infatti, al termine dello stesso anno. In questa fase, i proprietari terrieri cominciarono a finanziare lo squadrismo agrario affinché venisse definitivamente destituito il movimento operaio e contadino. La scelta dei proprietari terrieri di avvalersi della violenza squadrista non fu indotta dal timore di una rivoluzione bolscevica in Italia - il "biennio rosso" stava ormai cessando di costituire una minaccia - ma dall'interesse degli stessi ad annullare le conquiste sindacali ottenute dalla classe contadina grazie al socialismo riformista degli anni precedenti. Le azioni squadriste vennero indirizzate contro socialisti, sindacalisti e leghe rosse e il movimento così perse, progressivamente, la propria vitalità nelle campagne (Riosa, Bracco 2004: 74:78). Le squadre d'azione confluirono nei Fasci Italiani di Combattimento[27], che divennero l'entità politica a cui gli agrari e i latifondisti affidarono la propria rappresentanza. Lo squadrismo agrario venne inglobato dal fascismo, che lo impiegò come strumento della propria legittimazione territoriale. La violenza squadrista raggiunse il suo apice durante il "biennio nero" 1921-1922, che vide scontrarsi fascisti e antifascisti in quella che assunse i connotati di una vera e propria guerra civile (Riosa, Bracco 2004: 74:78). Gaetano Salvemini (2015 [1943]: 321) ha stimato che, durante il "biennio nero", morirono, per mano fascista, circa tremila persone.

La prospettiva della terra ai contadini ebbe la sua battuta di arresto dopo la marcia su Roma del 28 ottobre del 1922. Con l'ascesa al potere di Benito Mussolini, la repressione degli ultimi scampoli di protesta si fece ancor più virulenta grazie sem-

[27] Fondati il 23 marzo del 1919 a Milano.

pre al supporto in forze dello squadrismo agli agrari. Nel novembre del 1922, il governo abolì le Commissioni paritetiche per le terre incolte. Un mese dopo, il ministro dell'agricoltura De Capitani d'Arzago dispose che, a premurarsi dell'occupazione dei reduci, dovessero essere gli agrari. Vennero abrogati i decreti Visocchi e Falcioni e dichiarate illegali le concessioni di terra fino ad allora effettuate (Gorni 1923). I reduci che erano riusciti ad ottenere la terra dovettero restituirla ai proprietari originari (Coppola 2003: 205-207).

4. *La nascita del movimento delle lotte per la terra e la posizione dei principali partiti: un quadro sinottico*

All'avvento del fascismo non corrispose la cessazione dei sentimenti di rivolta. Anche sotto la scure autoritaria del regime, le campagne meridionali furono teatro di proteste. La politica rurale non identificò quella sintesi di stabilità e modernizzazione prospettata dai suoi teorici[28] e il fascismo mai godette di incondizionato consenso nella società civile. Anzi, dopo la crisi del 1929, le condizioni delle classi subalterne erano talmente gravi da suscitare il malcontento anche di alcuni podestà. Tra il 1930 e il 1935, vi furono mobilitazioni contro i simboli del potere locale. Si trattò di un «movimento di popolo» (Bevilacqua 1980: 128). Fu poi la "distrazione bellica" ad arrestare il dissenso generato dalla crisi economica (Bevilacqua 1980: 100-130).

La Seconda guerra mondiale svelò la profonda arretratezza di quella «terra oscura, senza peccato e senza redenzione» (Levi, 1945 [2014]: 2) che era il Mezzogiorno[29]e fu al sud che, nell'immediato dopoguerra, le drammatiche condizioni della classe contadina sfociarono in mobilitazione collettiva. Migliaia di agricoltori abbracciarono il movimento delle lotte per la terra

[28] Sulla politica agraria fascista, restano imprescindibili i contributi di Serpieri e Mortara (1934: 209-303); Masci (1937: 143-188); Sereni (1946); Preti (1973: 802-869); Fano (1975: 29-39); Orlando (1969); D'Antone (1979); Orlando (1984); Barone (1996).

[29] Cfr. Barbagallo (1980); Petraccone (2005); Felice (2016); Id. (2018); e Viesti (2021).

ed iniziarono ad occupare i latifondi degli agrari chiedendone la redistribuzione (Santarelli 1996: 72).

Cessato il conflitto, dalla risoluzione politica della questione agraria dipendeva la riconfigurazione democratica del paese. Il Partito Comunista Italiano fu attore protagonista di questa stagione. Un protagonismo che sicuramente trova la sua più intuitiva corrispondenza nel nome di Fausto Gullo, i cui decreti costituirono un passaggio cruciale per l'istituzionalizzazione delle istanze contadine[30]. Il partito fu vicino al movimento. Su tale vicinanza incise la nuova istituzione, dopo la liberazione, delle Camere del lavoro, le quali ne costituivano, spesso, una sorta di filiali. Nel Mezzogiorno, ciò contribuì ad accrescere il radicamento territoriale della compagine rossa. Inoltre, il ruolo svolto dai comunisti nella Resistenza permise loro di subentrare ai socialisti come principale forza di sinistra in rappresentanza del proletariato. Rispetto al movimento contadino, l'avvicendamento avvenne anche perché, dai Fasci siciliani in poi, il partito socialista si allontanò gradualmente dalle lotte (Rossi-Doria 1976: 75-78). Infatti, nel secondo dopoguerra, la presenza del movimento socialista nelle campagne era pressoché nulla. Ciò dipese, altresì, dall'influenza intellettuale di esponenti come Rodolfo Morandi e Pasquale Saraceno, entrambi convinti che la questione meridionale si sarebbe decisa in campo industriale e non più agricolo. Non a caso, il 2 dicembre del 1946, essi fondarono la SVIMEZ (ivi: 71).

Per quel che interessa il presente scritto, si può constatare che il partito comunista non assunse la piena direzione delle rimostranze. La sottovalutazione della portata della protesta, prima, e la presenza di limiti strutturali ed organizzativi, poi, impedirono al partito di svolgere un ruolo proattivo di guida delle masse in lotta, in quella che sembra sia stata, come nottola di Minerva, una continua rincorsa al movimento. Le linee di politica agraria vennero espresse nel "Rapporto Togliatti", presentato in occasione del V Congresso tenutosi a Roma dal 29 dicembre 1945 al 5 gennaio 1946. La riforma agraria avrebbe dovuto limitare la proprietà capitalistica, eliminare quella pa-

[30] V. *Infra,* par. successivo.

rassitaria, difendere la piccola e media e riformare i contratti agrari[31].

D'altro canto, la Democrazia Cristiana era interessata alla formazione di un nuovo blocco sociale: un rinnovamento del padronato che fosse capace di placare le tensioni nelle campagne ed attenuare la forza delle lotte contadine e operaie. La bozza di un primo programma di riforma agraria fu illustrata da Alcide De Gasperi in un articolo pubblicato sul quotidiano «Il Popolo» del 12 dicembre 1943. Il *leader* democristiano sosteneva il bisogno di una riforma che fosse in grado di esautorare il proletariato nelle campagne e di creare un ceto di piccoli proprietari terrieri. L'accento veniva posto sull'esigenza di preservare la produttività e la continuità nella conduzione aziendale. Si schiudeva, così, la tendenza al sostegno ad un capitalismo agrario-borghese e all'abbandono delle ideologie ruraliste classiche. La Democrazia Cristiana non proponeva il rovesciamento dei rapporti di forza nelle campagne, ma la ridefinizione della figura del contadino nel nuovo panorama socioeconomico[32].

5. *Il movimento delle lotte per la terra: dai "decreti Gullo" alle prime leggi di riforma fondiaria*

La prima fase del movimento delle lotte per la terra fu quella delle c.d. occupazioni spontanee avvenute tra il 1943 e il 1944. Esse si ispiravano alla tradizione degli usi civici ed alle occupazioni dei reduci della Grande guerra. L'atto iniziale si ebbe subito dopo l'armistizio dell'8 settembre del 1943, quando i contadini calabresi di Casabona occuparono le terre del barone Berlingieri. La protesta si diffuse nei comuni di Strongoli, Melissa, S. Nicola dell'Alto e Cirò fino a coinvolgere l'intero Marchesato di Crotone, per poi spostarsi in Sicilia, Basilicata, Sardegna, Puglia e Lazio[33].

[31] Cfr. Rossi-Doria (1976: 70-113); Agosti (2012); e Masella (2020: pp. 294-303).
[32] Per la ricostruzione della posizione democristiana, si rimanda a Pezzino (1976: 59-88); Bernardi (2011: 28-30); Russo (2019: 63-70).
[33] Paparazzo (1975: 363); Lupo (1981: 21-20); Masella (1994: 205).

Dopo la svolta di Salerno dell'aprile del 1944, il ministro dell'Agricoltura Fausto Gullo si fece interprete del movimento divenendone la principale voce istituzionale[34].

L'onda delle agitazioni sociali si tradusse nei provvedimenti adottati dall'ottobre del 1944 all'aprile del 1946 noti come "decreti Gullo". Con il decreto del 19 ottobre del 1944, n. 279, dedicato alla concessione delle terre incolte ai contadini, si diede abbrivio al processo politico di conversione del modello di proprietà agricola feudale in proprietà agricola "sociale"[35]. Sulla scia dei precedenti Visocchi e Falcioni, il decreto di ottobre prevedeva l'attribuzione alle cooperative contadine dei terreni prima occupati e la possibilità di richiedere l'assegnazione di quelli lasciati incolti dai proprietari. Le occupazioni contadine venivano legalizzate e non avrebbero più rappresentato degli atti di protesta eversiva. L'occupante diveniva, da usurpatore del diritto di proprietà altrui, titolare di una pretesa legittima: la "terra"[36].

La legalizzazione delle occupazioni aveva lo scopo di fermare la scia di sangue provocata dalla brutalità delle repressioni operate dal blocco agrario-mafioso a partire dal 1944, che fu un anno caldo in particolare per la Sicilia. Il 5 agosto, a Casteldaccia, venne assassinato Andrea Raja, segretario locale della Camera del Lavoro e della sezione del Partito Comunista. Fu ucciso dalla mafia per aver accusato gli agrari di speculare sugli ammassi di grano a scapito dei contadini[37]. Il 16 settembre, a Villalba, in occasione di un comizio del comunista Girolamo Li Causi, vennero ferite quattordici persone dalle bombe lanciate dagli uomini del capomafia locale Calogero Vizzini[38]. Il 19 ottobre, a Palermo, nel corso di una

[34] L'impegno rivolto alla causa valse a Fausto Gullo l'appellativo di Ministro dei contadini. Sulla figura di Fausto Gullo v. Pierino (2021).

[35] Fecero seguito i decreti luogotenenziali del 12 ottobre 1945, n. 773, e del 26 aprile 1946, n. 597, recanti «Norme per l'applicazione del decreto legislativo Luogotenenziale 19 ottobre 1944, n. 279, relativo alla concessione ai contadini delle terre incolte».

[36] Ursetta (1997: 35-36); Scolaro (2007: 151).

[37] Di Matteo (1967: 231); Casarubbea (1998:35).

[38] Li Causi aveva contravvenuto alle prescrizioni di Vizzini di poter tenere la sua adunanza a patto che «non si toccassero gli argomenti della terra, del feudo e della mafia, purché, soprattutto, nessuno dei contadini venisse in piazza ad ascoltarlo» (Marino 2015: 126).

manifestazione contro il carovita, l'esercito sparò sui manifestanti inermi provocando 30 morti e 150 feriti. Il 5 agosto del 1946, a Caccamo, durante una manifestazione per gli ammassi del grano, vi furono 4 morti e 21 feriti tra le forze dell'ordine e 20 morti e 60 feriti tra i contadini (Scolaro 2007: 151). Il primo maggio del 1947, in quella che viene ricordata come la Strage di Portella della Ginestra, la banda di Salvatore Giuliano sparava sui manifestanti provocando 14 morti e 27 feriti (Blando 2022: 13-33). Si stima che, dal 1944 al 1960, vennero uccise dalla mafia 52 persone, tra dirigenti politici e sindacali, per l'impegno profuso verso la causa contadina (cfr. Montalbano 2012: 13). Nel Mezzogiorno, dal 1948 al 1954, la protesta registrò 40 morti, 1614 feriti e 60.000 arrestati, tra cui 18 persone condannate all'ergastolo[39].

Questi eventi non esauriscono il novero degli episodi di violenza rivolti al movimento e ai suoi portavoce, ma forse bastano a rendere l'idea del clima di crescente imbarbarimento sociale in cui furono emanati i "decreti Gullo". Questi ultimi permisero al movimento di evolversi dai tradizionali registri di lotta e di organizzarsi politicamente[40]. In seguito alle elezioni del giugno del 1946, si creò una connessione diretta tra le lotte organizzate e l'attività governativa del Partito Comunista. Essa condusse all'assemblea generale della "Costituente per la terra", tenutasi a Bologna il 21 dicembre del 1947. La Costituente si proponeva di unificare tutte le iniziative locali e di promuovere una Riforma agraria generale (Capobianco 2004: 80). Secondo il Partito Comunista, tale riforma avrebbe dovuto riguardare la limitazione dell'estensione della proprietà terriera privata mediante l'espropriazione dell'eccedente, la previsione di un sistema di assistenza statale alla piccola e media proprietà e alla cooperazione agricola, una riforma nazionale dei contratti agrari, la partecipazione dei lavoratori alla gestione dell'azienda e la previsione di obblighi, in capo ai proprietari, di investire in opere di bonifica e miglioramento fondiario (Cristofori Valli 1981: 17-20).

[39] Numeri riportati da Giuseppe Mangone nell'articolo commemorativo dell'Eccidio di Melissa pubblicato il 29 ottobre del 2015 presso il portale dell'Associazione Nazionale Produttori Agricoli Calabria.

[40] Il contesto storico e politico in cui vennero emanati i decreti Gullo è stato ricostruito da Rossi-Doria (1983).

Grazie alla "Costituente per la terra" il dibattito assunse, ancor più, una dimensione nazionale. Bisogna ricordare, infatti, che neppure l'agricoltura del nord Italia viveva tempi felici, sebbene la gestione dei terreni fosse diversa dal latifondo e avvenisse per mezzadria. Infatti, le proteste si intensificarono anche al nord. Non si trattava dello stesso movimento, ma entrambi derivavano da sentimenti di diffuso malcontento condivisi dagli agricoltori di tutta la penisola (cfr. Forti 2004). Per porre rimedio alle lotte mezzadrili, nel 1946, venne emanato il ‹‹lodo De Gasperi››. Il provvedimento prevedeva un compenso rivolto ai mezzadri per i danni subiti a causa della guerra, l'assunzione di disoccupati da parte dei proprietari terrieri, la nuova ripartizione dei prodotti nella misura del 53% al colono e del 47% al proprietario, il quale era obbligato a destinare il 4% del raccolto ad opere di miglioria del fondo (cfr. Morcaldo 2007:100).

Agli interventi redistributivi, vennero associati investimenti pubblici diretti all'ampliamento della capacità produttiva del paese, come bonifiche, irrigazioni ed infrastrutture[41]. Il quarto Governo De Gasperi decise di investire sulla cooperazione tra consorzi, enti di colonizzazione e proprietari terrieri nella programmazione dei piani di bonifica, imponendo la vendita o l'esproprio degli immobili in caso di insufficienza finanziaria dei possidenti. I decreti n. 114 e 121 del 1948 istituirono le ‹‹provvidenze a favore della piccola proprietà contadina›› e la ‹‹Cassa per la formazione della proprietà contadina››. Tali iniziative favorirono un primo riordino della proprietà terriera a beneficio dei coltivatori diretti (Malgeri 2002:100).

Dunque, i "decreti Gullo" rappresentarono un nuovo inizio. A partire da essi, i diversi interventi governativi finalizzati alla redistribuzione fondiaria ed al rilancio del settore agricolo vennero convertiti in postulati normativi che hanno trovato il loro punto di massima convergenza nell'articolo 44 della Costituzione. Fu con l'entrata in vigore della Carta fondamentale, il primo gennaio del 1948, che divenne prerogativa della Repubblica definire obblighi e vincoli alla proprietà terriera privata, fissando limiti alla sua estensione e promuovendo ed imponendo

[41] Nel 1947, venivano stanziati 25 miliardi di lire per lavori di bonifica. V. Morcaldo (2007:100-102). Sulla combinazione di misure redistributive ed investimenti pubblici, cfr. Barbero (2010: 39).

la bonifica delle terre, la trasformazione del latifondo e la ricostituzione delle unità produttive, aiutando la piccola e media proprietà. Siffatto riconoscimento conferì al movimento nuova lena e i contadini incrementarono le proteste, potendo reclamare la tutela di interessi costituzionalmente garantiti. Il fine del razionale sfruttamento del suolo e dell'equità dei rapporti sociali erano stati sanciti dalla Costituzione.

Le proteste raggiunsero l'apice nel biennio 1949-1950.Il 29 ottobre del 1949 vi fu la Strage di Melissa, in provincia di Crotone. Con l'obiettivo di sedare le occupazioni dei latifondi incolti dell'agro di Fragalà e con l'avallo del Ministro degli Interni Mario Scelba, la polizia di Stato intervenne in ausilio dei baroni Berlingieri uccidendo tre contadini e ferendone quindici[42]. Due mesi dopo scoppiò la Rivolta dell'Arneo, che durò fino al gennaio del 1951. Migliaia di agricoltori della Puglia salentina occuparono i latifondi di proprietà delle famiglie Tamborrino, Bozzi Colonna, Personè e Ruffo, chiedendo l'attribuzione delle terre e l'inclusione del territorio dell'Arneo nel progetto di riforma agraria. Anche in questo caso la risposta dello Stato non si fece attendere. I manifestanti furono cacciati dai terreni, identificati, arrestati e processati (Coppola 1997: 85-120).

Dall'Eccidio di Melissa e dalla "Rivolta delle biciclette"[43] traspariva, probabilmente più che in altri episodi, l'esistenza di una aporia politica di fondo: la presenza di uno Stato ambiguo, alle volte più proteso alla preservazione dello *status quo* che al rispetto della sua legge fondamentale. Se il latifondo continuava a resistere, nonostante i numerosi approdi legislativi, dipese anche da questa discrasia, che in sé celava un problema di democraticità dell'azione istituzionale della forza pubblica di Stato.

Sul movimento incise, inoltre, l'esplosione della Guerra Fredda e la conseguente uscita delle sinistre dal governo nel maggio del 1947, per giungere infine alla sconfitta del Fronte

[42] Per la ricostruzione dei fatti di Melissa, si rimanda integralmente al contributo di Crupi e Frontera (1999).

[43] Così viene ricordata la Rivolta dell'Arneo, per la funzione strategica esercitata dal mezzo di trasporto durante la rivolta. Per eludere i controlli, gli occupanti usavano spostarsi di notte, da un campo all'altro, con le biciclette. Uno degli episodi più rappresentativi della repressione fu il sequestro e l'incendio di centinaia di biciclette. Si veda Leuzzi (2009).

Democratico Popolare alle elezioni del 18 aprile del 1948, che attribuirono alla Democrazia Cristiana la maggioranza relativa dei voti e la maggioranza assoluta dei seggi in Parlamento. Per forza di cose, l'adesione dell'Italia al fronte occidentale e agli obiettivi di restaurazione capitalistica trovava in ogni tentativo di sovversione dell'ordine costituito e di ridefinizione sociale della proprietà privata un problema da risolvere, se non un ostacolo da dover abbattere. La divisione del mondo in blocchi determinò, pertanto, una polarizzazione politica interna, che si riverberò anche sulle questioni agrarie. Il movimento delle lotte per la terra subì, in tal senso, gli effetti indiretti della crociata antisovietica, lanciata dal discorso di Fulton, in Missouri, pronunciato da Winston Churchill il 5 marzo del 1946. Le tensioni politiche vennero, peraltro, esacerbate dal decreto di scomunica ai comunisti approvato da Papa Pio XII il primo luglio del 1949. Con esso, la Congregazione vaticana dichiarava apostati tutti coloro i quali professavano la dottrina comunista e votavano a sinistra (cfr. Bo 1997: 7).

In siffatto clima di tensione politica e sociale, per evitare che le lotte contadine si trasformassero in rivoluzione, nel 1950, il Governo De Gasperi adottò le prime leggi di riforma fondiaria, ossia la legge Sila del 12 maggio e la legge Stralcio del 21 ottobre[44]. Esse traevano ispirazione dall'articolo 44 della Costituzione, rispondendo alla convinzione che la più equa distribuzione proprietaria fosse la via maestra per il rilancio economico del settore primario e la risoluzione delle drammatiche condizioni di povertà gravanti, in particolare, sulle regioni meridionali[45].

La legge Sila affidava all'Opera per la Valorizzazione della Sila il compito di provvedere alla colonizzazione del latifondo dell'altopiano della Sila cosentina e catanzarese e dei territori ionici contigui, alla sua trasformazione e miglioramento e alla

[44] Fece seguito la legge di riforma agraria della Regione Sicilia del 27 dicembre dello stesso anno.

[45] Nell'estate del 1950, Alcide De Gasperi scriveva a Luigi Sturzo che «(...) visitando il Mezzogiorno mi sono confermato nell'idea che l'intervento incisivo dello Stato anche nella redistribuzione della proprietà terriera è l'unico scampo e un obbligo di giustizia». V. Fornasier (2011: 78). Sulle leggi di riforma fondiaria, v. Barbero (1960); Zangheri (1979: 513-524); Risovecchi (2003: 73-106); Caniglia e Passalacqua (2019: 94-109).

ridistribuzione della proprietà terriera ai contadini. Le proprietà oggetto di esproprio erano quelle composte da più di trecento ettari al 15 novembre 1949. La legge Stralcio estese la disciplina dell'esproprio e della redistribuzione ad altri comprensori del territorio nazionale, cioè alle zone agrarie del Delta Padano, della Maremma Tosco-Laziale, del Fucino, della Sardegna, di Puglia e Lucania, del Molise e della Campania[46].

I pareri espressi dalla maggioranza della storiografia italiana sulla Riforma sono stati, fino alla fine degli anni Settanta, prevalentemente negativi. Gli studiosi tendevano a derubricare le leggi Sila e Stralcio a meri strumenti elettorali della strategia del consenso della Democrazia Cristiana. Successivamente, si è iniziato a notare come tali provvedimenti abbiano accompagnato l'agricoltura italiana verso l'emancipazione dagli schemi feudali tradizionali, favorendo la modernizzazione del settore, la flessibilità del mercato fondiario, la mobilità sociale e la domanda di prodotti industriali e per l'edilizia rurale (Gabellieri 2018: 45).

Un parere intermedio potrebbe essere proposto puntualizzando, innanzitutto, che la ricerca di stabilità elettorale è fisiologica ad ogni compagine governativa. Far discendere dal fattore della ricerca del consenso, anche qualora fosse stato prevalente, la negatività del giudizio sulle leggi di riforma fondiaria pare, pertanto, eccessivo. Del resto, si ricordi che, quando il Partito Comunista divenne portavoce del movimento, esso trovava nella classe contadina la principale fonte di voti. Ciò non inficia l'importanza dei "decreti Gullo", né la dimensione valoriale degli impegni assunti. Di converso, sembra altrettanto eccessivo considerare le leggi Sila e Stralcio i cavalli di Troia di una rivoluzione dell'agricoltura italiana. Esse tentarono di perfezionare il processo di redistribuzione fondiaria iniziato dai "decreti Gullo", ma furono delle misure parziali di intervento. Non a caso la legge Stralcio veniva così chiamata per la sua portata limitata di applicazione. Per ragioni di opportunità politica, si decise di intervenire solo sull'espro-

[46] Per la sua attuazione, vennero istituiti Enti di Riforma e Sezioni Speciali. Agli Enti facevano capo strutture periferiche denominati Centri di Colonizzazione. Le attività degli enti erano coadiuvate da nuclei di assistenza tecnica dotati di competenze specifiche in materia di modernizzazione.

priazione e non anche sulla riforma agraria generale. Quest'ultima avrebbe implicato la concomitante riforma dei patti agrari, sulla cui mancata attuazione caddero molti governi (Filadelfia 2004: 39). In ogni caso, le leggi di riforma fondiaria contribuirono ad attenuare le tensioni sociali. Dopo la loro adozione, le azioni del movimento andarono progressivamente a scemare.

6. *La "latitudine degli oppressi". Una nota sugli esiti del movimento*

Il movimento delle lotte per la terra è stata una storia dal basso in grado di dare impulso al processo politico-istituzionale di socializzazione della proprietà terriera privata. Sotto questa lente, esso potrebbe essere letto come un interessante esempio della capacità di autodeterminazione delle masse.

Tuttavia, non può dirsi che il movimento realizzò una radicale trasformazione della società agricola del paese. Non si giunse ad una riforma agraria generale e anche gli effetti redistributivi di quella fondiaria furono modesti[47]. Il latifondo venne indebolito, ma non subì quel «colpo d'ariete» (Bottalico 1979: 14; si veda Gabellieri 2018: 43) preannunciato dai principali sottoscrittori delle leggi di riforma fondiaria. Il movimento si esaurì non perché raggiunse tutti i suoi scopi, ma poiché intervennero una serie di fattori che ne provocarono la rarefazione.

Innanzitutto, l'istituzionalizzazione della protesta fece sì che essa perdesse, a poco a poco, il suo carattere eversivo (Mangone 2015). Anzi, il tema della terra divenne strumento di legittimazione del sistema attraverso le dinamiche, spesso clientelari, della promessa elettorale (cfr. Bo 1997: 9). Quella del movimento potrebbe essere considerata una rivoluzione interrotta dalla democratizzazione del dissenso.

[47] Lo confermano le seguenti stime riportate in Bo (1997: 9): nel 1950, la superficie occupata richiesta era di 1.801.056 ettari e quella concessa fu di 246.016, con aumento di 79.550 ettari. Nel 1955, la superficie occupata richiesta era di 2.332.282 ettari e quella concessa fu di 285.400, con un aumento di 39.384 ettari.

Inoltre, il movimento aveva conseguito la sua maturità. L'aveva raggiunta, specularmente, anche il feudalesimo, che perdurò nel tempo nonostante fosse già antico nel 1806[48]. Fu lo stesso per la mezzadria, sebbene si dovesse attendere una legge del 1982 per determinarne la trasformazione in contratto di affitto[49].

Oltretutto, a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta, i presupposti originari della riforma agraria vennero meno. L'industrializzazione e la terziarizzazione dell'economia provocarono l'esodo dalle campagne alle città. Gli agricoltori meridionali migrarono in massa verso il triangolo industriale e i paesi del Mercato Comune (cfr. Guidicini 1998). La classe contadina si disgregò. Si passo dalle lotte per la terra al problema del suo abbandono, aspetto che ha visto le istituzioni impegnate a contrastare il fenomeno dello spopolamento rurale tentando di ridurre il divario reddituale tra settore primario e industriale.

Tuttavia, si ritiene che il movimento delle lotte per la terra non costituisca solo un interessante caso studio di storia politica contemporanea, ma che possa fornire delle fondamentali chiavi di lettura di questo presente, in cui la questione agraria sembra stia vivendo una sua anaciclosi. Non sfugge la ricorrenza attuale di alcune congiunture assimilabili alle cause che determinarono l'insorgenza della protesta. Se si osserva, ad esempio, il fenomeno del caporalato, si nota che quella relazione padrone-servo su cui si fondava l'economia agraria feudale non si è mai estinta del tutto. A cambiare è stata la "latitudine degli oppressi": ieri era il contadino meridionale, oggi è il contadino, immigrato, africano o asiatico.

Si pensi alla Rivolta di Rosarno del 7 gennaio del 2010 e ai contorni mafiosi della sua repressione (Perrotta 2020).

Vi sono, inoltre, delle connessioni diacroniche che sembrano pervadere alcuni luoghi. Sulla spinta di Rosarno, il 30 luglio del 2011 iniziava la protesta dei braccianti di Nardò nella Masseria Boncore (Bellotti 2023), cuore, di fatto, di quella terra di Arneo

[48] Il riferimento è all'anno di adozione delle leggi di eversione feudale. V. *Supra*, il paragrafo 1.
[49] Si riferisce della legge del 3 maggio 1982, n. 203 recante «norme sui contratti agrari».

già nota agli annali per quanto accaduto con la "Rivolta delle biciclette" del 1949[50].

Cambiando ancora la "latitudine degli oppressi", passando dal sud Italia ai "sud del mondo", sembra possibile individuare, nel movimento, una manifestazione *ante litteram* delle molteplici lotte per la rivendicazione delle terre, oggi, in corso in quei luoghi in cui il fenomeno della globalizzazione agricola ha provocato, più che altrove, dipendenze e marginalizzazioni. Si pensi alla nascita, nel 1984, del *Movimento Sem Terra* in Brasile, nel 1993, del movimento internazionale di Via Campesina e alle diverse iniziative dei contadini dei popoli Maya diffusesi sull'onda dell'affermazione, nel 1994, del movimento zapatista in Messico. Sempre più contadini, in tutto il mondo, hanno cominciato ad unirsi ed organizzarsi nel segno dell'affermazione di una diffusa idea di "contadinanza", fondata sulla rivendicazione dell'accesso alla terra e sulle nuove istanze inerenti alla tutela dell'ambiente e all'affermazione della sovranità alimentare dei popoli. La questione della terra era e resta di primaria importanza, viatico di altre, vecchie e nuove, rivendicazioni (Pérez-Vitoria 2007; 2020).

Se si interpreta il movimento in questa più amplia cornice diacronica, esso non configura una vicenda italiana confinata al passato, ma continua a vivere, arricchendole di senso storico, nelle esperienze in atto. Esse testimoniano una rinnovata vitalità della classe contadina, che fa della lotta sociale un mezzo attraverso cui riprogrammare il presente in vista dell'avvenire. Da questo punto di vista, il movimento fu antesignana espressione di quelle prospettive - oggi al centro della riflessione politologica sulla categoria dei «nuovi contadini» (Van Der Ploeg 2009; 2015; 2018) - su cui si impernia il "principio contadino": sintesi delle forme storiche di reazione, azione e riproduzione della classe contadina, di questo «(…) flusso nel tempo che porta con sé la promessa di un futuro migliore, di un qualche progresso» (Van Der Ploeg 2009: 343).La riscoperta dei significati sociali e politici del movimento può senz'altro aiutare la società di oggi a dotarsi degli anticorpi necessari a contrastare l'insorgenza di nuo-

[50] V. *Supra*, il paragrafo precedente.

ve forme di schiavitù, affinché le conquiste ottenute non debbano più essere messe in discussione e ve ne siano di altre.

Bibliografia

AGOSTI ALDO, 2012, *Storia del Partito comunista italiano (1921-1991)*, Bari: Editori Laterza.
ASTUTO GIUSEPPE, 1999, *Crispi e lo stato d'assedio in Sicilia,* Milano: Giuffrè.
BAGLIO ANTONINO, 2010, *Movimento operaio e socialista*, in Antonino Baglio, Salvatore Bottari (a cura di), *Messina dalla vigilia del terremoto del 1908 all'avvio della ricostruzione*, Messina: Istituto di studi storici Gaetano Salvemini, pp. 27-40.
BARBAGALLO FRANCESCO,1980, *Mezzogiorno e questione meridionale (1860-1980)*, Napoli: Guida.
BARBERO GIUSEPPE, 1960, *Riforma agraria italiana. Risultati e prospettive*, Milano: Feltrinelli.
_____, 2010, "La Costituzione del 1948 e la politica agraria italiana negli anni Cinquanta e Sessanta", *QA Rivista dell'Associazione Rossi-Doria*, n.1, pp. 37-64.
BARNABÀ ENZO, 2022, *Il meglio tempo. 1983, la rivolta dei Fasci nella Sicilia interna*, Formigine: Infinito Edizioni.
BARONE GIUSEPPE, 1984, "Statalismo e riformismo: l'Opera Nazionale Combattenti (1917-1923)", *Studi Storici*, n. 1, pp. 203-244.
_____, 1996, *Stato e Mezzogiorno (1946-1960). Il "primo tempo" dell'intervento straordinario*, in AA. VV., *Storia dell'Italia repubblicana. La costruzione della democrazia*, Torino: Einaudi, pp. 291-409.
BELLOTTI DILETTA, agosto 2023, "Dallo sciopero di Nardò la lotta dei braccianti contro i padroni non si è mai fermata", *L'Espresso* (*online*).
BERNARDI EMANUELE, 2011, "Agricoltura-Riforma agraria", *Dizionario del liberalismo italiano*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 28-30.
BERTOLO GIANFRANCO, CURTI ROBERTO, GUERRINI LIBERTARIO, 1974, "Aspetti della questione agraria e delle lotte contadine nel secondo dopoguerra in Italia: 1944-1948", *Italia contemporanea*, n. 117, pp. 3- 47.
BEVILACQUA PIERO, 1980, *Le campagne del Mezzogiorno tra fascismo e dopoguerra. Il caso della Calabria*, Torino: Einaudi.
_____, 2005, *Verso l'America: l'emigrazione italiana e gli Stati Uniti*, Roma: Donzelli Editore.
BLANDO ANTONINO, 2022, *Portella della Ginestra: gli apparati di sicurezza e la banda Giuliano*, in TOMMASO BARIS, MANOELA PATTI (a cura di), *La strage di Portella della Ginestra tra storia e memoria*, Palermo: Istituto Poligrafico Europeo, pp. 13-33.

Bo Oddino, 1997, "Considerazioni sulla politica agraria del post-fascismo. La difesa della proprietà contadina nella memoria di un protagonista con particolare riferimento all'area piemontese", *Istituto per la storia della resistenza e della società contemporanea in provincia di Asti*, pp. 1-21.
Boccini Floriano, Ciccozzi Erminia (a cura di), 2007, *Opera Nazionale per i combattenti. Progetti*, Roma: Archivio Centrale dello Stato.
Bolognesi Isabella, Tovazzi Sabina (a cura di), (2006), *Inventario dell'archivio dell'Associazione Nazionale Mutilati e Invalidi di Guerra (ANMIG)*, Rovereto: Museo Storico Italiano della Guerra.
Botta Carmelo, Lo Nigro Francesca, 2015, *Il sogno negato della libertà. I Fasci siciliani e l'emancipazione dei lavoratori*, Palermo: Navarra Editore.
Bottalico Michele, 1979, *Presentazione*, in Insor Barberis (a cura di), *La riforma fondiaria: trent'anni dopo*, Milano: Franco Angeli, pp. 13-18.
Caniglia Maria Rossana, Francesca Passalacqua, 2019, "La Riforma agraria degli anni Cinquanta in Calabria. Conoscenza, conservazione e trasformazione del paesaggio del Marchesato di Crotone", *ArcHistoR*, n. 6, pp. 94-109.
Capobianco Giuseppe, 2004, *Una nuova questione meridionale. scritti scelti 1979-1992*, Santa Maria Capua Vetere: Spartaco.
Carone Marco, 2022, "Tra emergenza e propaganda: l'operazione Mori in Sicilia (1925 - 1929) e la costruzione del consenso al regime", *LA RAZÓN HISTÓRICA - Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas*, n. 56, pp. 234-241.
Cavalieri Enea, 1925, *Prefazione*, in Leopoldo Franchetti, Sidney Sonnino, *La Sicilia nel 1876 (II ed.)*, Firenze: Vallecchi, pp. 7-49.
Ciccozzi Erminia, 2009, *L'archivio del Commissariato civile per la Sicilia*, in Aldo G. Ricci, Luisa Montevecchi (a cura di), *Francesco Crispi. Costruire lo Stato per dare forma alla nazione*, Roma: Archivio Centrale dello Stato, pp. 345-377.
Cigliano Giovanna, 2018, "La rivoluzione russa del 1917 nei recenti orientamenti storiografici internazionali", *Ricerche di storia politica*, n. 2, pp. 171-190.
Coppola Salvatore, 1997, *Quegli uomini coperti di stracci: la lotta dei braccianti salentini per la redenzione dell'Arneo, 1949-1952*, Castiglione: Grafiche Giorgiani.
Coppola Salvatore, 2003, "L'occupazione delle terre e la lotta per la riforma agraria in provincia di Lecce", *Archivio Storico Pugliese*, n. 56, pp. 205-230
_____, 2015, "La Terra ai contadini ex combattenti: la grande delusione (1919-1922)", *L'Idomeneo*, n. 18, pp. 111-140.
Corti Paola (a cura di), 1976, *Inchiesta Zanardelli sulla Basilicata*, Torino: Einaudi.

CRISTOFORI VALLI TIZIANA, 1981, "Struttura agraria e lotte contadine nella provincia di Reggio Emilia (1945-1949), *Ricerche Storiche*, n. 43, pp. 17-35.
CRUPI PASQUINO, FRONTERA VISCONTE, 1999, *I fatti di Melissa. Il sud tra svolta e tramonto*, Reggio Calabria: Falzea.
D'ANTONE LEA, 1979, "Politica e Cultura Agraria: Arrigo Serpieri", *Studi Storici*, n. 3, pp. 609–642.
DALLA CASA BRUNELLA,1982, *Composizione di classe, rivendicazioni e professionalità nelle lotte del "biennio rosso"*, in LUCIANO CASALI (a cura di), *Bologna 1920; le origini del fascismo*, Bologna: Cappelli, pp. 179-201.
DE NAPOLI DOMENICO, RATTI ANTONIO, BOLOGNINI SILVIO, 1985, *La resistenza monarchica in Italia (1943-1945)*, Napoli: Guida Editore.
DE NITTO ANNA LUCIA, 2017, *Le inchieste Bonfadini e Franchetti-Sonnino. La Sicilia e la costruzione dello Stato nazionale*, in GIUSTINA MANICA (a cura di), *Le inchieste agrarie in età liberale. Atti del Convegno. vol. I Georgofili. Quaderni*, Firenze: Edizioni Polistampa, pp. 25-40.
DI BARTOLO FRANCESCO, 2009, "La terra è dei combattenti". I "programmi" di redistribuzione della terra (1915-1918)", *Mediterranea. Ricerche storiche*, n. 16, pp. 364-372.
DI BARTOLO FRANCESCO, 2012, *Terra e fascismo. L'azione agraria nella Sicilia del dopoguerra*, Roma: Edizioni XL.
DI MATTEO SALVO, 1967, *Cronache di un quinquennio: anni roventi, la Sicilia dal 1943 al 1947*, Palermo: G. Denaro.
EINAUDI LUIGI (1939), "I contadini alla conquista della terra italiana nel 1920-930", *Rivista di storia economica*, n. 4, pp. 277-308.
ERMACORA MATTEO, 2017, "Migrazioni di guerra. Ruolo dello stato, modelli e percorsi migratori 1914-1918", *Archivio Storico dell'Emigrazione Italiana*, n. 13, pp. 48-58.
FABBRI FABIO, 2024, *Alle origini dello squadrismo fascista: etimologia del "biennio rosso"*, in CLAUDIO NATOLI (a cura di), *Marcia su Roma e dintorni. Dalla crisi dello Stato liberale al fascismo*, Roma: Viella, pp. 71-83.
FANO ESTER, 1975, "Problemi e vicende dell'agricoltura italiana tra le due guerre", *Quaderni Storici*, n. 29/30, pp. 468-496.
FELICE EMANUELE, 2016, *Perché il Sud è rimasto indietro*, Bologna: Il Mulino.
_____, 2018, *Ascesa e declino. Storia economica d'Italia*, Bologna: Il Mulino.
FERRARI MARIA LUISA, 2013, *Percezioni della crisi tra liberismo e protezionismo: l'Italia negli anni della grande crisi agraria di fine Ottocento*, in LUCA MOCARELLI (a cura di), *Quando manca il pane. Origini e cause della scarsità delle risorse alimentari in età moderna e contemporanea*, Bologna: Il Mulino, pp. 253-268.

FILADELFIA BARTOLOMEO, 2004, *Analisi di un intervento di riforma fondiaria in un'area del Mezzogiorno: il caso di Avigliano (PZ)*, Consiglio regionale della Basilicata: Quaderni.
FIORE TOMMASO,1958, *Nascita di uomini democratici*, Manduria: Lacaita.
FORNASIER ROBERTO, 2011, *Mariano Rumor e le Acli vicentine. 1945-1958*, Milano: Franco Angeli.
FORTI CARLA, CARPITA DONATELLA (a cura di), 2004, *Le lotte mezzadrili dell'immediato secondo dopoguerra nelle campagne pisane*, Pisa: ETS.
FRASCANI PAOLO, 2012, *Le crisi economiche in Italia. Dall'Ottocento a oggi*, Bari: Editori Laterza.
FURIOZZI GIAN BIAGIO, 2020, "Il Biennio Rosso: una rivoluzione mancata?", *Nuova* Antologia, n. 2, pp. 126-136.
GABELLIERI NICOLA, 2018, "Pianificazione delle campagne e modernismo agricolo nell'Italia del secondo dopoguerra. Il caso studio della riforma agraria in Maremma (1950-65), *Rivista geografica italiana*, n. 1, pp. 43-61.
GALASSO GIUSEPPE, 2007, *Storia del Regno di Napoli. Il Mezzogiorno borbonico e napoleonico*, Torino: Utet.
GILBERT MARTIN, 1994, *La grande storia della Prima guerra mondiale*, Milano: Arnoldo Mondadori.
GORNI OLINDO, 1923, "Il sacrificio del decreto Visocchi", *La Critica Sociale*, n. 33, pp. 358-359.
GUIDICINI PAOLO, 1998, *Il rapporto città-campagna*, Milano: Jaca Book.
LAVEGLIA PIETRO, 1955, *Lotte per la terra e primi tentativi d'organizzazione contadina in provincia di Salerno*, Milano: Movimento operaio.
LEUZZI VITO ANTONIO, "«Terra, Terra!». La Puglia del 1950 e la rivolta in biciletta", *La Gazzetta del Mezzogiorno* (*online*).
LEVI CARLO, 2014 [1945], *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino: Einaudi.
LICATA GLAUCO, 1965, "Le origini del fascismo in Sicilia", *Aevum*, n. 1/2, pp.164–171.
LUPO SALVATORE, 1981, "Mezzogiorno e questione contadina", *Italia contemporanea*, marzo, pp. 21-30.
_____, 2018, *La mafia. Centosessant'anni di storia*, Roma: Donzelli Editore.
_____, MANGIAMELI ROSARIO, 1989, "Mafia di ieri, Mafia di Oggi", *Meridiana*, n. 7/8, pp. 17-44.
MALGERI FRANCESCO, 2002, *La stagione del centrismo. Politica e società nel secondo dopoguerra (1945-1960)*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
MARINO GIUSEPPE CARLO, 2015, *La Sicilia delle stragi*, Roma: Newton Compton Editori.
MASCI GUGLIELMO, 1937, "La politica agraria", *Annali di Economia*, n. 12, pp. 143-188.
MASELLA LUIGI, 1994, *Braccianti del Sud, una ricognizione storiografica*, in Pier Paolo D'attore, Alberto De Bernardi (a cura di), *Studi sull'agri-*

coltura italiana: società rurale e modernizzazione, Milano: Feltrinelli, pp. 197- 222.
_____, 2020, "Il rapporto con il Partito comunista italiano", *Studi Storici*, n. 2, pp. 294-303.
MASSAFRA ANGELO, BIAGIO SALVEMINI BIAGIO (a cura di), 1999, *Storia della Puglia, vol. 5, Il Novecento*, Bari: Laterza.
MOLA ALDO A., 2009, *Crispi massone. L'iniziazione di Francesco Crispi: alla massoneria o alla politica?*, in ALDO G. RICCI, LUISA MONTEVECCHI (a cura di), *Francesco Crispi. Costruire lo Stato per dare forma alla nazione*, Roma: Archivio Centrale dello Stato, pp. 85-102.
MONTALBANO GABRIELE, 2012, "La repressione del movimento contadino in Sicilia (1945-1960)", *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, n. 12, pp. 1-18.
MORCALDO GIANCARLO, 2007, *Intervento pubblico e crescita economica: un equilibrio da ricostruire*, Milano: Franco Angeli.
NANNI PAOLO, 2016, *L'agricoltura italiana durante la Guerra*, in AA. VV., *Agricoltura e ricerca agraria nella Prima Guerra Mondiale*, Roma: Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL, pp. 35-52.
NATOLI CLAUDIO, 2012, "Guerra civile o controrivoluzione preventiva? Riflessioni sul «biennio rosso» e sull'avvento al potere del fascismo", *Studi storici*, n.1, pp. 205-236.
ORLANDO GIUSEPPE, 1969, *Progressi e difficoltà in agricoltura*, in GIORGIO FUÀ (a cura di), *Lo sviluppo economico italiano*, Milano: Franco Angeli, pp. 17-95.
_____, 1984*, Storia della politica agraria in Italia dal 1848 a oggi*, Bari: Laterza.
PALUMBO MANFREDI, 1999, *I comuni meridionali prima e dopo le leggi eversive della feudalità*, Cerignola: Arnaldo Forni.
PAPARAZZO AMELIA, 1975, "Lotte per la terra in Calabria 1943-1949", *Rivista di Storia Contemporanea*, n. 3, pp. 363-395.
PASSANITI PAOLO, 2017, *Mezzadria. Persistenza e tramonto di un archetipo contrattuale*, Torino: Giappichelli Editore.
PÉREZ-VITORIA SYLVIA, 2007, *Il ritorno dei contadini*, Milano: Jaca Book
_____, 2020) "L'agroecologia e le lotte contadine", *"Cosmopolitiche"-Epidemia*, n. 3.
PERROTTA COSIMO, SUNNA CLAUDIA (a cura di), 2012, *L'arretratezza del Mezzogiorno. Le idee, l'economia, la storia*, Milano: Mondadori.
PERROTTA DOMENICO, gennaio 2020, "7 gennaio 2010: la Rivolta di Rosarno", *Rivista di Cultura e di Politica* (*online*).
PETRACCONE CLAUDIA, 2005, *Le "due Italie'. La questione meridionale tra realtà e rappresentazione*, Bari: Editori Laterza.
PEZZINO PAOLO,1976, "Riforma agraria e lotte contadine nel periodo della ricostruzione", *Italia contemporanea*, n. 122, pp. 59-88.

PIERINO GIUSEPPE, 2021, *Fausto Gullo. Un comunista nella storia d'Italia*, Soveria Mannelli: Rubettino.
PIGNOTTI MARCO, 2019, *Dall'inchiesta Franchetti-Sonnino sulla Sicilia ai dibattiti parlamentari: il Mezzogiorno nel dibattito pubblico dell'Italia postunitari*, in PAOLO ORRÙ (a cura di), *Il dualismo Nord-Sud: vecchie e nuove questioni in Italia e nel Mediterraneo*, Firenze: Franco Cesati Editore, pp. 195-204.
PISANO ROSSANO, 1998, "Nuove Questioni Di Storia Del Socialismo", *Studi Storici,* n. 1, pp. 297–307.
PRETI DOMENICO, 1973, "La politica agraria del fascismo: note introduttive", *Studi storici*, n 14, pp. 802-869.
PUGLIESE ENRICO, 2019, *Manlio Rossi-Doria: il Mezzogiorno, i contadini e l'emigrazione*, in MICHELE COLUCCI, ENRICO PUGLIESE, MATTEO SANFILIPPO (a cura di), *Personalità e istituzioni nella grande emigrazione italiana degli anni 1950-1980*, Viterbo: Sette Città, pp. 8-12.
QUAGLIAROLI FABIANO, 2018, *Risarcire la nazione in armi. Il ministero per l'assistenza militare e le pensioni di guerra (1917-1923)*, Milano: Unicopli.
RIOSA ALCEO - BRACCO BARBARA, 2004, *Storia d'Europa nel Novecento*, Milano: Mondadori.
RIVOSECCHI GUIDO, 2003, "Riforma agraria e Mezzogiorno: miti e realtà nella genesi e nel processo di attuazione dell'articolo 44 della Costituzione", *Rivista giuridica del Mezzogiorno*, n. 1, pp. 73-106.
ROSSI-DORIA ANNA, 1976, "Appunti sulla politica agraria del movimento operaio nel secondo dopoguerra: il dibattito sui coltivatori diretti", *Italia contemporanea*, n. 123, pp. 69-113.
_____, 1983, *Il ministro e i contadini. Decreti Gullo e lotte nel Mezzogiorno (1944-1949)*, Roma: Bulzoni.
RUSSO TOMMASO, 2019, *Il dissenso meridionale e il Gruppo di studio Antonio Gramsci (1943-1956)*, Milano: Franco Angeli.
SALVEMINI GAETANO, 1968, *Movimento socialista e questione meridionale*, Milano: Feltrinelli.
SANTARELLI ENZO, 1996, *Storia critica della Repubblica. L'Italia dal 1945 al 1994*, Milano: Feltrinelli.
SANTINO UMBERTO, 2014, *I Fasci siciliani raccontati ai nipoti*, in ANGELO FICARRA (a cura di), *Dai Faci siciliani alla Resistenza, Quaderni dell'ANPI,* Palermo: Istituto Poligrafico Europeo, pp. 33-50.
SCOLARO GABRIELLA, 2007, *Il movimento antimafia siciliano. Dai fasci dei lavoratori all'omicidio di Carmelo Battaglia*, Siviglia: Lulu Press.
SERENI EMILIO, 1946, *La questione agraria nella rinascita nazionale italiana*, Roma: Einaudi.
SERPIERI ARRIGO, 1930, *La guerra e le classi rurali italiane*, Bari: Laterza.

_____, MORTARA GIORGIO,1934, "Politica agraria fascista." *Annali di economia*, n. 2, pp. 209-303.
SODANO GIULIO, 2012, *L'aristocrazia napoletana e l'eversione della feudalità: un tonfo senza rumore*, in RENATA DE LORENZO (a cura di), *Ordine e disordine. Amministrazione e mondo militare nel Decennio francese (1806-1815)*, Napoli: Giannini Editore, pp. 137-157.
SONNINO SIDNEY, 1925, *Discorsi parlamentari (vol. III)*, Roma: Tipografia della Camera dei deputati.
SPRIANO PAOLO, 1973, *L'occupazione delle fabbriche. Settembre 1920*, Torino: Einaudi.
STAITI CLAUDIO, 2023, *"Reduci dall'America". gli emigranti di ritorno in Sicilia secondo l'inchiesta Faina (1907-1908)*, in MATTEO PETRELLI, DONATELLA IZZO (a cura di), *Il ritorno della "diaspora". Migranti italiani di ritorno dagli Stati Uniti nel Novecento*, Napoli: La Scuola Pitagorica Editrice, pp. 23-51.
TORRICELLI GABRIELLA DONATI, 1967, "La Rivoluzione Russa e i Socialisti Italiani nel 1917-18", *Studi Storici*, n. 4, pp. 727–765.
URSETTA UMBERTO, 1997, *Magistratura e conflitto sociale nella Calabria del dopoguerra*, Cosenza: Pellegrini.
VAN DER PLOEG JAN DOUWE, 2009, *I nuovi contadini. Le campagne e le risposte alla globalizzazione*, Roma: Donzelli Editore.
_____, 2015, "L'agricoltura familiare riconsiderata", *Agriregionieuropa*, dicembre.
_____, 2018, *I contadini e l'arte dell'agricoltura. Un manifesto chayanoviano*, Torino: Rosemberg&Sellier.
VERRI CARLO, 2008, "Un Dibattito Marxista: Mafia e Latifondo", *Meridiana*, n. 63, pp. 135–156.
VIESTI GIANFRANCO, 2021, *Centri e periferie. Europa, Italia, Mezzogiorno dal XX al XXI secolo*, Bari: Laterza.
VILLANI PASQUALE, 1980, "Un ventennio di ricerche: dai rapporti di proprietà all'analisi delle aziende e dei cicli produttivi", *Quaderni Storici*, n. 43, pp. 5-20.
ZANGHERI RENATO, 1979, "A trent'anni dalle leggi di riforma fondiaria. Un commento", *Studi Storici*, n. 3, pp. 513-524.
_____, 1992, *1892.1992. Il movimento socialista e lo sviluppo in Italia*, Roma: Tritone.
_____, 1997, *Storia del socialismo italiano. Dalle prime lotte nella valle padana ai fasci siciliani (Vol. 2)*, Torino: Einaudi.

Abstract

IL MOVIMENTO DELLE LOTTE PER LA TERRA E I "DECRETI GULLO" (1943-1951).

(THE LAND STRUGGLE MOVEMENT AND THE "GULLO DECREES" 1943-1951).

Keywords: The Land Struggle Movement, "Gullo Decrees", Agrarian Reform, Southern Agrarian Question, Socialization of Agricultural Ownership.

The article focuses on the origins and developments of the "land struggle movement" in the Southern Italy, that knew a new wave of turmoil after the fall of Fascism, when thousands of farmers occupied the landowning classes' uncultivated latifundia... The protests to ask a more equitable attribution and distribution eventually led to government decisions known as the "Gullo decrees", which started a series of laws which found their point of maximum convergence in article 44 of the Italian Constitution. Starting from the causes of the southern agrarian question, the paper retraces the main steps of the protest and investigates its political implications, linking the events occurred after the end of the WWII with new slavery forms and the birth of new peasant movements that are now wide spreading in many areas of Italy and the world.

ROBERTO FRANCO GRECO
Dipartimento di Scienze Umane
e Sociali dell'Università del Salento (DSUS)
robertofranco.greco@unisalento.it
ORCID: 0009-0004-5817-8888

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.07

FILIPPO BENEDETTI MILINCOVICH
GIAN MARCO SPERELLI

RAPPRESENTANZA RIVOLUZIONARIA: RIVOLUZIONI E ISTITUZIONI POLITICHE IN IRAN E TURCHIA NEL XX SECOLO[1]

Introduzione

Rappresentanza rivoluzionaria: potrebbe essere questa endiadi il tratto comune delle esperienze di governo rappresentativo di Iran e Turchia nel corso del '900. Una prospettiva comparata su questo argomento – la dimensione rivoluzionaria della rappresentanza politica nei due Paesi in esame – è quasi del tutto assente nella letteratura storico-politica, tanto italiana quanto internazionale. Se da un lato è possibile trovare analisi ampie e approfondite sui legami tra il costituzionalismo turco-ottomano e quello persiano (Sohrabi 2011), ovvero sulle politiche di modernizzazione di Atatürk e Rezā Pahlavi, sempre in ottica comparata (Atabaki e Zürcher 2004), d'altra parte un esame critico e comparato sulle forme della rappresentanza politica, e in particolare parlamentare, in questi due spazi geo-istituzionali – più che Paesi – ancora non è stato fatto. Eppure, si tratta di due spazi che, in riferimento alle esperienze di governo rappresentativo, non solo presentano un'evidente contiguità spaziale e temporale, ma di tali esperienze hanno altresì condiviso diversi tratti, di cui è possibile sottolineare almeno due. Anzitutto, entrambi questi "spazi" si sono avvicinati ai modelli costituzionali euro-occidentali in un contesto di crisi cronica: «l'ère des grands déchirements» (Dumont 1986: 460), com'è stato definito il periodo delle riforme, le *Tanzimāt*, culminate nell'adozione di una Costituzione nel 1876, nel caso dell'Impero ottomano (Dumot 1986; Findley 2008); e la soggezione para-coloniale a Russia e Gran Bretagna nel caso della Persia cagiara per tutto il corso dell'800, e oltre (Abrahamian 1982: 50-80; Afary 1996: 17-36). In secondo luogo, in ambedue

[1] Filippo Benedetti Milincovich è autore dell'*Introduzione* e del paragrafo 1, Gian Marco Sperelli è autore del paragrafo 2 e delle *Conclusioni*.

i casi c'è un chiaro nesso tra rivoluzione e rappresentanza, laddove le istituzioni rappresentative di Iran e Turchia sorsero in seguito a delle rivoluzioni: le due rivoluzioni (1906 e 1979) iraniane, e in Turchia la rivoluzione kemalista, erede, per molti aspetti, della rivoluzione dei Giovani Turchi – essa stessa intimamente legata alla prima rivoluzione persiana (Bayat 2020: 41-46, 52-58; Benedetti e Sperelli 2022: 218-219). Ed è proprio di questo nesso che, per ciascuno dei due casi citati, ci si è proposti di fornire alcune coordinate di analisi storico-politico-istituzionale.

1. *La rappresentanza politica in Iran: tra rivoluzione costituzionale (1906) e rivoluzione islamica (1979)*

La questione sul rapporto tra rappresentanza e rivoluzione in Iran può essere tematizzata in 3 punti: 1) la modellizzazione del parlamentarismo nelle due esperienze costituzionali – e rivoluzionarie –, vale a dire 1906 e 1979, dal punto di vista formale; 2) l'effettiva prassi nell'evoluzione della rappresentanza politica nei due casi; 3) la rappresentanza nell'Iran repubblicano, avendo particolare riguardo di un'istituzione specifica, la Guida della Rivoluzione.

Quanto al punto 1), si parla di "modellizzazione" perché entrambi i processi costituenti in Iran, nel 1906 e nel 1979, si sono abbeverati – in maniera determinante, anche se non esclusiva – a modelli, per così dire, esteri, non autoctoni: ciò vale anche e soprattutto per le istituzioni rappresentative. Il primo documento i cui è rinvenibile questa circostanza è la legge elettorale del settembre 1906 (Browne 1910: 355-361)[2], che regolava l'elezione di quel *Majles-e Shurā-ye Melli* (lett. "Assemblea Consultiva Nazionale") di cui lo scià Moẓaffar ad-Din aveva, nell'agosto dello stesso anno, decretato la convocazione con lo scopo di redigere una Costituzione, su spinta del fronte costituzionale. Questa legge elettorale fu definita da Amedeo Giannini «in molti punti stranissima», (Giannini 1931: 336), ma in realtà recepiva elementi presenti in diverse leggi elettorali precedenti e

[2] Nella letteratura euro-occidentale, la citata traduzione della legge elettorale del 1906 fatta da Edward G. Browne rimane quella ancora più utilizzata, oltre che, probabilmente, l'unica disponibile.

tipici dell'epoca. La legge divideva l'elettorato in sei classi, seguendo in ciò il sistema di rappresentanza curiale che caratterizzava, per esempio, le leggi elettorali austriaca del 1873 (Beller 2006: 147-148) e russa del 1905 (Thatcher 1995: 18)[3]; prevedeva inoltre un'elezione di secondo grado, in quanto l'elettorato – fatta salva la circoscrizione della capitale Teheran – eleggeva su base provinciale dei "grandi elettori" che a loro volta votavano i candidati all'Assemblea, com'era previsto sempre in Russia, ma anche com'era avvenuto nell'impero ottomano nel 1877 (Kayali 1995: 268-271). Dunque, già da subito, a principio della rivoluzione costituzionale del 1906, si nota un ricorso a modelli "tipizzati" ed esistenti, circostanza che rende ancora più singolare l'attenzione esclusiva, quasi monomaniacale, che i costituenti persiani del 1906 attribuirono alla sola istituzione parlamentare. La Costituzione, promulgata sempre da Moẓaffar ad-Din ma *in articulo mortis* a fine dicembre 1906, era composta da un testo relativamente breve (50 articoli), il cui contenuto regolava solo e soltanto la composizione, i poteri e le prerogative del Parlamento[4]. È sufficiente scorrere i titoli del testo costituzionale per apprezzare questo dato contenutistico: «Organizzazione dell'Assemblea» (artt. 1-14), «funzioni dell'Assemblea; suoi limiti e suoi diritti» (artt. 15-31), «Presentazione di questioni all'Assemblea» (artt. 32-38) e «da parte dell'Assemblea» (artt. 39-42), «Condizioni per la formazione dell'Assemblea del Senato» (artt. 43-50). Non c'era nessun tentativo, neanche minimo, di definizione della forma di governo parlamentare, nessuna menzione del rapporto Esecutivo-Legislativo, nessuna formalizzazione del principio di separazione dei poteri, nessun catalogo dei diritti. La mancanza di una regolazione costituzionale di istituzioni politiche altre dal Parlamento manifestò la propria problematicità già nel marzo 1907, quando lo scià Moḥammad 'Ali, figlio e successore di Moẓaffar ad-Din – il quale era morto nella prima settimana

[3] Le classi erano le seguenti: 1) principi e membri della famiglia imperiale; 2) religiosi (*'ulamā'*) e studenti di teologia (*tullāb*); 3) nobili; 4) mercanti (*bāzāri*); 5) proprietari terrieri e contadini; 6) membri delle corporazioni. Il suffragio, esclusivamente maschile, era ristretto in senso censitario e ai soli alfabetizzati.

[4] A differenza della legge elettorale, una traduzione italiana della Costituzione persiana del 1906 – curata da Ettore Rossi, e il cui testo è citato qui – è disponibile (Giannini 1931: 360-369).

dell'anno, pochi giorni dopo aver sanzionato la Costituzione –, patrocinò il subentro di Amin as-Solṭān al vertice dell'Esecutivo al posto del Primo Ministro Moshir ad-Dauleh, che nell'agosto 1906 aveva sostituito la *bête noire* del movimento costituzionale 'Abdol-Mejid 'Ayn ad-Dauleh (Bayat 1991: 166-168). Per far fronte alle deficienze del testo costituzionale, nel corso del primo anno del primo *Majles* i deputati si dedicarono dunque alla stesura di un Complemento (*Motammem*) alla Costituzione, che fu infine promulgato, *obtorto collo*, dallo scià nell'ottobre del 1907. Il Complemento, che formava parte integrante della Costituzione, era modellato – come riconosciuto in letteratura – sulla Costituzione belga del 1831 (Arjomand 2008: 37; Sohrabi 2011: 386-387; Bayat 1991: 43), e in effetti, quanto alla forma di governo, recepiva quella «traccia orleanista» (Bonini 2022: 53) tipica del dualismo monarchico costituzionale post-1830. A norma del Complemento[5], il *Majles* compartecipava al potere legislativo assieme al Sovrano (art. 27, n. 1), rappresentando «tutta la Nazione» (art. 30). I ministri erano nominati dal Sovrano (art. 46), ma erano anche individualmente e collegialmente responsabili davanti al *Majles*, il quale poteva ottenerne le dimissioni tramite una mozione di sfiducia (artt. 60-61, 67). Lo scià esercitava prerogative tipicamente regalistiche (artt. 35-57): nomina e revoca dei ministri, comando delle forze armate, dichiarazione dello stato di guerra e conclusione delle paci, nomina del procuratore generale, emanazione dei decreti esecutivi, conferimento delle onorificenze. Era tuttavia sostanzialmente privato del potere di scioglimento del *Majles* – scioglimento che doveva essere disposto dal Senato a maggioranza dei due terzi, e solo in seguito a un perdurante stallo nell'approvazione di una legge (art. 48). Si trattava, nei fatti, di un potere inesistente, dacché il Senato sarebbe stato convocato per la prima volta solo nel 1950. Rimanendo sempre su un piano di teoria costituzionale, è possibile apprezzare il tentativo di bilanciamento tra sovranità popolare – nella forma della rappresentanza parlamentare – da un lato, e diritto regio, dall'altro. Mentre la prima

[5] Anche il Complemento del 1907, così come la Costituzione del '06, è stato tradotto in italiano da Ettore Rossi (Giannini 1931: 369-382).

era chiaramente formalizzata all'art. 30[6], il secondo trovava un singolare riconoscimento nell'art. 35, a norma del quale «Il Sultanato è un deposito che per grazia di Dio, è stato affidato dalla Nazione alla persona del Padiscià»[7]. Si tratta di un dualismo che, come visto più sotto, sarebbe riemerso anche nella Costituzione repubblicana del 1979. Questo era in ogni caso il quadro formale che istituiva e all'interno del quale operava la prima istituzione rappresentativa dell'Iran contemporaneo, il *Majles* appunto.

Quanto alla Costituzione del 1979, il modello cui si ispirarono i costituenti della Repubblica islamica fu quello della Quinta Repubblica francese: un'influenza, anche in questo caso, estensivamente ricordata in letteratura (Randjbar-Daemi 2013: 645, 647; Bakhash 1984: 74; Ayatollahi Tabaar 2019: 98; Axworthy 2013: 157; Ackerman 2019: 326). In effetti, la prima redazione della prima bozza di Costituzione fu fatta da Ḥassan Ḥabibi, un sociologo dell'entourage di Khomeyni mentre questi si trovava a Neauphle-le-Château, e per quanto questo testo fosse stato poi rimaneggiato dal Governo Bāzargān, la versione finale della bozza prevedeva un regime parlamentare dualista altamente razionalizzato con una Presidenza relativamente forte, nel quale sia il Parlamento che il Presidente erano eletti a suffragio universale diretto (Randjbar-Daemi 2013)[8]. Invero, il Presidente della bozza di Costituzione iraniana era per molti aspetti una versione indebolita del suo modello francese[9], mentre la compe-

[6] «I membri dell'Assemblea Consultiva Nazionale e dell'Assemblea del Senato rappresentano tutta la Nazione»; è chiara l'eco dell'art. 32 della Costituzione belga del 1831: «Les membres des deux chambres représentent la Nation».

[7] La parola "sultanato" traduce il farsi "*saltanat*", che si può rendere anche con "monarchia", "regno" o "trono".

[8] La traduzione inglese della bozza di Costituzione – molto verosimilmente l'unica disponibile nel panorama euro-occidentale – è stata curata da Hamid Algar per l'editore Muslim Youth Movement of Malaysia, *s.a.*

[9] Anzitutto, il mandato del Presidente iraniano era stato fissato a quattro anni (durata di mandato poi inserita nella stessa Costituzione del 1979), contro i sette di quello francese. Il potere di scioglimento del Parlamento era poi sottoposto a condizioni molto più rigide rispetto alla Costituzione francese del '58: secondo la bozza di Costituzione iraniana, il Presidente poteva sciogliere il *Majles* solo una volta nel corso del suo mandato, dovendo poi comunque superare il verdetto di un referendum popolare. Inoltre, non era previsto nessun istituto analogo ai poteri eccezionali di cui all'art. 16 Cost. fr. 1958.

tenza legislativa assoluta che il documento attribuiva al Legislativo era in netto contrasto con la ripartizione delle competenze legislativa e regolamentare tra Parlamento e Governo riconosciuta nella Cost. fr. 1958 (part. artt. 34 e 37). Per un'ironia della storia, non appena la bozza di Costituzione fu resa pubblica, una voce autorevole del panorama giornalistico italiano dell'epoca, Ferdinando Vegas, definì il testo «un documento in fondo retrivo, anche per i seguaci che non mancano di un Islam moderato» (Vegas 1979). Il giudizio di Vegas – forse troppo ingeneroso verso un impianto costituzionale che attribuiva un limitato potere di valutazione di legittimità costituzionale e religiosa della legislazione ai giuristi sciiti – anticipò di qualche settimana le elezioni della costituente iraniana, l'Assemblea degli Esperti. Elezioni tenutesi nell'agosto del 1979 e che, viziate da brogli, violenze e boicottaggi, videro una vittoria netta del fronte clerico-islamista pro-Khomeyni, consentendo a esso di sconvolgere l'impianto istituzionale della bozza di Costituzione verso un testo decisamente più "retrivo" di quanto si potesse immaginare a inizio estate 1979. Nel corso del processo costituente (Baktiari 1996: 56-63; Bakhash 1984: 81-86; Axworthy 2013: 160-165; Ghobadzadeh 2023: 228-244), l'Assemblea degli Esperti trasferì molti dei poteri e delle prerogative che la bozza attribuiva al Presidente a quella peculiare e innovativa istituzione dell'Iran repubblicano che è la Guida della Rivoluzione (*Rahbar-e Enqelāb* in farsi). In sostanza, la Costituzione del 1979[10] mantenne l'elezione diretta del Parlamento (artt. 58, 62) e del Presidente (art. 114), conservò la nomina presidenziale del Governo e la fiducia parlamentare (artt. 124, 133, 135), ma eliminò del tutto il potere di scioglimento della Camera, e assoggettò, da un lato, il Presidente al controllo della Guida e, dall'altro, la funzione legislativa del Parlamento al controllo preventivo del Consiglio di Vigilanza. Come nel caso del Complemento del '07, parimenti in questa circostanza, e forse ancor di più, la Costituzione contemperava l'esercizio della sovranità popolare (art. 6) con l'affermazione per cui questa è un «diritto divino» che il popolo esercita secondo le modalità previste dalla Costituzione stessa (art. 56), dando così un valore costituziona-

[10] Per una traduzione italiana, si veda sempre *Oriente Moderno* (Pistoso e Curzu 1980: 248-271).

le a un dualismo che è tratto caratteristico – e finanche paradossale – del costituzionalismo religioso in Iran (Benedetti Milincovich 2023). Questo per quanto riguarda sempre la costruzione formale dell'ordinamento costituzionale.

Venendo al secondo punto, cioè l'effettiva prassi costituzionale, tra l'impianto formale delineato dalla Costituzione del 1906 – rimasta ufficialmente in vigore, salvo l'intermezzo 1908-09, fino alla rivoluzione islamica del 1979 – e la vita politico-istituzionale dell'Iran monarchico si creò una discrasia incommensurabile. Il primo *Majles* durò in carica poco più di un anno, finché il climax di tensione fra l'eterogeneo fronte parlamentare – e costituzionale –, da un lato, e lo scià Moḥammad ʻAli, dall'altro, non sfociò in un colpo di Stato: nel giugno del 1908, il sovrano ordinò alla brigata cosacca comandata dal colonnello russo Ljachov di bombardare il Parlamento. Diversi deputati furono arrestati, e taluni addirittura giustiziati (Bayat 1991: 184-231; Afary 1996: 131-142). La contro-reazione delle forze costituzionali riuscì, l'anno successivo, a far reintegrare la Costituzione e a riconvocare il *Majles*, imponendo allo scià l'abdicazione in favore di suo figlio Aḥmad. Ma anche in questo caso l'esperienza della vita parlamentare non durò a lungo: il secondo *Majles* era percorso da numerose fratture, e quando nel 1911 la nomina dello statunitense Morgan Shuster a direttore della contabilità generale innescò la minaccia russa di un intervento militare, il Governo di Saʻad ad-Dauleh decise di sciogliere il Parlamento (Bayat 2020). Si concludeva così la prima rivoluzione persiana del XX secolo. Se da un lato è vero che il fallimento della rivoluzione costituzionale in Iran non decretò la morte totale del parlamentarismo nel Paese, in ogni caso la vita parlamentare, salvo brevi intermezzi (in particolare, la parentesi costituzionale tra 1945 e 1953), si avviava a soccombere prima agli interessi anglo-russi nella Prima guerra mondiale, e poi all'autocrazia dei due Pahlavi: Rezā Khān, e suo figlio Moḥammad Rezā.

Il caso della Repubblica islamica è più complesso, per la complessità dell'articolazione istituzionale e dell'operabilità della rappresentanza al suo interno. Come già accennato sopra, la Costituzione del 1979 riconosce al popolo una doppia forma di rappresentanza politica, che si esprime nell'elezione diretta sia

del Presidente che del Parlamento, ma in un sistema fortemente vigilato e tutelato dalle istituzioni religiose: il Consiglio di Vigilanza, incaricato non solo del controllo preventivo della legislazione, ma anche del vaglio delle candidature per le elezioni, e la Guida della Rivoluzione, dotata di un ampio e pervasivo potere di indirizzo politico generale. Questo è il dato della Costituzione formale. L'aspetto interessante della prassi costituzionale nell'Iran repubblicano è lo sviluppo in senso assembleare della sua forma di governo parlamentare, già dal primo anno di vita della Costituzione del '79. Evoluzione senza dubbio incoraggiata dallo scarso livello di razionalizzazione della forma di governo nel testo Costituzionale[11], ma anche da circostanze più propriamente politiche. Il primo Presidente della Repubblica, Abolḥassan Banişadr, eletto a fine gennaio 1980, dovette confrontarsi con un Parlamento egemonizzato da una maggioranza clerico-islamista a lui politicamente ostile. Tra le molte cause di contenzioso che avrebbero condizionato la breve presidenza di Banişadr (gennaio 1980-giugno 1981) ci fu, anzitutto, la questione della nomina del Primo Ministro e dei Ministri, prerogativa che la Costituzione – come visto sopra – riconosceva al Presidente ma che era subordinata al voto di fiducia parlamentare. La maggioranza del primo *Majles* repubblicano, imperniata attorno al Partito Islamico Repubblicano (PIR) fondato nel febbraio '79 dai seguaci di Khomeyni, si rifiutò di prendere in considerazione qualsiasi nomina del Primo Ministro che provenisse dalla Presidenza, persino quando il Presidente propose Moştafa Mir-Salim, un ingegnere membro dallo stesso PIR. Banişadr fu dunque costretto a nominare un candidato indicato dal Parlamento, Moḥammad 'Ali Rajā'i, senza poter avere alcuna voce in

[11] Come visto sopra, il rapporto Esecutivo-Legislativo ha come caratteristica chiave la fiducia parlamentare per il Governo, la cui nomina è in capo al Presidente, essendo del tutto assente un potere di scioglimento del *Majles*, che nemmeno la Guida della Rivoluzione può disporre. Inoltre, mentre, come nella bozza di Costituzione, al Parlamento spetta una competenza legislativa pressocché assoluta (art. 71: «L'Assemblea Nazionale può legiferare in tutti i campi», nel rispetto della Costituzione e dei principi islamici), al Governo è riconosciuta una limitata competenza nell'adozione di decreti esecutivi e regolamenti amministrativi, il cui limite risiede appunto nella legge ordinaria (artt. 126, 138): costituzionalmente, non si prevede nessuna titolarità dell'Esecutivo a promulgare atti aventi forza di legge, nemmeno con delega.

capitolo (Randjbar-Daemi 2018: 26-29; Bakhash 1984: 104-107; Baktiari 1996: 73-74). Sembrerebbe, a prima vista, un classico esempio di coabitazione, senonché la medesima circostanza si ripropose anche quando Presidente e Parlamento erano espressione dello stesso partito, il PIR per l'appunto. Di più: 'Ali Khāmene'i – eletto Presidente nell'ottobre del 1981 dopo l'*impeachment* di Banișadr e dopo il subitaneo assassinio di Rajā'ī – ricopriva la carica di Segretario Generale del PIR, eppure quando nominò Primo Ministro 'Ali Akbar Velāyati, nell'ottobre dell'81, cercando di forzare la riluttanza del Legislativo, il Parlamento respinse la fiducia riproponendo il precedente istituzionale che si era creato con Banișadr. Il Primo Ministro doveva essere frutto, secondo la logica assemblearista patrocinata dal *Majles*, di una scelta parlamentare, prima che presidenziale. Anche Khāmene'i dovette dunque accettare una scelta non sua, cioè la premiership di Mir Ḥoseyn Musavi (Randjbar-Daemi 2018: 41-45; Axworthy 2013: 216-217; Baktiari 1991: 80-83)[12].

Di fatto, attraverso questa prassi il parlamentarismo iraniano, formalmente dualista, si strutturò secondo logiche proprie più di sistemi parlamentari monisti – come quello Westminster, o della Terza Repubblica in Francia – che non di quello della Quinta Repubblica francese, seguendo sviluppi quasi schizofrenici (senza voler dare al termine un connotato assiologico). Il ricorso a specifici modelli costituzionali finì per produrre dinamiche istituzionali completamente opposte rispetto a quegli stessi modelli: dal modello cosiddetto semi-presidenziale – o parlamentare dualista fortemente razionalizzato – della Quinta Repubblica francese[13], a un regime assembleare o, per usare le parole di Olivier Roy, un «régime autoritaire d'assembleé» (Roy 1987: 327). Ugualmente schizofrenica si dimostrò inoltre la decisione di eliminare la figura del Primo Ministro durante il processo di revisione costituzionale nel 1989[14]. Una dei più significativi caratteri che la forma di governo in Iran aveva acquisito

[12] Ad ogni modo, la comune appartenenza politica del Presidente e della maggioranza parlamentare mascherava la sostanziale frazionalizzazione del PIR tra conservatori – quali Khāmene'i e Velāyati – e radicali – tra cui Mir Hoseyn Musavi.

[13] Cfr. *infra*, nota 33.

[14] Sempre in *Oriente Moderno* è possibile trovare il testo degli articoli emendati nel 1989 (Moroni 2008).

tramite la prassi costituzionale tra '80 e '89 era proprio l'autonomia della premiership nei confronti della presidenza. Nel processo di revisione, tuttavia, prevalse la volontà del tandem pragmatico-conservatore – composto dal Presidente del *Majles* Rafsanjani e da Khāmene'i – di indebolire la fazione radicale troncando l'istituzione di vertice che essa, tramite Musavi, occupava dal 1981, spartendosi così l'eredità di Khomeyni: la Guida a Khāmene'i, a Rafsanjani la presidenza della Repubblica, in un rinnovato contesto dove l'assenza del Primo Ministro conduceva a una sostanziale presidenzializzazione duumvirale della forma di governo[15]. Con un ulteriore paradosso, rappresentato dalla scelta di mantenere la fiducia parlamentare per i ministri, sempre nominati dal Presidente, pur con la perdurante assenza di un potere di scioglimento del *Majles* (Baktiari 1996: 178-188).

Il terzo e ultimo punto di analisi riguarda un aspetto che non viene spesso messo in rilievo negli studi sulla Repubblica islamica, e cioè la dimensione rivoluzionaria della rappresentanza nell'Iran repubblicano ipostatizzata nella figura della Guida della Rivoluzione – istituzione definita da Pier Luigi Petrillo come «vero e proprio ago della bilancia» del sistema politico-istituzionale e costituzionale (Petrillo 2008: 62). In effetti, per poteri e mandato, la Guida è più assimilabile a un monarca costituzionale ottocentesco – e forse anche di più – che non ad altro. L'art. 110 ne enumera le più importanti prerogative: nomina dei sei giuristi islamici del Consiglio di Vigilanza e dei vertici giudiziari; comando supremo delle forze armate e nomina dei vertici militari; conferma dell'elezione presidenziale; concessione della grazia e commutazione delle pene. Per non menzionare, poi, tutto quell'articolato insieme di poteri più o meno formalizzati, ma in ogni caso non esplicitamente previsti dalla Costituzione, che fanno della Guida un centro di potere non solo politico-istituzionale, ma anche economico oltre che ideologico (Schirazi 1998:69-80). In riferimento alla rappresentanza, un dato interessante, quasi mai sottolineato, è la "narrazione" costitu-

[15] A tal proposito Petrillo (2008: 62-63) ha parlato di una forma di governo «di tipo "presidenziale" ancorché a gestione duumvirale (Guida suprema e presidente della Repubblica)», benché comunque si sottolinei che «la Guida suprema [...] si pone al di sopra e al di fuori del sistema istituzionale».

zionale che fondava la legittimazione della Guida, almeno fino al 1989. Nella sua formulazione originaria, l'art. 5 Cost. 1979 stabiliva infatti che «la direzione suprema del popolo è assunta da un *faqih* [giurista islamico] di provata virtù e giustizia, conoscitore del suo tempo, coraggioso, capace di prendere le giuste decisioni, riconosciuto e accettato dalla maggioranza del popolo». In questo articolo, il dato tecnico religioso si incontrava con quello propriamente politico e rivoluzionario: il giurista "riconosciuto e accettato dalla maggioranza" era, anzitutto, come lo era Khomeyni, il *marja' at-taqlīd*, la "fonte di emulazione", cioè quel giurista islamico, tipicamente sciita, che ha raggiunto il grado massimo della gerarchia para-clericale sciita, e la cui giurisprudenza è accettata e seguita da milioni di fedeli come fonte normativa (Calmard 1991). Ma si tratta altresì del leader carismatico la cui persona è esplicitamente costituzionalizzata proprio perché c'è un riconoscimento popolare, un'accettazione maggioritaria del suo ruolo. Così è avvenuto per Khomeyni, legittimato «quale somma guida e capo della rivoluzione» dall'art. 107 della Costituzione (il primo articolo del Titolo VII, che tratta appunto della Guida), secondo una prassi più vicina a esperienze di tipo "cesaristico" che non a esperienze del costituzionalismo contemporaneo[16]. A tal proposito, Ackerman ha parlato di «Constitutionalizing Charisma» (Ackerman 2019: 332-341), mentre Ghobadzadeh (2023: 237-238) ha sottolineato il fatto che in sede costituente il Presidente dell'Assemblea degli Esperti, l'ayatollah Beheshti, avesse giustificato l'adozione dell'art. 5 – citato sopra – facendo riferimento alle Costituzioni dei Paesi marxisti. In sostanza, dunque, la Guida ipostatizzava una doppia dimensione di rappresentanza: religiosa ma anche rivoluzionaria. Nei mesi immediatamente precedenti la morte di Khomeyni, tuttavia, l'unico religioso che potesse realisticamente succedere a Khomeyni, l'ayatollah Ali-Hoseyn Montaẓeri, cadde in disgrazia, pubblicamente diseredato dalla stessa Guida. Nel 1985, Montaẓeri era stato nominato "vice-Guida", ma nei successivi quattro anni si distanziò progressivamente da Khomeyni, finché nel 1989 le sue critiche contro il massacro

[16] Esemplari costituzionalizzazioni di ruoli personali si trovano nell'art. 33 dello *Instrument of Government* cromwelliano, o nell'art. 39 della Costituzione francese dell'anno VIII rispetto a Napoleone.

dei prigionieri politici dell'anno precedente, contro il fanatismo rivoluzionario e contro l'*affaire* Rushdie non indussero Khomeyni stesso a ritenerlo inadeguato, obbligandolo al silenzio (von Schwerin 2015: 105-123). Con la scomparsa di scena di Montaẓeri, nella primavera 1989, si aprì il processo di riforma costituzionale, guidato da Khomeyni e, dopo la sua morte (3 giugno 1989), dal tandem Rafsanjani-Khāmene'i. Su indicazione del fondatore della Repubblica, l'art. 5 Cost. fu modificato eliminando la frase "riconosciuto e accettato dalla maggioranza del popolo", mentre dagli artt. 107 e 109 scomparve il requisito della *marja'iyya* per accedere alla Guida. Nella lettura classica di questa revisione, il cambiamento si spiega col fatto che il successore di Khomeyni, il Presidente 'Ali Khāmene'i, non aveva i requisiti giurisprudenziali per diventare Guida, essendo un modesto teologo e non un *marja'* (Arjomand 2009: 36-40). Ma Khāmene'i, al pari di qualsiasi altra persona, non aveva neanche la statura carismatica di Khomeyni, e in un certo senso la revisione del 1989 si può leggere anche come la chiusura e la normalizzazione della rivoluzione del 1979, l'abbandono definitivo di quell'idea rivoluzionaria di rappresentanza secondo la quale il popolo è organicamente rappresentato da una sola persona.

2. *Genealogia di una "rivoluzione costituzionale": il Parlamento nella nascita e nello sviluppo della Turchia contemporanea (1919-1983)*

La rivoluzione kemalista al suo apogeo – all'incirca nel 1930 – si presenterà per una buona parte come una riproposizione riuscita della rivoluzione dei "giovani Turchi" del 1908. E se, alla ricerca delle radici profonde della Turchia moderna, si risale ancora di più il corso dei tempi, è al fertile terreno delle *Tanzimât* che si giunge (Dumont e Georgeon 1989: 647).

Se esiste un tratto comune delle "rivoluzioni costituzionali" in Turchia tra Ottocento e Novecento, è certamente il ruolo dato dalle élites progressiste alla formazione di un regime parlamentare (Gelvin 2011) sulla scorta di quanto realizzato dalle potenze europee (Benedetti e Sperelli 2022) nel corso del "secolo lungo". Al termine di un processo storico che si snoda per mezzo

secolo, che ha visto la restaurazione nel 1908 della Costituzione del 1876, sospesa nel 1878 dal Sultano Hamid II, e la conseguente nascita del parlamentarismo, si giunge alla fondazione tra il 1920 e il 1923 della Grande Assemblea nazionale della Turchia. Fondazione che si intreccia non casualmente con la nascita della Repubblica turca sotto la guida di Mustafa Kemal, nel corso della guerra combattuta contro la Grecia per sovvertire le pesanti cessioni territoriali sancite dal Trattato di Sèvres dopo la dissoluzione dell'Impero ottomano al termine del primo conflitto mondiale. L'elemento caratterizzante della rivoluzione kemalista deve essere rintracciato nella funzione giocata dal Parlamento, perché se nella rivoluzione dei "giovani Turchi" il Parlamento è lo strumento istituzionale – con talune similitudini con l'Impero austro-ungarico (Tapié 1971: 301-309) – attraverso cui tenere insieme le istanze di rappresentanza politica di un impero multi-etnico, nei primi anni '20, invece, la Grande Assemblea fungerà da istituzione legittimante dello Stato nascente turco. La Grande Assemblea è a tutti gli effetti l'istituzione simbolo della Costituzione vivente turca nel XX secolo. Una storia che giunge fino ai nostri giorni, seppur in un quadro politico-istituzionale profondamente cambiato nell'ultimo ventennio dopo l'ascesa al potere di Erdogan (Folco Biagini 2017: 244-252).

La genesi del parlamentarismo è, infatti, legata intrinsecamente al processo di *State-building* della Turchia contemporanea. Kemal, nel momento in cui nel 1919 si pone alla testa della "rivoluzione anatolica" contro la debolezza del governo ottomano e l'occupazione delle forze dell'Intesa, trarrà la propria legittimazione di leader politico e militare dall'istituzione parlamentare della Grande Assemblea nazionale di Ankara, nel corso della sua prima assise il 23 aprile 1920, in quanto espressione della sovranità popolare[17]. Il giorno seguente Kemal viene eletto

[17] Per delegittimare la leadership di Kemal, il governo ottomano, in realtà, sul finire del 1919 indice elezioni politiche per il rinnovo della Camera. Sfortunatamente, rispetto ai disegni del governo ottomano, i deputati – principalmente nazionalisti ostili all'egemonia europea in Turchia – varano il 28 gennaio un documento noto come "patto nazionale", che proclama l'indivisibilità dei territori turchi non occupati dal nemico al momento dell'armistizio di Mudros. Decisi a stroncare questa sommossa parlamentare, gli inglesi ordinano la chiusura dei lavori dell'Assemblea, venendo, tuttavia,

Presidente dell'Assemblea parlamentare[18]. L'elezione del leader militare porta ad una vera e propria diarchia in contrapposizione al sempre più screditato sultanato. Quest'ultimo, a poche settimane di distanza dalla vittoria sull'esercito greco con l'armistizio di Mudanya[19], viene abolito con il voto della Grande Assemblea nazionale nel novembre 1922. La strada per la fondazione della Turchia contemporanea è ormai tracciata. Il 29 ottobre 1923 viene proclamata ufficialmente la Repubblica turca e la Grande Assemblea nazionale elegge Kemal come primo Presidente del neonato Stato[20].

Pochi mesi più tardi entrerà in vigore la prima Costituzione della storia repubblicana, che colloca come pilastro dell'intero ordinamento istituzionale la Grande Assemblea nazionale, in quanto organo – ai sensi dell'art. 4 – depositario della sovranità popolare. Da questo assunto ne deriva il *légicentrisme révolutionnaire* di stampo giacobino, che contrassegna la Repubblica kemalista. Non a caso, infatti, se all'art. 6 si stabilisce che «l'Assemblea esercita in persona il potere legislativo», all'art. 7 si giunge persino a sancire che «l'Assemblea esercita il potere esecutivo per mezzo di un Presidente della Repubblica da lei stessa eletto»[21]. L'istituzionalizzazione della "rivoluzione kemalista" passa tuttavia attraverso la creazione nel 1923 di un partito egemone, il Partito repubblicano del popolo, il quale traghetterà la Repubblica turca fino ai primi anni del secondo dopoguerra nel processo di modernizzazione e occidentalizzazione, perse-

sorpresi dalla auto-dissoluzione del Parlamento voluta dagli stessi deputati, i quali decidono di recarsi ad Ankara, il quartier generale dell'esercito kemalista.

[18] Così Amedeo Giannini commenta la legge sull'organizzazione costituzionale del 20 gennaio 1921: «Assoluta onnipotenza dunque del Parlamento e assoluta onnipotenza del Presidente del Parlamento stesso, che è anche capo dello Stato e capo effettivo del Governo» (Giannini 1931: 428).

[19] Cancellata l'onta del Trattato di Sèvres, l'accordo di Losanna, siglato tra Turchia e Grecia il 24 luglio 1923, segna l'inizio della storia turca contemporanea.

[20] Verrà rieletto per tre mandati consecutivi (1927, 1931 e 1935) fino alla morte, sopraggiunta prematuramente nel 1938.

[21] «Nella sua struttura e nella sua economia generale essa non si allontana quindi dal tipo delle costituzioni occidentali, mentre segue principii che l'avvicinano moltissimo – chiosa Giannini – alle costituzioni dei nuovi Stati sorti nell'Oriente europeo» (Giannini 1931: 429).

guita tenacemente *in primis* da Atatürk[22]. Il periodo del monopartitismo, che caratterizza la storia turca dal 1923 al 1946, vede ad ogni modo alcuni tentativi di apertura al multipartitismo, sebbene "pilotati" e abortiti per volontà del Capo dello Stato[23]. L'esempio più rilevante è quello del Partito libero repubblicano – noto anche come Partito repubblicano liberale – fondato da Fethi Okyar, già Primo ministro e successore di Atatürk alla Presidenza dell'Assemblea nazionale, con lo scopo di avviare gradualmente il sistema politico-istituzionale verso il consolidamento di un modello bipartitico alla britannica. Presentatosi alle elezioni locali del 1930, il partito verrà sciolto dal suo stesso leader e fondatore, per il timore da parte di Atatürk che il crescente consenso riscosso dalla neonata formazione politica possa provocare forme di dissenso al regime imposto dal Partito repubblicano del popolo (Weiker 1975). Nel decennio successivo la presa del Partito repubblicano popolare sulla società turca si fa sempre più forte, raggiungendo il proprio apice con l'emendamento, il 5 febbraio 1937, all'art. 2 della Costituzione che introduce i sei pilastri fondativi della Turchia contemporanea: repubblicanesimo, nazionalismo, populismo, statalismo, secolarismo e "riformismo-rivoluzionario" (Ahmad 1977: 4). La primazia incontrastata del Partito repubblicano del popolo terminerà solo nel dopoguerra, con l'apertura definitiva al multipartitismo per volontà del Presidente della Repubblica Ismet İnönü, l'erede di Atatürk dal 1938, il quale in un discorso indirizzato alla nazione, il primo novembre 1945, afferma che il difetto principale del sistema costituzionale repubblicano è da rintracciare nella mancanza di un partito di opposizione a quello di Governo, auspicandone la nascita per completare il processo di allineamento della Turchia con le democrazie europee ed occidentali (Ahmad 1977: 9). Quest'ultime, infatti, restano l'indiscusso punto di riferimento per la classe di governo "kemalista", in virtù soprattutto dei nuovi equilibri sviluppatisi

[22] Un giudizio piuttosto severo sul nesso tra occidentalizzazione e modernizzazione nel pensiero e nella prassi rivoluzionaria kemalista è stato espresso da Samuel Huntington (Huntington 1996).

[23] Il primo tentativo risale tra il 1924 e il 1925 con la formazione del Partito progressista repubblicano, poi disciolto a seguito dell'introduzione della legge marziale da parte della Grande Assemblea di fronte all'esplosione di violente rivolte tra le tribù curde (Zürcher 1991: 42-43).

sullo scacchiere internazionale dopo la sconfitta dei regimi totalitari (Germania, Italia e Giappone) nel corso del secondo conflitto mondiale[24].

Il riferimento al modello delle democrazie liberali europee è decisivo per comprendere il *turning point* delle elezioni del 1950, che vedono per la prima volta l'alternanza al potere con la vittoria nelle urne da parte del Partito democratico di Adnan Menderes[25]. Il successo elettorale del Partito democratico è salutato come la fase finale nel processo di modernizzazione e democratizzazione della società turca, venendo persino definita come una sorta di "rivoluzione bianca". In realtà, il contesto sociopolitico della Turchia del dopoguerra è molto più complesso, come sottolineato giustamente da Giulio Sapelli: «il moderno sistema politico turco è il prodotto dell'interazione tra una struttura socio-economica in continuo cambiamento e statici modelli costituzionali presi in prestito dall'esterno» (Sapelli 1995: 151). Il decennio successivo, fino all'intervento dei militari del 1960, si caratterizza per il monopolio nella gestione delle più alte cariche dello Stato da parte del Partito democratico. La soverchiante maggioranza parlamentare di cui dispone la nuova forza politica predominante porta all'elezione di Celāl Bayar come Capo dello Stato, il quale nominerà come Primo ministro Menderes, dando inizio alla egemonia del Partito democratico. Pur avendo sperimentato una inusuale, se comparata con il vicino contesto medio-orientale, transizione pacifica ad un modello politico basato su libere elezioni, i successivi dieci anni sono ad ogni modo l'emblema del fallimento della democrazia dell'alternanza nell'esperienza repubblicana turca. I democratici, infatti, non discostandosi minimamente da quanto fatto nel ventennio precedente dai repubblicani, considerano le istituzioni politiche (Parlamento, Governo e Presidenza della Repubblica) al servizio

[24] Il posizionamento della Repubblica turca nello schieramento euro-occidentale verrà sancito definitivamente con il suo ingresso nell'Organizzazione del Trattato Atlantico del Nord (Nato) nel 1952, dinanzi all'esplosione del *clivage* ideologico e militare della Guerra fredda.

[25] Appare utile ricordare che fino al 1946, sebbene istituito il suffragio universale maschile nella Costituzione del 1924, in Turchia viene adottato un sistema elettorale indiretto attraverso cui i cittadini eleggono un collegio di "elettori" (notabili locali perlopiù) incaricati di nominare i loro rappresentanti alla Grande Assemblea nazionale.

del partito al potere (Ahmad 1977: 45). Questa prassi emerge ancora più chiaramente nella seconda metà degli anni '50, in modo particolare in occasione delle elezioni del 1957. La tornata elettorale, pur confermando la più che solida maggioranza parlamentare dei democratici, si segnala per il crescente malcontento popolare cavalcato dai repubblicani, che sfruttano a proprio vantaggio una congiuntura economica mal gestita dal partito di Governo. Il dissenso antigovernativo esplode due giorni dopo le elezioni, il 29 ottobre, a Gaziantep costringendo l'Esecutivo a richiedere l'intervento dell'esercito per disperdere i manifestanti.

Il Governo risponde alle manifestazioni popolari attraverso anche l'azione decisa del gruppo parlamentare del Partito democratico, il quale vota compattamente una mozione, il 14 novembre, per sostenere l'Esecutivo nella sua azione di repressione nei confronti dei partiti di opposizione negli organi di stampa e di informazione. Il mese successivo, il 27 dicembre, l'Assemblea nazionale, sempre su iniziativa del Partito democratico, adotta una serie di modifiche al regolamento parlamentare per ridurre drasticamente poteri e spazi di tribuna per le opposizioni. Tali modifiche rappresentano la fine della libertà di parola ed espressione nella Grande Assemblea nazionale, ledendo la funzione di quest'ultima quale organo supremo della sovranità popolare (Ahmad 1977: 58).

L'ultimo biennio del "regime", guidato dal Partito democratico di Menderes, è segnato da una profonda instabilità sociale ed economica, acuita dall'incapacità degli attori partitici di operare un mutuo riconoscimento al fine di consolidare le fragili basi dell'ordinamento democratico. «Nell'Europa continentale il sistema politico – suggerisce Sapelli – è stata una variabile indipendente e la continuità del regime democratico era la variabile dipendente». Nell'Europa occidentale «la democrazia è garantita – chiosa Sapelli – in una misura significativa dalla capacità dagli attori del sistema politico di mantenere i conflitti all'interno di un quadro di libera competizione istituzionalizzata. Ma nell'Europa meridionale – tra cui la Turchia – questo processo è avvenuto più tardi in maniera molto più controversa» (Sapelli 1995: 113).

L'intervento dei militari del 1960 assume così la connotazione di evento spartiacque nello sviluppo della democrazia repubblicana. L'esercito, infatti, si intesta il compito di ripristinare nella vita democratica del Paese i principi chiave del ventennio kemalista, traditi, secondo la visione dell'*establishment* militare, dall'egemonia del Partito democratico nel decennio post-Seconda guerra mondiale[26]. Il golpe del '60, condotto da una giunta militare di 38 ufficiali (autoproclamatosi come Comitato di Unità nazionale) rappresenta una svolta decisiva nella storia costituzionale turca. Per "rigenerare" la democrazia repubblicana, la giunta affida ad un comitato di esperti, presieduto dal Rettore dell'Università di Ankara Onar, il compito di progettare una nuova Costituzione[27]. La scelta della giunta tramuta di fatto il golpe militare in una «rivoluzione istituzionale» (Ahmad 2008: 240), i cui effetti sono più che tangibili alla lettura della nuova Carta fondamentale. Confermata dal referendum popolare del 9 luglio ed entrata ufficialmente in vigore il 20 luglio 1961, la Costituzione del 1961 in conformità con la nuova legislazione elettorale proporzionale ha come obiettivo primario il prevenire la degenerazione patologica di una nuova democrazia maggioritaria, come già sperimentata tra il 1950 e il 1960[28]. Nel nuovo *design* istituzionale il cambiamento più rilevante – a sottolineare ancora una volta il ruolo centrale delle istituzioni parlamentari nell'esperienza repubblicana turca – è nella creazione di un Parlamento bicamerale, con una Camera bassa eletta tramite scrutinio proporzionale e una Camera alta, il Senato, composta da 150 rappresentanti eletti con suffragio diretto maggioritario e con una restante quota nominata dal Capo dello Stato. Quest'ultimo, il cui mandato viene portato da quattro a

[26] Parallelamente all'iter costituente, che si conclude con l'adozione della nuova Carta fondamentale il 27 maggio 1961 (esattamente un dopo il golpe militare), viene sciolto il Partito democratico e il suo leader, Adnan Menderes, è giustiziato il 17 settembre 1961.

[27] Quello del 1960, secondo l'interpretazione di Samuel Huntington, può essere definito come un colpo di Stato preventivo, per impedire alle classi sociali popolari ed operaie di irrompere definitivamente sulla scena politica provocando cambiamenti strutturali nelle relazioni economico-sociali ed istituzionali nella Turchia degli anni '60 (Huntington 1968).

[28] Non a caso tra il 1961 e il 1965 si alterneranno governi di coalizione a differenza di quanto avvenuto sotto l'egemonia del Partito democratico negli anni '50.

sette anni, è eletto dai due rami del Parlamento riuniti come Grande Assemblea nazionale da almeno due terzi dell'assise parlamentare[29]. Il ruolo del Parlamento viene ulteriormente chiarito rivendicando la responsabilità dell'Esecutivo dinanzi all'Assemblea, cercando così di delineare una più evoluta forma di governo parlamentare rispetto a quanto fatto nella Costituzione del 1924. Nelle elezioni, tenutesi nel mese di ottobre, il Partito Popolare Repubblicano prevale con il 36,7% dei voti precedendo il Partito della Giustizia, erede del Partito Democratico – attestatosi al 34,7% – che verrà guidato dagli anni '60 dall'astro nascente della politica turca Süleyman Demirel. Il 20 novembre İnönü, l'anziano leader kemalista, viene chiamato a guidare un Governo di coalizione, su indicazione del Presidente della Repubblica Cemal Gürsel, esponente di primissimo piano della giunta militare, che manterrà la carica fino alla sua scomparsa nel 1966[30]. Con il consolidamento del multipartitismo, il Parlamento diviene sempre più il crocevia delle complesse vicissitudini del sistema politico turco, pur in presenza del costante controllo dei militari nella vita democratica del Paese. Il ruolo istituzionale, giocato, tuttavia, dai militari tra il 1960 e il 1980, può in un certo senso essere comparato con la magistratura della *dittatura* nell'antica Roma, il cui scopo principale è quello di ripristinare l'ordine e l'armonia sociale in momenti di crisi e di alta conflittualità sociale (Heper 1985: 125).

A testimoniare l'inedito pluralismo sociale e politico nel contesto democratico turco vi è da segnalare la nascita, durante gli anni '60, del Partito dei lavoratori, la prima organizzazione espressione della classe operaia turca. Nella seconda metà di questo decennio, in concomitanza con la nuova leadership social-populista di Bülent Ecevit – nominato Segretario del partito nel '66 e successivamente nei primi anni '70 Presidente – del Partito repubblicano del popolo, i militari e il Presidente Sunay, succeduto a Gürsel nel 1966, rivolgono al Governo, al Parlamento e ai leaders di partito un appello alla moderazione per

[29] Sulla rilevanza istituzionale del settennato presidenziale in una prospettiva comparata tra Ottocento e Novecento, cfr. Bonini, Guerrieri, Mori e Olivetti (2022).

[30] Nella "democrazia protetta" turca la carica presidenziale sarà affidata esclusivamente ad esponenti dell'*establishment* militare fino al 1989.

non compromettere i delicati equilibri istituzionali raggiunti con l'intervento dei militari nel 1960 (Ahmad 1977: 196).

L'apparente stabilità politica, garantita dalla permanenza di Demirel come Primo ministro tra il 1965 e il 1971, deve infatti fare i conti con un quadro socio-economico fortemente indebolito da un tasso di inflazione crescente, che rappresenta l'elemento scatenante del malessere popolare sul finire del decennio[31]. L'Esecutivo è sotto assedio sia per le rivendicazioni popolari sia per le lotte interne al partito che minano la stabilità della maggioranza in Parlamento. Si tratta del preludio ad un nuovo intervento dei militari, ma con modalità inedite rispetto al precedente del 1960. Il Capo dello Stato maggiore delle forze armate Turche, Memduh Tağmaç, invia, il 12 marzo 1971, al Primo ministro un *memorandum* in cui si richiede «la formazione, all'interno del quadro dei principi democratici, di un governo forte e credibile, che dovrà neutralizzare l'attuale situazione di anarchia e che, ispirato dalla visione di Atatürk, implementerà le riforme indicate dalla Costituzione» (Ahmad 1993: 148).

Sotto la pressione dei militari viene incaricato come nuovo Primo ministro il giurista Nihat Erim, che formerà un Esecutivo di emergenza nazionale composto da tecnici. L'azione dell'Esecutivo, come del resto quella del successore di Erim, Ferit Melen, sarà fortemente indebolito dai veti incrociati dei partiti in Parlamento. L'apice della capacità dei partiti di limitare l'ingerenza dei militari nella vita politico-istituzionale si manifesta nella elezione del Capo dello Stato nel 1973. La Presidenza della Repubblica, infatti, ha acquisito una rilevanza significativa nelle relazioni inter-istituzionali tra l'*establishment* militare e il sistema partitico dal golpe del 1960. Sfruttando la riottosità dei militari, decisi a non replicare l'esperimento della giunta dei colonnelli in Grecia, ad intervenire direttamente per imporre un loro candidato, i leaders dei due partiti principali, vale a dire Ecevit e Demirel, convergono sulla decisione di ripristinare la supremazia dell'Assemblea nell'ordinamento costituzionale turco (Ahmad 1977: 308). Eleggendo come nuovo Capo dello Stato Fahri Korutürk, un esponente moderato dell'*establishment* mili-

[31] Il regime repubblicano deve inoltre subire la pressione di organizzazioni paramilitari nazionaliste come quella dei c.d. "Lupi grigi" con ripetute azioni di guerriglia e attacchi terroristici sul finire degli anni '60 (Zürcher 1993: 258).

tare, i partiti politici, in modo particolare il Partito repubblicano e il Partito della giustizia, ribadiscono con vigore il primato del potere civile su quello dell'esercito (Heper 1985: 117).

Il settennato successivo si caratterizza, pur in un quadro economico e sociale ancora estremamente conflittuale, per il ruolo centrale dei partiti nelle dinamiche parlamentari, che vedono l'alternanza di Governi di coalizione guidati o dai repubblicani di Ecevit oppure dai conservatori liberali di centrodestra di Demirel. Significativa è la prima Premiership di Ecevit nel 1974, con la decisione di intervenire militarmente nel conflitto cipriota riaccendendo le antiche controversie con la Grecia, il quale forma un Governo di coalizione con il Partito nazionale della salvezza, una formazione politica di orientamento islamista. Interessante è la svolta populista attuata sul partito da Ecevit in profonda discontinuità con la storia del Partito repubblicano del popolo: «è necessario – afferma Ecevit – abbandonare la rivendicazione che solo gli intellettuali sanno cosa è giusto, e accettare che il popolo conosce perfettamente dove poggiano i propri interessi. Se finora le persone non hanno votato per le forze riformiste questo non è da attribuire all'ignoranza ma è perché il popolo ha visto i riformisti lontano dai cittadini» (Ahmad 1977: 313). La prima Premiership di Ecevit si chiude ad ogni modo in pochi mesi, a testimonianza di un quadro politico e parlamentare piuttosto instabile. Dopo il Governo *ad interim* guidato da Sadi Irmak, senza una maggioranza parlamentare pre-costituita, Demirel forma nel 1975 un Esecutivo di coalizione noto comunemente come "fronte nazionalista". Nel 1977, pur dinanzi al successo alle elezioni politiche del Partito repubblicano del popolo, Demirel riesce a formare il suo secondo Governo a trazione nazionalista, che verrà sfiduciato in Parlamento il 31 dicembre dello stesso anno in virtù del passaggio di 13 deputati della maggioranza parlamentare all'opposizione. Il ritorno di Ecevit al Governo, innescato da dinamiche tipiche del trasformismo parlamentare, dimostra nitidamente l'assoluto livello di instabilità dei Governi, chiamati ad affrontare un tasso di conflittualità sociale e politica non più sostenibile dal Paese (Zürcher 1993: 263). Trovatasi sull'orlo di una guerra civile per le attività terroristiche di gruppi estremisti di destra e di sinistra, la Turchia sperimenta nel 1980 l'ultimo

colpo di Stato militare della propria storia nel Novecento. Se nel 1971 i militari hanno posto un ultimatum al governo civile ipotizzando l'uso della forza come soluzione estrema, nel 1980, invece, le misure adottate, sotto il comando del generale Evren, sono drastiche con lo scioglimento del Parlamento e dei partiti, la reintroduzione della legge marziale e la dichiarazione dello Stato d'emergenza. In questo caso i militari guidano il processo di "restaurazione della democrazia" in modo persino più incisivo rispetto all'intervento del 1960 (Dodd 1990). In ultima analisi, la "democrazia protetta" turca, caratterizzata da un sistema politico-parlamentare ancora fragile e immaturo, conosce una significativa – anche se non risolutiva se si analizzano gli sviluppi recenti del regime repubblicano – evoluzione nel suo percorso di allineamento con l'Europa occidentale, come rilevato da Karpat alla fine degli anni '80:

> L'attuale sistema politico in Turchia appare conforme alle tradizioni turche riguardanti potere ed autorità rappresentando una sintesi delle forze socio-economiche e, così, esso gode di un diffuso appoggio popolare. Per la prima volta nella sua storia, la Turchia appare essere sul punto di assumere su di sé la vera essenza della democrazia. La distribuzione del potere tra Stato (Presidente) e governo (Premier) può assicurare la coesistenza di modernismo e tradizionalismo e garantire il mantenimento dell'ordine e della sicurezza (Karpat 1988: 148).

La nuova Costituzione, redatta sotto il diktat della giunta militare guidata da Evren, viene progettata da una Assemblea consultiva di 160 membri e successivamente ratificata il 7 novembre 1982 con referendum popolare confermativo. La nuova Carta fondamentale – fino alla riforma presidenziale del 2017 voluta dal Presidente Erdogan – riconferma e la struttura parlamentare dell'ordinamento costituzionale e il mandato settennale del Capo dello Stato, eletto dalla ripristinata Assemblea monocamerale. Nei tre anni di governo militare, fino al ritorno alla democrazia nel 1983, viene varata una "razionalizzazione" dall'alto del sistema politico implementando una dura disciplina legislativa per i partiti politici da ricostituire[32] e una legge

[32] Gli unici partiti ammessi dalla giunta militare alle elezioni del 1983 sono il Partito nazionale democratico, il Partito del popolo e il partito della

elettorale con una soglia di sbarramento su base nazionale al 10%.

Pur avendo dovuto affrontare una dura repressione da parte dei militari, la società e le istituzioni politiche hanno saputo costruire faticosamente un regime democratico parlamentare capace di portare la Turchia nei due decenni successivi ad intavolare il programma di adesione all'Unione Europea, seppur ostacolato – fino al suo definitivo rinvio – dai recenti sviluppi politici interni al Paese. Un percorso di avvicinamento alle istituzioni politiche e parlamentari delle nazioni dell'Europa occidentale, che ha rappresentato il fil rouge del processo di *State-building* della Turchia contemporanea nel XX secolo: dalla rivoluzione dei "giovani Turchi" nel 1908 con la riapertura del Parlamento sotto il governo morente del Sultano, passando per l'istituzione della Grande Assemblea nazionale della Turchia negli anni '20, fino ad arrivare alle tormentate e complesse vicende che hanno segnato la difficile democratizzazione del Paese tra il 1950 e il 1980, di cui il Parlamento è stato testimone e crocevia dei destini della nazione.

Conclusioni

L'evoluzione delle istituzioni politiche, in modo particolare quelle parlamentari, in Iran e Turchia nel XX secolo è il frutto di un percorso intimamente connesso con il quadrante geopolitico europeo, perché in un certo senso si riconnette con i *constitutional transplants* che legano il modello della monarchia costituzionale europea con lo spazio euro-asiatico – non tralasciando in tal senso anche le esperienza di Russia e Giappone alla fine dell'Ottocento – e medio-orientale, a partire dalla seconda metà del XIX secolo (Benedetti e Sperelli 2022: 221).

Ciò che si è voluto analizzare nei casi di studio di Iran e Turchia, con riferimento alla nascita e al consolidamento di moderne istituzioni parlamentari, è la dimensione "verticale" – se si può definire così – di questo processo di contaminazione ed ibridazione con l'Europa continentale. Si tratta, infatti, di una *Wirkungsgeschichte* in entrambe le esperienze storiche, risalen-

madrepatria, ritenuti in linea con le linee guida stabilite per la ripresa della vita democratica.

te alla Carta del 1906 in Persia e alla *restaurazione costituzionale* del 1908 nell'allora Impero ottomano. Punto di riferimento indiscutibile di questi rivolgimenti costituzionali è la creazione di moderne istituzioni rappresentative e parlamentari, sulla scorta delle monarchie parlamentari in fase di completa definizione nel quadrante dell'Europa continentale. Questo *fil rouge* attraversa – come si è cercato di dimostrare – verticalmente le esperienze e della Turchia e dell'Iran dal primo fino all'ultimo decennio del XX secolo. Il filo rosso che lega le esperienze iraniane e turche si concretizza nella ripresa di modelli costituzionali europei ma con esiti "originali" e inattesi: nella Repubblica kemalista si cercherà di costruire faticosamente – nel periodo interbellico e poi nel dopoguerra – un regime parlamentare in grado di allinearsi al modello euro-occidentale, fino all'instaurazione tra il 1950 e il 1980 di una democrazia parlamentare protetta sotto l'egida dei militari, testimoniata dal controllo pressoché costante della Presidenza della Repubblica; in Iran, con l'avvento della rivoluzione del 1979, il modello repubblicano di riferimento – almeno teoricamente – è la Costituzione della V Repubblica francese, tradotto in un sistema apparentemente semi-presidenziale[33] ma con una tendenza ad una forma di governo assembleare.

Ancora una volta è nel Parlamento che si può trovare la chiave di volta per comprendere, in definitiva, l'evoluzione dei regimi politici qui analizzati. La Repubblica turca, dalla dissoluzione dell'Impero ottomano fino al primo decennio del XXI secolo, ha riconosciuto nella Grande Assemblea nazionale l'organo depositario della sovranità popolare, divenuto il crocevia del tormentato processo di democratizzazione del Paese; nella Repubblica iraniana tra il 1979 e il 1989 è il Parlamento ad imporre sostanzialmente la composizione e la vita degli esecutivi, riducendo progressivamente le prerogative del Presidente della Repubblica – eletto tramite suffragio universale – arrivando tuttavia alla paradossale eliminazione, nel 1989, della più importante istituzione che legava Esecutivo e Legislativo, il

[33] Per una definizione del regime "semi-presidenziale" in Francia e nelle democrazie occidentali vedi (Duverger 1978); (Duverger 1986). Per una definizione del regime della V Repubblica come forma di governo presidenziale dualista, cfr. (Chagnollaud e Quermonne 1996: 785).

Primo ministro. Sono esempi che testimoniano, in conclusione, la rilevanza delle istituzioni parlamentari, anche se in contesti estremamente diversi da un punto di vista storico, politico e religioso da quello euro-occidentale, nel processo di *State-building* di Iran e Turchia nel XX secolo.

Bibliografia

ABRAHAMIAN ERVAND, 1982, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton: Princeton University Press.
ACKERMAN BRUCE, 2019, *Revolutionary Constitutions. Charismatic Leadership and the Rule of Law*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
AFARY JANET, 1996, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911. Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, New York: Columbia University Press.
ALGAR HAMID (ed.), *s.a.*, *Draft Constitution of the Islamic Republic of Iran*, Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia.
AHMAD FEROZ, 1977, *The Turkish Experiment in Democracy (1950-1975)*, London: Hurst & Co Publishers Ltd.
_____, 1993, *The Making of Modern Turkey*, London: Routledge.
_____, 2008, *Politics and Political Parties in Republican Turkey*, in RESAT KASABA (ed.), *The Cambridge History of Turkey, IV, Turkey in the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.226-265.
ARJOMAND SAID AMIR, 2008, *Islam and Constitutionalism since the Nineteenth Century: the Significance and Peculiarities of Iran*, in ID. (ed.), *Constitutional Politics in the Middle East. With special reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan*, Oxford-Portland: Hart, pp.33-62.
_____, 2009, *After Khomeini. Iran Under His Successors*, Oxford University Press, Oxford-New York.
ATABAKI TOURAJ e ZÜRCHER ERIK J., 2004, *Men of Order. Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*, London-New York: I.B. Tauris.
AXWORTHY MICHAEL, 2013, *Revolutionary Iran. A History of the Islamic Republic*, New York: Oxford University Press.
AYATOLLAHI TABAAR MOHAMMAD, 2019, *Religious Statecraft. The Politics of Islam in Iran*, New York-Chichester: Columbia University Press.
BAKHASH SHAUL, 1984, *The Reign of the Ayatollahs. Iran and the Islamic Revolution*, New York: Basic Books.
BAKTIARI BAHMAN, 1996, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran. The Institutionalization of Factional Politics*, Gainesville: University Press of Florida.

BAYAT MANGOL, 1991, *Iran's First Revolution. Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, New York: Oxford University Press.
_____, 2020, *Iran's Experiment with Parliamentary Governance. The Second Majles, 1909-1911*, Syracuse (NY): Syracuse University Press.
BELLER STEVEN, 2006, *A Concise History of Austria*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
BENEDETTI FILIPPO e SPERELLI GIAN MARCO, 2022, "Le rivoluzioni costituzionali in Giappone, Russia, Persia e Impero ottomano tra XIX e XX secolo. Un percorso circa-europeo", *Giornale di storia costituzionale*, n 44, 2, pp. 205-225.
BENEDETTI MILINCOVICH FILIPPO, 2023, "Divine Trust and National Sovereignty. Democracy, Theocracy and Institutions in the Islamic Republic of Iran", *Studium*, pp. 103-109.
BONINI FRANCESCO, 2022, *L'invenzione del settennato*, in FRANCESCO BONINI, SANDRO GUERRIERI, SIMONA MORI e MARCO OLIVETTI (a cura di), *Il settennato presidenziale. Percorsi transnazionali e Italia repubblicana*, Bologna: il Mulino, pp.37-53.
BONINI FRANCESCO, GUERRIERI SANDRO, MORI SIMONA e OLIVETTI MARCO (a cura di), 2022, *Il settennato presidenziale. Percorsi transnazionali e Italia repubblicana*, Bologna: il Mulino.
BROWNE EDWARD G., 1910, *The Persian Revolution of 1905-1909*, London: Cambridge University Press.
CALMARD JEAN, 1991, *Mardjaʿ-i Taḳlīd*, in CLIFFORD EDMUND BOSWORTH, EMERI VAN DONZEL, WOLFHART PETER HEINRICHS, BERNARD LEWIS e CHARLES PELLAT, *The Encyclopaedia of Islam, VI, Mahk–Mid*, Leiden: E.J. Brill, pp. 548-556.
CHAGNOLLAUD DOMINIQUE e QUERMONNE JEAN-LOUIS, 1996, *Le gouvernement de la France sous la Ve République*, Paris: Fayard.
DODD CLEMENT H., 1990, *The Crisis of Turkish Democracy*, Tallahassee: Eothen press.
DUMONT PAUL,1989, *La période des* Tanzîmât *(1839-1878)*, in ROBERT MANTRAN (sous la direction de), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris: Fayard, pp. 459-522.
DUMONT PAUL e FRANÇOIS GEORGEON,1989, *La mort d'un empire (1908-1923)*, in ROBERT MANTRAN (sous la direction de), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris: Fayard, pp.577-647.
DUVERGER MAURICE, 1978, *Echec au roi*, Paris: Albin Michel.
_____, 1986, *Les régimes semi-présidentiels*, Paris: Puf.
FINDLEY CARTER VAUGHN, 2008, *The Tanzimat*, in RESAT KASABA (ed.), *The Cambridge History of Turkey, IV, Turkey in the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11-37.

FOLCO BIAGINI ANTONELLO, 2017, *Storia della Turchia contemporanea. La nascita della Repubblica laica, l'entrata della Nato, le tensioni con l'Ue, la svolta autoritaria*, Milano: Bompiani.
GELVIN JAMES, 2011,*The Modern Middle East*, Oxford: Oxford University Press.
GIANNINI AMEDEO, 1931, *Le Costituzioni degli Stati del Vicino Oriente*, Roma: Istituto per l'Oriente.
GHOBADZADEH NASER, 2023, *Theocratic Secularism. Religion and Government in Shi'i Thought*, New York: Oxford University Press.
HEPER METIN, 1985, *The State Tradition in Turkey*, Tallahassee: Eothen press.
HUNTINGTON SAMUEL, 1968, *Political Order in Changing Societies*, Yale: Yale University Press.
ID., 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & New York: Schuster.
KARPAT KEMAL, 1988, *Military Interventions: Army-Civilian Relations in Turkey before and after 1980*, in METIN HEPER e AHMET EVIN (eds.), *State Democracy and the Military. Turkey in the 1980's*, Leiden: Brill.
KAYALI HASAN, 1995, "Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1919", *International Journal of Middle East Studies*, n 27, 3, pp. 265-286.
MORONI FERMINIA, 2008, "Le Costituzioni della Repubblica Islamica dell'Iran", *Oriente Moderno*, n 88, 1, pp. 109-136.
PISTOSO MAURIZIO e CURZU SILVIA, 1980, "La Costituzione della Repubblica Islamica Dell'Iran", *Oriente Moderno*, n 60, 1/6, pp. 245-271.
RANDJBAR-DAEMI SIAVUSH, 2013, "Building the Islamic State: The Draft Constitution of 1979 Reconsidered", *Iranian Studies*, n. 46, 4, pp. 641-663.
_____, 2018, *The Quest for Authority in Iran. A History of the Presidency from Revolution to Rouhani*, London-New York: I.B. Tauris.
SAPELLI GIULIO, 1995, *Southern Europe since 1945. Tradition and Modernity in Portugal, Spain, Italy and Greece*, London: Longman.
SCHIRAZI ASGHAR, 1998, *The Constitution of Iran. Politics and the State in the Islamic Republic*, London-New York: I.B. Tauris.
SOHRABI NADER, 2011, *Revolution and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
TAPIÉ VICTOR-LUCIEN,1971, *The Rise and Fall of the Habsburg Monarchy*, New York: Praeger Publishers.
THATCHER IAN D., 1995, *Elections in Russian and Early Soviet History*, in PETER LENTINI (ed.), *Elections and Political Order in Russia*, Budapest: Central European University Press, pp. 15-35.
VEGAS FERDINANDO, 1979, "Scende dall'alto in nome di Allah", *La Stampa*, 20 giugno.

VON SCHWERIN URLICH, 2015, *The Dissident Mullah. Ayatollah Montazeri and the Struggle for Reform in Revolutionary Iran*, London-New York: I.B. Tauris.
WEIKER WALTER, 1975, *Political Tutelage and Democracy in Turkey: the Free Party and its Aftermath*, Leiden: E.J. Brill.
ZÜRCHER ERIK J., 1991, *Political Opposition in the Early Turkish Republic*, Leiden: E.J. Brill.
_____, 1993, *Turkey. A Modern History*, London: I.B. Tauris.

Abstract

RAPPRESENTANZA RIVOLUZIONARIA: RIVOLUZIONI E ISTITUZIONI POLITICHE IN IRAN E TURCHIA NEL XX SECOLO

(REVOLUTIONARY REPRESENTATION: REVOLUTIONS AND POLITICAL INSTITUTIONS IN IRAN AND TURKEY IN THE 20TH CENTURY)

Keywords: Iran, Turkey, representative institutions, parliamentarism, revolutions.

The aim of this paper is to analyse the history of representative institutions in Iran and Turkey and their links with the revolutions laying behind the Nation-building processes of these two countries in a comparative perspective. By synthetically assessing these two experiences from the point of view of history of political institutions, it is possible to appreciate how the genesis of representative governments in Iran and in Turkey was shaped by revolutions, but also how political actors managed to normalize this revolutionary dimension from within representative institutions themselves.

FILIPPO BENEDETTI MILINCOVICH
Università Lumsa
f.benedetti@lumsa.it
ORCID: 0009-0006-5269-2397

GIAN MARCO SPERELLI
Università Lumsa
g.sperelli@lumsa.it
ORCID: 0009-0002-6624-6444

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.08

STEFANO QUIRICO

L'EUROSCETTICISMO DI SINISTRA NEL XXI SECOLO: IL DIBATTITO POLITICO-IDEALE TRA CRITICHE COSTRUTTIVE, DISTRUTTIVE E RICOSTRUTTIVE

1. *Il contesto storico-politico e le categorie interpretative*

Il concetto di euroscetticismo circola da decenni nella discussione pubblica europea[1]. Apparso in Gran Bretagna negli anni '70, in stretta connessione con il processo di adesione del paese alle Comunità funzionaliste dell'epoca, il termine qualificava inizialmente un sentimento di disincanto e distacco critico verso l'integrazione europea, mosso dall'intento di problematizzare gli accenti entusiastici prevalenti in talune porzioni dell'opinione pubblica britannica. La successiva epopea thatcheriana, profondamente segnata dall'aspra polemica tra la *Iron Lady* e la classe dirigente comunitaria, conferì al lemma un'accezione più schiettamente negativa, favorendone l'identificazione con una contestazione esplicita della costruzione europea o di alcuni suoi specifici risvolti, sgraditi alla classe dirigente del Regno Unito.

A cavallo tra XX e XXI secolo, l'euroscetticismo finì per connotare un ampio e variegato campo di forze politiche e intellettuali, attive in numerosi Stati membri dell'Unione Europea istituita a Maastricht nel 1992 e caratterizzata, nel decennio successivo, da trasformazioni di notevole portata: la creazione dell'Unione Economica e Monetaria (UEM); l'allargamento a un ragguardevole gruppo di paesi fuoriusciti dall'orbita sovietica con la fine della guerra fredda; il dibattito intorno a una possibile "costituzionalizzazione" dei trattati. Agli albori del nuovo millennio, l'intersezione fra tali dinamiche condusse l'integrazione europea a toccare l'apice della propria parabola, alimentando un clima di ottimismo e fiducia destinato a essere

[1] Le considerazioni svolte in questo paragrafo introduttivo sono più ampiamente sviluppate in Quirico (2021).

travolto dal fallimento dell'iter di ratifica del Trattato costituzionale nel 2005, a causa della bocciatura incassata nei referendum tenuti in Francia e Paesi Bassi tra maggio e giugno. L'inatteso esito di quelle consultazioni popolari, maturato per di più in due Stati fondatori, determinò infatti un repentino rovesciamento delle prospettive: un senso di disillusione, inquietudine e spaesamento conquistava il centro della scena politica e preludeva a una «crisi di identità» dell'intero progetto europeo (Malandrino e Quirico 2020: 183-206).

La successiva adozione del Trattato di Lisbona non fu infatti in grado di scongiurare il susseguirsi delle «crisi multiple» (Fabbrini 2017) che, in tempi e modi differenti, assestarono colpi potenzialmente letali a una UE già indebolita: la crisi economica, finanziaria e sociale esplosa a livello internazionale nel 2007-08, seguita dall'appendice precipuamente europea legata alla fragilità dell'Eurozona e di alcuni debiti sovrani; le croniche e conclamate difficoltà dell'Unione nel fronteggiare i flussi migratori della matura età globale, resa particolarmente instabile da guerre regionali e cambiamenti climatici; l'azzardo compiuto dal premier britannico Cameron per rinegoziare il rapporto tra Regno Unito e UE, culminato nella Brexit; il devastante impatto sanitario e socioeconomico della pandemia da Covid-19, suscettibile di rimettere in discussione gli equilibri politici e finanziari faticosamente ricomposti dopo le crisi precedenti; il ritorno della guerra sul continente europeo, per effetto dell'aggressione russa all'Ucraina nel febbraio 2022[2].

In questo quadro decisamente turbolento, l'euroscetticismo divenne un fenomeno centrale per la vita dell'Unione, contribuendo a innescare gli eventi sopra elencati, ma venendone anche indubbiamente rafforzato. A fotografare il peso crescente delle idee e dei movimenti euroscettici nei primi decenni del XXI secolo erano anche i ripetuti tentativi delle scienze politiche di definirne i caratteri essenziali e classificarne le varianti. Tendenze e retoriche euroscettiche, infatti, emergevano con crescente intensità nelle principali correnti politico-culturali del mondo contemporaneo, trovando accoglienza tanto in quelle di

[2] Per un inquadramento di questi avvenimenti alla luce della complessiva storia della costruzione europea cfr. Morelli e Sondel-Cedarmas (2022: 285-325) e le chiavi di lettura discusse in Quirico (2023a).

destra – fossero esse di inclinazione nazionalista, conservatrice o neoliberale –, quanto in scritti di autori collocati nell'area progressista. Di fronte a un oggetto di indagine così vasto e articolato, il presente saggio adotta due criteri metodologici fondamentali. Per un verso, esso accoglie una definizione generale di euroscetticismo, che lo interpreta come espressione di un atteggiamento critico o problematico verso l'UE, riservandosi però di distinguerne le diverse manifestazioni alla luce della loro finalità: "costruttiva" se la contestazione appare prodromica a un tendenziale avanzamento dell'integrazione europea, "distruttiva" nella misura in cui risulti diretta a ridimensionarne competenze, scopi ed efficacia[3]. Per converso, l'analisi sarà circoscritta a intellettuali e scrittori politici sostanzialmente riconducibili alla sinistra socialdemocratica o radicale, mettendo in luce le affinità e le differenze riscontrabili nelle rispettive critiche all'integrazione, propedeutiche a diverse inclinazioni dei loro euroscetticismi.

Tale approccio sarà sviluppato in tre tappe: in primo luogo, verranno ricostruiti alcuni tratti della discussione andata in scena negli anni compresi tra il rilancio di Lisbona e la crisi economico-finanziaria immediatamente successiva; in secondo luogo, si porrà l'accento sul salto di livello determinato dalla pubblicazione di opere che inocularono elementi "sovranisti" nel discorso pubblico di sinistra e stimolarono un corposo dibattito di respiro autenticamente europeo; in terzo luogo, il saggio si concentrerà sulla dimensione specificamente italiana dell'elaborazione politico-ideale sovranista da parte di studiosi e pensatori di estrazione democratico-progressista. Nel paragrafo conclusivo si proverà infine a enucleare tre filoni teorici dell'euroscetticismo di sinistra.

2. *La cultura progressista e le crisi multiple dell'UE*

Gli echi della serrata campagna referendaria del 2005 in Francia e nei Paesi Bassi erano risuonati potentemente nell'arena pubblica europea, producendo in molti casi evidenti

[3] In proposito mi rifaccio in particolare all'impostazione proposta da Pasquinucci e Verzichelli (2016), ma cfr. anche Levi e Preda (2019).

lacerazioni nella sinistra politica e intellettuale. Nel voto sul Trattato costituzionale si erano infatti condensate preoccupazioni e divergenze di giudizio relative ai vorticosi mutamenti indotti dall'introduzione della moneta unica, dall'allargamento dell'UE ai paesi centro-orientali e, su un piano ancora più generale, dalla globalizzazione di matrice neoliberale (Malandrino 2006). La contrapposizione fra l'anima moderata della sinistra, che aveva assecondato con convinzione tale evoluzione, e quella radicale – assai più critica verso le scelte compiute a Maastricht e gli indirizzi politico-economici assunti a livello globale – si ripropose nei mesi in cui la classe dirigente europea era invischiata nella crisi determinata dalla mancata ratifica del nuovo Trattato. A confermare tale distanza erano gli scritti di due dirigenti di lungo corso della sinistra italiana, Giorgio Napolitano e Luciana Castellina, entrambi già parlamentari europei, ma divisi da opzioni politico-ideologiche che risalivano alla frattura tra il PCI e la minoranza del «Manifesto».

Esponente della destra comunista, tra i principali artefici della svolta europeista del partito anche grazie al dialogo con Altiero Spinelli e assurto al ruolo di *réserve de la République* che di lì a poco lo avrebbe proiettato al Quirinale, nell'autunno del 2005 Napolitano diede alle stampe la propria autobiografia, dedicando il capitolo finale a una riflessione sull'Europa. Ricordando l'impegno profuso nelle vesti di presidente della Commissione Affari Istituzionali del Parlamento europeo durante la redazione del Trattato costituzionale, egli si rammaricava per l'«indebolirsi della volontà politica europeistica delle forze di governo e in senso più ampio delle classi dirigenti degli stessi paesi fondatori della Comunità, [per il] loro tendenziale ripiegare su vecchi approcci angustamente nazionali, nell'anacronistica illusione di poter recuperare spazi per decisioni sovrane che tutelino interessi minacciati dal processo di globalizzazione» (Napolitano 2005: 324). Scorgendo nel futuro dell'integrazione europea il triplice rischio di «una paralisi, un fatale indebolimento dell'Unione o la sua diluizione in una semplice area di libero scambio o di mercato comune», Napolitano indicava nell'orizzonte sovranazionale la «consapevole e non dubbia collocazione delle forze di sinistra, delle forze socialiste», invitate a «"europeizzarsi" senza incertezze e senza ri-

sparmio di energie» e a confrontarsi con «il pensiero e la cultura liberale» alla «ricerca di nuovi equilibri tra pubblico e privato, tra Stato e mercato, tra il sociale e l'individuale» (Napolitano 2005: 326-327). La condanna del «ripiegamento su illusorie e meschine rivendicazioni dell'interesse nazionale e su sterili abbandoni allo scetticismo verso il progetto europeo» era significativamente ribadita in una delle prime iniziative assunte da presidente della Repubblica, ossia la commemorazione, a Ventotene nel maggio 2006, del ventesimo anniversario della scomparsa di Spinelli (Napolitano 2007: 93).

Nella lettura di Castellina, viceversa, la crisi del 2005 rappresentava un trauma salutare per l'UE, presentata come un progetto concepito nella temperie della guerra fredda, secondo un'impostazione scopertamente capitalista e liberista che le sinistre degli anni '50 avevano giustamente osteggiato. Risultava semmai sorprendente la conversione vissuta da svariati partiti nei decenni successivi, divenuti oggettivamente complici della consacrazione dell'ideologia neoliberale da parte del Trattato di Maastricht: in tale circostanza era stata perpetrata «una vera eresia giuridica» inserendo nel testo il principio dell'«economia di mercato aperta», sancendo «la costituzionalizzazione vera e propria di una teoria economica», abbandonando il «tradizionale modello sociale europeo» e seppellendo «quanto ancora restava del keynesismo» (Castellina 2007: 62-63). La logica di mercato aveva trionfato perché il progetto funzionalista di Monnet aveva eluso il discorso sul *demos* europeo, unico possibile punto d'appoggio di una democrazia europea declinabile in senso sociale, a proposito della quale Castellina trovava conforto nelle considerazioni del giurista tedesco Dieter Grimm. L'UE risultava del tutto priva di «senso comunitario» anche per la negligenza degli europeisti militanti: «Stupisce constatare a qual punto istituzioni e forze politiche che pure dell'europeismo hanno fatto la loro bandiera si siano disinteressate a costruire una società europea. Contentandosi di affidarsi a un europeismo retorico e immaginario» (Castellina 2007: 77-80).

Se tali affermazioni sfociavano in un accorato appello per un profondo ripensamento dell'integrazione europea, in netta discontinuità rispetto alle scelte politiche, economiche e sociali maturate fino a quel momento, il riferimento a Grimm alludeva

alla tenzone giuridica e filosofico-politica che, sul finire degli anni '90, egli aveva ingaggiato con Jürgen Habermas a proposito della possibilità e delle modalità con cui dare vita a un "popolo europeo" inteso come soggetto costituente in grado di legittimare una forma di federalizzazione dell'Europa (Dellavalle 2002; Malandrino 2004). La decisione di recuperare i principali contenuti del Trattato costituzionale e trasferirli nel più ordinario Trattato di Lisbona – per consentire all'UE di rimettersi in pista dopo la prolungata *impasse*, archiviando nel contempo ogni velleità costituzionale – riaprì i termini del confronto fra i due intellettuali tedeschi. Nel 2007 Habermas prese la parola per denunciare la scarsa ambizione dei governi europei, unanimi nel glissare sulla «questione centrale circa la *finalité* del processo di integrazione», che era stata posta espressamente da Joschka Fischer nel 2000 e aveva messo in moto il percorso "costituente" (Habermas 2007: 24). Quella che conduceva a Lisbona, inoltre, era una strada lastricata di verticismo, del tutto inaccettabile per chi, come il filosofo, riteneva invece necessario mobilitare i cittadini europei e favorire, attraverso il loro coinvolgimento sistematico, la formazione di un autentico «popolo europeo», consapevole della propria identità – che si sarebbe affiancata a quelle nazionali plasmate tra l'età moderna e quella contemporanea – e in grado di riattivare dal basso il progetto di costituzionalizzazione dell'integrazione (Habermas 2007: 29).

L'idea che tale soggetto costituente potesse prendere vita e agire in autonomia era esclusa da Grimm, il quale – ragionando ad ampio raggio sulle coeve trasformazioni della sovranità – un paio d'anni più tardi ribadì che l'UE non poteva fare affidamento su un popolo federale. La prospettiva della federazione europea non era preclusa in assoluto, ma sarebbe stata realizzabile solo attraverso un atto fondativo degli Stati membri:

> La sovranità si esprime in primo luogo nel potere costituente. Mentre gli Stati membri possiedono questo potere, esso manca all'Ue che non può costituirsi da sola. Il suo ordine fondamentale viene dedotto dagli Stati. Questi restano i «signori dei trattati». Nell'unione di Stati non c'è un trasferimento di sovranità. Non esiste nemmeno una sovranità popolare autonoma dei cittadini dell'Unione, ma solo una rappresentanza europea dei singoli popoli sul piano, posto sotto alla sovranità, degli organi della comunità (Grimm 2023: 111).

Per quanto assai rilevanti in ottica teorico-politica, siffatte argomentazioni furono presto relegate in secondo piano dall'esplosione della crisi finanziaria globale del 2007-08, che sconvolse gli assetti economici e sociali a livello planetario e catalizzò rapidamente l'attenzione di pensatori e partiti progressisti[4]. La portata e le conseguenze del fenomeno, avvertite da tutti i paesi europei ma in particolare da quelli che videro minacciata la sostenibilità dei propri debiti sovrani, alimentarono una copiosa letteratura polemica verso il paradigma neoliberale al quale l'UE di Maastricht veniva abitualmente associata. Larga diffusione ebbe il moto d'indignazione pronunciato dall'anziano diplomatico franco-tedesco Stéphane Hessel (2011), il cui *pamphlet* – pur non soffermandosi affatto sui principi fondativi e sui meccanismi istituzionali dell'Eurozona – fornì propellente simbolico e politico ai movimenti popolari e giovanili nati per protestare contro l'austerità europea che stritolava i sistemi economici più fragili, come quello spagnolo (Barbagallo 2021: 90).

Altrettanto fortunata nell'accoglienza internazionale, e certamente più strutturata nei contenuti, si rivelò l'analisi di Dani Rodrik, economista di origine turca trapiantato nell'accademia americana, tra Princeton e Harvard. Da quel punto di osservazione privilegiato egli tracciò nel 2011 un crudo bilancio della globalizzazione, nel quale trovavano spazio argomenti da tempo circolanti fra i critici dell'impianto neoliberale e rinvigoriti dagli sviluppi della crisi mondiale. La tesi di fondo, convenzionalmente sintetizzata nella formula del «trilemma di Rodrik», riguardava l'impossibilità di conciliare felicemente e pienamente tre fattori: una globalizzazione intensa come quella architettata sul finire del Novecento; il rispetto dei principi democratici; la conservazione degli Stati-nazione sovrani (Rodrik 2023: 284). Secondo lo studioso turco, si poteva tutt'al più far convivere due dei tre elementi: il neoliberalismo, in particolare, aveva deciso di puntare su un'iperglobalizzazione pilotata dalle decisioni politiche degli Stati nazionali, le quali tuttavia erano sostanzialmente dettate dai mercati internazionali, con il conseguente sacrificio delle istanze democratiche che ne avrebbero intralciato

[4] Per una ricostruzione generale cfr. Tooze (2018).

il funzionamento. L'UE era invece additata come il più importante tentativo di incapsulare un sistema economico fortemente integrato in una cornice democratica sovranazionale o federale, rinunciando a quote consistenti di sovranità statal-nazionale; ma il progetto non aveva dato i frutti sperati: «l'Europa è diventata una via di mezzo: economicamente più integrata di qualsiasi altra regione del mondo, ma con una struttura di *governance* che rimane un *work in progress*» (Rodrik 2023: 307). La crisi di inizio secolo aveva svelato i limiti della costruzione funzionalista, legittimato le perplessità degli euroscettici e posto gli europei davanti a un bivio: «Per salvare la democrazia si richiede o più integrazione politica o meno integrazione economica. Poiché i leader d'Europa rifiutano di fare una scelta, la crisi continua a trascinarsi» (Rodrik 2023: XII). Pur augurandosi che l'UE optasse per il consolidamento politico, Rodrik non nascondeva di considerare più probabile l'allentamento dei vincoli economici. Tale era peraltro il suo orientamento sul piano globale: a quel livello, infatti, un orizzonte di tipo federale non era neppure concepibile e l'unica soluzione praticabile al trilemma era la riduzione del grado di globalizzazione, condizione essenziale per valorizzare l'azione politica degli Stati nazionali e, attraverso di essi, la democrazia.

Quelle innegabili contraddizioni furono messe a fuoco anche dai più influenti pensatori progressisti europei, a cominciare dai tedeschi, che non esitarono a sottolineare la responsabilità del governo liberal-conservatore di Angela Merkel nella gestione della crisi. Fu ancora una volta Habermas a rimarcare l'inerzia della Germania nella ricerca di strumenti comuni per l'assistenza ai paesi travolti dalla speculazione sui debiti pubblici: ai suoi occhi, la faticosa adozione del Fondo Salva Stati – antesignano del MES – costituiva un passo fondamentale per rilanciare la proposta di un vero coordinamento delle politiche economiche nazionali e, in ultima analisi, di un'unione politica sovranazionale, colpevolmente trascurata negli ultimi vent'anni (Habermas 2010 e 2011). L'UE a trazione merkeliana, infatti, si segnalava per la tendenza a ridurre il dibattito transnazionale ad aspetti tecnico-economici, perdendo di vista il quadro politico-istituzionale entro il quale esso si inseriva. Ed era ancora più deprimente constatare che, d'intesa con il presidente fran-

cese Sarkozy, la cancelliera aveva sdoganato un «federalismo esecutivo» dal timbro in realtà intergovernativo: il Consiglio europeo diventava la sede in cui i capi di Stato e di governo dei paesi più forti, minacciando ritorsioni, imponevano la propria volontà a quelli più deboli, chiamati a tradurla in atti legislativi nazionali svuotati di consenso democratico (Habermas 2012: 37, 80-81). La critica habermasiana alla deriva imboccata dall'integrazione europea possedeva però una vocazione costruttiva, nella misura in cui il suo ragionamento – classificabile come euroscettico, secondo l'impostazione del presente articolo – non si concludeva con una rivendicazione della sovranità nazionale violata, ma nell'ennesimo invito a operare per edificare una comunità genuinamente democratica di dimensione continentale, modellata grazie agli strumenti giuridico-costituzionali della tradizione federalista e ispirata a ideali cosmopolitici (Habermas 2012: 42-50).

Con questo proposito concordava solo in parte il sociologo Ulrich Beck, autore di una delle più dure reprimende ai danni della condotta dell'esecutivo tedesco nella stagione delle crisi multiple. Angela Merkel veniva raffigurata nei panni della «regina senza corona dell'Europa», apparentemente impegnata nell'«europeizzazione» della politica e del discorso pubblico degli Stati membri, in nome della quale la Germania pretendeva di stabilire «il benessere comune dell'Europa in maniera unilaterale e nazionale» e si arrogava «il diritto di definire gli interessi nazionali di altre democrazie europee» (Beck 2012: 48, 61). In tale dinamica si celava invece un disegno egemonico, assai più prossimo al concetto di "Europa tedesca" che di "Germania europea", la quale avrebbe viceversa presupposto una «partecipazione alla pari» di tutti i paesi all'avventura comune (Beck 2012: 64). Per dare corpo a questo secondo scenario – proseguiva Beck, congedandosi in certa misura da Habermas e convergendo, piuttosto, con alcuni spunti proposti negli stessi mesi da Zygmunt Bauman (2012) – occorreva abbandonare il piano puramente giuridico-istituzionale per concentrare le forze su quello sociale. Si trattava, cioè, di investire sulla «società europea», da intendersi nei termini di una «società postnazionale delle società nazionali», frutto non dell'azione di un popolo costituente in senso classico, ma di un «contratto sociale europeo» fra indi-

vidui cosmopolitici, accomunati dalla volontà di sostenere dal basso un progetto socialdemocratico capace di rimpiazzare quello neoliberale in crisi (Beck 2012: 69-77). Le riforme istituzionali in quanto tali sarebbero state una mera conseguenza del mutamento di ordine socio-culturale, in ossequio alla persuasione che l'integrazione europea – diversamente da quanto affermato dal pensiero federalista variamente declinato – fosse «il risultato di una prassi politica senza teoria politica» (Beck 2016: 161).

Che le circostanze suggerissero un cambio di passo nel processo di integrazione era chiaro anche a due personalità di riferimento della sinistra intellettuale francese, Thomas Piketty ed Étienne Balibar, diverse per età, formazione e ambito di studio, ma certamente assai influenti nel dibattito qui ripercorso. Il giovane economista, ancor prima di essere consegnato alla fama universale dal suo libro sugli sviluppi del capitalismo (Piketty 2014), commentava su «Libération» le molteplici manifestazioni della crisi finanziaria, osservando nel 2009-10 che le comprensibili richieste di supporto provenienti dagli Stati in difficoltà – come l'Irlanda o la Grecia – dovevano essere accolte dall'UE. La quale, tuttavia, era spronata a sfruttare l'occasione per convincere i suoi membri ad accrescere il grado di integrazione economica nei settori fino a quel momento rimasti di piena competenza nazionale: «Dopo aver accettato di rinunciare alla loro sovranità monetaria, i piccoli e i grandi paesi dovranno così accettare di rinunciare anche a quella fiscale», incamminandosi su «un percorso virtuoso che porti a un federalismo di bilancio» (Piketty 2015: 171, 207). Con l'aggravarsi della situazione, testimoniato dal coinvolgimento dell'Italia tra il 2011 e il 2012, Piketty rese ancora più trasparente la propria visione, imperniata sulla mutualizzazione dei debiti pubblici accompagnata però dalla costruzione di una federazione europea investita del compito di gestire l'indebitamento comune: «Occorre firmare con urgenza un nuovo trattato che consenta ai paesi che lo desiderano (a cominciare dalla Francia e dalla Germania) di mettere in comune il loro debito pubblico e che permetta, quale contropartita, di assoggettare le loro decisioni di bilancio a un'autorità politica federale forte e legittimata» (Piketty 2015: 263). Il piano politico e quello economico-finanziario non pote-

vano essere disgiunti: «Se si decide di creare un debito comune, diventa poi impossibile lasciare che ciascun paese stabilisca da sé la quantità di debito comune che desidera emettere: la condivisione del debito implica necessariamente un balzo in avanti verso l'unione politica e il federalismo europeo» (Piketty 2015: 284). Ed era paradossale, agli occhi dello studioso francese, che solo i tedeschi avessero colto quel punto fondamentale: «la Germania [...] è più avanti della Francia nella riflessione su questo indispensabile salto in senso federale», che avrebbe peraltro consentito l'emancipazione dall'oscuro «federalismo tecnocratico» per abbracciarne uno pienamente «democratico» (Piketty 2015: 264, 322).

Il progetto di un'Europa federale seduceva anche Balibar, da tempo impegnato in una riflessione sui limiti e sulle ambiguità dell'UE, che trasse nuova linfa soprattutto dall'approccio con cui fu affrontata la crisi della Grecia. Il filosofo marxista ne contestava metodo e contenuti: da un lato, si assisteva al dominio incontrastato di élites politiche, tecnocratiche e finanziarie che ignoravano deliberatamente il diritto all'autodeterminazione del paese; dall'altro lato, i prestiti erogati dalla Troika erano condizionati alla realizzazione di misure di austerità incompatibili con i diritti sociali dei cittadini. La linea di condotta delle istituzioni europee avrebbe decretato la morte dell'UE, ormai schiava del paradigma neoliberale, a meno che l'opinione pubblica europea non si fosse ribellata a quell'ipoteca, dando credito a una proposta alternativa. Essa consisteva in un «federalismo di tipo nuovo», egualitario e solidale, a cui si poteva approdare rompendo con le procedure liberal-costituzionali e promuovendo una mobilitazione democratica transnazionale, energica nelle modalità d'azione e radicale negli obiettivi, che Balibar etichettava come «qualcosa di simile a un *populismo europeo*» (Balibar 2016: 65). Parlando ad Atene nel giugno del 2010, egli precisava che quel concetto doveva essere virtuosamente associato al «*supplemento di democrazia* (rispetto alle definizioni elitarie e restrittive) o anche l'*eccesso di democrazia*, fatto di partecipazione, proteste, rivendicazioni, movimenti di massa spontanei o organizzati, senza il quale la democrazia è soltanto una parola vuota se non addirittura una mistificazione» (Balibar 2016: 73). L'auspicabile trasfigurazione dei popoli nazionali nel «popolo

europeo», in altri termini, non poteva avvenire tramite i canali prevalentemente giuridico-formali delineati da Habermas, più volte citato dal collega francese, ma implicava necessariamente che «l'Europa divent[asse] la posta e il terreno dei conflitti sociali, ideologici, passionali, in sostanza politici, che riguarda[vano] il suo futuro», secondo il modello della «democrazia partecipativa» e «conflittuale», costantemente «alimentata da rivendicazioni e proteste, da resistenze e indignazioni» (Balibar 2016: 135, 202). Solo una volta consentito e incentivato lo scontro politico-sociale su scala continentale, avrebbe potuto vedere la luce un'arena di discussione pubblica europea, nella quale avrebbero operato «partiti politici europei e movimenti di opinione contrapposti (filoeuropei, antieuropei)», gli uni in marcia verso una federazione democratica e sociale – vagheggiata dallo stesso Balibar – e gli altri schierati a difesa dei vecchi Stati-nazione (Balibar 2016: 103).

Nell'elaborazione politico-ideale progressista di quegli anni, dunque, la critica euroscettica fu condotta con durezza e toni talvolta liquidatori, figli della scomunica nei confronti delle direttrici neoliberali che avevano finito per prevalere nel concreto dipanarsi dell'integrazione europea. Ciò non di meno, il contesto discorsivo – al netto delle differenti inclinazioni ideologiche degli autori presi in considerazione – conservava intenti tendenzialmente costruttivi per l'unità europea, avanzando ipotesi idonee a correggere i difetti della struttura esistente oppure a ricostruirla dalle fondamenta. In quest'ottica si muoveva anche il sociologo italiano Luciano Gallino che, commentando la spirale in cui si stava avvitando la crisi economica, non lesinò accuse alle istituzioni nazionali ed europee, prone ai grandi interessi finanziari e sorde al grido di dolore della popolazione: le disposizioni progressivamente assunte tra il 2008 e il 2013, tra le quali spiccavano il MES e il Fiscal Compact, si configuravano come «un colpo di Stato a rate», concretizzatosi «nell'espropriazione subitanea e categorica delle prerogative dei cittadini e dei Parlamenti, effettuato solidarmente dalle banche e dai governi con la regia del Consiglio europeo e l'appoggio della Troika di Bruxelles» (Gallino 2013: 190, 201). Ma nel reagire a quanto avvenuto – annotava Gallino su «Repubblica» nell'agosto 2013 – non si poteva dimenticare che l'UE rappre-

sentava «la più grande invenzione politica, civile ed economica degli ultimi due secoli» (Gallino 2016: 72), e meritava quindi di essere salvata, creando il consenso necessario a emendare i trattati per accentuarne la dimensione sociale e potenziare la funzioni espansive della BCE (Gallino 2013: 292-293).

3. *La sinistra intellettuale europea tra euroscetticismo e sovranismo*

In alcune frange della pubblicistica europea, per la verità, circolavano da tempo idee più audaci. Decisamente significativo in tal senso era il dibattito francese, già vivacizzato dal referendum del 2005 sulla ratifica del Trattato costituzionale e riacutizzato dalla crisi economica scoppiata pochi anni più tardi. La permanenza della Francia nell'Eurozona, con i noti vincoli finanziari che ne derivavano, risultava particolarmente indigesta alle componenti più radicali della sinistra, cui diede voce nel 2012 l'economista Jacques Sapir, peraltro non nuovo a prese di posizioni del genere. Egli intravedeva nelle convulsioni dell'UEM i segni di tre dinamiche distinte, ma egualmente preoccupanti. In primo luogo, le crescenti rivalità nazionali rendevano manifesto il fallimento del progetto federale sotteso all'integrazione europea, che i funzionalisti avevano sempre cercato di implementare tramite una strategia «implicita e mascherata», espressione di un «federalismo furtivo», raramente discusso in modo aperto e trasparente con i cittadini. Ma i fatti si erano incaricati di rammentare a tutti la persistenza di «nazioni dalle origini remote, il cui radicamento nelle rappresentazioni e nelle percezioni resta[va] un fatto concreto. La metafora degli Stati Uniti d'Europa [era] costruita su un'illusione, su un'incomprensione della realtà, o addirittura su una menzogna» (Sapir 2012: 29, 35). In secondo luogo, la moneta unica – feudo della dottrina economica tedesca – era sospettata di rinfocolare l'atavico scontro tra Francia e Germania, faticosamente neutralizzato nei primi decenni dell'esperienza comunitaria: «Rimanere nell'euro è una politica che porta in sé gli ingredienti per una rinascita del conflitto franco-tedesco. Uscirne, invece, da parte della Francia o della Germania, permetterebbe di sdrammatizzare le relazioni» (Sapir 2012: 123). In terzo luogo, l'euro era diventato

oggetto di un culto fideistico («la religione del nuovo secolo») in nome del quale le forze progressiste avevano tradito la propria identità storica, politica e ideale, avallando spericolate pratiche neoliberiste: «Per difendere l'euro, si scivola sempre di più verso la regressione sociale e la deregolamentazione. L'euro è stato usato a pretesto da tutti coloro che, avendo ampiamente beneficiato degli effetti di questa deregolamentazione e di questa regressione sociale, intendono, contro tutto e tutti, renderli più profondi» (Sapir 2012: 52). Per tali ragioni, Sapir riteneva indispensabile rinverdire i fasti degli Stati nazionali e della loro sovranità:

> La possibilità di una politica economica e di uno sviluppo istituzionale passa [...] solo attraverso la politica nella sua forma più spoglia, ossia attraverso la riaffermazione della sovranità. La questione che dunque si apre, e che occorre assolutamente indagare a fondo, pena una radicale incompletezza dell'analisi, è quella del rapporto con la sovranità e con lo Stato, il che significa ritornare nell'ambito dello Stato-nazione, unica fonte di democrazia (Sapir 2012: 133).

La lettura di Sapir non era isolata negli ambienti culturali della sinistra europea, il cui tasso di scetticismo verso la reiterata austerità predicata dalle istituzioni UE aumentò visibilmente. Fra i contributi alla discussione rivestì un ruolo di primo piano lo studio di Wolfgang Streeck sulla degenerazione del modello liberal-capitalista in età contemporanea, gravido di ricadute sull'integrazione continentale. Alla svolta neoliberale maturata tra fine anni '70 e primi anni '80 era da imputare la «hayekizzazione» dell'Europa, per effetto della quale la «costruzione della mixed economy transnazionale» immaginata alle origini del percorso comunitario aveva ceduto il passo alla pura liberalizzazione dei flussi economici (Streeck 2013a: 123). Tale cambiamento gli sembrava coerente con quanto vaticinato da Friedrich A. von Hayek nel 1939 a proposito di una federazione internazionale in grado di imporre un regime di mercato coatto a Stati-nazione recalcitranti (Hayek 2016): l'UE di Maastricht aveva congegnato «un regime sovranazionale non democratico, una sorta di superstato internazionale ed estraneo alla democrazia destinato a governare [gli Stati] dall'alto», accanendosi sulla «sovranità politica nazionale, percepita come uno degli ul-

timi bastioni dell'arbitrio della politica rispetto al pieno dispiegamento di una società di mercato integrata a livello internazionale» (Streeck 2013a: 136). Secondo Streeck, il trionfo del modello neoliberale – plasticamente rappresentato dalla preminenza di un mercato transnazionale sulle residuali democrazie nazionali – aveva segnato un punto di non ritorno, rendendo velleitari eventuali tentativi di trasferire la logica regolatrice keynesiana dal piano domestico a quello europeo. Il compromesso socialdemocratico attuato per decenni all'interno del tessuto nazionale non era replicabile su scala continentale, a causa dell'eterogeneità politica, sociale e culturale con cui avrebbe dovuto confrontarsi:

> La democrazia in Europa non può essere un progetto di omogeneizzazione istituzionale; [...] non dovrebbe e non potrebbe sottrarsi al difficile compito di far rientrare nel proprio ordinamento le differenze nazionali che si sono determinate storicamente tra i popoli europei. [...] La loro diversità interna in relazione all'identità e agli interessi dovrebbe, e vorrebbe, essere rappresentata in qualsiasi assemblea costituente europea. Sarebbe un compito politico titanico riuscire ad accogliere tutto ciò in una Costituzione accettabile (Streeck 2013a: 206-207).

Con quelle parole il sociologo tedesco negava alla radice la plausibilità di un percorso costituente sfociante nell'unione federale auspicata nello stesso torno di tempo da altri intellettuali di sinistra. Al pari di questi ultimi, anche Streeck coglieva la contraddizione tra l'esistenza della moneta unica e la sopravvivenza, almeno formale, di Stati nazionali sovrani, ma suggeriva di scioglierla tornando a riconoscere loro la piena sovranità monetaria, attraverso l'esercizio di «un'opposizione di tipo distruttivo» volta allo smantellamento dell'Eurozona e alla ricostituzione di una sorta di «Bretton Woods europea» (Streeck 2013a: 185). Si sarebbe così riprodotto un sistema di «cambi fissi ma aggiustabili in modo flessibile», perciò compatibile con le classiche svalutazioni monetarie nazionali (Streeck 2013a: 214).

L'argomentazione di Streeck beneficiò di una risonanza internazionale anche per effetto dell'attenzione riservatale da Habermas, che non nascose di condividere con il connazionale – cresciuto come lui presso l'Institut für Sozialforschung di Fran-

coforte – il timore che il deficit democratico dell'UE la spingesse inevitabilmente fra le braccia delle sirene neoliberali. A giudizio di Habermas, tuttavia, quel pericolo doveva essere fronteggiato con coraggio e creatività, oltrepassando la sterile contrapposizione fra un irrealistico «Stato federale europeo» e la deludente «Confederazione di Stati indipendenti» alla quale strizzavano l'occhio molti euroscettici: il punto di caduta era individuato in «una comunità […] *soprastatale e nello stesso tempo democratica*», dotata di una debole statualità e nella quale «i singoli Stati nazionali [avrebbero dovuto] *continuare* a funzionare come Stati di diritto a tutela della libertà, vale a dire senza rinunciare alle loro sostanziali prerogative (monopolio della violenza legittima e amministrazione implementante le leggi)» (Habermas 2014: 24). E ciò sarebbe stato possibile perché, diversamente da quanto lasciato intendere da Streeck, individui appartenenti a popoli diversi avrebbero saputo stabilire comunque rapporti solidaristici: «La solidarietà dei cittadini non poggia […] sulla naturalità ascrittiva di una comunità storicamente ereditata» e «ha per oggetto un contesto-di-vita non tanto derivato dal passato, quanto piuttosto da organizzare politicamente per il futuro» (Habermas 2014: 35, 38). In una recensione esplicitamente dedicata al libro del collega, Habermas si premurò di confutarne il progetto politico, che derubricava a «opzione nostalgica» e non troppo distante dalle retoriche puramente nazionaliste, in quanto orientata alla «chiusura nella sovranità di una nazione ormai impotente» davanti alle sfide dell'economia globalizzata (Habermas 2013: 57).

L'accostamento delle proprie idee al versante nazional-conservatore suscitò la piccata reazione di Streeck, il quale volle rimarcare che il suo richiamo alla sovranità nazionale – chiave di volta di un'Europa di popoli differenziati e, come tali, refrattari alla convergenza forzata imposta dalla moneta unica – sprigionava un aroma democratico del tutto sconosciuto ai sovranisti di destra. E peraltro non esitava ad aggiungere che la restaurazione dello Stato democratico sovrano era da intendersi come soluzione provvisoria, in attesa che il pensiero socialista regolasse finalmente i conti con il capitalismo, prendendo coscienza della sua irriducibilità ai principi costitutivi della democrazia sociale e attrezzandosi per approdare a un modello eco-

nomico post-capitalistico (Streeck 2013b). Nella disputa si affacciò, seppure da posizione più defilata, anche un terzo studioso di formazione francofortese, Claus Offe, che dimostrava di apprezzare buona parte delle analisi di Streeck, ma di trarne conclusioni assai più vicine alla sensibilità habermasiana: lo scioglimento dell'UEM o addirittura della stessa UE era dipinto come una «regressione politica ed economica», da contrastare favorendo la nascita di partiti e di un'opinione pubblica sovranazionali, cui sarebbe potuta seguire una riforma autenticamente democratica del sistema istituzionale europeo (Offe 2014: 27, 75).

Sulla scorta delle riflessioni di Sapir e Streeck, in ogni caso, nell'euroscetticismo di sinistra si accentuava la prospettiva sovranista, incline cioè a far rifluire verso gli Stati membri tutta o una parte della sovranità precedentemente ceduta all'UE. Nel prossimo paragrafo esamineremo i riverberi che tale svolta produsse sul versante specificamente italiano. Qui ci soffermiamo viceversa sull'evoluzione da essa indotta nel dibattito transnazionale, cui si iscrissero anche voci già menzionate. Nel 2014 Balibar avvertì l'esigenza di formulare alcune precisazioni teorico-politiche. Che l'integrazione europea avesse lungamente trascurato la dimensione democratica era un fatto acclarato, ma quel *vulnus* poteva essere sanato a condizione che la classe dirigente continentale «autorizzasse la contestazione delle proprie politiche da parte della maggioranza della popolazione»; ciò non doveva tuttavia avvenire sul piano nazionale, dove le istanze popolari avrebbero avuto respiro corto, bensì sullo «stesso terreno sovranazionale» dell'Unione, la cui «legittimità [sarebbe risultata] paradossalmente rafforzata, e forse sancita una volta per tutte, ma su basi nuove» (Balibar 2016: 217).

Le speranze di Balibar sembravano inverarsi nel corso del 2015, sulla scia della vittoria elettorale di Syriza in Grecia e della sfida lanciata da Alexis Tsipras alle istituzioni UE. In quei mesi convulsi, il filosofo francese scorgeva le premesse per «un "momento costituente" […] in cui le alternative [venissero] alla luce e si [confrontassero] in quanto tali nella sfera pubblica»; in tale scenario, una «sinistra europea» rinnovata, lungi dall'assecondare tentazioni sovraniste, avrebbe dovuto svolgere la funzione di «partito dell'Europa» o, mazzinianamente, di «gio-

vane Europa» (Balibar 2016: 235, 247). La resa del governo greco nel drammatico negoziato estivo con gli interlocutori europei non alterava il quadro interpretativo: in un corposo documento redatto alla fine di agosto, Balibar riconosceva a Syriza di aver compreso meglio di molti altri protagonisti e osservatori che «l'Europa [era] qualcosa di irreversibile» e che al suo interno si profilava «una *grande alternativa*» fra «l'*Europa neoliberista*» e «l'*Europa democratica*, o meglio della democratizzazione», nella quale il pensatore francese si immedesimava (Balibar 2016: 289-290). A quelle parole d'ordine corrispondevano, sul piano dottrinario, il convincimento che «l'unica sovranità democratica reale, non fittizia o mitica, [era] una sovranità condivisa, quale quella presupposta dall'Unione europea»; e, in termini di lotta politica, il sostegno alla concezione dell'Europa come «*forza altermondialista*», capace di scardinare l'impianto neoliberale globale, ma anche di gestire con umanità e solidarietà i dirompenti flussi migratori (Balibar 2016: 297, 301). Ai «vecchi europei» come Balibar spettava il compito di indicare la meta alle giovani generazioni, attraverso un manifesto concepito nello spirito di Ventotene e utile ad «aggregare le prospettive e le volontà disperse» (Balibar 2016: 329).

La volontà di riformare l'UE e l'UEM – anziché liquidarle – restava prioritaria anche per Piketty, che nel suo lavoro più celebre reiterò la proposta di condividere i debiti pubblici dell'Eurozona, legata alla creazione di «un vero parlamento che [potesse] deliberare in materia di bilancio», fosse composto da una selezione dei deputati nazionali e interloquisse con «un ministro europeo delle finanze» (Piketty 2014: 893-894). Anche l'economista intuiva nell'ascesa di Tsipras le condizioni per un mutamento degli equilibri politici europei, a patto che le forze di sinistra moderata, alla guida dei governi italiano e francese, cogliessero l'opportunità di collaborare con Syriza e Podemos: «Se la Francia e l'Italia tendessero oggi la mano alla Grecia e alla Spagna per proporre insieme a loro un'autentica rifondazione democratica dell'eurozona, la Germania dovrebbe per forza accettare un compromesso» (Piketty 2015: 375). Dando seguito a tali spunti, nel 2017 Piketty promosse insieme a tre colleghi l'idea di adottare fuori dal perimetro giuridico dell'UE – come già accaduto per il MES – il trattato istitutivo di un'assemblea

formata da parlamentari nazionali ed europei investita della facoltà di definire la politica economica dell'Eurozona: alla luce dei rapporti di forza vigenti, gli studiosi pronosticavano che nel nuovo organismo si sarebbe formata una maggioranza progressista, certamente frastagliata, ma unita dal desiderio di chiudere la stagione dell'austerità imposta dalle dinamiche intergovernative (Piketty, Hennette, Sacriste e Vauchez 2017: 39).

Al di là delle proposte di dettaglio, tale impostazione rispondeva all'obiettivo di introdurre «una governance democratica *a completamento* dei trattati dell'Unione europea» (Piketty, Hennette, Sacriste e Vauchez 2017: 54), ma non poteva che apparire riduttiva e fuorviante a chi nutriva seri dubbi sulla possibilità di correggere chirurgicamente i difetti dell'UE. Si consideri quanto andavano sostenendo da anni, sempre in Francia, Pierre Dardot e Christian Laval, autori nel 2009 di un influente volume sulla razionalità onnipervasiva del neoliberalismo (Dardot e Laval 2013). Nel 2016 i due pensatori svilupparono il proprio ragionamento alla luce degli avvenimenti nel frattempo intervenuti, alzando una barriera invalicabile verso «la rabbia nazionalista che attraversa[va] l'Europa e che contamina[va] tanto la destra quanto la sinistra» (Dardot e Laval 2016: 12), ma rimarcando nel contempo la natura irrimediabilmente neoliberale dell'UE, che rendeva impraticabile qualsiasi prospettiva di riformarla: «il "progetto europeo" si rivela[va] essere il *processo* di costruzione di un mercato», o per meglio dire di «un sistema di governo fondato sulla regola del diritto, la quale [doveva] essere a sua volta ordinata alla logica suprema del mercato» (Dardot e Laval 2016: 71, 75). Di conseguenza, il sogno di democratizzare l'integrazione europea era destituito di ogni fondamento: «la democratizzazione è l'illusione finale dei difensori del "progetto europeo". Proprio come l'Europa sociale, l'Europa democratica non si darà, almeno non nella cornice esistente», come palesemente dimostrato dalle vicissitudini della Grecia. Dal punto di vista di Dardot e Laval la democrazia sovranazionale era un fine raggiungibile, ma implicava la distruzione dell'UE in vista della creazione *ex novo* di un soggetto radicalmente diverso:

> se vogliamo rifondare l'Europa, è con l'intero sistema dei trattati che dobbiamo rompere. L'alternativa non è «il ripiegamento nazionalista o la continuità dell'Europa attuale», poiché è precisamente questa conti-

nuità a nutrire e a esasperare il nazionalismo nelle forme più abbiette. L'Europa non può essere rifondata se non a partire dal basso, da una cittadinanza democratica transnazionale che non potrà essere che l'opera dei cittadini europei stessi (Dardot e Laval 2016: 82-83).

L'avversario contro cui indirizzare la lotta era il paradigma neoliberale – o più precisamente ordoliberale, nella misura in cui i pilastri giuridico-economici dell'UE scaturivano dalla discussione interna alla Germania di metà Novecento –, verso il quale la sinistra mostrava da tempo un'evidente subalternità strategica. Rivendicare l'autonomia politico-intellettuale delle forze progressiste, tuttavia, non significava «coltivare l'illusione di un ritorno alla sovranità nazionale», poiché «gli appelli a "farla finita con l'Europa" [erano] l'indice di una grande cecità»: si rendeva piuttosto necessaria la «costruzione di un blocco democratico internazionale», contrapposto a quello oligarchico neoliberale e disponibile a cimentarsi nella «rifondazione dell'Europa a partire dalla cittadinanza europea» (Dardot e Laval 2016: 138-140).

La linea indicata dai due studiosi, non distante da quanto sostenuto da Balibar, faticò a trovare un riscontro nell'articolazione politico-partitica francese, che subì negli stessi anni uno smottamento significativo, con il progressivo indebolimento delle forze socialiste e golliste. Se queste ultime furono surclassate dalla crescita impetuosa del Front/Rassemblement National, nel quadrante di sinistra si affermò il movimento della France Insoumise di Jean-Luc Mélenchon, il cui programma fu terreno fertile per la cultura sovranista, anche per reazione contro l'europeismo liberaldemocratico ostentato da Emmanuel Macron, eletto alla presidenza della Repubblica nel 2017. Quella riconfigurazione della scena politica, non estranea a una più generale complicazione dei rapporti fra sinistra moderata e radicale riscontrabile a livello europeo e mondiale, fece da sfondo alla riflessione di numerosi pensatori. Se Habermas (2018: 71-80) non ebbe esitazioni nel dichiarare le proprie simpatie verso Macron, che svettava sulle forze della sinistra classica proprio perché sosteneva l'avanzamento dell'integrazione politica europea in polemica con sovranismi di diversa matrice, Balibar (2022: 21-22) contestava al leader francese di utilizzare argomentazioni funzionali a sdoganare

un'«Europa a più velocità», destinata a produrre ulteriori divisioni e risentimenti nazionalistici.

In Francia, le suggestioni sovraniste erano invece accolte con favore dal filosofo Michel Onfray (2020: 9-28). Lanciando i propri strali contro «l'impero di Maastricht», egli veicolava una ricostruzione dell'integrazione europea dal punto di vista strettamente francese, che esaltava senza remore la fase in cui – grazie all'interdizione simmetrica esercitata dalla destra gollista e dal partito comunista – le Comunità coincidevano di fatto con un sistema di nazioni sovrane. Il quadro si era modificato con l'uscita di scena del generale e la comparsa dei movimenti extraparlamentari: l'avvento al potere di Valéry Giscard d'Estaing e la diffusione delle idee sessantottesche avevano curiosamente contributo a far lievitare una visione liberal-libertaria, insofferente verso la sovranità nazionale in nome di un cosmopolitismo individualistico che l'UE avrebbe incarnato sul finire del XX secolo. A un livello più generale si attestava la riflessione della filosofa belga Chantal Mouffe, che riconduceva il discorso alla crisi della democrazia rappresentativa di cui si stava occupando da tempo. La congiuntura storica in corso era da lei interpretata attraverso la categoria gramsciana – cara anche a Balibar – di «interregno», fase in cui erano state scosse le fondamenta dell'egemonia neoliberale senza che una soluzione alternativa fosse apparsa all'orizzonte: ci si trovava infatti immersi in un «momento populista», in cui l'atteggiamento moderato e dialogante cui si era acconciata la sinistra di governo tardonovecentesca era votato alla sconfitta (Mouffe 2018: 7). Le forze progressiste erano viceversa chiamate a rispondere al populismo nazional-conservatore elaborando una piattaforma a sua volta populista, vale a dire diretta a promuovere contenuti radicali nel perimetro di una democrazia liberal-costituzionale ormai asfittica (Mouffe 2018: 44-45). In quella prospettiva, l'UE appariva a Mouffe un campo di battaglia secondario: «la lotta egemonica per la democrazia deve iniziare a livello dello Stato nazionale», in quanto «ancora uno spazio decisivo per l'esercizio della democrazia e della sovranità popolare» (Mouffe 2018: 70-71). I movimenti di sinistra, addirittura, avrebbero dovuto prendere atto delle «limitazioni che l'adesione all'Unione Europea impone[va] alla possibilità di portare avanti politiche che

[sfidavano] il neoliberalismo» (Mouffe 2018: 15-16) e valutare senza preconcetti le tesi sovraniste.

Lo stesso referendum sulla Brexit, improvvidamente convocato dal premier conservatore David Cameron con l'intento di spuntare le armi propagandistiche dello UKIP, attestò le difficoltà del mondo socialista nell'individuare una lettura condivisa dell'integrazione europea. Un intellettuale non certo ostile al *Labour*, Colin Crouch, lasciava intendere che il partito si fosse mostrato troppo tiepido nel sostenere la causa del *Remain* e attribuiva tali esitazioni alle tendenze populiste e sovraniste che – specialmente con la leadership di Jeremy Corbyn – stavano facendo capolino nella cultura laburista (Crouch 2019: 100). Non vi era dubbio che l'UE incarnasse l'involuzione postdemocratica denunciata dallo stesso sociologo nei primi anni del secolo (Crouch 2003: 37-38, 118-121), ma non per questo era percorribile la via del ritorno a Stati nazionali sovrani blandamente coordinati fra loro, come suggerito da Streeck, con il quale Crouch in passato aveva collaborato su più fronti (Di Sciullo 2022: 89-94). L'allentamento dell'integrazione politica ed economica, oltre che incompatibile con l'esigenza di regolare su basi democratiche le dinamiche globali, sarebbe stato il detonatore di una conflittualità esacerbata fra i paesi membri; al contrario, non bisognava rinunciare al progetto di sviluppare l'embrione democratico già presente nelle istituzioni europee, accettando una volta per tutte il fatto che la loro democraticità sarebbe rimasta «sempre carente, più in linea con la postdemocrazia che con la vera democrazia; ma la scelta [era] tra questo o una economia globale del tutto priva di democrazia» (Crouch 2020: 98-100).

Dal canto suo, Streeck non abiurava alle proprie convinzioni. Tornando a riflettere nel 2021 sulle prospettive del modello democratico nell'età globale e in particolare all'interno dell'UE, egli richiamava il pensiero di autentici giganti del Novecento – da John Maynard Keynes a Karl Polanyi – per rilanciare l'idea di un'Europa composta da «piccoli e medi Stati pacifici, non imperiali, democratici e sovrani», i quali, rinunciando definitivamente all'«illusoria utopia del Superstato», si mostrassero «uniti», concordi e solidali fra loro senza essere «unificati» e sottoposti a istituzioni coercitive (Streeck 2021: 17, 437-443). A tal

fine era ineludibile un bagno di realtà che mettesse in luce la propensione retorica della costruzione europea, a maggior ragione per come essa era dipinta nelle opere di Robert Menasse: lo scrittore austriaco, autore del romanzo *La capitale* (Menasse 2018), era indicato da Streeck quale erede di Walter Hallstein nella «sacralizzazione» dell'Europa e nella costruzione di una «religione civile europea attraverso la divulgazione di miti proeuropei» (Streeck 2021: 134-137).

La prospettiva di un ridimensionamento dell'integrazione europea, insomma, restava sul tavolo dell'euroscetticismo di sinistra, anche negli scritti di chi osservava a distanza le vicende del vecchio continente. L'economista Joseph Stiglitz, coscienza critica dell'Occidente globalizzatore, pubblicò nel 2016 un denso studio sullo stato di salute dell'Eurozona, sottolineando che essa avrebbe potuto chiudere la fase turbolenta procedendo ad alcune riforme non particolarmente complesse in termini tecnico-economici, ma assai delicate sul piano politico. Per tale ragione, il professore americano – pur sentendosi «portatore […] di un messaggio di speranza» per il futuro del progetto europeo (Stiglitz 2018: XXXV) – riteneva opportuno esplorare scenari nei quali, alla luce del mancato accordo sul rafforzamento dell'UEM tramite l'unione bancaria, la mutualizzazione del debito pubblico e un maggiore protagonismo della BCE, si sarebbe consumata una «separazione amichevole», propedeutica alla formazione di «diversi raggruppamenti valutari» o persino di un ritorno a monete nazionali fluttuanti all'interno di margini di oscillazione definiti a livello europeo (Stiglitz 2018: 278, 304). Né può essere sottovalutato che un ragionamento analogo fu proposto, nel 2021, dal collega francese Piketty, il quale continuava a caldeggiare, su scala europea e globale, la creazione di uno «Stato social-federale», articolato in istituzioni sovranazionali in grado di attuare «un socialismo democratico e federale, decentrato e partecipativo, ecologico e meticcio» (Piketty 2021: 349, 374). E tuttavia, nel caso in cui tale approdo si fosse rivelato irraggiungibile o avesse richiesto tempi lunghi, egli proponeva di riconoscere a ciascuno Stato-nazione il diritto di adottare unilateralmente le misure necessarie per ricostituire le basi della giustizia sociale, benché in una logica cooperativa che l'economista qualificava nei termini di «sovranismo […] universalista e internazionali-

sta», da non confondere con quello nazionalista esaltato da altri (Piketty 2021: 383-384).

4. *La via italiana al sovranismo di sinistra*

Il salto di qualità dell'euroscetticismo di sinistra, sempre più colorato a tinte sovraniste, si registrò anche nel dibattito politico-ideale italiano, combinandosi con la rifioritura di un antigermanesimo generato dai colpi di coda della crisi dei debiti sovrani. La cultura politico-economica tedesca era presa di mira in particolare dal giurista Alessandro Somma, che nel 2014 propose una ricostruzione della storia dell'integrazione europea secondo la quale i genuini ideali democratico-sociali dell'europeismo antifascista germogliati durante la Resistenza, a partire dal Manifesto di Ventotene, erano stati stravolti già dai primi passi dell'esperienza comunitaria. E la ragione andava ricercata nell'egemonia del pensiero ordoliberale, che l'autore collegava strettamente alla stagione nazista, evidenziando come i suoi retaggi autoritari avessero contagiato prima la *Bundesrepublik* sorta nel dopoguerra e poi – per il tramite di figure come Hallstein – le Comunità europee. Giocando sull'equivoco dell'economia «sociale» di mercato, formula che celava in realtà un'impostazione neoliberale dell'economia e della società, fin dal principio l'integrazione funzionalista aveva perseguito l'«edificazione di un ordine proprietario internazionale e sovranazionale» (Somma 2014: 190)[5]. Da quelle premesse poco beneauguranti era poi stata intrapresa una china devastante: lo SME aveva chiuso gli ultimi spiragli di keynesismo; Maastricht aveva scolpito i precetti ordoliberali nei parametri dell'UEM; con l'insieme dei provvedimenti approvati durante la crisi dell'Eurozona si era «definitivamente annullata la sovranità nazionale» in politica economica, anche al di là di quanto previsto dagli stessi trattati (Somma 2014: 282).

L'invito rivolto agli Stati debitori affinché non rimborsassero i loro creditori era l'unica indicazione propositiva contenuta nel volume (Somma 2014: 298). Alla "rottamazione" dell'impianto

[5] Per un approfondimento critico di tale lettura – che si rende necessario soprattutto a proposito del rapporto tra nazismo e ordoliberalismo, ma che non può essere svolto in questa sede – si vedano Zanini (2022) e Mesini (2023).

varato a Maastricht mirava un lavoro collettaneo, a cui prese parte lo stesso Somma e che focalizzava in Giorgio Napolitano (2016) il principale garante dell'*austerity* UE in Italia, annunciando una generica volontà di «ri-formare l'Europa […] dal basso, e da sinistra» (Barba, D'Angelillo, Lehndorff, Paggi e Somma 2016: 56, 121). Che tuttavia fosse in atto una radicalizzazione della critica euroscettica era confermato dalla torsione sovranista nell'elaborazione di Luciano Gallino. In contraddizione con i contributi costruttivi ricordati in precedenza, nell'autunno del 2015 il sociologo vergò un piano di uscita dell'Italia dall'UEM, pubblicato postumo l'anno successivo e finalizzato a «riconquistare per l'Italia una tangibile quota di sovranità in tema di politiche economiche, sociali e monetarie, dopo gli espropri subiti per mano delle istituzioni Ue»; una rottura resa ineludibile a seguito del naufragio dei tentativi di «rendere l'euro "più democratico"», ma non così estrema da implicare «automaticamente l'uscita dall'UE» (Gallino 2016: 179-180, 184).

Da più parti, del resto, si avvertiva l'esigenza di tornare a riflettere sul concetto di sovranità, pilastro del pensiero politico moderno largamente messo in discussione dai processi di globalizzazione e di costruzione europea[6]. Nel 2019 intervenne nella discussione il filosofo Carlo Galli, rilanciando la concezione realista secondo cui le sovranità erano per definizione plurime e potenzialmente in conflitto tra loro. A quel dato di fatto non si erano voluti arrendere i seguaci dell'ordoliberalismo e del funzionalismo, che avevano promosso un'integrazione diretta, in teoria, a neutralizzare gli Stati-nazione e responsabile, in pratica, di aver partorito una «situazione intermedia», in cui nessuna autorità politica nazionale o sovranazionale era in grado di governare le dinamiche economiche (Galli 2019: 134). Alle conseguenze nefaste che ne discendevano non si poteva porre rimedio tratteggiando un'astratta e impossibile sovranità federale europea, ma piuttosto sostituendo l'UE con una confederazione di Stati sovrani, dotati di consapevolezza democratica e sociale, la cui carica emancipatrice li avrebbe nettamente differenziati da quelli chiusi e conservatori modellati dal sovranismo in sen-

[6] Cfr. le analisi di Cannizzaro (2020) e Tuccari e Borgognone (2021).

so proprio, intrinsecamente orientato a destra (Galli 2019: 143-144; 2023: 93-95)[7]. Una linea argomentativa analoga fu riproposta l'anno seguente da Alfredo D'Attorre, che con Galli aveva condiviso l'esperienza parlamentare nel gruppo del PD e tuttavia delineava un'Europa confederale dall'assetto più problematico e ambiguo, poiché non escludeva «spazi di sovranità condivisa» da diversi livelli istituzionali (D'Attorre 2020: 216).

Muovendo dalle medesime premesse politico-ideali, sviluppate in una trilogia di volumi apparsi tra il 2018 e il 2021, Alessandro Somma esibì senz'altro il volto più orgogliosamente sovranista dell'euroscetticismo progressista italiano. Il giurista imputava infatti all'integrazione europea di aver scientemente voluto neutralizzare il conflitto sociale e rimuovere il controllo politico democratico sull'economia di mercato. A quel risultato si era giunti gradualmente, favorendo la circolazione di tutti i fattori produttivi, coronata negli anni '80 dall'abolizione delle ultime restrizioni al movimento dei capitali, che sottraeva agli Stati nazionali la facoltà di perseguire politiche di piena occupazione (Somma 2018: 94). Nel caso dell'Italia, peraltro, ciò era avvenuto tradendo spirito e lettera della Costituzione, che consentiva opportune «limitazioni» della sovranità nazionale, ma non le corpose «cessioni» richieste dall'avanzamento del percorso comunitario (Somma 2018: 85-86). Ma il punto decisivo era un altro: la costruzione europea non solo era stata pensata in termini neo/ordoliberali, ma veniva dispiegata in modo tale da evitare qualunque deviazione verso modelli alternativi. Tale impostazione si percepiva chiaramente ogni volta che le istituzioni europee ricorrevano a quello che Somma battezzava «mercato delle riforme», prospettando cioè ai paesi in difficoltà «assistenza finanziaria condizionata all'adozione di riforme di chiara matrice neoliberale»; ne scaturiva un'integrazione del tutto indisponibile a mettere in discussione i propri metodi e obiettivi, che in tal modo autocertificava di essere «irriformabile» (Somma 2018: 86).

Era di conseguenza «illusorio pensare di democratizzarla» e assai più ragionevole puntare a «rinazionalizzare le politiche economiche», facendo perno sulla «sovranità statale […] come

[7] Ho esaminato più estesamente questa riflessione in Quirico (2023b).

dispositivo indispensabile ad affermare il primato e l'autonomia della sfera politica rispetto alla sfera economica», una volta constatato che in ambito nazionale sopravvivevano popoli affamati di democrazia, mentre a livello sovranazionale non si aveva notizia di un vero popolo europeo (Somma 2018: 116, 120-121). Lo Stato-nazione si ergeva quindi a unico attore legittimato a esercitare la sovranità democratica e riattivare il conflitto sociopolitico in cui i ceti svantaggiati potevano far valere i propri diritti: «il "sovranismo politico", ovvero l'assenza di vincoli esterni alla sovranità popolare, costituisce un presupposto per affermare il "sovranismo sociale", ovvero per sviluppare il sovranismo nella sua essenza di strumento attraverso cui dare attuazione all'esito del conflitto sociale in genere e redistributivo in particolare» (Somma 2018: 124). Nemmeno l'inattesa e rilevante reazione dell'UE alla crisi innescata dal Covid-19 – concretizzatasi in un imponente programma di finanziamenti e investimenti, una parte dei quali rivolti al contenimento delle diseguaglianze – indusse Somma a modificare il proprio giudizio: la sospensione del patto di stabilità, la sperimentazione di un indebitamento comune e le altre innovazioni adottate a partire dal 2020 erano eccezioni o concessioni temporanee che non incrinavano realmente il paradigma neoliberale dal quale l'integrazione, soprattutto da Maastricht in poi, era stata plasmata (Somma 2021b).

Il senso di crescente sfiducia verso l'UE era corroborato dalla diffidenza che il giurista italiano riservava anche a una pietra miliare dell'europeismo democratico, vale a dire il Manifesto di Ventotene, da lui stesso omaggiato negli scritti precedenti. Egli contestava a quel celebre testo «cedimenti verso l'impostazione liberale non sufficientemente bilanciati da tensioni di segno opposto» (Somma 2021b: 23). E arrivava alla determinazione di scrivere un volumetto in cui dissacrare l'opera di Rossi e Spinelli, enfatizzandone la prossimità non al federalismo di matrice socialista, ma a quello liberale professato da Lionel Robbins (Somma 2021a: 56). Sulla scorta di quell'affinità, il Manifesto avrebbe amplificato alcuni dettami neoliberali: la strumentalità delle aperture sociali, espressione di mero «paternalismo»; la critica elitista verso la politica di massa, carattere ineliminabile dell'epoca democratica; lo svuotamento del conflitto di classe a

favore della dicotomia fra eurofederalismo e nazionalismo (Somma 2021a: 70-74). Non era casuale, secondo Somma, che l'opera di Rossi e Spinelli avesse perso d'interesse durante il trentennio neokeynesiano, salvo riemergere in superficie in coincidenza con la fine di quella stagione e diventare addirittura una stella polare per gli intellettuali e le forze politiche di sinistra che, in Italia, si erano lasciati abbacinare dalle retoriche neoliberali, tramutandosi nei più rigorosi sacerdoti dell'europeismo di fine secolo (Somma 2021a: 115-116)[8].

Dal punto di vista di Somma e di altri autori italiani a lui per certi versi accostabili (Fazi 2021; Fusaro 2021), l'euroscetticismo sovranista poteva legittimamente candidarsi a nuovo nucleo politico-ideale del pensiero socialista, che aveva smarrito le coordinate della propria missione storica nel crepuscolo del XX secolo. In effetti, la crisi delle culture politiche tradizionali assillava il mondo progressista, che tuttavia trovò anche risposte diametralmente opposte a quella appena ricordata. A giudizio del politologo Gianfranco Pasquino, infatti, il vuoto prodotto dall'eclissi delle ideologie novecentesche poteva essere utilmente colmato proprio da un europeismo conscio delle conquiste e dei fallimenti maturati nel processo di integrazione europea, ma anche della validità delle motivazioni che lo avevano messo in moto e meritavano di essere difese contro l'offensiva sovranista, da qualunque versante politico provenisse (Pasquino 2021: 185-187).

5. *Considerazioni conclusive*

La rassegna di autori, testi e contributi teorici euroscettici esaminati in questo saggio restituisce indubbiamente un panorama ampio e policromo, nel quale risulta difficile mettere ordine ricorrendo unicamente alle distinzioni storico-politiche più consolidate. La classica opposizione tra la sinistra moderata, interessata a svolgere funzioni di governo e sostanzialmente integrata nel sistema politico nazionale e internazionale, da un lato, e la sinistra radicale, investita di una carica antagonistica verso la cornice fondamentalmente capitalistica e liberaldemo-

[8] Si veda al riguardo quanto osservato da Visone (2022).

cratica in cui si inseriscono le società europee e occidentali, dall'altro lato, mantiene naturalmente la sua pregnanza, ma appare insufficiente a rendere conto dell'effettiva articolazione del dibattito euroscettico interno alla cultura progressista. Sulla scorta della ricostruzione proposta nelle pagine precedenti, si possono censire almeno tre varianti politico-ideali in cui si declina l'euroscetticismo di sinistra nel primo ventennio del nostro secolo.

La prima è costituita da pensatori che, per ragioni e con modalità non sempre perfettamente sovrapponibili, criticano diversi aspetti dell'UE ma sono essenzialmente convinti che il suo impianto complessivo possa rappresentare il punto di partenza per far progredire l'integrazione europea. In tal senso si pronunciano Habermas – principale alfiere della costituzionalizzazione dei trattati esistenti tramite l'azione del nascente "popolo europeo" – e Beck, più proiettato del connazionale verso l'orizzonte di una futura ed effettiva "società europea", ma ugualmente pervaso da una visione cosmopolitica che ritiene assolutamente praticabile lo sviluppo sovranazionale dell'Unione. A risultati simili giungono anche gli intellettuali che avvertono l'urgenza di democratizzare le istituzioni europee: Piketty, quanto meno nella prima versione della sua elaborazione, si dice convinto che una serie di accurate riforme dei trattati sia la via maestra per assicurare la federalizzazione dell'UE; seppur più disilluso, Crouch ritiene possibile estendere gli spazi di democrazia nel quadro istituzionale europeo, rassegnandosi al fatto che esso conserverà comunque un carattere parzialmente postdemocratico. Si configura così un euroscetticismo "costruttivo", la cui cifra peculiare risiede nella fiducia nei confronti delle potenzialità evolutive e trasformatrici insite nell'esperienza già in corso.

La seconda tendenza della sinistra euroscettica deriva, viceversa, dall'idea che l'Europa sia una terra contraddistinta da differenze e particolarità pronunciate e insopprimibili, l'esistenza delle quali rende inservibile qualunque progetto federale o sovranazionale di respiro continentale. Questo è il motivo per cui, secondo Galli, non si può che discettare di sovranità al plurale, arrendendosi al fatto che, nel migliore dei casi, potrà vedere la luce una confederazione europea. Nel medesimo

orizzonte teorico si collocano studiosi come Sapir e Streeck, che vedono nella moneta unica una forzatura centralizzatrice e – al pari di Somma, persuaso dell'irriformabilità dell'UE – auspicano espressamente il ripristino di un modello ispirato all'archetipo di Bretton Woods. Ne consegue un euroscetticismo oggettivamente "distruttivo" e nostalgico, la cui meta dichiarata è la riproposizione dell'arcipelago di democrazie nazionali, sovrane e keynesiane a cui vengono attribuiti i successi dei "Trenta gloriosi" del Novecento.

La terza corrente dell'euroscetticismo progressista non fa nulla per nascondere la propria marcata contrarietà verso l'UE forgiata dai demiurghi neoliberali a cavallo tra XX e XXI secolo e con la quale postula una rottura completa. Tale passaggio inevitabile, però, incarna solo la *pars destruens* del discorso, a cui non segue l'esaltazione del ritorno a un'età dell'oro idilliaca e perduta, ma piuttosto la spinta a rifondare l'integrazione europea su basi totalmente nuove. Rientra sicuramente in questo filone la riflessione di Balibar, tanto radicale nel proclamare la necessità di fuoriuscire dai binari liberal-costituzionali, quanto esplicita nel delineare l'immagine di un populismo democratico e transnazionale – perciò distante da quello proposto da Mouffe –, chiamato a fondare *ab imis* un'Europa federale in grado di perseguire la giustizia sociale e contribuire alla lotta contro le disuguaglianze globali. Altrettanto vale per Dardot e Laval, la cui condanna della razionalità neoliberale non può certamente accontentarsi della promessa di resuscitare il compromesso novecentesco fra capitalismo, democrazia e Stato-nazione, ma implica uno sforzo collettivo per pensare e realizzare una struttura inedita delle relazioni europee e mondiali. Da tali scritti traspare dunque un euroscetticismo feroce e implacabile nella critica, ma "ricostruttivo" nell'obiettivo finale, quello di una democrazia sociale di respiro europeo: se il metodo d'azione lo rende difficilmente compatibile con il riformismo che contraddistingue la prima variante, il fine ultimo lo separa irriducibilmente dal sovranismo proprio dell'euroscetticismo distruttivo.

Bibliografia

BALIBAR ÉTIENNE, 2016, *Crisi e fine dell'Europa?*, Torino: Bollati Boringhieri.
_____, 2022 [2017], *Oltre i confini. Per una rifondazione dell'Europa*, Roma: Castelvecchi.
BARBA ALDO, D'ANGELILLO MASSIMO, LEHNDORFF STEFFEN, PAGGI LEONARDO, SOMMA ALESSANDRO, 2016, *Rottamare Maastricht. Questione tedesca, Brexit e crisi della democrazia in Europa*, Roma: DeriveApprodi.
BARBAGALLO FRANCESCO, 2021, *I cambiamenti nel mondo tra XX e XXI secolo*, Roma-Bari: Laterza.
BAUMAN ZYGMUNT, 2012, *Postfazione. Lo spettro della sovranità vestfalica*, in ID., *L'Europa è un'avventura*, Roma-Bari: Laterza, pp. 143-162.
BECK ULRICH, 2012, *Europa tedesca. La nuova geografia del potere*, Roma-Bari: Laterza.
_____, 2016 [2015], *La metamorfosi del mondo*, Roma-Bari: Laterza.
CANNIZZARO ENZO, 2020, *La sovranità oltre lo Stato*, Bologna: Il Mulino.
CASTELLINA LUCIANA, 2007, *Cinquant'anni d'Europa. Una lettura antiretorica*, Torino: UTET Libreria.
CROUCH COLIN, 2003, *Postdemocrazia*, Roma-Bari: Laterza.
_____, 2019, *Identità perdute. Globalizzazione e nazionalismo*, Roma-Bari: Laterza.
_____, 2020, *Combattere la postdemocrazia*, Roma-Bari: Laterza.
DARDOT PIERRE, LAVAL CHRISTIAN, 2013 [2009], *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma: DeriveApprodi.
_____, 2016, *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, Roma: DeriveApprodi.
D'ATTORE ALFREDO, 2020, *L'Europa e il ritorno del «politico». Diritto e sovranità nel processo di integrazione*, Torino: Giappichelli.
DELLAVALLE SERGIO, 2002, *Una costituzione senza popolo? La costituzione europea alla luce delle concezioni del popolo come «potere costituente»*, Milano: Giuffrè.
DI SCIULLO FRANCO MARIA, 2022, *La democrazia della sfiducia. La rappresentanza nell'età del paradosso 2001-2020*, Napoli: Editoriale Scientifica.
FABBRINI SERGIO, 2017, *Sdoppiamento. Una prospettiva nuova per l'Europa*, Roma-Bari: Laterza.
FAZI THOMAS, 2021, *Il recupero della sovranità nazionale come pilastro di una strategia socialista*, in PAOLO BECCHI (a cura di), *Ripensare il sovranismo. Dalla pandemia a una nuova Europa*, Roma: Historica-Giubilei Regnani, pp. 173-198.

FUSARO DIEGO, 2021, *Democrazia sovrana*, in PAOLO BECCHI (a cura di), *Ripensare il sovranismo. Dalla pandemia a una nuova Europa*, Roma: Historica-Giubilei Regnani, pp. 157-172.
GALLI CARLO, 2019, *Sovranità*, Bologna: il Mulino.
_____, 2023, *Democrazia, ultimo atto?*, Torino: Einaudi.
GALLINO LUCIANO, 2013, *Il colpo di Stato di banche e governi. L'attacco alla democrazia in Europa*, Torino: Einaudi.
_____, 2016, *Come (e perché) uscire dall'euro ma non dall'Unione europea*, Roma-Bari: Laterza.
GRIMM DIETER, 2023 [2009], *Sovranità. Origine e futuro di un concetto chiave*, Roma-Bari: Laterza.
HABERMAS JÜRGEN, 2007, *La politica europea in un vicolo cieco. Arringa per una politica di integrazione graduale*, in ID., 2011, *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa. Saggi*, Roma-Bari: Laterza, pp. 21-47.
_____, 2010, *Abbiamo bisogno dell'Europa! La nuova intransigenza: siamo ormai indifferenti al destino comune?*, in ID., *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa. Saggi*, Roma-Bari: Laterza, 2011, pp. 48-54.
_____, 2011, *L'errore di costruzione dell'Unione monetaria*, in ID., *L'ultima occasione per l'Europa*, Roma: Castelvecchi, 2019, pp. 37-41.
_____, 2012 [2011], *Questa Europa è in crisi*, Roma-Bari: Laterza.
_____, 2013, *Democrazia o capitalismo?*, in ID. e WOLFGANG STREECK, *Oltre l'austerità. Disputa sull'Europa*, Roma: Castelvecchi, 2020, pp. 53-68.
_____, 2014 [2013], *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea*, Roma-Bari: Laterza.
_____, 2018, *La nostra grande illusione. Appello contro il ritiro nei confini nazionali*, in ID., *L'ultima occasione per l'Europa*, Roma: Castelvecchi, pp. 71-80.
HAYEK FRIEDRICH A. VON, 2016 [1939], *Le condizioni economiche del federalismo tra stati*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
HESSEL STÉPHANE, 2011 [2010], *Indignatevi!*, Torino: add.
LEVI GUIDO, PREDA DANIELA (eds.), 2019, *Euroscepticisms. Resistance and Opposition to the European Community/European Union*, Bologna: Il Mulino.
MALANDRINO CORRADO (a cura di), 2004, *Un popolo per l'Europa unita*, Firenze: Olschki.
_____, 2006, *Retoriche politiche dell'euroscetticismo o dell'antieuropeismo? Il caso della sinistra*, in *L'Europa agli albori del XXI secolo*, a cura di D. Preda, Bari: Cacucci, pp. 27-49.

_____, QUIRICO STEFANO, 2020, *L'idea di Europa. Storie e prospettive*, Roma: Carocci.
MENASSE ROBERT, 2018 [2017], *La capitale*, Palermo: Sellerio.
MESINI LORENZO, 2023, *Stato forte ed economia ordinata. Storia dell'ordoliberalismo (1929-1950)*, Bologna: Il Mulino.
MORELLI UMBERTO, SONDEL-CEDARMAS JOANNA, 2022, *Storia dell'integrazione europea*, Milano: Guerini.
MOUFFE CHANTAL, 2018, *Per un populismo di sinistra*, Roma-Bari: Laterza.
NAPOLITANO GIORGIO, 2005, *Dal Pci al socialismo europeo. Un'autobiografia politica*, Roma-Bari: Laterza.
_____, 2007, *Altiero Spinelli e l'Europa*, Bologna: Il Mulino.
_____, 2016, *Europa, politica, passione*, Milano: Feltrinelli.
OFFE CLAUS, 2014, *L'Europa in trappola. Riuscirà l'Ue a superare la crisi*, Bologna: Il Mulino.
ONFRAY MICHEL, 2020 [2019], *Teoria della dittatura, preceduto da Orwell e l'impero di Maastricht*, Milano: Ponte alle grazie.
PASQUINO GIANFRANCO, 2021, *Libertà inutile. Profilo ideologico dell'Italia repubblicana*, Torino: UTET.
PASQUINUCCI DANIELE, VERZICHELLI LUCA, 2016, *L'euroscetticismo decostruito. La complessità della critica all'integrazione europea*, in ID. (a cura di), *Contro l'Europa? I diversi scetticismi verso l'integrazione europea*, Bologna: il Mulino.
PIKETTY THOMAS, 2014 [2013], *Il capitale nel XXI secolo*, Milano: Bompiani.
_____, 2015, *Si può salvare l'Europa? Cronache 2004-2015*, Milano: Bompiani [2015].
_____, 2021, *Una breve storia dell'uguaglianza*, Milano: La Nave di Teseo [2021].
_____, HENNETTE STÉPHANIE, SACRISTE GUILLAUME, VAUCHEZ ANTOINE, 2017, *Democratizzare l'Europa! Per un Trattato di democratizzazione dell'Europa*, Milano: La Nave di Teseo.
QUIRICO STEFANO, 2021, "L'euroscetticismo come tema di studio della storia del pensiero politico", *Il Pensiero Politico*, 54, n. 3, pp. 389-402.
_____ (a cura di), 2023a, *Democrazia ed Europa nell'età globale. Sfide e prospettive*, Milano: FrancoAngeli.
_____, 2023b, *Il concetto di sovranità nel discorso politico dell'euroscetticismo: tre modelli alternativi*, in GIORGIO BARBERIS, ANDREA CATANZARO, FEDERICA FALCHI, ANNA RITA GABELLONE, CARLO MORGANTI, STEFANO QUIRICO, ANDREA SERRA (a cura di), *Identità in transito. Percorsi di riconoscimento politico*, Dueville: Ronzani Editoriale Scientifica, pp. 249-262.

RODRIK DANI, 2023 [2011], *La globalizzazione intelligente*, Roma-Bari: Laterza.
SAPIR JACQUES, 2012, *Bisogna uscire dall'euro?*, Verona: Ombre corte.
SOMMA ALESSANDRO, 2014, *La dittatura dello spread. Germania, Europa e crisi del debito*, Roma: DeriveApprodi.
_____, 2018, *Sovranismi. Stato, popolo e conflitto sociale*, Roma: DeriveApprodi.
_____, 2021a, *Contro Ventotene. Cavallo di Troia dell'Europa neoliberale*, Roma: Rogas.
_____, 2021b, *Quando l'Europa tradì se stessa. E come continua a tradirsi nonostante la pandemia*, Roma-Bari: Laterza.
STIGLITZ JOSEPH, 2018 [2016], *L'euro. Come una moneta comune minaccia il futuro dell'Europa*, Torino: Einaudi.
STREECK WOLFGANG, 2013a, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Milano: Feltrinelli.
_____, 2013b, *Dal nazionalismo del marco al patriottismo dell'euro? Una risposta a Jürgen Habermas*, in JÜRGEN HABERMAS, WOLFGANG STREECK, *Oltre l'austerità. Disputa sull'Europa*, Roma: Castelvecchi, 2020, pp. 69-92.
_____, 2021, *Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus*, Berlin: Suhrkamp.
TOOZE ADAM, 2018, *Lo schianto 2008-2018. Come un decennio di crisi economica ha cambiato il mondo*, Milano: Mondadori.
TUCCARI FRANCESCO, BORGOGNONE GIOVANNI (a cura di), 2021, *La sovranità. Trasformazioni e crisi in età contemporanea*, Roma: Carocci.
VISONE TOMMASO, 2022, "Il mito di Ventotene. Sull'immaginario e la *potentia* di un *Manifesto*", *Storia del pensiero politico*, 11, n. 3, pp. 415-430.
ZANINI ADELINO, 2022, *Ordoliberalismo. Costituzione e critica dei concetti*, Bologna: Il Mulino.

Abstract

L'EUROSCETTICISMO DI SINISTRA NEL XXI SECOLO: IL DIBATTITO POLITICO-IDEALE TRA CRITICHE COSTRUTTIVE, DISTRUTTIVE E RICOSTRUTTIVE

(LEFT EUROSCEPTICISM IN 21ST CENTURY: THE POLITICAL AND IDEAL DEBATE AMONG CONSTRUCTIVE, DESTRUCTIVE AND RE-CONSTRUCTIVE CRITICISMS).

Keywords: Euroscepticism; Sovereignism; European Union; Democracy; Neoliberalism.

Euroscepticism was a key concept at the beginning of the 21st century, as a consequences of the problems emerging in the process of European integration. This article examines the political thought of left Euroscepticism, by discussing three points: firstly, the Eurosceptic debate between the adoption of Lisbon Treaty and the financial crisis; secondly, the publication of essays characterized by a higher level of sovereignism; thirdly, the effects of these ideas on a series of Italian thinkers. In the final section, the article focuses on three different form of left Euroscepticism: the "constructive" proposals aimed at reforming EU; the "destructive" approach of the sovereignist intellectuals; the "reconstructive" attitude of radical philosophers refusing EU in order to rebuild a new Europe.

STEFANO QUIRICO
Università degli Studi del Piemonte Orientale
Dipartimento di Giurisprudenza e Scienze Politiche, Economiche e Sociali / DIGSPES
stefano.quirico@uniupo.it
ORCID: 0000-0002-7789-6760

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.09

Studi e interpretazioni/ Studies and interpretations

LEONARDO MASONE

THE COSTITUTIONAL VIEW OF FOSCOLO IN *SCRITTI SULLE ISOLE IONIE*

Introduction

After spending his all education age in Dalmatia, he was early twenty when he wrote his first juvenile texts and was already having also taken part in the political events of his time.

After his initial literary success, the relationship between this two aspects (literary and political) gradually began to get loosen: while the Venetian writer was actively following the republican developments, his spiritual father was pervaded by an antithetical disillusioned detachment from the political upheavals that were taking place[1]. On 17 October 1797, the Treaty of Campoformio was signed: Bonaparte's France was pledged to cede the Venetian Republic to the Habsburgs while the seven Ionian islands had already passed under French administration[2]. Foscolo interpreted the event as an outrageous betrayal of revolutionary principles and he decided to go on exile first in Florence and later in Milan[3]. However, he did not reduce his lit-

[1] Chiancone (2012: 275 sgg.). Later, Foscolo was first in Venice and then in Bologna where he wrote the ode *A Bonaparte Liberatore*, dedicated to Reggio Emilia, the first city to raise the French insignia on Cispadane soil, and the sonnet *A Venezia.* In May 1797, he expressed his intention to work on *Timocrate*, a 'republican tragedy', the traces of which have, however, been lost. Cf. Cerruti (1990: 35-39).

[2] Cf. Del Vento (2003: 73-75); see also Pagratis (2014: 329-348).

[3] But just two years later, Foscolo enrolled in the National Guard of the Cisalpine Republic and fought as a captain with Army General Fripoult's French troops until the battle of Marengo on 14 June 1800. Wounded in the battle of Cento, he was arrested by the Austrians during his escape and freed in Modena

erary activity in which he kept manifesting all his political radicalism, widely evident in his civil and journalistic commitment that had defined the previous years.

In the summer of 1799, he composed *Discorso su la Italia*. A lively text in which the ambitions of the Italian patriots akin to the French neo-Jacobins were condensed: the aim was to encourage the birth of an independent Italian Republic. In November of that same year, a new edition of the already famous ode *A Buonaparte* was published, which included the insertion of a new preface to the text through which Napoleon himself was exhorted not to centralize the whole dimension of power on himself; in other words, not to turn into a tyrant. Numerous evidences prove to us the democratic and revolutionary radicalism that features Foscolo's production between 1796 and 1799.

In that year, Foscolo re-published the ode *a Bonaparte Liberatore*, preceded by a polemical *dedicatoria* towards the French general, and he also composed the ode *A Luigia Pallavicini caduta da cavallo*. Between 1800 and 1801 he had a romantic affair with Isabella Roncioni, that became an inspirational for the development of Teresa character in this novella. In 1801 Foscolo returned to Milan, where he started a relationship with a noblewoman and intellectual, Antonietta Fagnani Arese, to whom he dedicated the ode *Alla Amica risanata* in 1803. In 1802 Foscolo completed and in 1803 published *Le Ultime of Jacopo Ortis*, a collection that comprehends two odes and sonnets written in those years, which include some of the most famous (the sonnet-self-portrait *Solcata ho fronte*, oppure *Occhi incavati intenti*, *Alla Sera*, *A Zacinto*, *In morte del fratello Giovanni*), followed by the Commento alla «Chioma di Berenice». In 1804 the poet moved to France, on the coasts of the English Channel to serve under the Napoleonic army against England. Here the poet translates from Greek the *Iliad* and *A Sentimental Journey Through France and Italy* by Laurence Sterne from English to Italian. In 1806 Foscolo returned to Venice after the fall of Austrian rule; here he meets Cesarotti, Albrizzi and Pindemonte, towering figures that actively contributed to his poetic style. From the conversations he had during this staying and after

(Foscolo, *Ep. I*, 296-297 [letter 210]). On Foscolo's presence in Emilia, cf. Ricci (1980: 37-40); on the epistle, see, among others, Parmeggiani (2015: 121-123).

the publication of the edict of Saint Cloud, Foscolo gathered the inspiration for the poem *I Sepolcri*. In1808 Foscolo became Professor of Eloquence at the University of Pavia, where in 1809 he held an important academic speech entitled *Dell'Origine e dell'ufficio della Letteratura*. However, his position was soon revoked, due to bad relations with the Napoleonic regime. The relationship between Foscolo and power worsened further in 1811, at the performance of the tragedy Aiace in Milan. Between 1812 and 1813 he lived again between Bologna and Florence, working on a new tragedy, *Ricciarda*, and on the short poem *Le Grazie* and publishing the *Notizia dello Didimo Chierico*, an ironic and pseudo-autobiographical work which, together with the Sesto tome of the Self, Foscolo has already been working for years.

With the fall of Napoleon in 1814 and the consequent return of the Austrians to Milan, Foscolo refuses to compromise with the Austrian power, despite the authority would like to assign him the direction of a prestigious review, the *Biblioteca Italiana*.

On the night between 30 and 31 March the poet leaves Italy forever, he went into 'voluntary exile' in Switzerland where he completed a booklet entitled *Hypercalypseos liber singularis*, in which he raged against certain intellectuals, in particular Monti and Giordano, who had agreed to direct the *Biblioteca Italiana*, guilty therefore of having supported the Napoleonic governments in their ascendant period and now with extravagant ease became supporters of the new Austrian hegemony (Cerruti 1990: 134). The period he spent in Switzerland from 1816 was characterized by a considerable amount of political and civil reflections. Foscolo's intellectual activity intensified, nevertheless, the pressure of the Helvetic police led him to a new exile to England, that lasted from September 1816 until his death in 1827 (Borsa 2017: 41-53). Without totally abandoning positions of radicalism, a careful examination of the texts shows, however, that Foscolo, an attentive reader of Hobbes and Diderot, moved from the democratic and jacobin positions of his youth to a form of theoretical pragmatism in which the influences of Machiavelli, Vico and Montesquieu lead to an authentic conception of history, praxis and the role of the writer in society (Beltrami 2020: 332). In this regard, we note first of all the rapidity

with which he appropriates a libertarian rhetoric to which he later substitutes other forms of civil eloquence (Neppi 2009: 166).

During these English years he wrote *Saggi su Petrarca*, and *Lettere scritte dall'Inghilterra*, a political non-fiction production flourished among the others. The poet started the *Storia del regno italico* and the article *An Account of the Revolution of Naples during the Year 1798-1799*[4]. With an eye on his own Greece, which at that time was undergoing an intense and difficult phase of administrative emancipation. The aim object of this essay concerns in particular, the reflections on the events of Parga anticipated by *Lo Stato politico delle Isole Ionie*.

1. *From 1795*

Foscolo's juvenile anti-tyrannical positions are also evidenced in the tragedy *Tieste,* written October 1795. Compared to the aristocratic horizon that distinguishes Alfieri's tragedies, and even though scrupulously following the Aristotelian rules that define tragedy as a *genre*, Foscolo composed a more modern drama. The *Tieste* was indeed a part of the process of a progressive distancing from Alfieri's style (Del Vento 2003: 39-40). A few months after the tragedy's debut on stage, Foscolo's notoriety in the Venetian democratic *milieu*, increased. His escape to Bologna, at the end of April 1797, led to his election by acclamation as member of the Società di Istruzione Pubblica. At first, Foscolo's interventions in this institute seem limited to recalling of the universal (even if politically elementary) principles and maxims, rather than clearly identifying the current political problems[5]. In *Tieste*, we can widely appreciate certain elements that will mark Foscolo's political reflection. In the Venetian intellectual arena, Foscolo completed his political apprenticeship during the months that marked the inevitable Republic's fall after the French invasion. Curiously, Foscolo became acquainted with Vico's writings in Venice, taking advantage of the reception

[4] For a general overview of Foscolo's poetics of exile see Combon (1975: 123-142); or Guadenzi (2002: 217-233).
[5] Cf. Pastore Stocchi (1986: 37-38).

that Vico's philosophical and theoretical scenario received by Venetian scholars of the time. In Foscolo's thinking, the Neapolitan philosopher was a widespread presence in a sort of dialectical continuity with European culture. Vico's lesson had been received by Venetian culture in the light of the current English experimental and empiricist encyclopaedism and the suggestions of the legendary Ossian, whose philosophical coordinates are traced in the opening of the *Piano di Studi*, or even in the *Commento alla Chioma di Berenice*. It was therefore both Venetian culture before Neapolitan culture that bequeathed to Foscolo the Vico's interest in poetry, as an instrument to investigate the remotest and primitive history's phases.

In the few years of the Republic, Venice had been the scene of an intense debate on the possibility of transforming the Italian peninsula into a nation modeled on revolutionary France. The French ambassador in Venice, Jean Baptiste Lallement, insisted on the difficulties of unifying the different populations of the Italian provinces. Bonaparte had still declared himself in favor of the unitary project. In this climate of high hopes, in which the Directoire already appeared as a dangerous enemy, the Treaty of Campoformio not only marked a serious setback, but also represented a symbolic event with respect to subsequent political developments. The aspiration for an Italian nation-state pre-dated the first disappointment of Italian patriots for the policies of the French Directory[6]. The unitarian project was not conceived in an anti-French function, but represented from the outset one of the two political alternatives in the construction of a democratic and egalitarian Republic[7]. Foscolo expressed the voices of those Venetian patriots who were inevitably disappointed by Bonaparte's betrayal, while the democratic groups beyond the Alps welcomed the treaty with moderate enthusiasm, as the first step of a subsequent Cisalpine's unification. It became clear that the Cisalpine Republic could be the center of an expansionist project to the detriment of the old states that had survived the treaty (from Naples to Piedmont, from Tuscany to Rome) or erected into still independent demo-

[6] On the relationship between the register of Italian patriots and their political positions, see Zaghi (1986: 735-793).
[7] Cf. Rao (1992: 124-25).

cratic republics like Liguria. In Italy, patriots could count on the support of the upper echelons of the *Armée de Italie*, who were in favor of a quick resumption of the war on the peninsula and its unification into a democratic republic. The opponents of this project were the moderate ruling groups representing the Italian upper middle class and the old aristocracy who had agreed to collaborate with the French government. Since November 1797, Bonaparte had left the government of the Cisalpine Republic in their hands, and as the months went by, they attempted to accept the Directory's protectorate. On the Italian exchequer, there was not only an internal clash in the Cisalpine political balances, limited to the claim of full sovereignty by the weak 'sister republic' towards the 'Grand Nation'; there was also a political battle of much greater dimensions that transversally opposed the moderate and democratic ruling groups of the two countries. Foscolo was a protagonist of this clash and his path was common to that of many exponents of Italian democratism (Del Vento 2003: 70). Between the end of 1797 and the early months of 1798, Venice was ruled by a moderate group within which the conspiracy of 12th October would not have taken place. It was at this time that, having left his post at the Società di Istruzione Pubblica, Foscolo moved to Milan, finding a political situation distinguished by the division between the moderate bloc and a fierce patriotic front. Soon the young revolutionary had to face the harsh reality of a difficult integration within the Cisalpine Republic: in this climate, it is understandable why the Cisalpine democrats entrusted the young writer with the direction of the *Monitore Italiano*. In the newspaper's *Plan of* January 1798, we find the guidelines that inspired Foscolo's journalistic activity during the Revolutionary Triennium and during the Italian Republic. The main objective of the newspaper was to narrate the civil and political history of the newly independent Republic, for which purpose it was necessary to instruct readers to raise the level of attention towards the work of the institutions. From this perspective, Foscolo's defense of the importance of teaching both Italian and Latin at school was not the result of a narrow cultural nationalism. It rather identified the tradition as an antidote against the excesses of reason as previously expressed in the sonnet *All'Italia*,

written in 1798. It was evident that for those who, like Foscolo, had espoused the unitary solution, the fragile linguistic unity that had been preserved even at the literary level represented a precious point of reference for endowing Italy with a common language. For Foscolo, the reform of language referred back to that of literature and thus to the question of national independence (Del Vento 2003: 85).

It is in this climate of confrontation that the drafting of the sonnet *Te nutrice alle muse...,* written by Foscolo on the occasion of the proposal to suppress the teaching of Latin, discussed in August 1798 by the Cisalpine Grand Council and published probably in a short collection of seven sonnets with an amorous theme, takes place. For Foscolo, the decision to limit and almost suppress the study of Latin had a symbolic value. It is not a coincidence that in September 1801, at a time when the Cisalpine Republic was close to a decisive political turning point, Foscolo made a reprint of the *Ode to Bonaparte Liberator* and *the* sonnet *Te nutrice alle muse...* in the *Parnasso Democratico*. Starting with the October 1802 edition in Pisa, the allocution *All'Italia* contained in the title disappeared and as well as the harsh anti-French allusion of the last verse.

1.2 *Foscolo's exile in Bologna and the* Jacopo Ortis' *ideation*

After the coup d'état carried out on the night of 1 September 1798 by the French ambassador Claude Trouvé, among other things, caution advised Foscolo and many other patriots to withdraw from political activism or, to leave Milan at least. Foscolo moved to Bologna, where, still in collaboration with his brother Gian Dionigi, they started a new periodical entitled *Genio Democratico*, in absence of financial support of any sort. An echo of the events of those weeks can be found, in fact, in the Bologna edition of the *Ultime Lettere di Jacopo Ortis*. At the end of the first part, a vivid portrait of the anarchy that dominated the Cisalpine Republic is offered through Lorenzo's words.

Personal and political reasons marked the foundation of the *Genio Democratico*, which already hinted at its program from its title. It has already been noted how Foscolo had constructed

the long essay *National Independence* on the basis of a non-utopian political ideal of a national state[8]. The patriots' project aimed at a widespread diffusion of private property unanimously recognized as the foundation of popular sovereignty that would allow every individual to participate in the political life of the nation[9].

In November 1798, the new political balance in favor of the democrats and his friendship with Giuseppe Fantuzzi, opened up to him the possibility to obtain a job as Adjutant to the Chancellor of the Court of Bologna. The following April, however, the Austro-Russian invasion and the retreat of the French army forced the Venetian poet to leave the city. Thus it was in July 1799 that Foscolo found himself in Genoa with the remnants of Macdonald's army en route after the Battle of the Trebbia altogether with many friends and acquaintances such as Luigi Bossi, General Giuseppe Fantuzzi, the poet Giovanni Fantoni, Giulio Ceroni and Marc Antoine Jullienn. The Ligurian city had become in those weeks the obligatory crossroads for thousands of people, soldiers and refugees from all over Italy and the bridgehead of any possible counter-offensive in the Peninsula. The patriots, who remained in Italy, elevated Genoa as their political laboratory, raising French military hierarchy's concern. Their aim was the realization of the unitarian project, hoping for a French move in that sense. But on October 1799, the Ligurian government decreed the expulsion of the Italian refugees. After the defeat of General Joubert on 15th August at Novi, who had made no secret of his Jacobin sympathies, the patriots now pinned all their hopes on General Championnet, who reached Genoa on 20th September. Foscolo would have addressed to him his famous *Discorso su la Italia* just twenty days later, and published by the printer Frugoni. This latter work was part of a very precise strategy aimed at overcoming the internal polemics of the patriots' front and represented the project of an Italian Republic and the relative army. This initiative must have been encouraged by Championnet himself who, as soon as he arrived in Liguria, had invited all the other expatriated patriots to support his military efforts. Leaving aside the

[8] See the brief introductory note in Gavazzeni (2004: 1064).
[9] Cf. Del Vento (2003: 99-100).

more specifically historical reconstruction of the circumstances in which it saw the light of day, the fact remains that the revolutionary writing of the *Discorso su la Italia* stands out as a qualifying moment of an intense formal experimentation that, between 1799 and 1801, saw Foscolo engaged, always seeking new alternatives registers. The *Discorso su la Italia* was written a few weeks before the new dedication of the *Ode to Bonaparte Liberatore,* that would have opened the first real rupture with the French revolutionary ideals. However, the death of Championnet, to whom the patriots had entrusted their hopes, symbolically ended the experiences and projects matured in those years by Italian patriots.

Although in 1803 the stylistic and textual strategies of the *Discorso su la Italia* appeared distant to Foscolo, the need to reflect on the mechanisms that had allowed religion to favor the consolidation of the Napoleonic regime, suggested to Foscolo to recover Jullien's political lesson that resurfaced few years later in the fragmentary *Discorsi su Lucrezio*.

In the climate following 18 Brumaire, support for Bonaparte was almost unanimous even among the 'Républicains Prononcés'. Although the patriots no longer saw the Jacobin general in him, they believed that his rise to power would be conducive to his plans[10]. Foscoli's dedicatory was the result of the general conviction that a resumption of the war in Italy was imminent[11]. The young writer thus interpreted the expectations of the besieged patriots in Genoa who were confident that the figure of the 'Liberator General', tarnished by the memory of the Treaty of Campoformio, would find a new and decisive opportunity for redemption by overturning the Directoire's Italian policy. In portraying Bonaparte as a restorer of Italian liberty, Foscolo made himself the interpreter of a climate shared by patriots and moderates alike, both those who had emigrated to France and those besieged in Genoa. The poet manifested the positions and new perspectives of the patriotic circles: the ruin of Italy had been the work of the 'spoiled men of ancient servitude and the new license', skilfully exploited by one and the other by the Directory's policy of robbery; freedom, therefore,

[10] Cf. M. Cerruti (1990: 60).
[11] See also Rao (1992: 29).

could only be restored by the man who first founded it, Bonaparte, since the revolution of Italy had been his work (En. VI, 163-164). Even before the battle of Marengo, Bonaparte's return seemed to re-propose the favorable conditions for the democratization and independence of the Peninsula previously presented during the Italian campaign of 1796.

1.3 *Between Plutarch and Vico*

As seen, an important part of the young Foscolo's cultural education prior to the Milanese experience had been strongly marked by the Venetian culture, the Baconian empiricism and the unique rereading of Vico influenced by English encyclopaedism. But almost all the texts of the colossal philosophical battle that had culminated in the end of the *Ancient Règime* can also be found in his education. Just think of the massive presence of Rousseau or Montesquieu in the political reflection of the *Piano di Studj*. Foscolo confronted himself with the political, social and cultural myths and themes that shaped the European Neoclassicism during the 18th century. In the literary debates with which Foscolo had already got in contact during his education and which he now found re-proposed in Public Education Societies and constitutional circles or in the columns of various periodicals. It is precisely around these themes that the frequent evocations of Sparta and Republican Rome are arranged in Foscolo's work. This is the case of the democratic myths of the agrarian laws and the Gracchi brothers, whose impassioned celebration in the ode *Ai Novelli Repubblicani* opens the long series of references to classical antiquity in Foscolo's work, mostly inspired by Plutarch. The two tribunes are representatives of that libertarian heroism, that ethos and that desperate political and civic passion that, projected into the exemplary reality of ancient republics, permeate all of Foscolo's early works (Del Vento 2003: 160). But the Venetian poet also concentrates on the figure of the legendary Lycurgus: in the wake of a line of thought that had been gaining ground in the last decades of the century, the traditional comparison between Sparta, pointed out as a historically unrepeatable experience of equality and virtue, and Athens, rich and opulent, capable of

guaranteeing all its citizens a dignified and happy existence and of fostering man's path towards perfectibility, had always ended in favor of the latter. If the Spartan myth cannot be traced back to the French Jacobins, the Terror-Virtue pair itself was by no means part of the laconic tradition of the time. It was only after Thermoduric that the supposed desire to imitate classical antiquity began to be seen as the root of the Terror, now perceived as a laconic experience compared to the democratic practice introduced by the proclamation of the French Republic, and as such the image of Sparta began to be condemned. The main creator of this reinterpretation was the ideologue Constantin Volney, who assimilated the Jacobins, for the first time defined as disciples of Rousseau, to the ancient Spartans: the Sparta myth began to be recovered within the neo-Giacobian left. Only then was the figure of Lycurgus juxtaposed with that of the Gracchi, who symbolized the perfect legislators. (Del Vento 2003: 168-169). According to Volney's judgment in *Leçons d'Histoire*, the French revolutionaries had dreamt of the ancient democracy, the classical society, but had overlooked one macroscopic character: it was a democracy founded on slave labour[12].

Symbolically dated 'Firenze, Gennaio 1801', the *Proemio sopra gli Uomini illustri di Plutarco (Proem on Plutarch's Illustrious Men)* represents the first testimony of Foscolo's faith in classical antiquity and the extreme attempt to turn to the great personalities of the Grecian- Roman personalities a model for his own time. It seems to announce the profound change of perspective that will accompany the most important part of Foscolo's literary production, from the *Last Letters of Jacopo Ortis*, to the *Sepolcri*, to the *Grazie*[13] . Having dropped, with the *Proemio sopra gli Uomini illustri di Plutarco*, the utopia of a moralizing classicism of Grecian-Roman inspiration, Foscolo's classicism became a sort of archetypal space, now intangible and lost. The places and people evoked are nothing but metaphors of a distant world felt to be irreparably lost: in Foscolo's evocation, his

[12] Canfora (1980: 16).

[13] Foscolo's pessimistic realism tends to break down the vision of an Antiquity all sublime and superior to the cowardice of modern times (Timpanaro 1981: 31)

native Zakynthos becomes Ellas, where nature and history coincide and where only childlike humanity can prosper. Foscolo's Ulysses returned to that nature that history had separated him from, namely the Trojan War: in this sense, think of the *Graces* where the split between man and nature is symbolized between love and the *Graces* and the Trojan War is the consequence. The poet's personal destiny ends with a very different perspective: the failure to reunite with the Earth-mother even after death[14].

In this respect, the close reversal of the opposition between the primitive and ancient world, understood as *physis* and the modern world understood as *thèsis*[15], would translate in Foscolo into the progressive enlargement of the domain of *thesis* to the whole of human history and the overcoming of the idea of the reformation of history through art and aesthetic education. This affirms an idea of history understood as an open and ever-renewing process, which does not allow for backward rethinking, incompatible therefore with the idea of 'repatriation' that presupposed a condemnatory sentence on the whole of history, considered as a progressive fall from a state of original happiness[16].

2. *Reflections on the crisis of the Jacobin republics*

Between the end of 1800 and the beginning of the following year, Foscolo moved to Milan where he took part in the activities of the Accademia Letteraria, which was, however, short-lived and its closure, in the spring of 1801, was not due to the intervention of the Cisalpine government, but at the behest of its founder himself. The reasons for this decision are unclear, but perhaps the new role assumed in those months by the Ministry of War, of which Lancetti was the powerful secretary-general, was not extraneous. It became not only the center of the patriots' initiatives, but the hidden financier of the Milanese printing house itself, as demonstrated by the publishing events

[14] Cf. Del Vento (2003: 180-181).
[15] See Auerbach (1970: 102-114).
[16] Cf. Del Vento (2003: 186-191).

of Vincenzo Cuoco's historical essay[17] . The interest and commitment of the Cisalpine democratic circles for a reform of Italian literature and culture did not wane, as was demonstrated in the following months by an ambitious publishing initiative, the genesis of which can be traced back to the debates of the Milanese Literary Academy: the *Democratic Parnassus.* This last essay, which was probably printed around the end of September 1801, was the most ambitious of the republican poetry collections that appeared during the revolutionary period. Some of the best writers of the time (from Monti to Fantoni, via Pindemonte and Foscolo himself) agreed to publish their often unpublished poems in it. The official editor Giuseppe Brenasconi seems to have been a second-rate figure in the group of unitarian patriots, and it can be assumed that he did not put together the ambitious poetic anthology of *Parnasso*[18] on his own.

The historical significance of Foscoloni's writing in those months, as already noted on the occasion of the *Discorso su la Italia* and the Orazione a Bonaparte, would escape us if we read it outside of the literary debates and political publicity that had as its epicenter the Cisalpine democratic circles. This is the case with the *Commentari della Storia di Napoli* that represent the thematic and stylistic embryo of the *Orazione a Bonaparte*. With the *Commentari, which were* to be followed by the books Commentari cisalpini (En. VI, LX-LXIII), Foscolo certainly did not intend to offer yet another narration of the tragic events of the spring of 1799, but rather to question the crisis of the Jacobin republics. The *Commentari*, a vast fresco of Italian history from 1789 to the return of the French in 1800, was part of the broader debate on the constitutional reform of the Cisalpine Republic and the possibility of overcoming the political division of the Peninsula imposed by the Directory. Unlike Cuoco, Foscolo did not identify the cause of the ruin of the Neapolitan Republic and the other Jacobin republics in the errors of southern patriots or in superstitious nature. Instead, the Venetian poet sets his *Commentaries* on the common condemnation of the Sanfedists and the French, or rather the policy of the Directory and its executors in Italy. That project was part of the propa-

[17] See De Francesco (1997: 45-46). See also Quondam (2011: 66-68).
[18] On the *Parnasso Democratico*, cf. Tongiorgi (1997: 130-144).

ganda campaign organized by Lancetti and the Minister of War, Pietro Teulié (En. VI, CXLIV-CXLVI). On the other hand, in the short space of a few weeks Foscolo was also involved in the organization of a real Cisalpine army, the realizing nucleus of the future national state[19] . Initially, Foscolo received from Teulié the task of translating some French works that were needed for the reorganization of the Cisalpine army (Ep. I, 430), a testimony to which could be the *Regolamento per lo servizio della Infanteria francese in campagna*, commissioned by Lancetti and published by the Tipografia Milanese in 1801[20]

Between the end of that year and 1802, Foscolo drafted a new Orazione a Bonaparte for the Congress of Lione: in these pages, Foscolo proposed a constitutional solution capable of guaranteeing the specificity of Italy and the survival of the Cisalpine Republic, safeguarding its autonomy and political dignity from French dominance[21] : a choice that, as Lomonaco thought, would root civil order and a sense of institutions in the multitude, bringing the revolution to a complete realization. The *Oration* was therefore neither a simple glorification of Napoleon written by a man of letters in perpetual search of public office to pay his debts, but then unable to silence his conscience as a citizen and writer, nor a generic denunciation of the thefts and embezzlements that sinisterly marked the notorious government of Sommaria and Ruga.

Summarizing the conclusions of the debate that took place among the Cisalpine democrats on the eve of Lione, Foscolo proposed a constitution that, in order to strengthen the consensus around the new republic, would be respectful of Italy's national character and avoid the risks of authoritarian involution linked to the prevalence of executive over legislative power.

In the spring of 1803, the famous Ceroni affair provoked a both political and literary scandal, and an institutional crisis that followed marked the defeat of the unity party between moderates and radical democrats. The patriotic circles had to give up their aspirations, abandoning all their hopes for establishing a national state on the Italian peninsula. Indeed, 1803

[19] See Della Peruta (1988)
[20] Del Vento (2003: 138-139).
[21] Cf. Rao (1992: 440).

marked, much more than the *Lione Rallies* in 1802 or the founding of the Kingdom of Italy in 1805, the end of any residual political autonomy of the Italian government. The first sign of a radical political change was at the end of January 1803 the re-establishment of censorship, which was only abolished in 1806 at Napoleon's express wish. The administration was drastically reformed and a mass purge was carried out, of which Francesco Lomonaco and Vincenzo Cuoco were also victims. The adhesion of a large part of the patriots to the new order was, therefore, neither a conservative retreat nor a precise field choice in favor of Bonapartist authoritarianism. Many of them, like Cuoco for example, conceived collaboration with Melzi's government as participation in a political line with the necessary requirements to protect national independence and, above all, to stabilize the new state[22] . This choice had the effect of dividing the front of patriots: if many believed that the Napoleonic political framework, guaranteed by Francesco Melzi's prudent freedom of initiative, could allow the process of development of national society, others like Foscolo, foreseeing the inevitable regime's involution, had no faith in the resumption of a democratic political debate. It was perhaps the organicity of Cuoco's project to Melzi's program that suggested to Foscolo, in December 1803, the idea of creating a new authoritative instrument of information, both literary and political, that would give a voice to those who had not renounced collaborating with the official power after the Lyon rallies but had then found themselves in opposition. In this context, the bilingual *Diario Italiano* was born in open competition with Cuoco's *Giornale Italiano*, even though Foscolo's *Diario Italiano* did not enjoy the same conspicuous government funding. The *Diario,* in fact, closed after three issues without Melzi, who was concerned about the collaborators of this extreme experience of democratic journalism, intervening in any way to guarantee its survival[23] .

[22] See De Francesco (1997: 65-68).
[23] Cf. Del Vento (1999: 228-238).

2.1 *Foscolo political wanderer (1806-1815)*

These changes also coincide with a change in the idea of classicism that had infatuated Foscolo until a few years earlier. Influenced by his readings of Vico, the Venetian thinker believed that poets would be able to interpret the true purpose of poetry, namely to search through the historical and theological roots of their nation, a guide for the modern writer. Foscolo thus freed the concept of exemplarity from that of the 'ancient', pointing the way out of the crisis of modern poetry, not so much in the impossible recovery of an antiquity that is no longer distinguishable from the present, but in the adaptation of the poet to the genius and customs of his own time (En. I, 134) For this reason, the *Sepolcri* was perceived by his contemporaries as a radically new work in collision with the previous poetic tradition. The reflection on the absence of an ideal continuity between the ancient and modern worlds was translated into the poetic celebration of the vanquished of all epochs; and so again in the *Sermon of* 1806, the lucid recognition of the equal state of both injustice and unhappiness that characterizes primitive societies compared to modern ones was made clear (Del Vento 2003: 259-261). From this point of view, however, there is no concession to supposedly early Romantic or romantic instances, but neither can it be translated into a new interpretation of the modern world as the introduction of real elements of human liberation, as was claimed by the optimistic proponents of human perfectibility[24]. Foscoli's poetics is now deeply permeated by the instances of an anthropology inspired by Lucretius and Machiavelli, and the theme of progress and the perfectibility of mankind becomes a central theme as demonstrated by the many fragments of the *Discorsi delle Servitù* dell'Italia dedicated to this debate that had found fertile ground for development in Tamburini's Pavia.

The carme *Dei sepolcri* was written between August 1806 and April 1807, and published that year in Brescia, at the publisher Niccolò Bettoni. At the same time as the *Sepolcri*, Foscolo undertook the translation of the first book of the *Iliad*, agreeing

[24] On the 18th and later 19th century discussion on human perfectibility, see Rigotti (1981: 105-110).

with Monti that it should be published together with his version of the first book. Following a meticulous philological and semantic correspondence between the Greek text and the Italian reduction, Foscolo completed the first seven books[25] . Relieved of his military assignments by interest, the Venetian poet applied for the chair of Eloquence at the University of Pavia, which he obtained on 18 March 1808, held until 15 June 1809, when Napoleon suppressed the chair. In that year he returned for the third time to Milan, where less than a year later he ultimately broke the intellectual relationship with Monti, to which was added the failure of the tragedy l'*Ajace,* banned for its anti-French allusions. In 1812 the poet moved to Florence, after stopping in Piacenza, Parma and Bologna again. Here, he began writing the hymn *Alle Grazie*, destined to take shape in a tripartite carme in April 1813[26]. In Bologna, he became to participate to the Countess of Albany's parlor, an Alfieri's friend. In the same year he completed the tragedy *Ricciarda*, the translation of *Viaggio sentimentale*, accompanied by the *Notizia intorno a Didimo Chierico*, as well as translating other cantos from the *Iliad.*

After Bonaparte's defeat at the Battle of Leipzig in October 1813 and his abdication in 1814, Foscolo returned to live in Milan for the fourth time, resuming his rank in the army to make a desperate attempt to gather men willing to sacrifice themselves for the city, but as the *Lettera Apologetica* shows, the arrival of the Austrians in the city demoralized his last aspirations. It was the Austrian governor Field Marshal Bellegarde who offered him to direct the literary journal *Biblioteca italiana*, but upon his swearing in to the new Habsburg regime in March 1815, he left Italy for voluntary exile in Hottingen, Switzerland, where he took the pseudonyms of Lorenzo Aldighieri and, in literary terms, Didimo Chierico. Despite the controls of the Austrian police, he managed to print in Zurich in 1816 the *Vestigia della storia del sonetto italiano*, the satirical booklet against the Milanese literati *Didimi clerici prophetae minimi Hypercalypseos liber singularis*, the third edition of *Ortis.*

[25] See Terzoli (2000: 76-78).
[26] Cf. Nicoletti (2006: 32).

3. *The question of Parga*

Parga was under the rule of the Venetian State from the Peace of Passarowitz in 1718 until the end of the Venetian Republic in 1797: an enclave facing the Ionian Islands also long that were also under the control of the Doge for a long period of time[27]. Having taken Venice during the first Italian campaign, Napoleon granted Parga to the Austrian Empire. There was the subsequent conquest by the Russians, who ceded Parga to the Ottoman Empire, concluded by the Treaty of Constantinople on 21 March 1800[28]. After the Peace of Tilsit in 1807, the territory once again came under French occupation; but in a very short time, the city found itself under British rule: in exchange for the recognition of the protectorate over the Ionian Islands, the British ceded Parga back to the Ottoman Empire in 1817[29]. As a result there was an exodus of the Greek ethnic population of Parga, who at first refused to accept the new Turkish occupation. An exodus of the Greek ethnic population of Parga ensued, as they at first refused to accept the new Turkish occupation[30]. However, on Good Friday 1819, the Orthodox cemeteries

[27] See, among others, Verdino (2020: 341-354). On Foscolo's brief exile in Switzerland, see Martinola (1980: 21-39).

[28] Beltrami (2020: 327-328); on Napoleonic intrusions on the Ionian Islands, see also D'Onofrio (2023: 72-91).

[29] Cf. Croce (1949: 186-203); see Scotti (1997: 285-309); recently, Borsa (2017: 41-53).

[30] The episode was also recalled by Giovanni Berchet and Francesco Hayez Painted by Hayez in 1831 and inspired by the poem of the same name by Giovanni Berchet, written between 1821 and 1823, *I profughi di Parga* refers to an episode of the Greek-Turkish war: the destruction by the Turks of the Greek city of Parga. Here too, the historical reconstruction refers back to the facts and aspirations of the Risorgimento, as it exalts the heroism of a people who had fought for their convictions and their faith. The story is translated with a great charge of sentimental participation that Hayez achieves with the theatrical character typical of his works with a historical-patriotic subject. The city perched on the hill has a double function. The first is to create a spectacular scenic backdrop, played out in the effects of backlighting and the degrading colors of the landscape at sunset. The second function is to separate the central part from the side wings seen in the distance. In the latter areas Hayez narrates the historical fact by showing the exodus of the population on the left, the ships on the open sea on the right. In the foreground he places the Greek people experiencing the tragedy at first hand. The men with their eyes to the sky, the women with children in their arms, the physical proximity, are expedients with

were burnt by the troops of Ali Pasha and the population of Greek origin was forced to emigrate en masse to the island of Corfu which had meanwhile remained in British hands[31].

At the very end of the same year, in the form of a review of three works on the subject of the Greek-Turkish war, Foscolo published an important article entitled *On Parga* in the influential political journal *Edinburgh Review* (Giulio 2018: 60). A premise to a much more substantial piece of writing, the article caused a sensation and concern: the betrayal of the people of Parga became the subject of literary works also thanks to the enormous public resonance it received. Shortly after writing the article, Foscolo drafted a much fuller text on the circumstances in Parga: an authentic treatise that was, however, withdrawn from print without the Venetian author being able to finalize its conclusions (Ravera 2016: 112-114). The 1820 text was entitled *Narrative of events illustrating the Fortunes ad cession of Parga* (Del Vento 2003: 111-134): the aim was to provide a linear account of the events surrounding the cession of the Greek city. Foscolo's sources took their cue from the documentation sent by the secretary of the Parga community Mauroyannis, who traced a varied outline of the whole issue of the unfortunate town on the Ionian coast. The 'libro inglese' consisted of three chapters through which the writer would illustrate Parga's history, places, customs, social and political trends, in order to justify the need for an independent statute for the city (Nicoletti 2006: 311).

Within the sad Greek story, the author recounts the exodus of the population in the collective drama characterized by the French betrayal, clearly distinguishing the primary role of the men in defense of the city's children, women and elderly people. The description of the antagonist Ali, who had offended and calumniated Parga's resistant community, is also evident, and considered false by Foscolo. Nevertheless, the Italian revolu-

a strong sentimental impact to allude to a brotherhood and a sort of choral singing with a clear moralizing and patriotic intent. For an analysis of Hayez's canvas, see Leone-Mazzocca, 2019; for an overview of Berchet's Parga, see Manganaro (2014: 135-157).

[31] They would only return to the continent in February 1913 when a large part of Epirus was re-annexed to Greece (cf. Kostis 2002: 59-64).

tionary exalted the beauty and audacity of the Greek fighters (Giulio 2018, 60-62). A profound connection with the Orthodox faith and the importance of Greek symbolic language unfolds from the poem, emphasizing, in this case, the presence of God despite the apparent as well as temporary abandonment.

As anticipated in John Murray's summer catalogue, the work should have been published at the end of 1819, but the contextual events of the constitutional revolution in Naples in 1820 also had an impact on the considerations of the English rulers about the accusations against the Holy Alliance contained in the book. Bound to government men, although not withdrawing his commitment, publisher Murray was hesitant and thought it best to wait until the unrest of the political situation had subsided (Colombo 2014: 54-120). Welcomed in England with courtesy, Foscolo, who particularly feared the Alien Bill, he decided not to publish the article he previously wrote that harshly criticized Whigs's political views on the Parga's question. Moreover, Foscolo questioned the whole internal parliamentary dialectic that featured the English political scenario of the time, accusing it to underestimate the importance of Parma's independence (Isabella 2009: 65-91).

3.1. *The issue of the Ionian Islands anticipating Parga*

The history of Parga is firmly intertwined with that of the Ionian Islands and the other mainland cities on the coast of Epirus, that over the centuries had suffered foreign domination by other European powers and the Ottoman Empire. The desire to learn about contemporary events in Greece in order to be able to write about them and draw the attention of public opinion, firstly Italian and then above all English, was a sentiment that had already found a place in Foscolo's *Political State of the Ionian* Islands, drafted before the Lord High Commissioner of Great Britain, Thomas Maitland, issued the Constitution of the islands in 1817 (Giulio 2018: 58). In Foscolo's opinion, Great Britain should have become the political guide of a new European equilibrium and it should have helped the process of self-determination of the peoples, a mission which faded instead, precisely with the conduct promoted in Parga and the Ionian

Islands. Against Maitland's exercise of power over the Heptanese, the exiled poet leveled the harshest criticism, accusing the British commissioner of being responsible for stifling the freedom of self-determination of the Greek peoples of the islands (Sensini 2023: 125-140). A freedom that the Treaty of Paris granted to the Ionian Islands in Article 1, but which is contradicted in Article 4 by which the king is given the final word on the approval of the constitution: on the other hand, Foscolo's denunciation of the permanent presence of British militia to watch over the life of the Heptanese bears witness to precisely to this contradiction (Foscolo 1964: 24).
Furthermore, the link with the Hellenic world clashed, with the now inevitable need to address the English public and relate to British intellectual and political circles, including the *Whigs*, who were directly involved in Foscolo's reflection on the fate of the city (Beltrami 2020: 329-331). In the *Stato politico delle isole ionie*, Foscolo provides his compatriots with a series of general rules and practical advice in view of a new constitution. The poet has an emotional attachment to the Ionian Islands and is confident to return there one day. These elements, together with the cult of the Hellenic tradition, constitute the key of the political history pages he wrote on Greece during his stay in London. The author shows great mastery in identifying the critical aspects of the present political situation and in his ability to propose strategies and measures to deal with the new English 'protector' (Sensini 2020: 15-27). The poet has always nurtured a strong interest in his native land and the islands of its archipelago, an attitude of affectionate solicitude, especially following the numerous institutional vicissitudes to which the islands of the Ionian Sea in particular, formerly the territory of the Venetian Republic, were subjected first during the period of Napoleonic domination and later at the time of the Restoration. But even in this case, his commitment to the independence and freedom of these territories, and thus the need to advocate them to public opinion in his host country, was not always interpreted favorably. Indeed, it seemed to some that his interest was not entirely free from personal gain (Nicoletti 2006: 310). His contribution deals mainly with themes and issues related to the constitutional law that would have been assigned to those

peoples by the British Protectorate. It therefore constitutes a sort of guide for the islanders, who were invited to flee from the riots to avoid repression, but also urged not to take on humiliating manifestations of passive acceptance, showing agreement and unity in order to safeguard their freedom to express their thoughts, to exercise arts and commerce, to dispose of property, to assemble and convey their ideas and positions.

3.2. *The analytical structure in open criticism against British protectors*

The first chapter named after the title of the work is presented in six sections. Foscolo describes the condition of the Heptanese in the short period between the Treaty of Paris and the enactment of the constitution by the despotic Maitland in May 1817. In the first section, he frames the geopolitical situation and the difficulties encountered in establishing a new constitutional arrangement (Beltrami 2020: 332-333). The political state

> d'una nazione è più o meno *attivo* o *passivo* secondo le forze sue proprie che la nazione può mettere in uso per difendere sé e offendere in guerra gli altri, o aiutarli per via di alleanze. Quanto la nazione è più forte, tant'è necessariamente più attiva; la debolezza costringe all'inazione, e quindi alla dipendenza dall'altrui forza (Foscolo 1964: 5).

The seven Ionian islands do not possess autonomous power for three fundamental reasons:

> l'una, l'angustia del lor territorio, e quindi il poco numero di abitanti; l'altra, la distanza e la separazione marittima dall'una all'altra; la terza e la più forte ragione si è che le sono aperte tutte all'invasione di vicini potenti; e Corfù che per le sue fortificazioni opporrebbe grandi difese, non giova a proteggere le altre sei isole, ma bensì ad impicciarle alle guerre (Foscolo 1964: 6).

Foscolo, therefore, is aware that populations with such peculiarities will always find it difficult to declare themselves fully independent and must reckon with the presence of foreign powers with whom they must bargain for dignified protection. On the other hand, the recent Treaty of Paris had left no escape

for the Ionian islands' possible desires for autonomy, even though officially their government could only request the intervention of the British army in the event of an invasion by other external forces[32]. But in addition to the officialdom there are the real conditions: England only looks after its own interests and when they refer to the word protection, they intend the islands to be Loyal to England's interests and so justice also becomes a metaphysical word with no possibility of application.

In the second section, entitled *Gradi probabili della libertà o della oppressione che deriverà dagli inglesi o dagl'isolani*, the thinker observes how the failure to implement the treaties established in Paris and concerning the question of effective liberty under the state of protection could lead to internal rebellions, if not even civil wars, returning to conditions prior to the French Revolution. The monarchy is by nature a regime that restricts the freedoms of its subjects, all the more so if they are foreign subjects whose fate has been defined as a result of decisions made by the victors. British officials on the islands are entrusted with the task of controlling the population, fomenting divisions and corruptions by all the means that a classic colonial administration can produce. Revolutions themselves may depend on the will of foreign powers:

> e malgrado la *possessione di fatto* che distrugge l'*indipendenza di dritto*, è certo pur sempre che la condotta dei governatori inglesi sarà sempre assai cauta nell'Isole, e non potranno apertamente pigliare i due mezzi necessari all'assoluta oppressione, i quali due mezzi sono i seguenti: l'uno è l'*ignoranza* (Foscolo 1964: 8).

In this sense, Foscolo concretely invites the Greeks to educate themselves and suggests the constitution of an autonomous and advanced school and university system. This topic

[32] Foscolo writes in point 4 of the sixth section of the *Scritti sulle isole Ionie* concerning the Treaty: «dal *trattato di Parigi* del 5 novembre 1815 appare che le Isole Jonie furono considerate come paesi sui quali tutti gli alleati avevano uguali dritti ed uguale forza di possederle: non si fa motto né cenno che le Isole avessero dritti o meriti all'indipendenza, né facoltà di disporre di se medesime, o di chiedere protezione piuttosto d'uno che d'altro monarca; nessun contratto l'Inghilterra ha fatto con esse: ha bensì fatto dei patti con la Russia, la Prussia e l'Austria; e le Isole furono e sono in istato assolutamente passivo» Foscolo (1964: 23).

occupies the fourth section of the first chapter and the entire second chapter of the treatise entitled *Mémoire sur l'éducation pubblique aux Isles Ionniennes. F*or matters of space, it cannot be analyzed here, but it certainly has considerable pedagogical value. The accusation configured by the Venetian poet is that the positions taken by the English government are fickle and Campbell's conduct is one of simple obedience to the orders of the British Ministry. The poet accuses the British governors of double standards because they try to reduce the population of the islands to a kind of *de facto* colony, while pretending that they want to allow independence. And it is peculiar how in such reasoning, the thinker believes that as a matter of consistency the islanders should avoid 'come la peste politica' feasting, flattery and vile regalia to British protectors. To this end, too, an adequate and autonomous education is necessary, but above all Union, 'lume della verità'.

3.2.2. *Freedom does not come because there is no Union*

On the fundamental union between the citizens of the Ionian islands, Foscolo dedicates the entire third section of the first part of the treatise. «Chi conosce i caratteri diversi, i costumi, le animosità municipali e le risse domestiche della maggior parte degli abitanti delle Isole Jonie, non può pensare alla loro concordia politica, e non sentire ad un tempo che il volerla predicare è disperatissima impresa» (Foscolo 1964: 10).

The author is aware of the difficulty he is facing, but tries to find strategic points of popular cohesion that would help the different interests of which the families are bearers. The reasons for the disunity consist in three causes: the political legacy left by the Venetian government; the material and passionate divisions which conditioned the individual relationships between the islanders, that also generated the habit of siding with one or the other foreign power; the parochial prejudices between the inhabitants of the different islands. But the indefatigable poet proposes remedies. In order to gradually overcome the inveterate and flawed Venetian customs, starting in one's own domestic context, every family man must begin to promote messages of loyalty to the unified political project of the Ionian

islands. But a rewriting of the history of the Heptanese in a national sense is necessary on the part of intellectuals, so that citizens can see and identify themselves collectively in it. In this regard, the mission of the ministers of religion, who would have the task of accompanying this patriotic rewriting, is not exempt.

With regard to the second of the causes of disunity, that is the violent quarrels that are passed down between families, change is only possible with new generations who can move away from clan quarrels by respecting two or three shared maxims, such as the centrality of the homeland above personal quarrels, the prohibition of actions aimed at debasing it, or the reasoned disregard for the evil insinuations that could pollute relations between one island and another.

The remedy to the ancient prejudices between the inhabitants of the different islands again involves intellectuals who should have the acumen and patience to study the reasons and provide innovative cures for this social problem. If not well regulated and controlled, the party composition could also contribute to the discord because the same parties composed

> di diverse classi d'uomini, come nobili, popolani e plebei, o di persone che professano opinioni diverse fra loro in politica, e sono discordi circa i mezzi più o meno utili a far prosperare la cosa pubblica (Foscolo 1964: 13-14)

can turn into factions and then into sects, contributing to the creation of *stasis*, which has been a political problem for many political thinkers since Antiquity[33].

4. *The Ionian Constitutional Innovation*

One of the most interesting parts of the first chapter is represented by the fifth paragraph, *Della Costituzione*, through which the author fully enters into the historical dynamics of the time in an attempt to give a decidedly radical direction to European politics of the time. A constitution, in fact, either consolidates around a nucleus of existing and traditionally recognized

[33] Among others, cf. Aristotle (*Pol.*, V, 1303b 7-17); cf. De Luna (2020: 7-25).

laws, thus following the inductive method determined by consolidated normative experience, as was the case with the Romans, the English and the Swiss, or with a new universal theoretical framework, i.e. following a deductive hypothesis, as in the case of the Jews, the Athenians, the Spartans, the French, the Americans[34]: in this perspective, historical as well as legendary references go from the ancients to the moderns. However, the latter political forms are less durable because for a constitutional structure to be recognized by the community, it must not be at odds with the customs of a population. This was the recipe for success for legislators such as Moses, Lycurgus and Mohammed.

Or applicando le sopraccennate osservazioni all'Isole Jonie, certo è che sarà facilissimo il progettare e discutere una costituzione, e ratificarla e farla accettare dal popolo, ed approvare dalla potenza protettrice; ma il punto sta nell'eseguirla e non mai romperla (Foscolo 1964: 20).

Foscolo identifies four foundations that are indispensable for the constitution to become effective, together with the reason for their existence. According to the first, the state must be federal. The explanation for this first foundation concerns economic and legal management: for Foscolo, the idea of a single ad-

[34] On the myth of the Gracchi, see Santoro (1988: 307-326). «Gli Americani di cui si è parlato dianzi, quand'incominciarono a voler dar leggi ricorsero all'illustre Locke, ed egli propose loro una costituzione fondata sopra teorie; e fu adottata ed applicata, ma non riuscì. Gli Americani stessi, nella guerra che ebbero con l'Inghilterra, e nelle sciagure da loro provate, e nella necessità di costituirsi in modo d'essere forti, giusti ed indipendenti, stabilirono sopra teorie illuminate dall'esperienza la costituzione che hann'oggi. Pure questa costituzione non durerebbe, se non vi fossero tre cause felici per essa. 1°. Nell'America v'è più terra coltivabile che uomini; quindi ogni individuo può impiegare nella terra o i suoi capitali o il suo lavoro, e quindi divenire indipendente, acquistando nel possedimento di terra coltivata da esso un dritto alla cittadinanza; e questa abbondanza di terra agevola la distribuzione delle proprietà, ed impedisce l'estrema ricchezza da una parte, e l'estrema povertà dall'altra. 2°. In America c'è l'incivilimento senza la corruzione dell'incivilimento europeo. 3°. In America le generazioni vanno crescendo d'anno in anno, in guisa che ogni quindici anni la popolazione si raddoppia di numero; però la costituzione fatta da pochissimi milioni di cittadini, e adottata dai loro bisogni, non può essere trasgredita da quei che nascono in seguito, perché non hanno idee né interessi per altre leggi, e sanno che per esse incominciò a prosperar la patria» Foscolo (1964: 19).

ministrative capital could create problems for a new Ionian government and for the social relations between the islanders, which he had already described as one of the causes of their disunity. According to the second foundation, it is the ownership of land that determines the active citizenship and political rights of the islanders: in this signal departure from the revolutionary doctrinaire approach, reference to the tradition of ancient Greece is evident[35]. Land ownership is constitutionally necessary because the wealth of foodstuffs and the consequent economic income that no other type of business can guarantee depends on it. In this reasoning, Foscolo is even against trade because it is a viaticum of corruption and cowardice and a harbinger of unstable earnings and accumulation, unlike agriculture. Even in this ethical and political critique of the conduct of trade, one can glimpse the typical observations of aristocratic thinkers of antiquity. And here the myth of Lycurghean Sparta comes to mind, whose citizens were forbidden to trade in goods and possess money (De Martinis 2013: 24-54)[36]. Contextualizing, therefore, Foscolo's writings and actions, this second foundation and the constitutional reasoning in support of it represent an extremely original element of the treatise precisely because more than any other it deliberately sinks its theoretical roots into ancient Greek political thought: the influence of Greek culture on Foscolo's literary production has often been written about, but the impetus of his philosophical-political reflection in this reflection represents a trait of new originality that needs further analysis[37].

The third foundation consists in the division between judicial and executive power: judges must be elected by all citizens-possessors of land and in the case of internal disputes the municipal militia and not the English army must intervene. However, in order to increase the independent control of the islander people over this constitutional power, the provision of an

[35] Plato, to give just one example, asserts in the *Laws* the possession of at least one *kleros as* the right of citizenship for new citizens of Magnesia (*Leg.*, V, 739 a-c).
[36] Cf. De Martinis 2013, 24-54.
[37] On the level of literary criticism, see for brevity, for example, the recent Risso (2020: 111-124); Alfonzetti (2020: 171-184); Cosentino (2020: 185-202).

agile and fair civil code in which the jurisdiction of interventions is handed over to the magistrates elected by the people is useful.

The fourth and final cornerstone of the constitution, finally, allows the ministers of religion, both wealthy and secular heads of families, to draft the laws: the islanders would fulfill with greater respect the rules conceived and produced by the priests. It makes no difference whether the future parliament is divided into one or two chambers, the cornerstone of constitutional effectiveness is the 'loyalty' that the institutions must have to the state. A requirement that can be achieved through the use of force. A factor, however, that already leads to a series of anomalies as far as the Ionian Islands are concerned: the magistrates, officials and all administrators who are supposed to enforce the laws even by force are subservient to the British government that holds the military force. The bottom line is that any constitutional architecture promoted is ineffective as long as the Ionian Islands remain British colonies.

4.1 *Necessary Changes*

Once the constitution had been issued by Maitland, Foscolo nevertheless wanted to deal with it by adding to the essay he had already written on the Ionian Islands a corollary entitled *Come ottenere modifiche alla Costituzione delle Isole Ionie*, in which he reasoned about the ways to oppose certain liberticidal aspects of the constitutional charter in order to possibly obtain its abrogation or at least its modification[38]. Indeed, the Venetian poet called on the islanders to review the constitution ratified by their deputies because they were corrupted or otherwise conditioned by the absolute authorities of the English crown. The eleven deputies of the Primary Council appointed directly by the High Commissioner for the Ionian Islands, in fact, were not legitimized by any democratic election and therefore represented only a stage fiction concocted by Maitland himself.

[38] See Beltrami (2020: 331-332). These are 43 short paragraphs preserved among the Foscolo manuscripts in the Biblioteca Labronica in Livorno. Cf. Giulio (2018: 58).

Di poi offrì a' Comizi settinsulari una doppia lista di ventinove nomi vili ed abbietti, e in tal guisa volle far apparire che i Comizi abbiano eletto i loro legislatori; questi ventinove uniti agli altri undici formarono l'Assemblea legislativa (Foscolo 1964: 28).

It must be a new figure, one or more ionian agents, to communicate with the British government on matters affecting the islands' territories. The poet is aware both of the fact that this proposal is the *extrema ratio* for establishing an independent guarantor for the islands and of the reluctance of British ministers. He proposes three means for its approval. The first, for which he already foresees legal opposition from Mitland, is a new Ionian parliament elected by the people in their own right and flanked by one or more ion agents recognized by the king. From London, the agent who will directly initiate complaints to be made on behalf of the island communities to the British monarch without the intercession of the High Commissioner. The second means involves the recognition of the islands' agent through the contracting states. In Foscolo's eyes, the other powers are also complicit in the British desire to restrict the autonomy to which the Ionian Islands are entitled. The exiled poet refers to the diplomatic route that Russia could have taken to invite the king of England to strictly respect the spirit of the treaty and the decisions on the Ionian Islands that flow from it. And he also invites the other European powers to follow the Russian example so that it does not remain an isolated case. The main basis of Russia's note

dovrebbe consistere nel motivo "che avendo il Maitland deputato per agente delle Isole in Londra un suddito britannico, e ciò essendo contro ogni ragione e principio di politica e di diritto delle genti, la Russia esige che l'agente sia nativo delle Isole ed eletto senza l'intervenzione del Lord Alto Commissario, contro del quale si hanno necessariamente e ora e per l'avvenire da produrre i riclami del paese protetto - stando quindi nella dignità, nella giustizia e nella saviezza del Re d'Inghilterra il diritto ed i mezzi di conoscere il vero, e pronunziare giudizio su la validità de' riclami e su la lite tra il Commissario e gl'Isolani" (Foscolo 1964: 31).

Even Russia alone could suffice to guarantee the rules laid down in Paris, but the evaluation of the effects is not a foregone conclusion. The latter proposal turns out to be the third means for the recognition of the agent of the Ionian Islands in England. Relations between the tsarist empire and the English crown had always been good and Foscolo saw the possibility that a cooling of these diplomatic relations could also jeopardize the plots, which the Venetian thinker called secrets, existing between the interests of the two states. However, the British government also feared internal political retaliation: the British parliamentary opposition, in fact, could have taken advantage of the difficulties in foreign policy to attack the government. Therefore, the opposition party could have made the Ionian demands its own and it could have supported a potential action of Russia in that direction in the very Chambers. In any case, the advantages for Emperor Alexander of Russia would have been considerable.

Conclusions

The whole of Greece, after tormented centuries of Ottoman occupation, began to revolt against the Turks from 1821 onwards, thus, at the same time as Foscolo's writings (Delli Quadri 2023: 37-57). The insurrection flared up all over Greece and the Ottomans bloodily suppressed the independence attempts: among the bloodiest facts, one may recall the massacre on the island of Chios in 1822. These facts raised a wide echo in liberal circles all over Europe. Russia too, with the succession to the throne of Nicholas I, worked for Greek independence with the ambition of obtaining an outlet to the Mediterranean. The native revolutionaries conducted offensives from the north and from the sea. In 1827, the year of Ugo Foscolo's death, France, England and Russia opened hostilities by annihilating the Turkish fleet. The end of the war and the autonomy of Greece were established under the protectorate of France, Great Britain and Russia. The revolutionaries had given themselves a republican order under the presidency of Johannes Capodistrias, who was assassinated in 1831 also because of a policy considered authoritarian and pro-Russian (Beltrami 2020: 330). The

episode was the pretext for the protecting powers to interfere in Greek politics and impose the monarchy.

In the years leading up to this historical epilogue, the *Scritti sullo Stato politico delle Isole Ionie* brought to the surface one of the most problematic ideological nodes of the Restoration: the clash between the colonial policy of the great European diplomacies and the national projects of independence of the small countries still subjugated to foreign domination. The poet championed the demands of the Heptanese and in his capacity he drew the historical and political lines for the federal constitution of the United States of the Ionian Islands. Radical reflections condensed into a short treatise that rather resembles a denunciation made after the recent post-revolutionary disappointments, nevertheless striking for its analytical lucidity and for some references to the topicality of ancient Hellenic thought that inexorably ties in with modern Greek history. Foscolo's historical and philosophical research seems to have the aim of identifying a new doctrinal nucleus capable of responding to the new European political developments following the Restoration, but without abandoning the radical spirit that had marked the author's training and action before 1815. In this climate, Foscolo seems to present himself in the garb of the ancient legislator, head in exile. In addition to the list of *desiderata* that were impossible to realize, also due to the rapidity of the political changes taking place, he was able to grasp the historical and psychological aspects that characterized the life of the island communities. The considerations on the citizenship that Foscolo's constitution ensured to landowning citizens and his aversion to commerce refer to ancient fascinations that Foscolo did not shy away from and represent an originality that obliges us to new considerations and above all new studies. The draft of the *Scritti sulle Isole Ionie* that Foscolo probably planned to expand and strengthen was not distributed and the independence project also began to proceed more slowly.

References

ALFONZETTI BEATRICE, 2020, *Ettore e Aiace: allegoria politica e mito dei vinti*, in F.I. Sensini, C. Del Vento (a cura), Ugo Foscolo tra Italia e Grecia: Esperienza e fortuna di un intellettuale europeo. Atti del con-

vengo internazionale interdisciplinare “Ugo Foscolo tra Italia e Grecia: Esperienza e fortuna di un intellettuale europeo” (Nizza-La Mortola, Giardini Hanbury, 9-11 marzo 2017), Milano-Udine: Mimesis, pp. 171-184.
AUERBACH ERICH, 1970, *Vico e il Volkgeist*, in San Francesco, Dante, Vico e altri saggi, Bari: De Donato, 102-114.
BELTRAMI LUCA, 2020, *Foscolo e gli scritti sulle Isole Ionie*, in F.I. Sensini, C. Del Vento (a cura), *Ugo Foscolo tra Italia e Grecia: Esperienza e fortuna di un intellettuale europeo*. Atti del convengo internazionale interdisciplinare “Ugo Foscolo tra Italia e Grecia: Esperienza e fortuna di un intellettuale europeo” (Nizza-La Mortola, Giardini Hanbury, 9-11 marzo 2017), Milano-Udine: Mimesis, pp. 325-340.
BORSA PAOLO, 2017, *Tra Italia, Inghilterra e Grecia: Ugo Foscolo poeta civile*, in D. Arvanitakis (a cura di), *Ugo Foscolo. 190 anni dalla sua morte,* Zante: Associazione culturale di Zante “Ugo Foscolo”, pp. 41-53.
CAMBON GLAUCO, 1975, “Ugo Foscolo and the Poetry of Exile”, in *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, 1/9, pp.123-142.
CANFORA LUCIANO, 1980, *Ideologie del Classicismo*, Torino: Einaudi.
CERRUTI MARCO, 1990, *Introduzione a Foscolo*, Roma-Bari: Laterza.
CHIANCONE CLAUDIO, 2012, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, Pisa: Ets Edizioni.
COLOMBO ANGELO, 2014, *Le «genti che l’Anglia vendé». Diagnosi della crisi ionica tra Foscolo e Mustoxidi*, in Giornale storico della letteratura italiana, CXXXI, pp. 54-120.
COSENTINO PAOLA, 2020, *Foscolo lettore di Sofocle: sull’Aiace e dintorni*, in F.I. Sensini, C. Del Vento (a cura), *Ugo Foscolo tra Italia e Grecia: Esperienza e fortuna di un intellettuale europeo*. Atti del convegno internazionale interdisciplinare “Ugo Foscolo tra Italia e Grecia: Esperienza e fortuna di un intellettuale europeo” (Nizza-La Mortola, Giardini Hanbury, 9-11 marzo 2017), Milano-Udine: Mimesis, pp. 185-202.
CROCE BENEDETTO, 1949, *Il libro inglese del Foscolo sulla cessione di Parga alla Turchia,* in B. Croce (a cura di), *Varietà di storia letteraria e civile*, serie 99, Roma-Bari: Laterza, pp. 186-203.
D’ONOFRIO ANTONIO, 2023, *Napoli, Corfù e le Isole Ionie. Incroci e connessioni in età napoleonica*, in *Convegno internazionale Grecia e Italia 1821-2021, due secoli di storie condivise* (Atene, 31 maggio - 3 giugno 2023), Atti del Convegno, I, Sessione di Storia, Atene: ETP book, pp. 72-91.
DE FRANCESCO ANTONINO, 1997, *Vincenzo Cuoco. Una vita politica*, Roma-Bari: Laterza,
DE LUNA MARIA ELENA, 2020, “Dai luoghi alla stasis e viceversa. Considerazioni su un passo di Aristotele”, in *Rivista storica dell’antichità,* 50, pp. 7-25.

DE MARTINIS LIVIA, 2013, *Licurgo fra tradizione e innovazione*, in «Nuova Secondaria», 8, pp. 24-54.
DEL VENTO CHRISTIAN, 1999, "Sul 'Diario italiano' di Ugo Foscolo. Note e precisazioni", in *Giornale Storico della Letteratura italiana*, 176, 222-238.
DEL VENTO CHRISTIAN, 2003, *Un allievo della rivoluzione. Ugo Foscolo dal «noviziato poetico» al «nuovo classicismo» (1795-1806)*, Bologna: Clueb.
DELLA PERUTA FRANCO, 1988, *Esercito e società nell'Italia Napoleonica*, Milano: Franco Angeli.
DELLI QUADRI ROSA MARIA, 2023, *Dalla "nazione" Ionica alla Rivoluzione greca. Il lessico etico e politico dell'Eptaneso nei primi decenni dell'Ottocento*, in *Convegno internazionale Grecia e Italia 1821-2021, due secoli di storie condivise* (Atene, 31 maggio - 3 giugno 2023), Atti del Convegno, I, Sessione di Storia, Atene: ETP book, pp. 37-57.
DI BENEDETTO VINCENZO, 1991, *Foscolo a Venezia*, in V. Di Benedetto (a cura), *Ugo Foscolo. Il Sesto tomo dell'Io*, Edizione Critica e commento, Torino: Einaudi, 250-251
DIONISOTTI CARLO, 1966, *Venezia e il noviziato poetico del Foscolo*, in Lettere Italiane, XVIII, 1, 12-27.
FOSCOLO UGO, 1964, *Scritti sulle Isole Ionie. Estratto da Prose politiche e apologetiche (1817-1827)*, in G. Gambarin (a cura di), Firenze: Le Monnier.
GAUDENZI COSETTA, 2002, *Exile, Translation, and Return: Ugo Foscolo in England*, in *Annali d'Italianistica*, 20, pp. 217-233.
GAVAZZENI FRANCO, 2004, *Nota introduttiva*, in F. Gavazzeni (a cura di), *Ugo Foscolo-Opere.* Tomo I, Milano-Napoli, Letteratura Italiana Ricciardi, pp. 5-9.
GIULIO ROSA, 2018, "Belli «di fama e di sventura»: l'esilio come destino individuale del Foscolo "inglese" e come tragedia corale della nazione ellenica", in *Testi e Linguaggi*, XII, pp. 57-72.
ISABELLA MAURIZIO, 2009, *Risorgimento in exile. Italian Émigrés and the Liberal International in the Post-Napoleonic Era*, Oxford-New York: Oxford University Press.
KOSTIS KOSTAS, 2002, *The formation of the state in Greece, 1830-1914*, in M. Dogo, G. Franzinetti (a cura di), Disrupting and reshaping. Early stages of nation-building in the Balkans, Ravenna: Longo Editore, pp. 47-64.
LEONE FRANCESCO, MAZZOCCA FERNANDO, 2019, *Ottocento. L'arte dell'Italia tra Hayez e Segantini. Catalogo della mostra (Forlì 9 febbraio-16 giugno 2019)*, Cinisello Balsamo: Silvana Editoriale.
MANGANARO ANDREA, 2014, *"Jusque datum sceleri". Foscolo e la memoria dei vinti*, Leonaforte: Euno Edizioni.
MARTINOLA GIUSEPPE, 1980, *Gli esuli italiani nel Ticino, I, 1791-1847*, Lugano: Comitato italiano nel Ticino.

NEPPI ENZO, 2009, *Foscolo e la Rivoluzione francese. Momenti e figure del pensiero politico foscoliano*, in Laboratoire italien. Politique et société, 9, pp. 165-209.
NICOLETTI GIUSEPPE, 2006, *Foscolo*, Roma: Carocci.
PAGRATIS GERASSIMOS D., 2014, "Le città ioniche dal dominio veneziano alla Repubblica settinsulare (1800-1807): ideologia, simboli, infrastrutture", in *Mediterranea. Ricerche Storiche*, XI, pp. 329-348.
PARMEGIANI SANDRA, 2015, "Da Sterne alla critica dei romanzi inglesi nell'Epistolario di Foscolo", in *Cahiers d'études italiennes*, 20, pp. 119-133.
PASTORE STOCCHI MANLIO, 1986, *1792-1797: Ugo Foscolo a Venezia*, in G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi (a cura di), *Storia della cultura veneta*, VI, *Dall'età napoleonica alla prima guerra mondiale*, Venezia: Neri Pozza Editore, pp. 21-58.
QUONDAM AMEDEO, 2011, *Risorgimento a memoria. Le poesie degli italiani,* Roma: Donzelli.
RAVERA GIULIA, 2016, *Studiare Foscolo. Stato dell'arte nella critica*, in Prassi Ecdotiche della Modernità Letteraria, 1, pp. 105-130.
RAO ANNA MARIA, 1992, *Esuli. L'emigrazione italiana in Francia (1792-802)*, Napoli: Guida Editore.
RICCI MARCO, 1980, *Che cosa faceva Ugo Foscolo a Bologna e dintorni nel triennio 1798-1800?*, in Bologna incontri, 4, pp. 37-40.
RIGOTTI FRANCESCA, 1981, *L'umana perfezione. Saggio sulla circolazione e diffusione dell'idea di progresso nell'Italia del primo Ottocento*, Napoli: Bibliopolis.
RISSO ERMINIO, 2020, *Foscolo, Ettore e Plutarco: Jacopo Ortis lettore dei Sepolcri*, in F.I. Sensini, C. Del Vento (a cura), *Ugo Foscolo tra Italia e Grecia: Esperienza e fortuna di un intellettuale europeo*. Atti del convegno internazionale interdisciplinare "Ugo Foscolo tra Italia e Grecia: Esperienza e fortuna di un intellettuale europeo" (Nizza-La Mortola, Giardini Hanbury, 9-11 marzo 2017), Milano-Udine: Mimesis, pp. 111-124.
ROSADA BRUNO, 1992, *La Giovinezza di Niccolò Ugo Foscolo*, Padova: Antenore.
SANTORO MARCO, 1988, *Le Odi civili del Foscolo tra impegno e "Retorica"*, in Atti dei Convegni foscoliani, I, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato-Libreria dello Stato, pp. 307-326.
SCOTTI MARIO, 1997, *Croce e Foscolo*, in M. Scotti (a cura di), Foscoliana, Modena: Mucchi, pp. 285-309.
SENSINI F. IRENE, 2020, "Il filellenismo di Ugo Foscolo. Lo stato politico delle Isole Ionie", in *Rivista di letteratura comparata italiana, bizantina e neoellenica*, 4, pp. 15-27.
_____, 2023, *Storie condivise e contese: Foscolo e le Isole ioniche*, in *Convegno internazionale Grecia e Italia 1821-2021, due secoli di*

storie condivise (Atene, 31 maggio - 3 giugno 2023), Atti del Convegno, II, *Sessione di Letteratura*, Atene: ETP book, pp. 125-140.
TERZOLI MARIA ANTONIETTA, 2000, Foscolo, Roba-Bari: Laterza.
TIMPANARO SEBASTIANO, 1981, *Aspetti e Figure della Cultura ottocentesca*, Pisa: Nistri Lischi.
TONGIORGI DUCCIO, 1997, *L'eloquenza in cattedra. La cultura letteraria nell'Università di Pavia dalle riforme teresiane alla Repubblica Italiana (1769-1805)*, Pavia: Cisalpino Istituto Editoriale Universitario.
VERDINO STEFANO, 2020, *La questione di Parga: Foscolo e altre scritture*, in F.I. Sensini, C. Del Vento (a cura), *Ugo Foscolo tra Italia e Grecia: Esperienza e fortuna di un intellettuale europeo*. Atti del convegno internazionale interdisciplinare "Ugo Foscolo tra Italia e Grecia: Esperienza e fortuna di un intellettuale europeo" (Nizza-La Mortola, Giardini Hanbury, 9-11 marzo 2017), Milano-Udine: Milano-Udine, pp. 341-354.
ZAGHI CARLO, 1986, *Il Giacobinismo e il regime napoleonico in Italia*, in N. Tranfaglia, M. Firpo (a cura di), *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, V, *L'Età Moderna*, 3, *Stati e Società*, Torino: Utet, pp. 735-793.

Abstract

THE CONSTITUTIONAL VIEW OF FOSCOLO IN *SCRITTI SULLE ISOLE IONIE*

Keywords: Foscolo, Parga, Heptanese, constitutional theory, British Empire.

Among Ugo Foscolo's numerous works, the political ones represent an object of investigation for which an interdisciplinary reading is necessary. This is particularly true for the *Scritti sullo Stato politico delle isole Ionie,* which anticipate by a few years *Narrative of events illustrating the Fortunes ad cession of Parga*, both of which have not been officially published, but which deliver to the contemporary reader the weight of the Venetian poet's political reflections and activism with respect to the events that took place in his beloved home territories. The contribution is intended as a brief guide to the historical events that affected the western area of Greece through the annotations in the two texts, the first of which also testifies to a Foscolian constitutional theory with original elements drawn from ancient political thought.

LEONARDO MASONE
Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"
Dipartimento Ricerca e innovazione umanistica
leonardo.masone @uniba.it
ORCID: 0009-0007-4792-1009

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.10

MARKUS KRIENKE

«NIUNO HA DIRITTO DI FARE UN CATTIVO USO DEL PROPRIO DIRITTO»[1] STUDI SUL LIBERALISMO DI ROSMINI

«Accade troppo sovente, che chi sa di avere un diritto,
si dia a credere di poter usare di quel suo diritto
senza limite ed a capriccio» (Rosmini 1997: 175).
«[P]rivate l'uomo della libertà:
egli è privo di tutti i beni» (Rosmini 1978a: 88).

1. *Introduzione*

Il problema del liberalismo di Rosmini, da tempo dibattuto, non ha finora trovato un accordo tra gli studiosi, e ancora non è del tutto chiaro se si possa riconoscergli un'autentica posizione all'interno del pensiero politico liberale. Di fronte a tale situazione, è certamente lecito chiedersi se il problema sia posto correttamente in quanto, semmai si voglia "concedergli" tale etichetta, per Rosmini questo termine esprimerebbe sempre una cosa diversa da come esso si trova comunemente definito. Così, molti attribuiscono a Rosmini un "liberalismo sui generis", ma ovviamente, anche in questo caso, solitamente esimendosi da un'analisi più dettagliata di che cosa significhi per lui la "libertà". E sebbene – data la mancanza di risultati universalmente accettati – i dibattiti riguardo al problema del "liberalismo di Rosmini" si siano ormai placati, la domanda circa la dimensione politica della libertà nel suo pensiero viene riproposta anche da esponenti del liberalismo che all'interno del pensiero politico si trovano di fronte all'esigenza di rassicurarsi sui motivi e sulla dimensione etica della libertà stessa. Proprio in tale ambito, il pensiero di Rosmini torna a nuova attualità ed è capace di aiutare a porre alcune questioni appropriate rispetto a domande specifiche della società contemporanea. In questo contesto si inserisce il tentativo di ribaltare il problema iniziale e ricavare una nuova prospettiva

[1] Rosmini (1997: 176).

sul liberalismo grazie al pensiero di Rosmini. In sintesi, si potrebbe dire che egli si oppone ad una comprensione del "liberalismo" (nella sua epoca la parola non era ancora molto diffusa) che identifichi i suoi ingredienti principali nell'"utilitarismo" e nel "laicismo". Nella tradizione del giusnaturalismo moderno, egli ricollega invece la libertà ad una giustizia presupposta allo Stato e alla dimensione politica in generale. Tale giustizia ha per lui dimensioni morali e religiose (cristiane). Tutte le istituzioni della *Filosofia del diritto* sono funzionali a dare realtà a questa giustizia garante della libertà dell'individuo (diritti individuali, proprietà privata, le tre società con i "limiti" della società civile, la limitazione del governo al regolamento della modalità dei diritti, il principio di concorrenza sociale). Mentre insieme al *Saggio sul comunismo e sul socialismo* questa opera funge difatti come base per indagare sul liberalismo di Rosmini, meno considerata è la sua *Filosofia della politica* che, insieme alla *Naturale costituzione della società civile*, indaga sulla natura della *giustizia sociale* la quale – nel senso rosminiano, non odierno o "moderno" del termine – definisce questa sfera di giustizia funzionale a descrivere la realtà morale-sociale della persona che precede lo Stato e nella realizzazione della quale la politica trova il suo "fine". Per questo motivo, il liberalismo di Rosmini può essere adeguatamente definito come «personalismo liberale» (Antiseri, Baldini 1997).

Con la sua attenzione alle basi etiche del liberalismo e il suo legame con la religione, Rosmini si discosta da ciò che sarebbe diventata, specialmente con Mill, la definizione classica del liberalismo, trovando forse solo in Tocqueville un punto di riferimento contemporaneo. Ma di fatto egli pensa il liberalismo in un modo che assume maggior rilievo proprio oggi, in cui le libertà senza riferimento a tali sfere vengono "divorate" dalle dinamiche postdemocratiche, consumistiche, intolleranti e populiste che per la trasformazione digitale si evolvono con rapidità e forza sociale. Così, la crisi delle istituzioni politiche è oggi profondamente una crisi della libertà[2]. Dopo lunghe

[2] Cantillo inserisce la prospettiva su Rosmini all'interno della costatazione della «situazione di insicurezza o di indifferenza, che nasce dall'assunzione del "politeismo dei valori" portato fino alle sue estreme conseguenze sia teoriche

analisi, risulta che lo stesso liberalismo non abbia saputo mantenere la promessa di assicurare risorse morali e, a tali mancanze, la politica ha posto rimedio con mezzi unicamente paternalistici[3]. Si ripete anche qui una sorta di "antropodicea sociale" di stampo rousseauviano per sopperire all'origine della crisi dei nostri tempi che è – come previsto da molti intellettuali novecenteschi – una "crisi della ragione"[4]. I suoi sintomi sono, come molti osservano, una esplicita soggettivizzazione e individualizzazione nella cultura della libertà, per quanto riguarda i diritti (si comprendono i diritti individuali sempre più come «pretese»[5]), l'economia (le libertà diventano consumismo e «capitalismo della sorveglianza»[6]), e infine la democrazia (populismo e «suicidio delle élite» come effetti della «democrazia del narcisismo»[7]). Non ha torto Augusto Del Noce quando afferma che «[l]eggendo la *Filosofia della politica* di Rosmini […] noi abbiamo i criteri per giudicare i difetti della società contemporanea» (Del Noce 2016: 151), proprio perché egli tematizza all'inizio di quella modernità, che oggi produce determinati cortocircuiti della libertà, le problematiche all'interno della sua istituzionalizzazione politica.

---

che pratiche, [e che] conduce inevitabilmente al prevalere, nell'orientamento effettuale dell'agire individuale e collettivo, di spinte irrazionalistiche, di motivazioni puramente emotive, oppure al prevalere di una razionalità puramente strumentale e utilitaristica, al servizio di interessi particolaristici, sostanzialmente priva di pathos morale e pienamente sottomessa alla volontà divenuta sovrana» (Cantillo 1999: 239-240).

[3] «Si è arrivati a teorizzare persino un ossimorico *paternalismo liberale* che oggi vediamo essersi rovesciato, nonostante le supposte *buone* intenzioni, in prevaricazione illiberale sulle ragioni dell'altro, in nome di roboanti *soluzioni politiche* e pratiche emergenziali da contrapporre a chiunque avanzi critiche in nome della competenza» (Felice 2021: 15).

[4] Secondo Muscolino, quella postmoderna si configura come «una Ragione che considera il mondo come destinatario di una logica di dominio, di consumo e di sfruttamento, una Ragione che risulta in ultima istanza cieca di fronte al grande tema della distinzione bene/male e incapace, in un'epoca come la nostra in cui il nichilismo è diventato la "cifra" della nostra esperienza, di sperimentare il "positivo" andando oltre la logica del "frammento"» (Muscolino 2019: 79).

[5] Possenti (2017: 100).

[6] Zuboff (2019: 20-21).

[7] Orsina (2018: 79); cfr. Campati (2022).

A tale livello fondamentale, il discorso sulla libertà per Rosmini pone le domande sulla sua dimensione etica e, all'interno di essa, circa il suo rapporto con la religione, da declinare senz'altro in modo laico, e dunque all'interno della prospettiva politica. In questo senso, tale discorso non va condotto come "difesa" di una determinata morale o religione, ma come problema intrinseco della dimensione politica che fu individuato già da Sergio Cotta – non a caso attraverso una lettura di Rousseau – nel bisogno di trovare «una definitiva soluzione dell'inquietante problema di fondo dell'esistenza – come liberarsi del male?» (Cotta 2002: 282). Non a caso, infatti, Rosmini formula il suo *antiperfettismo* – quale tema principale del suo liberalismo[8] – in chiave di una valutazione sbagliata della natura umana nel suo rapporto con il male: «il *perfettismo*, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è un effetto dell'ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente […]. In certo ragionamento, io parlai del gran principio *della limitazione delle cose* e ivi dimostrai, CHE VI SONO DE' BENI LA CUI ESISTENZA SAREBBE AL TUTTO IMPOSSIBILE SENZA L'ESISTENZA DI ALCUNI MALI» (Rosmini 1997: 104-105). Per Rosmini, il liberalismo si contraddistingue per il riconoscimento dei limiti della politica nei confronti del male, e questi limiti sono perduti nella misura in cui non viene riconosciuta la sua dimensione morale e il suo rapporto con la religione. Rosmini realizza quindi un programma in fin dei conti antirousseauviano, se quest'ultimo finisce col far emergere da «un radicale pessimismo sull'individuo […] un altrettanto radicale ottimismo sulla società», e che si rispecchia nei fenomeni "di crisi" della libertà di oggi tra populismo e consumismo. Il perfettismo come negazione dei limiti politici ed economici nell'affrontare i mali sociali ritiene infatti che l'individuo possa esser liberato da ogni male, recuperando «la perfezione *nella* società e *per opera* della società» (Cotta 2002: 418)[9]. Ora,

[8] Tale tema dovrebbe poi essere anche la chiave d'incontro con il liberalismo di Tocqueville; cfr. Buscemi (2020: 174-179).

[9] Per Rosmini, il perfettismo di Rousseau è conseguenza del suo *astrattismo*; cfr. D'Addio (2000a: 86), e dunque di una concezione filosofica di base troppo

mentre Rosmini concorda esplicitamente con Rousseau nel contrastare il *perfettismo illuministico* – questo elemento non entra nel giudizio di Del Noce e di Cotta – egli non condivide certamente la sua soluzione politico-collettivistica, in quanto la perfettibilità è sempre dell'individuo.

Non a caso, come ricorda Botto, a segnare il passaggio al suo pensiero politico maturo è il saggio sulla divina Provvidenza del 1825, poi confluito nella *Teodicea*, con cui Rosmini si stacca dalla teologia politica di De Maistre, che fa a meno dell'individuo e della sua libertà (cfr. Botto 1989: 569). Ed è al fine di consentire una politica della responsabilità che si articola lo specifico liberalismo di Rosmini. Per lui è chiaro che «ogni società si muove tra questi due stati [di *massima perfezione* e *massima imperfezione*] […]: limiti che ella non attinge mai, per quantunque vi s'accosti» (Rosmini 1997: 98). Proprio per questo l'arrogarsi di trasformare questi due limiti in alto e in basso alla politica significa cercare di superare ideologicamente tali limiti "naturali". "Antiperfettismo" significa dunque non tanto giustificazione del male, quanto garantire libertà e responsabilità delle proprie azioni a ogni singolo cittadino e non esautorarlo nel nome di un'ideologia collettiva. Non a caso, infatti, Rosmini si distanzia dai «politici-moralisti» per i quali la politica si riduce «principalmente ad insegnare il modo di dirigere la pubblica opinione» (ivi: 103). Tutt'al contrario, specialmente nei confronti degli autori del socialismo utopico, ma poi anche analizzando il primo Marx, Rosmini si rende conto che «l'individuo non sia più nulla, quando il governo è tutto» (Rosmini 1978a: 99), e analizza negli utopisti, e specialmente nei sansimoniani, la finalità di «costituire un governo ricchissimo, potentissimo, il quale sia incaricato di ordinare e di aggruppare tutti gli uomini nel modo il più perfetto» (ivi: 95).

Ciò a cui una politica che si riconosce nei propri limiti deve mirare è, secondo Rosmini, l'*appagamento* degli uomini e delle

debole al loro comune giudizio (che è la loro comune critica all'idea illuministica di progresso) che il progresso sociale va misurato in chiave morale che deve affrontare il rischio che la società finisca in barbarie (cfr. Baggio 2016: 73; Traniello 1997: 85; Piovani 1997: 385).

donne. In tale concetto si potrebbe infatti identificare il nucleo specifico del suo liberalismo politico. Secondo il Roveretano, l'introduzione di ampie libertà soggettive non bastava a realizzare davvero una più grande felicità per tutti, proprio perché in questo modo si perdevano di vista i beni oggettivi individuali e anche collettivi quali fini proprio di una politica liberale. In tal modo, egli esprime – in chiave liberale – una «*[c]ritica ante litteram* della presente società edonistica. Bisogna distinguere i piaceri dall'*appagamento*», così annotò Del Noce nelle sue lezioni su Rosmini (Del Noce 2016: 166), dando un'idea circa la sua attenzione per l'individuo concreto all'interno del pensiero politico come base della libertà.

2. *L'etica universale della libertà come base della società*

Non si può comprendere la libertà nel suo rapporto con la morale e la religione senza collocarla nel vincolo sociale che disegna la sua realizzazione: «le persone in quanto sono sozie, sono libere», portando questo assunto di base sino alla conseguenza che, pertanto, proprio per amore della libertà, le società dovrebbero essere più ampie, e appunto non più piccole come molti liberali suggerirebbero[10]. L'impegno politico personale di Rosmini per il *Risorgimento* è senz'altro da comprendere anche per questo motivo, prima ancora che per le ragioni patriottiche e, proprio oggi, potrebbe fornire qualche spunto interessante per ciò che riguarda la situazione attuale dell'Unione europea. Infatti, se la libertà, per essere il più possibilmente articolata e realizzata deve anche essere universale, questo per Rosmini non è solo una conseguenza diretta del cristianesimo, ma si lascia senz'altro trasformare in un ragionamento etico-politico per organizzazioni giuridiche sovranazionali. Essendo «un bene naturale la libertà» (Rosmini 2013-2014: II, 78 [I, 244]), essa si realizza nel suo ultimo orizzonte nella «società universale del genere umano» (che ovviamente non è di carattere politico), e la progressiva abolizione della schiavitù gli è «l'esempio luminoso» (ivi: III, 241 [II, 868]) per la forza irresistibile del suo universalismo.

[10] «La libertà di cui godono le persone associate è tanto maggiore e più perfetta, quanto è più ampia e più perfetta la società» (Rosmini 1997: 154).

Mentre a tale livello, essa non gode però di nessuna istituzionalizzazione, nemmeno in modo parziale nell'"assoluto" dello Stato – come fa Hegel –, Rosmini identifica in tale società universale la realizzazione dei «beni supremi» dell'essere umano e quindi una rivendicazione *moralmente* assoluta dei diritti umani, e ciò in maniera molto più forte ed articolata rispetto, ad esempio, a Kant: «[i]n quanto dunque l'uman genere ha in que' beni [nei beni supremi che sono lo scopo della società universale e il massimo oggetto dei diritti e doveri umani] il massimo suo diritto, ogni attentato contro a que' beni, è un'ingiuria commessa contro lo stesso genere umano, che rimane offeso ne' suoi supremi ed essenziali diritti» (ivi: III, 178 [II, 659]). Sta in ciò l'esplicazione della definizione della persona come «diritto umano sussistente», che è la massima sintesi della sua etica liberale del diritto (ivi: II, 25 [I, 49]). Al dubbio che in questo approccio non si può escludere che l'individuo libero si «propone a fine [un bene] non […] onesto», il Roveretano oppone la domanda su quale sarebbe «un bene meno che onesto», e risponde che ciò «non è mai altro se non la violazione della dignità personale: non è se non l'usare come mezzo quella persona che deve rispettarsi siccome un fine» (Rosmini 1997: 135)[11]. È questo ragionamento che nella *Filosofia del diritto* confluisce nel prerequisito del diritto quale «dovere giuridico» come «quella obbligazione che ha un uomo, in corrispondenza al *diritto* d'un altro; ossia è quel dovere che impone ad un uomo di rispettare, di non turbare o guastare la podestà giuridica d'un altro uomo» (Rosmini 2013-2014: I, 191).

Questa etica della persona umana costituisce per Rosmini l'etica del diritto e della dimensione sociale che quindi è un'etica della libertà autonomamente – laicamente –

[11] Rosmini precisa, nella *Filosofia della politica*, la sua definizione della persona data nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, «un individuo sostanziale, intelligente, in quanto contiene egli in sé un principio attivo, superiore incomunicabile», distinguendola proprio dal significato di «individuo»: «l'individuo di una data natura non viene chiamato persona se non a cagione di un elemento sublime che è in lui, di quell'elemento cioè, pel quale "intendendo opera" […]: in una parola, l'elemento *personale* che si trova nell'uomo è la sua *volontà intelligente*, per la quale egli diventa autore delle sue proprie operazioni» (ivi: 137).

realizzata. Essa consiste in un'azione non contraria alla legge morale che sia buona, ossia utile al soggetto, e che rispetti l'azione di tutti gli altri a loro volta non contrari alla legge morale (cfr. ivi: I, 178). All'interno di queste condizioni definite dall'etica della persona e quindi dai diritti fondamentali, moralmente deve quindi vigere il principio della tolleranza. Ciò segue dal fatto che il dovere giuridico di rispettare tutti gli altri è *indipendente* dai presupposti morali del diritto e vale dunque unicamente in riferimento alla libertà (cfr. ivi: I, 192). L'universalità della libertà è quell'etica che apre poi alla prospettiva «che se tutte le persone fossero associate, e la società in tal modo si rendesse veramente universale, tutte le persone sarebbero rispettate, e non ve ne avrebbe alcuna, la dignità della quale potesse essere violata» (*ibidem*). Sta in ciò una «dimensione utopica della visione rosminiana», come sospetta Campanini, perché pensa una società «liberata […] di ogni componente dispotica o servile»? (Campanini 1997: 63) Rosmini vede però nelle dinamiche politiche del suo tempo e nel forte imporsi dello Stato moderno una sfida che nel nome della libertà e dei valori della stessa persona umana bisogna affrontare con concetti chiari. Allo stesso momento, è nella medesima etica di una libertà incondizionata della persona che sta per Rosmini l'impedimento dell'anarchia, in quanto situa la relazione sociale nella dimensione della libertà disegnata dallo «stato extra-sociale» (Rosmini 2013-2014: II, 536 [I, 1936])[12]. Anzi, per Rosmini, le singole forme di governo – monarchica, aristocratica, democratica – sono relative[13],

[12] «L'errore di quelli che esagerano il diritto sociale a distruzione del diritto extra-sociale, trae seco l'assolutismo, come l'errore di quelli che esagerano il diritto extrasociale a distruzione del diritto sociale tra seco l'ultra-liberalismo e l'anarchia» (Rosmini 1997: 220).

[13] Cfr. Botto (1992: 190). In questo aspetto Rosmini non solo anticipa la futura Dottrina sociale della Chiesa – andando oltre l'ufficiale dottrina dello Stato ai suoi tempi – ma concorda soprattutto con Kant che nella *Pace perpetua* afferma che le «forme di uno Stato […] possono essere suddivise o secondo la distinzione delle persone che detengono il supremo potere statale, o secondo il *modo di governo* da parte del popolo per mezzo del suo capo, qualunque esso sia», e mentre il primo criterio suddivide a secondo del numero dei governanti (solo uno, alcuni o tutti), il secondo «riguarda il modo, fondato sulla costituzione […], in cui lo Stato fa uso dei suoi pieni poteri; ed è sotto questo riguardo o *repubblicana* o *dispotica*» (Kant 2007: 171-172).

mentre il criterio etico se sono moderate anziché dispotiche «non dipende dal trovarsi nelle mani di molti più tosto che in quelle di uno solo, ma dipende dall'essere fondato su principi di giustizia e di virtú morale» (Rosmini 1997: 220, nota 29). Coloro che dunque cercano – in una prospettiva rousseauviana – di «deriva[re] tutti i diritti dalla società civile, la rendono essenzialmente dispotica» (Rosmini 1887: 6)[14]. Rileva infatti Christiane Liermann come risultato di questa analisi che Rosmini non assegna alla democrazia – diversamente da Kant e Tocqueville – alcun potenziale di opporsi *meglio* al dispotismo delle altre forme di governo e che anzi per la manipolabilità del popolo per quanto riguarda la sua naturale capacità di realizzare l'appagamento, egli ritiene la democrazia addirittura più suscettibile di deviare da tale fine (cfr. Liermann 2004: 335-337). Un'istituzionalizzazione visibile di tale società universale la trova piuttosto nella Chiesa – ed è certamente su quest'asse argomentativo che si sposta il dibattito circa il liberalismo di Rosmini.

Le società postrivoluzionarie, così Rosmini, rischiano di ridursi a "massa" che conosce come logica soltanto quella di aumentare il "bene eudaimonologico" che si differenzia tra piaceri, interessi, utilità e si realizza in maniera completamente autonoma dalla questione morale. Ecco dove per Rosmini sta il vero rischio della libertà nella società moderna: se si perde la consapevolezza morale nella società, la libertà risulta già sacrificata sull'altare del presunto progresso. Nella misura in cui il cristianesimo coltiva un'intelligenza diversa nella società, che fa comprendere che la "felicità" non è necessariamente la stessa cosa dell'"appagamento", esso diventa nella sua ottica un fattore importante nell'abbattere i dispotismi e nel garantire la libertà della persona: «[i]n tutti gli errori risguardanti la felicità, l'uom commette sempre un giudizio temerario, col quale afferma precipitosamente, senza sperienza né ragione, e solo perché vuole cosí, che quel bene che gli s'affaccia e che il solletica, dee essere l'oggetto appunto della cercata felicità. La radice

[14] E prosegue precisando che «il dispotismo non è soltanto nelle persone, può essere nella forma di governo, può essere nel governo stesso, e finalmente può essere nella stessa società civile» (Rosmini 1887: 6).

profonda di questo temerario giudizio non è solo il bisogno di non essere infelice, ma piú la speranza superba di poter da sé medesimo elegger l'oggetto che il debba felicitare […]. Rifinito e annoiato l'uomo dall'abuso delle esteriori cose, egli giunge talora a veder il suo inganno; e tuttavia accade che invece di ritornare al vero, s'abbandoni ad un inganno novello […], che felicità non sia né in questa né in quella cosa, ma in una perpetua agitazione, in un continuo rimutamento. Allora dice seco stesso […] che non si dà vera e reale felicità, ma che si dà della felicità una breve illusione […]. Non sembrerebbe possibile quest'ultimo stato dell'animo umano, se l'esperienza nol dimostrasse in molti uomini; se non si vedessero fin ancor seguiti in politica questi principî» (Rosmini 1997: 484)[15]. In questo modo, Rosmini ha esplicitato il suo concetto di «*libertà morale*» che nasce, come esplicita nella *Filosofia del diritto*, «nell'opposizione dell'oggetto al soggetto» (Rosmini 2013-2014: I, 106). Di tale concetto sta costitutivamente al centro l'idea che deve essere l'individuo a realizzarla e che essa non può mai diventare oggetto di programmi politici.

A partire dalla dimensione realizzativa della libertà nella "società" a differenza del "dominio" o della "signoria", Rosmini riconosce dunque in ogni forma di socialità una dimensione etica di base. Infatti, la signoria per Rosmini è il contrario della società, non i *magna latrocinia* di agostiniana memoria (in quanto pure essi rappresentano una qualche dimensione di giustizia). Consiste in ciò «l'autenticità della morale della politica, il suo esser presente nell'interiorità» alla quale si riferirebbe Rosmini a differenza di Kant, secondo l'analisi di Sergio Cotta, una «relazione esistenziale di cui i partecipi della società politica hanno consapevolezza» e che emerge a prescindere della dimensione individuale della morale, pur riferendosi anch'essa alla dimensione dell'«interiorità» (Cotta 2002: 520). Questa caratteristica dell'analisi della società nella *Filosofia della politica*, darà poi in effetti la struttura del diritto in "individuale" e "sociale": «il diritto degli uomini in

[15] Armellini commenta questo passaggio annotando che la «libertà è diversa dall'appagamento, perché è piuttosto la cornice che lo rende possibile, senza la quale cioè gli individui non si sentono ragionevolmente realizzati. Ma da sola la libertà non è sufficiente» (Armellini 2012: 74).

società prov[iene] parte dalla natura umana essenzialmente individuale, parte dal fatto della società» (Rosmini 1997: 175). È sempre però l'ambito politico da ricondurre al singolo uomo, e ciò costituisce appunto la base liberale del suo pensiero: «[l]a ragione di tutti gli avvenimenti sociali si trova nell'uomo elemento della società. Tutto ciò che nasce nelle nazioni sopra una scala piú grande e con altre proporzioni preesiste in germe nella mente degli individui che le compongono» (ivi: 357). Per questo Rosmini concepisce uno «stato di dissociamento» (Rosmini 2013-2014: II, 19 [I, 24]) dell'essere umano ma non uno *stato di natura*, e in questo ragionamento si avvicina molto alla visione kantiana: per entrambi «voler cavare il naturale diritto dai soli elementi fisici dell'uomo, non può essere il modo acconcio di stabilirlo, ma solo quel di annientarlo» (Rosmini 1997: 150). Così, «[l]a morale della *libertà* è quella che riconosce un bene assoluto accessibile all'uomo, e che per conseguenza ravvisa nell'uomo individuo un elemento di assoluto valore. La morale della *schiavitù*, all'opposto, è quella che non fa entrare nel suo calcolo se non de' beni relativi e limitati, dai quali l'uomo non può attignere quell'inviolabile dignità che sola il fa libero» (Rosmini 1990: 440). Come ricorda Piovani che riporta questa citazione, non sono dunque l'opposizione alla monarchia oppure la difesa della libertà della Chiesa i motivi per il liberalismo rosminiano. Esso si basa su un autentico presupposto etico-antropologico (cfr. Piovani 1997: 249). Questo si traduce nel quadro giuridico con cui Rosmini garantisce a ogni individuo la massima realizzazione possibile della sua libertà, compatibile con la legge morale come essa si esprime. Infatti, egli afferma che il «liberalismo, di cui parliamo, è un sistema di diritto e insieme di politica, il quale assicura a tutti il prezioso tesoro di loro giuridiche libertà» (Rosmini 1978a: 87-88).

Rosmini è preoccupato di salvare questa dimensione morale della società dai fraintendimenti secondo i quali la libertà è ridotta a scelta, come nell'utilitarismo, e che, quindi, essa venga scambiata con la soddisfazione dei desideri, anche se ciò costituisce l'inizio e l'imprescindibile presupposto della libertà: «fin a tanto che all'uomo non venissero presentati se

non beni soggettivi, quantunque di varia specie, non si vedrebbe sufficiente cagione per la quale nelle sue operazioni dovesse apparire una *scelta* veramente libera» (Rosmini 1981: 369 [655]). Ciò significa senz'altro una valorizzazione diversa della dimensione corporeo-soggettiva nella dinamica della realizzazione della libertà che, per Kant, costituisce il regno dell'eteronomia. Proprio nella sua analisi dei vari stadi della società Rosmini vede a questo punto la legittima e "naturale" «ragion pratica delle masse» indirizzata all'acquisto dei beni necessari alla sua sussistenza e crescita. In conclusione, alla *Filosofia della politica*, egli ricorda che «[o]gni governo civile […] influisce oltre ogni credere su tutto ciò che riguarda i desideri de' membri della società: non vi ha forse una sola disposizione governativa qualunque ella sia, che non produca un effetto buono o cattivo sugli animi de' sozi, rispetto a' desideri che la filosofia del governo dee prevedere e calcolare» (Rosmini 1997: 509). Per individuare meglio il giusto modo di governare, bisogna dunque distinguere i desideri in «inesplebili», desideri di «beni finiti» senza i quali l'essere umano non raggiunge il suo appagamento, «assoluti» che solitamente vengono facilmente soddisfatti, e «desideri morali» che devono essere promossi dal governo (ivi: 508-509).

Molto importante per comprendere il liberalismo rosminiano è il fatto che egli non consideri l'economia moderna come un segno di "rovina" della società, in quanto mezzo che possa allontanarla dalla morale, cioè dall'inseguimento dei suoi fini che ovviamente non sono di natura economica. Anzi, per lui, è un ottimo strumento per aumentare la statura morale stessa della società. Infatti, essa fa parte della *ragion pratica delle masse*, ossia delle dinamiche della società civile, mentre l'individuazione dei fini politici (cioè morali) è compito dell'*intelligenza speculativa degli individui* – rispecchiando in ciò senz'altro una lettura alternativa – liberale – alla distinzione tra la società civile e lo Stato in Hegel. Ora, mentre l'ultima è indispensabile per una "buona politica" che conduca la società verso il suo fine e la preservi dalla rovina, la prima non è affatto di per sé antagonista rispetto a tal fine. Analizzando quattro «età sociali» che, oltre ad essere "epoche" di una società nella sua evoluzione storica, rappresentano «quattro *fini*

che si propone la ragion delle masse» (per cui dunque non si tratta per niente di "necessità storiche") (ivi: 275), nella terza – quella della realizzazione di un'economia di mercato – accade proprio che «il governo civile po' rendersi forte e disporre le cose con viste universali senza trovare insuperabili difficoltà da parte delle famiglie», cioè come nella società civile di Hegel l'affermazione del principio individuale come presupposto affinché nel suo mezzo si costituisca «un fonte perpetuo d'intelligenza» che è «lo stesso governo civile» quando «il popolo si governa da se stesso», e ciò grazie al fatto che la popolazione si è resa adatta al governo. Ciò era possibile considerando il fatto che «governare è riflettere e calcolare» per cui «governi universali, e liberi di tendere al bene comune, non compariscono in quelle nazioni ristrette all'acquisto delle ricchezze mediante le industrie manufattrici; perocché queste non producono un uso d'intelligenza bastevole a rompere i ceppi della famiglia, […] e fare della città un corpo compatto e dominante su tutti gli interessi privati. Il solo commercio esercitato in grande produce una dose d'intelligenza che può bastare a ciò» (ivi: 284-285). Tale tendenza, certamente, rischia di rovinare la stessa libertà nell'«ultima età» in cui la libertà si riduce al «godere la maggior abbondanza possibile di godimenti sensuali» per cui «l'operare dell'istinto sensuale è interamente privo […] dell'intelligenza» (ivi: 275). Sembra molto rilevante in quest'analisi il fatto che Rosmini assegni alle dinamiche economiche della società, ma non alla democrazia, la capacità di "mediare" tra i *sozi* la miglior realizzazione possibile dell'appagamento. Da qui emerge anche la sua teoria della "rappresentanza reale" sulla quale si tornerà in seguito. Anzi, la democrazia, per Rosmini, è tendenzialmente un impedimento a tale fine: «la volontà di una società, o de' sozi che la compongono, non è vera, ma solo apparente, ogni qualvolta ella non tenda al bene sociale, e per dirlo con più generalità, al vero bene umano, al vero umano appagamento» (ivi: 200). Il motivo sta nel fatto, come rileva Liermann, che essa intende realizzare l'appagamento tramite una promessa di uguaglianza che non sa mantenere, per cui essa produce piuttosto una «demoralizzazione della società», che si esprime tramite «invidia sociale» e «odio delle élite» (Liermann 2004: 340, trad. it.

mia), e pertanto la decadenza che nella quarta era incombe sulla società, egli la ritiene sommamente pericolosa ed essa può essere addirittura considerata come il problema specifico che Rosmini intravede nella "democrazia liberale" intesa come espressione della *massa* che il Roveretano critica sempre aspramente: «[s]e per utilità pubblica s'intende l'utilità della maggioranza, in tal caso le minorità sono del tutto sacrificate, il debole è immolato in olocausto al più forte, come al dio Moloch, senza speranza di redenzione» (Rosmini 1997: 220-221). Per Rosmini, come rileva Mercadante, «il vero nemico» della libertà «non è il bene comune, bensì il pubblico. Il massimo di bene comune col minimo di bene pubblico: questa la legge di equilibrio tra i due fattori preponderanti dell'incivilimento» (Mercadante (1974: 146-147).

3. *Il liberalismo rosminiano attraverso alcune interpretazioni del suo pensiero*

Nonostante tanti elementi caratterizzanti il liberalismo di Rosmini, Raimondo Cubeddu sostiene che di un interesse di Rosmini al *liberalismo* si può parlare soltanto in una prospettiva molto ristretta, perché lo stesso Roveretano non si orienta verso autori del liberalismo *tout court*, ma semmai ai cristiani come Tocqueville (già fanno esclusione Constant e Bastiat), mentre «critica e rifiuta gli sviluppi dell'Epicureismo applicato alla teoria del soddisfacimento dei bisogni» che per Cubeddu costituisce un elemento centrale del liberalismo, per cui «Rosmini non era un liberale, perché della tradizione liberale condivide soltanto alcuni aspetti che, per di più, come nel caso dell'importanza attribuita all'istituzione della proprietà, ritrova anche in altri pensatori precedenti alla 'formalizzazione' della dottrina liberale» (Cubeddu 2021: 12). Certamente Cubeddu ha ragione nel rilevare che Rosmini non pensava mai ad una soluzione economica dei problemi politici, ma mentre Muscolino ritiene la posizione rosminiana avvicinabile a quella di Bastiat (Muscolino 2017: 132), Hoevel sottolinea che il progetto rosminiano consiste nel «salvare l'economia politica liberale» attraverso un ripensamento originario (Hoevel 2016: 65).

La specificità del liberalismo di Rosmini è da comprendere, come evidenzia Nicoletti, a partire dalla dinamica morale dell'azione individuale che per lui non si esaurisce mai nella scelta, ma realizza un "dare inizio", cioè una libera iniziativa: «[n]on dunque spazio, ma attività, anzi principio di attività, fonte di quelle azioni che sono propriamente "iniziative"» (Nicoletti 2019: 95). Sin dall'*Antropologia*, Rosmini identifica il culmine della persona nell'atto della libera volontà a partire dalla quale la società si stabilisce in un modo senz'altro complesso come rileva Christiane Liermann, che intravede in Rosmini la combinazione di una teoria, riconducibile fino ad Aristotele, organicistica della società – cioè come un corpo o «un tutto vitale» – con una visione, che fa capo a Hobbes, di intenzionalità artificiale nella costruzione della società come «meccanica sociale» (Liermann 1999: 513, trad. it. mia). Rosmini inserisce dunque con l'atto libero della volontà la dimensione legittimante all'interno di una visione della società che, come unità organica, realizza anche una dimensione positiva della libertà. Antonio Messineo aveva utilizzato già negli anni '50 tale argomento per negare il carattere liberale del pensiero rosminiano. Se «la società e l'uomo diventano una sola cosa», allora sembra abbastanza utopico poter individuare qui una posizione di liberalismo (Messineo 1955: 53)[16], e proprio per questo non va sottovalutata la dottrina rosminiana delle "tre società" la quale impedisce che tale "inserimento" dell'individuo nella società possa diventare totalizzante. Per questo, si può senz'altro concordare con Muscolino secondo il quale, per Rosmini, il tema della libertà attraversa tutto il suo pensiero politico e «l'attenzione al problema della libertà individuale è sicuramente centrale in ogni pagina delle sue opere» (Muscolino 2006: 101), per cui si lascia «dimostrare la legittimità dell'inserimento di Rosmini nella famiglia dei pensatori liberali» (Muscolino 2010: 21). Tuttavia, egli problematizza la dimensione della libertà individuale in una maniera diversa dal liberalismo classico. È proprio qui che influisce l'istanza

[16] Per Morpurgo Tagliabue (1933: 66) Rosmini sarebbe addirittura «statolatrico», tesi decisamente confutata da Traniello per il quale la «categoria della socialità è sempre strettamente correlativa nel Rosmini a quella della razionalità individuale» (Traniello 1997: 258, nota 31).

religiosa del suo pensiero[17]. Anche Tommaso Valentini nota una «particolare declinazione del liberalismo: si tratta di una "filosofia liberale" incentrata sulla *dignitas personae* e perciò ricca di spiritualità ebraico-cristiana e tesa verso la solidarietà sociale»[18].

Nessuno può infatti mettere in dubbio ciò che Pietro Piovani aveva chiaramente affermato, ossia che «Rosmini appare come il più reciso oppositore della collettivizzazione della responsabilità dell'individuo, come l'avversario irriducibile della creazione di un nuovo soggetto d'imputabilità nella società» (Piovani 1997: 384-385). A tal fine, il progetto rosminiano della *teodicea sociale* consisterebbe nella «giustificazione delle insufficienze che si trovano nella società, anche in quelle in cui c'è un più alto grado di incivilimento e in cui ha operato lo spirito del Cristianesimo» (Armellini 2008:

[17] Come ha formulato Christiane Liermann giustamente, Rosmini «[e]ra d'accordo con la tesi liberale di base secondo cui ogni persona compie una scelta razionale con le sue decisioni e azioni quando sceglie di fare o avere qualcosa che gli appare come qualcosa di buono e come un bene in grado di aumentare il suo appagamento, la sua felicità, la sua soddisfazione. E così valeva anche (analogamente alla teoria di Hegel) per la comunità politica nel suo complesso. Tuttavia, Rosmini utilizzava argomenti storicisti per prendere le distanze dai liberali. Era convinto che i criteri di giudizio in relazione alla questione se una cosa fosse buona, utile, vantaggiosa e dovesse quindi essere oggetto dei propri sforzi non fossero insiti nell'uomo in modo naturale, immutabile, in ogni momento, ma che fossero variabili e contingenti. Riconosceva che erano il risultato di un processo complesso che coinvolgeva il libero arbitrio, ma anche la pressione sociale a conformarsi» (Liermann 2020: 81, trad. it. mia).

[18] Valentini (2019: 42). Valentini sembra qui fare un cenno ad un aspetto rilevato specialmente da Cantillo ossia che il riconoscimento incondizionato della dignità di tutti i cittadini, nella linea kantiana, affermerebbe un «ideale etico di società civile a dir poco "rivoluzionario" rispetto alla realtà economica, sociale e politica del tempo», proprio in quanto Rosmini sosterrebbe l'esigenza di una distribuzione dei beni «in base a una legge di uguaglianza e nel senso che nell'organizzazione della società vanno superati l'alienazione e lo sfruttamento del lavoro», per cui egli conclude che c'è «qui indubbiamente qualcosa di più anche rispetto al liberalismo; c'è sicuramente l'adesione alle teorie più autentiche del socialismo cristiano» (Cantillo 1999: 266). Ora, siccome Valentini fa subito riferimento ad Antiseri e Baldini e la loro teoria del *personalismo liberale* in Rosmini, c'è il dubbio che egli abbia voluto affermare una tale tesi. Rimane però il fatto che la lettura di una tale affermazione di "solidarismo" in Rosmini, nella luce dell'interpretazione di Cantillo, solleva con ulteriore radicalità la questione sulla natura del liberalismo in Rosmini.

139), per cui Rosmini distingue, come già visto, tra mali evitabili ed inevitabili, per non delegittimare la dovuta «aspirazione verso una società meglio ordinata», anche perché ciò corrisponde «secondo Rosmini, [a] l'individuo e la società sotto la spinta del cristianesimo, cui ogni stasi appare incompatibile con la dinamica della vita spirituale, che deve essere acquisto e conquista in ogni suo aspetto, sociale non meno che individuale, eudemonologico non meno che strettamente morale» (Piovani 1997: 242 e 357-358). Infatti, come sottolinea Ghia, qui si tratta «di comprendere se, in ultima istanza, il principio di individualità messo in luce, in chiave filosofica e politica, dal pensiero liberale non trovi forse una delle sue fondazioni più profonde, anche grazie alle indicazioni dell'abate roveretano, nel confronto con il religioso» (Ghia 2014: 48). Se, infatti, è il progetto dell'opera rosminiana *Teodicea* quello della «"fondazione" dell'individuo […] in termini bensì metafisici, ma nell'ambito di una teologia della storia» (Traniello 1997: 249), allora si comprende che il compimento teologico dell'individuo non è appunto di carattere politico ma avviene in una prospettiva di storia della salvezza la quale matura, per l'ambito politico, dalle conseguenze eminentemente liberali. Rosmini accettò dunque la provocazione radicale di Rousseau che secondo Piovani «ha la benemerenza di aver collocato il problema [della teodicea] al centro dell'etica e della politica» (Piovani 1997: XXI). Infatti, nella prospettiva della corruzione della società, Rosmini sembra aver uno dei – alla fine non pochi – elementi in comune con il pensiero del ginevrino[19]. Rosmini sostiene quindi un liberalismo complesso che si basa – come molti altri liberalismi – su un'etica della libertà, identificata con la dimensione del diritto, che assume però una precisa dimensione storica e spirituale, la quale si compie solo nella dimensione religiosa. Ecco perché, per Rosmini, il liberalismo non si può affermare senza associare ad esso immediatamente

[19] Rosmini, come rileva Baggio, s'avvicina «al filosofo ginevrino non tanto per una comune linea filosofica, quanto piuttosto per certi singoli temi» […] I mali di cui Rosmini parla sono sostanzialmente quei «vizi» che nei popoli già civili corrompono moralmente l'uomo e la società determinando un passo indietro» (Baggio 2016: 29).

una teodicea sociale che però non va compresa solo come giustificazione della società nei confronti dei mali – quale realizzazione dell'antiperfettismo rosminiano –, ma anche come *teologia politica*, ossia giustificazione del liberalismo stesso in una ottica superiore. In altre parole, ciò che da una prospettiva liberale o anche in chiave attuale può sembrare una "condizione religiosa" della libertà, per Rosmini, al contrario, significa l'apologia più assoluta della libertà in quanto tale. Il "dare inizio" o "essere iniziativa", per riprendere le parole di Nicoletti, rimanda dunque il soggetto oltre se stesso, e tale dimensione spirituale della libertà, che è profondamente apolitica, non è tuttavia senza conseguenze per le istituzioni politiche al servizio della libertà. Ciò significa naturalmente che la libertà non può essere identificata con la sua dimensione soggettiva. In tale aspetto Rosmini resta un interlocutore acuto e scomodo proprio nei tempi odierni della "crisi della democrazia".

Tale nesso della questione politica con l'orizzonte teologico è stato approfondito nella vasta opera di Francesco Traniello il quale evidenzia come proprio nel rifiuto dell'utilità pubblica della religione Rosmini si metta dalla parte di Constant (cfr. Traniello 1997: 161-162) (il quale altrimenti viene duramente criticato), e che per Rosmini, nei meandri del suo liberalismo, sta sempre «una visione della Chiesa come società perfetta che riflette la propria presenza, permettendo di rinviare a essa le soluzioni delle antinomie giudicate irresolubili dalla politica, proprio perché in essa la giustizia si identifica con la carità» (ivi: 279). All'interno di questo orizzonte, certamente, Rosmini analizza la società nel suo «processo storico, attraverso il quale l'elemento civile emerge su quello signorile o familiare», e pertanto «è segnato da una lunga serie di conflitti sociali» (ivi: 255). Nella medesima prospettiva storica, Luciano Malusa difende il concetto «liberalismo rosminiano» contro la tesi di Dino Cofrancesco che, invece, inserisce il Roveretano tra i tradizionalisti avversi al principio della libertà, evidenziando che «si può essere liberali in diversi modi» (Malusa 2008: 45), sottolineando tuttavia l'importanza che questo termine non debba affievolirsi in equivocità contraddittorie. Certamente, il «fallimento» della proposta rosminiana di congiunzione tra «fede e

libertà» a livello storico-politico nel *Risorgimento* (Malusa 2012: 48) – la già accennata dimensione utopica del suo pensiero (Campanini) – influisce sull'inserimento di Rosmini tra i pensatori liberali. Mentre per Malusa il difetto del liberalismo rosminiano sta nel non valorizzare le istanze democratiche moderne, Paolo Armellini definisce Rosmini addirittura «sostenitore di un liberalismo con molte idee di carattere sociale non contrarie a istanze democratiche» (Armellini 2012: 69), dando motivi alla riflessione cattolica per comprendere come abbia sempre espresso una cultura della libertà alla quale abbia pertanto sempre costitutivamente contribuito, come dimostrano Antiseri e Felice proprio in riferimento al pensiero rosminiano[20].

4. *Il ruolo morale della religione per la libertà*

Una delle maggiori preoccupazioni di Rosmini era senz'altro la crescente incompatibilità tra le istanze culturali della libertà moderna e la religione. L'esigenza di trovarne una nuova sintesi era per lui il modo di interpretare il compito culturale perenne del cristianesimo in tutti i tempi[21]. A tal fine, i desideri devono essere coltivati per non essere distruttivi della libertà, o per non essere strumentalizzati contro di essa. In questo senso, il cristianesimo svolge un ruolo politico-sociale indispensabile: «[c]ome se in una macchina di ferro non si ungono le ruote, queste stridono, e per l'attrito che hanno insieme si logorano e si consumano mutuamente; così nella macchina sociale fanno le due grandi ruote del diritto sociale e del diritto extra-sociale, se non vengono unte, per cos dire, e allinite di continuo, dall'olio della morale obbligazione e dal grasso della virtù» (Rosmini 1997: 175). Il cristianesimo, in tale prospettiva, insegna, secondo Rosmini, quella «*virtù perfetta*» che giova al buon

[20] Cfr. gli studi di Antiseri (2010) e Felice (2014). «Tutti quei cattolici che, magari motivati dalle più nobili intenzioni, si sono scagliati contro la proprietà privata dovrebbero tornare a leggere le pagine della *Filosofia del diritto* di Antonio Rosmini» (Antiseri 1997: 34).

[21] Con la realizzazione di una "sintesi positiva" bisogna innanzitutto, così Rosmini, impedire che il «liberalismo adunque de' nostri signori si manifesta sempre più: tutto finisce in una intolleranza religiosa» (Rosmini 1978a: 205).

funzionamento della «macchina sociale». Esso rafforza gli individui, e questo è per Rosmini la vera preoccupazione politica nella società moderna. Come ha rilevato Marta Ferronato, se il diritto in Rosmini caratterizza la «società invisibile», cioè il "lato interno" della società, a differenza delle leggi quale struttura della «società visibile» o esterna, allora questo discorso per Rosmini non può reggere senza il collegamento di tali diritti con una considerazione degli «affetti sociali» (Ferronato 2022: 98)[22], cioè delle virtù civili, e con l'ambito di ciò che Rosmini chiama l'appagamento come fine remoto della politica[23]. Come in Kant[24], anche per Rosmini la religione risulta connessa con la perfezione morale della persona, e attraverso questa autorealizzazione, essa contribuisce all'etica della libertà. Sebbene non sia necessario che con l'«obbligazione morale» nell'uomo appaia anche «un Legislatore *distinto* dalla legge stessa», per cui Rosmini non mette in dubbio la dimensione laica della morale, egli ritiene che la dimensione religiosa non si limiti al solo «*modo*» delle azioni (attraverso doveri negativi, lasciando l'uomo libero di come determinarle) ma riguardi anche «le *azioni stesse*» che realizzano nell'uomo e nella donna la felicità (Rosmini 2013-2014: I, 154 e 168). Pur criticando l'identificazione tra morale e religione in Kant, egli dunque vede la religione esercitare «presupposti motivazionali» per la realizzazione delle libertà civili in modo solidale e partecipativo (Habermas 2008: 27).

Pur separando politica e religione, e anche diritto e religione, Rosmini, dunque, non pensa ad una *neutralità* dello Stato in materia religiosa. Ciò non è per lui un pregiudizio sulla li-

[22] Per questo, è senz'altro corretto affermare che secondo Rosmini, «esplorando la natura del diritto e dei diritti di cui ogni uomo è titolare, ci si mette nella condizione di capire più in profondità la natura della società civile e di indirizzarla in maniera più proficua verso il fine che le è proprio adottando i mezzi più idonei» (Ferronato 2022: 99).

[23] Che «si scinde la politica dalla morale, […] è precisamente ciò che Rosmini tenta di scongiurare attraverso il nesso fra società visibile e società invisibile» (Armellini 2008: 64).

[24] È molto significativo che Rosmini sembra riconoscere all'idea kantiana del rapporto tra religione e politica un significato positivo, quando critica i sansimoniani per il loro concetto di un «Dio umanizzato e naturalizzato», considerando la «deità Kantiana […] non un Dio vero, almeno una radice ultima delle cose» (Rosmini 1834: 118).

bertà, tant'è vero – come egli afferma nel suo trattato contro Constant – che si può anche essere liberali e ciononostante disconoscere le libertà[25]. Al contrario, non è l'elemento religioso quello che pregiudica il liberalismo. Anzi, Rosmini sottolinea che il cristianesimo rivoluzionò le società rivolgendosi proprio agli individui. La salvezza passa tramite la «ragione degl'individui, e non mediante quella delle masse» (Rosmini 1997: 344). Proprio per il fatto che il cristianesimo concepisce la società non a partire dalle famiglie ma dagli individui, esso opera un "restringimento", cioè un ridimensionamento dell'elemento familiare della società, a favore dell'"individualismo metodologico": «onde, come osservammo, le piú forti e splendide società civili non furono formate da famiglie accozzate insieme, ma da individui scapoli; i quali ebber piú a cuore le nuove città che fondavano, che le proprie famiglie» (ivi: 345). Siccome il cristianesimo dà a ogni cittadino «una tessera di verità a cui confrontare l'insegnamento de' particolari maestri» (ivi: 347), esso ha fornito alla società il mezzo più efficace per limitare il potere, ossia il senso critico che non nasce dalla negazione della verità, ma dal fatto di potersi rivolgere ad una verità più alta che funga da criterio per "misurare" chi governa in termini di "giustizia". In questo senso, è chiaro come Rosmini veda nel cristianesimo un'istanza imprescindibile della società (qui non più come istituzione ecclesiastica) per porre un *limite* al governo e per resistere al "despotismo" o – come si potrebbe dire oggi – al "populismo"[26].

Se le libertà moderne vanno dunque – in prospettiva laica – limitate dalla morale e dal diritto, allora la prima rimanda all'istituzione della Chiesa (che non è parte della società civile)

[25] Tale è per Rosmini l'indagine sulla «ragione ulteriore» del sentimento religioso in Constant: «questa è una di quelle limitazioni che mette il liberalismo scientifico del nostro autore al sapere umano; perciocchè anche una tale specie di liberalismo ha le sue limitazioni, le sue proibizioni» (Rosmini 1934: 84).

[26] D'Addio svolge questo discorso liberale del Cristianesimo come limitazione e pertanto garante della libertà in modo ampio: «[I]l Cristianesimo, in virtù del bene infinito, sovrannaturale, che propone, limita sia il potere della società sugli associati, sia quello dl governo sui governati, sia quello delle maggioranze sulle minoranze, ed è la vera garanzia della libertà sostanziale di tutti gli uomini, come della loro uguaglianza, perché tutti chiamati a quel bene assoluto» (D'Addio 1997: 29).

come rappresentante dell'umanità, mentre la seconda trova la sua assicurazione nel *Tribunale politico*. Attraverso entrambe le istituzioni emerge come Rosmini non si fidi delle promesse della democrazia moderna. Per questo egli analizza, insieme a Tocqueville, il problema della tirannia della maggioranza: «quando anche noi supponessimo la più assoluta democrazia, quale né pure è possibile che si concepisca, ancora saremmo nello stesso caso, potrebbe sempre la maggiorità dei cittadini [o la presunta tale] tiranneggiare la minorità» (Rosmini 1887: 23). Dinamiche moderne come populismo o consumismo per Rosmini sono il veleno della libertà. Quando i diritti non vengono compresi in una prospettiva morale allora la società si disgrega per «l'insubordinazione e la ribellione al governo», da un lato, e la «prepotenza e il dispotismo», dall'altro (Rosmini 1997: 175).

Il cristianesimo, dunque, da una parte esclude il machiavellismo politico, mentre dall'altra insiste sui doveri di carità dei cittadini. La libertà viene stabilita attraverso gli individui e trova proprio qui il suo riferimento, ma anche il suo bisogno di un'integrazione religiosa. Croce ha riconosciuto ciò affermando – del resto in modo molto simile – che «la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale, e, conferendo risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse und nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all'umanità» (Croce 1993: 38-39). Così, secondo Rosmini «questa *uguaglianza* e questa *libertà* cristiana è il più saldo fondamento su cui si reggono le società moderne, e quello che le rende legittime» (Rosmini 1997: 345). L'aspetto morale del cristianesimo nella sua funzione stabilizzante degli individui è talmente forte che Rosmini – affermando certamente il diritto di libertà dell'associazione – non prevede una funzione di "società intermedie" per rispondere ai "rischi" della democrazia. E mentre le «civil società dell'antico mondo perirono perché la volontà collettiva delle masse determinò il fine prossimo della società collocandolo successivamente in diversi beni, fino che giunse in ultimo a riporlo nel piacere fisico, che di natura sua non ha verun elemento intellettivo, ed è cosa essenzialmente individuale, e non sociale» (Rosmini 1997: 332), si evince su-

bito come con l'influsso del cristianesimo, che rafforza l'intelligenza degli individui, dia alla società l'aiuto decisivo – che per Rosmini è una garanzia – a non perire, non solo perché individua il bene da preseguire in modo equilibrato, evitando di perdersi nei beni immediati di consumo, ma anche perché rafforza proprio così il legame sociale. Il «piacere fisico», come Rosmini afferma, è essenzialmente individualistico e non in grado di dare luogo al legame sociale che è – come in precedenza evidenziato – essenzialmente di carattere morale. Entrambe le razionalità devono convergere per realizzare ciò che per Rosmini è l'appagamento[27].

Oltre alla dimensione morale e storica che il cristianesimo oppone all'assolutizzazione del potere politico, c'è anche il limite istituzionale. Concependo la *società civile* solo come una *forma* di "società" e dunque non identica ad essa, è la contemporaneità di altri due tipi di società – antecedenti – a sancire il suo carattere soltanto sussidiario alla realizzazione della persona, la quale basa il suo appagamento sui legami naturali della famiglia e sovrannaturali della religione. La *società teocratica* – la Chiesa – pone dunque un limite istituzionale alla politica che – secondo il giudizio del Roveretano – è molto più efficace di quello che il "popolo" potrebbe porre, per parlare in termini sturziani. Il motivo per cui Rosmini vede nella Chiesa un limite più deciso al dispotismo, è il fatto che egli riconosce in essa – qualora attraversi la riforma proposta dalle *Cinque piaghe* – maggiori garanzie nei riguardi della persona, che è alla fine essa stessa il limite *tout court* alla politica.

Mentre, alla condizione della costituzione, la società moderna riesce a realizzare un grado di giustizia superiore a quelle premoderne, Rosmini vede proprio nella Chiesa la garanzia per impedirne il deterioramento. E se proprio nella Chiesa si realizzano modi governativi in cui l'elemento democratico si concilia con quello liberale e quello gerarchico, egli

[27] Secondo Armellini, «nell'ordine secolare della politica, lo scopo è il raggiungimento di una forma di felicità pubblica che è politicamente parlando l'appagamento, un fine cioè sovraeconomico inteso come compito del politico, che non si riduce alla ricerca della somma dei piaceri sensibili e materiali, ma non si può neanche far coincidere con la finalità religiosa della salvezza eterna o beatitudine, da raggiungere oltre la vita terrena» (Armellini 2019a: 32).

può pensare che la sua riforma – non modernizzazione – è quell'elemento che stabilisce le libertà moderne definite nella *Costituzione secondo la giustizia sociale*, alla quale corrisponde non a caso l'opera di riforma della Chiesa delle *Cinque piaghe*. Solo una Chiesa povera può essere credibile nel mondo moderno, e solo come liberata da ogni logica feudale può anche dare il proprio contributo affinché la dimensione cristiana sia a vantaggio della dimensione politico-liberale moderna. Pertanto, secondo Campanini, «Rosmini non attribuisce al cristianesimo o alla stessa Chiesa una funzione *direttamente incivilitrice*. Anzi, paradossalmente, il cristianesimo costruisce le civiltà e opera per il loro fiorire non in quanto eserciti la sua presa, o addirittura il suo dominio, sulla società civile ma in quanto sia capace di rimanere puramente e semplicemente se stesso» (Campanini 1997: 82). Per questo, la preoccupazione di Rosmini non è quella di una protezione politica della Chiesa ma, al contrario, la sua libertà dall'ingerenza delle logiche politiche. La «Religione cattolica non ha bisogno di protezioni dinastiche, ma di libertà: ha bisogno che sia protetta la sua libertà e non altro» (Rosmini 2010b: 67)[28]. Ciò implica però, per Rosmini, che la Chiesa non sia intralciata nelle sue attività sociali e, inoltre, essa sia riconosciuta anche nelle questioni politiche in Italia, nelle quali «gli acattolici vi si trovano come un'eccezione, come una frazione minima. Ora una nazione cattolica, coerente alla sua fede, è uopo che la munisca di guerentigie e ne mantenga inviolata la libertà come il più prezioso suo bene» (*ibidem*). Certamente, la *riforma della Chiesa*, progettata nelle *Cinque piaghe*, è indispensabile affinché la Chiesa possa svolgere il suo ruolo nella società moderna, producendo in essa rafforzamento morale degli individui e sostegno dei bisogni di solidarietà legittima[29]. Per l'essenzialità degli stessi due elementi, Rousseau aveva affermato la necessità della religione civile, e in questa prospettiva l'impegno argo-

[28] E nelle *Cinque piaghe* Rosmini aveva affermato che la «Chiesa primitiva era povera, ma libera: la persecuzione non le toglieva la libertà del suo reggimento […]. Ella non aveva vassallaggio, non protezione, meno ancora tutela, o avvocazia» (Rosmini 1998: 229).

[29] «Rosmini pensava che con il mancato fondamento della religione non sarebbero state garantite le autentiche caratteristiche del vivere sociale» (Malusa 2008: 54).

mentativo di Rosmini contro Rousseau diventa ancor più comprensibile. Per il Roveretano, infatti, tali dimensioni non possono essere assicurate da una razionalità morale generale, che egli denuncia come *astrattismo*. Ed *astrattismo* è il meccanismo della società consumistica che nell'aumento dei beni accidentali perde di vista la promozione del bene essenziale. Entrambi sono modi, secondo Rosmini, di escludere il discorso morale dalla politica. Nel primo caso, perché la politica si identifica con essa, nel secondo, invece, perché ne viene completamente separata. In altre parole, sono due estremi che negano ciò che per Rosmini è l'«unico suo ufficio» del governo ossia «difendere il diritto che ha ciascuno di sua natura alla propria felicità, e l'agevolargliene i mezzi» (Rosmini 1997: 210).

In questo modo, come sottolinea Traniello, Rosmini evita le «secche del cattolicesimo sociale a sfondo teocratico, che a lungo avrebbero segnato la cultura cattolica ottocentesca» (Traniello 1997: 279). Infatti, era Piovani a comprendere che qui sta una tentazione del pensiero cattolico-sociale, ossia l'accettare il fraintendimento di Rousseau – cioè che «per salvare la giustizia di Dio, sembra non esserci altro mezzo che distruggere le disuguaglianze sociali» (Piovani 1997: XXIII), con le conseguenze estremamente antiliberali per il pensiero politico stesso. Piovani vedeva proprio per questo motivo Rosmini «in contrapposizione al cattolicesimo sociale» (Armellini 2008: 141). Tuttavia, interpretando la *Dottrina sociale della Chiesa* in un'ottica liberale, in quanto nasce dall'emancipazione sociale dei cristiani dai vari scenari di *Kulturkampf* (scontro culturale tra cattolicesimo e Stato moderno), Rosmini può essere compreso – contrariamente all'idea di Piovani – come precursore della formazione della coscienza cattolica laica e, non a caso, Luigi Sturzo si è principalmente ispirato al pensiero rosminiano. Quando, infatti, Rosmini formula il principio dell'antiperfettismo, egli afferma che «la stessa Provvidenza divina, sebben sapientissima e onnipotente, è necessitata da questo eterno principio ontologico» (Rosmini 1997: 105) che è il rispetto delle libertà individuali degli uomini. Dunque, il leibniziano *migliore dei mondi possibili* è trasformato da Rosmini nella «legge del minimo mezzo» che caratterizza l'agire governativo divino

rispetto al mondo: *a maggior ragione*, dunque, ciò deve determinare e quindi *limitare* anche il governo politico. Mosso dalla preoccupazione che «un'illiberale proposta di ridistribuzione dei beni temporali posseduti dalla società civile alteri la natura, si potrebbe dire, naturalmente liberale della società stessa» (Piovani 1997: 261), Rosmini rovescia chiaramente ogni teologia politica e afferma, a partire dalla sua prospettiva religioso-cristiana, un liberalismo che a tutti gli effetti merita di essere chiamato tale.

Resta tuttavia, come giustamente annota Nicoletti, «una questione teorica irrisolta nel pensiero rosminiano» tra «una prospettiva di acquisita laicità dello Stato e una prospettiva in cui non solo di fatto, ma di diritto la società civile viene considerata come una società *tout court* cristiana» e, oltre il problema teorico di non aver risolto entrambe le prospettive, si esprime comunque qui l'innegabile «tentativo pratico di far convergere nel disegno di rinnovamento della società italiana le diverse e talvolta confliggenti aspirazioni di parte laica e cattolica» (Nicoletti 2019: 105-106). Dunque, per quanto il liberalismo di Rosmini fosse autentico, esso dipese comunque dall'"opzione cattolica" di base. Come dimostra in particolare l'ultimo periodo del suo pensiero, egli poteva anche distaccarsi dagli ideali del liberalismo, precisamente qualora essi realizzassero piuttosto un'opzione "ideologica", quando il discorso della libertà diviene "assurdo", cioè cancella gli stessi presupposti morali su cui deve basarsi. Una radicale laicità dello Stato che si contrappone nettamente alla Chiesa, per il Roveretano sicuramente non è espressione di liberalismo, sebbene ne sottolinei la distinzione – senza la quale di liberalismo non si potrebbe parlare – tra i due. Rosmini si considerò, però, proprio in tale momento, veramente libero e liberale. È proprio per questa sua dimensione particolare che è necessario focalizzarsi sulla questione etico-giuridica della libertà.

5. *La dimensione etico-giuridica della libertà*

Secondo Capograssi, il problema del liberalismo moderno è «di non aver visto i rapporti profondi tra la libertà e il diritto,

nel non aver colto, approfondito e svolto nella sua essenza il diritto» (Capograssi 1969: 78). In questa prospettiva, si comprende bene il contributo di Rosmini all'evoluzione del pensiero liberale moderno e più precisamente alla cultura ottocentesca del *cattolicesimo liberale*, che è meno identificabile in una dottrina, ma si ricollega tuttavia a nomi e volti concreti quali Balbo, Rosmini, Manzoni e Gioberti, i quali condivisero l'essere «nemico dell'assolutismo e sostenitore delle teorie costituzionali», senza tralasciare «l'importanza della religione, ed il rilievo primario della verità accanto alla libertà» (Falchi Pellegrini 2012: 81). Dal loro cattolicesimo, dunque, emersero le convinzioni liberali ed etiche[30], senza che essi fossero perciò confessionali. Essi contribuirono a formare quella cultura e coscienza cattolica dell'800 che avrebbe poi consentito la "conciliazione" tra tradizione religiosa e modernità – evitando dunque conflitti fondamentalistici – e, dunque, il Concilio Vaticano Secondo.

«Chi dunque non vede l'eccellenza del *vincolo sociale*, la quale è tanta, che là dove egli è, non vi ha ingiustizia, e comincia l'ingiustizia là dove egli non è?» (Rosmini 1997: 132). Con queste parole, Rosmini esprime «quanto sia cosa essenzialmente *morale* l'umana associazione» (ivi: 148), che viene dalla Chiesa rafforzata. Per questo conviene allo Stato, così Rosmini, riconoscere i diritti della Chiesa: «se il Governo è saggio temerà assai più se stesso che non la Chiesa inerme, la quale gli oppone una forza morale a maggior utilità e maggior dignità di lui medesimo, ché la Chiesa non vuole già il decadimento dello Stato, ma ne vuole la perfezione» (Rosmini 1978b: 233), perché se «il massimo ben soggettivo, o meglio, l'unico bene soggettivo della persona umana trovasi nell'uso dell'umana libertà», allora essa è realizzabile per Rosmini solo «nel territorio della moralità» (Rosmini 1997: 385): «[q]uesta Religione è essenzialmente libera anche sotto il ferro, ed ella

[30] «Liberalismo questo del Rosmini adunque anti-individualista ed anti-assolutista ad un tempo, anche se tale conclusione può sembrare paradossale. Può sembrare, ma non è, se si consideri come lui la giustizia meta comune alla Politica e al Diritto, orientata la prima nella direzione del secondo, ed orientato questo verso la morale pura, ossia verso la giustizia integrale in ogni rapporto: e non già viceversa» (Gray 2004: 294-295).

sola dà al suo seguace *la vera indipendenza e il coraggio dell'uomo libero*» (Rosmini 1978b: 177). Essa si esplicita istituzionalmente in due processi. Mentre, da un lato, bisogna defeudalizzare Chiesa e società, dall'altro, invece, bisogna evitare che le libertà moderne diventino astratte, e ciò vale innanzitutto per il diritto alla proprietà privata, alla libertà religiosa e al voto.

La dimensione sociale della giustizia, infatti, si realizza tramite la dimensione morale e non può essere "politicizzata" per Rosmini. Sta in questo aspetto un ultimo importante elemento del suo liberalismo, che dà una ragione liberale sia all'istituzione del diritto censitario e alla sua criticità nei confronti dei partiti politici, che all'astensione dello Stato dalla redistribuzione sociale. Da questi tre elementi emerge il suo liberalismo nei tratti più caratteristici: né liberal-democratico, né social-liberale.

Rosmini suddivide la rappresentanza politica dei cittadini in due aspetti, assegnati a due istituzioni diverse: l'una, politico-parlamentare (suddivisa in due camere), per le leggi riguardo all'amministrazione delle ricchezze, e l'altra, il *Tribunale politico*, per l'assicurazione dei diritti fondamentali di libertà per tutti. Infatti, tra utilità e libertà, libertà "analoga" e libertà "univoca", si articola il suo concetto complesso di giustizia. Entrambe le camere «costituiscono un modo di rappresentare il pari col pari e il dispari col dispari» (Mercadante 1974: 210-211; cfr. Nicoletti 2019: 20). Si tratta, in altre parole, di evitare una considerazione solo formalistica della democrazia che, esonerando i ricchi dalle loro responsabilità verso i più poveri, non sarebbe altro che presupposto di ulteriori rivoluzioni (cfr. Caroniti 2022: 71; 2023: 231). Dunque, il fatto che la rappresentanza politica sia articolata secondo la quota di contribuzione di ogni cittadino – motivo per il voto censitario in Rosmini e per il fatto che i nullatenenti sono esclusi dal voto politico – non delimita la libertà dei singoli secondo il Roveretano, perché qui si tratta unicamente della dimensione dell'*utilità* nella società che solo insieme alla *giustizia* forma il criterio per la «costituzione secondo la giustizia sociale». Per il tribunale politico che difende i cittadini nei loro diritti, infatti, ognuno ha uguale diritto di voto. Tale giustizia per Rosmini

non è però politica, nonostante il nome di tali tribunali rimandi anche qui a una "rappresentanza", appunto quella morale-universale delle libertà. Essa trova infatti l'ultima sua ragione nell'insieme dell'umanità, da un lato, e nella Chiesa come istituzionalizzazione della religione, dall'altro.

Nonostante la sua aspra critica ai partiti politici in quanto «non vi ha nulla di più infausto alla conservazione e al naturale andamento della società civile, de' partiti politici che si generano nel suo seno» (Rosmini 1997: 232)[31], Rosmini ne riconosce comunque la necessità[32]. Al contempo, però, egli è preoccupato di delimitarne la spinta a prevaricare con il proprio interesse egoistico sugli altri, impedendo in questo modo il perseguimento del bene comune. Inoltre, egli afferma, bisogna «tenerli il più possibile moderati» (Rosmini 1997: 236). Questa etica del liberalismo viene anche qui riferita, in ultima analisi, alla divina provvidenza.

Per quanto riguarda il rapporto della politica con la sfera economica, Rosmini non solo afferma il principio di concorrenza come garante primario della libertà nella società civile, ma è anche contrario alla redistribuzione sociale secondo il principio della solidarietà. Anche in questo caso, i motivi sono variegati e hanno innanzitutto lo scopo di impedire che l'amministrazione della libertà (in questo caso sociale) diventi astratta e affidata a meccanismi amministrativi. La giustizia, per Rosmini, deve rimanere una responsabilità dei cittadini benestanti verso i poveri, e per il funzionamento di tale solidarietà la Chiesa assume nuovamente un ruolo principale. D'altronde, un mercato funzionante funge come redistributore più adeguato ad una società liberale, e il compito della politica non è quello di governare il mercato ma di assicurarne il rispetto delle regole, «di modo che sotto la più ferma autorità si conservi a ciascuno l'esercizio della maggior possibile libertà giuridica» (Rosmini 1978a: 96). Se Rosmini chiama questa formula «il vero e sano

[31] «Partito dunque ed equità, giustizia e virtù, sono cose opposte» (Rosmini 1997: 236).

[32] «Rosmini non ha mai proposto o sostenuto l'esclusione o l'abolizione dei partiti: non è fautore di una democrazia diretta ed ugualitaria alla Rousseau» (D'Addio 2000b: 202).

liberalismo», allora egli si colloca molto vicino ad una concezione liberale che nel XX secolo si sarebbe chiamata *ordoliberalismo* e poi *economia sociale di mercato*. Da un confronto con tale proposta emerge che l'esigenza di conciliare la mancanza di finalismo nell'economia con il finalismo del rispetto per la persona, non è affatto un'esigenza che debba escludere un pensatore di cultura cattolica dal liberalismo. Ciò che avvicina Rosmini, infatti, alla tradizione tedesca che porta a tale concetto (Kant, Hegel), è la connessione della *proprietà privata* alla volontà e, proprio per questa ragione, alla dimensione morale. In questo aspetto, egli si differenzia in maniera fondamentale dalla tradizione lockeana del liberalismo, e lo inserisce in un approccio istituzionalista, contrariamente anche alla tradizione austriaca – con la quale, però, Muscolino evidenzia comunque molti tratti comuni[33].

In entrambi gli aspetti della rappresentanza, quello politico e quello economico, Rosmini ricongiunge quindi la dimensione reale dell'utilità con quella ideale della giustizia (dignità della persona), caratterizzando così le due dimensioni più importanti – quella politica e quella economica – della società civile. Al di là di tale differenziazione, la società civile per lui è soltanto «una società parziale» (Zolo 1963: 126). Infatti, accanto ad essa, Rosmini individua una società teocratica e una società domestica, nei confronti delle quali quella civile è l'unica "artificiale" – e, dunque, non può identificarsi in quanto tale con la *giustizia*. Anche qui è la dimensione del limite a conferire al suo liberalismo la specifica dimensione etica. Proprio in quanto limitata (accanto ad essa si trova una società "naturale" e una "sovrannaturale" nelle quali la società civile non deve interferire) essa non può abbracciare tutte le dimensioni sociali della persona umana[34]: «la società civile il [diritto delle società anteriori ad essa] dee rispettare: se volesse invaderlo,

[33] Partendo dalla convinzione che Rosmini «abbia recepito molto dalla scuola morale scozzese», da una prospettiva rosminiana si può però anche annotare che Hayek «assolutizza il ruolo del mercato come sistema di libertà» (Muscolino 2010: 66 e 107).

[34] «La società civile, ogni qualvolta violò i diritti della Chiesa o quelli della famiglia, esercitò la tirannia e una tirannia più funesta di tutte quelle dei tiranni, perché radicale e coperta sotto lo scudo di una dottrina politica ingannosa e perfidissima» (Rosmini 1887: 7).

sarebbe usurpatrice e violenta. La società civile, ogni qualvolta violò i diritti della Chiesa o quelli della famiglia, esercitò la tirannia e una tirannia più funesta di tutte quelle dei tiranni, perché radicale e coperta sotto lo scudo di una dottrina politica ingannosa e perfidissima» (Rosmini 1887: 7).

6. *Conclusione*

In alternativa ai termini *liberalismo cattolico* e *cattolicesimo liberale*, ritenuti da molti ormai anacronistici, si è cercato di trovare appellativi differenti quali «cattolicesimo conciliatorista» (Traniello), «personalismo politico» (De Lucia 2012: 53) o «personalismo liberale» (Antiseri, Baldini 1997). Probabilmente, è da preferire quest'ultimo in quanto caratterizza il punto di riferimento principale della libertà politica per Rosmini, ossia la persona. Qualora si accetti che la persona si articola in una dimensione morale e religiosa, in quanto esse esercitano delle conseguenze per la comprensione della libertà, allora Rosmini rientra nella scuola liberale, contrapposta all'altra che ha caratterizzato la letteratura italiana dell'800 secondo Croce (1913: 399), ossia quella democratica. Se "liberale" significa, come suggerisce Armellini (2019b: 93), «permette[re] di salvare le costituzioni dalla tendenza delle maggioranze a diventare assolute. Prima della riforma politica bisogna riformare la religione», allora Rosmini è *liberale tout court*. È un liberalismo politico con molte istanze simili all'ordoliberalismo, che tematizza positivamente e non solo astrattamente il legame al presupposto morale della libertà, delineando la possibilità di collocare la Chiesa cattolica come garanzia della moralità senza che ciò vada a scapito della libertà. Un tale liberalismo, proprio oggi, esprime molti vantaggi, in quanto nella società *post-secolare* (Habermas) tale rapporto viene nuovamente affrontato in modo esplicito, e non solo da Rawls e Habermas. In questo senso, Rosmini può senz'altro essere letto come punto di riferimento per un liberalismo politico che, da un lato, riconosce l'esigenza di tematizzare anche in una società secolare il rapporto tra politica e religione (religioni), mentre, dall'altro, intende superare la riduzione del cittadino

ad individuo nella filosofia politica moderna, recuperando la dimensione del desiderio e il problema dell'appagamento.

La dimensione religiosa si contrapporrebbe al liberalismo solo se ciò comportasse degli obblighi dello Stato nei suoi confronti. Le *Cinque piaghe* sono proprio il documento emblematico in cui Rosmini esclude qualsiasi richiesta in tal senso. Bisogna dire che, al contrario di molti pensatori liberali moderni, Rosmini non assegna allo Stato dei compiti di garanzia nei confronti della religione. Il suo liberalismo, infatti, si differenzia proprio su questo punto. Sebbene, per Rosmini, la libertà senza la religione non disponga delle necessarie garanzie, lo Stato non ha nessuna prerogativa in merito. Per questa ragione, il pensiero politico di Rosmini è da identificare come liberale. Anzi, con le *Cinque piaghe*, Rosmini esonera lo Stato da quella domanda che più mette in dubbio il suo carattere liberale: ossia se la religione è importante per la libertà, allora è lo Sato a dover prendere provvedimenti per la sua protezione? La convinzione rosminiana è chiara: dopo la riforma della Chiesa, essa non ha più bisogno che lo Stato si assuma un tale compito. Rosmini, in altre parole, sembra "meno liberale" solamente perché – all'interno del liberalismo moderno – ha realizzato, come Tocqueville, un'analisi della sua crisi presentando «alcuni fondamentali elementi di risposta a questa crisi» (Nocerino 2015: 144), come sottolinea Giulio Nocerino analizzando l'interpretazione di Augusto Del Noce.

Se, secondo Craiutu (2002: 290), è il merito dei pensatori liberali del XIX secolo di «aver cercato di comprendere i presupposti culturali e istituzionali della vita politica e di aver ragionato circa i molteplici modi secondo cui fattori sociali e morali condizionano il funzionamento delle istituzioni politiche» (e la religione *di fatto* costitutiva per molti di loro un principale fattore per impedire l'ingerenza dello Stato nella sfera individuale di libertà), allora Rosmini si annovera tra i maggiori dei loro esponenti. Ciò che sicuramente è il maggiore impedimento, fino ad oggi, nel considerarlo un "liberale" *tout court*, è il fatto che egli abbia teorizzato il suo liberalismo con mezzi che ormai erano antiquati rispetto ai suoi tempi. Rifiutando l'utilitarismo e basandosi su un giusnaturalismo "aggiornato" ha formulato un pensiero che non si inseriva

concettualmente nei liberalismi della propria epoca. Il riferimento alla religione non fa parte di tali elementi, in quanto è una caratteristica costante del «liberalismo classico» (Campagna 2018: 42). Con il liberalismo condivide i valori di base, e con l'anacronistica tematizzazione della libertà nel suo legame con la sfera religiosa sicuramente ha colto un tema antiquato per il suo tempo, ma oggi di grande attualità. Anche per questi motivi, sicuramente il termine *personalismo liberale* rende più la caratteristica del suo pensiero. Per noi contemporanei, ciò corrisponde all'idea che la radicalizzazione del principio democratico non è la soluzione: «[u]na democrazia rigorosa non ha forse mai esistito, ed è impossibile che possa sussistere, almeno a lungo, perocché il potere civile ha bisogno di una forza prevalente, che in tale democrazia non si trova senza una perfetta concordia rara a formarsi, più rara a durare a lungo costantemente» (Rosmini 2013-2014: IV, 314 [II, 1824]). La radicalizzazione oggi prende proprio quelle forme delineate da Rosmini quando si esercita in modo che il Roveretano avrebbe chiamato «egoismo nazionale». Secondo Rosmini viviamo in un «tempo dell'*egoismo nazionale*» (ivi: IV, 643 [II, 2683]), e il moralismo crescente e l'intolleranza sempre più corrosiva della democrazia emergono proprio da un atteggiamento da egli descritto con le seguenti parole: «[q]uando voi vedete alcuno che stride e schiamazza contro il dispotismo di un Governo, non correte subito a crederlo un grandissimo liberale: badate piuttosto se il dispotismo che egli abborre cotanto nel Governo esistente, lo abborra ugualmente per se stesso: questo è quello che è difficile a rinvenirsi: il vero liberalismo sta nell'infrenare il dispotismo proprio, più ancora che l'altrui» (Rosmini 2010a: 316).

Bibliografia

ANTISERI DARIO, 1997, *I cattolici e la «questione morale»*, in Angelo M. Petroni (a cura di), *Etica cattolica e società di mercato*, Venezia: Marsilio, pp. 31-50.

_____, 2010, *Il liberalismo cattolico italiano. Dal Risorgimento ai nostri giorni*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.

ANTISERI DARIO – BALDINI MASSIMO, 1997, *Il personalismo liberale di Antonio Rosmini*, in Antonio Rosmini, *Personalismo liberale*, a cura di Dario Antiseri e Massimo Baldini, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino, pp. 5-15.
ARMELLINI PAOLO, 2008, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Roma: Aracne.
_____, 2012, *Il pensiero politico di Rosmini fra tradizionalismo e costituzionalismo*, in Giuseppe Giunta (a cura di), *La politica tra storia e diritto. Scritti in memoria di Luigi Gambino*, Milano: FrancoAngeli.
_____, 2019a, "Ecclesiologia e laicità nella teologia della storia di Rosmini", in *Res publica,* 24, pp. 9-40.
_____, 2019b, *La democrazia e il rapporto Rousseau-Rosmini*, in Salvatore Azzaro, Rosalia Azzaro Pulvirenti (a cura di), *Del Noce legge Rousseau. La simmetria con Rosmini*, Moncalieri (TO): CNR-IRCrES, pp. 87-94.
BAGGIO ALBERTO, 2016, *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Trento: Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Lettere e Filosofia.
BOTTO EVANDRO, 1989, "Rosmini interprete della Rivoluzione francese e di Rousseau", in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 81, pp. 559-575.
BOTTO EVANDRO, 1992, *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Milano: FrancoAngeli.
BUSCEMI MAURO, 2020, *Rosmini e Tocqueville. Le ragioni cristiane del liberalismo*, Napoli: Editoriale Scientifica.
CAMPAGNA NORBERT, 2018, *Der klassische Liberalismus und die Gretchenfrage. Zum Verhältnis von Freiheit, Staat und Religion im klassischen politischen Liberalismus*, Stuttgart: Franz Steiner.
CAMPANINI GIORGIO, 1997, *Politica e società in Antonio Rosmini*, Roma: AVE.
CAMPATI ANTONIO, 2022, *La distanza* democratica. *Corpi intermedi e rappresentanza politica*, Milano: Vita e Pensiero.
CANTILLO GIUSEPPE, 1999, *Persona e società nella filosofia morale di Antonio Rosmini*, in Giuseppe Beschin, Alfeo Valle, Silvano Zucal (a cura di), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, vol. I, Brescia: Morcelliana, pp. 239-267.
CAPOGRASSI GIUSEPPE, 1969, *Il diritto dopo la catastrofe*, in Id., *Incertezze dell'individuo*, a cura di Sergio Cotta, Milano: Giuffrè.
CARONITI DARIO, 2022, "Francesco Mercadante interprete di Antonio Rosmini", in *Magisterium. Rivista di filosofia, letteratura e arti*, 1, pp. 55-74.
_____, 2023, *La rappresentazione degli interessi in Antonio Rosmini*, in Claudia Giurintano (a cura di), *Potere e forme del consen-*

so nella storia del pensiero politico (Storia e Politica, 34), Pisa: ETS, pp. 231-242.
CRAIUTU AURELIAN, 2003, *Liberalism under Siege. The Poklitical Thought of the French Doctrinaires*, Lanham et al.: Lexington.
CROCE BENEDETTO, 1913, *Saggio sullo Hegel*, Bari: Laterza.
_____, 1993, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in Id., *La mia filosofia*, a cura di Giuseppe Galasso, Milano: Adelphi.
CUBEDDU RAIMONDO, 2021, *Nota editoriale alla* Filosofia della politica *di Antonio Rosmini*, in Antonio Rosmini, *Filosofia della politica*, a cura di Fernando Bellelli, Siena: Cantagalli, pp. 5-18.
D'ADDIO MARIO, 1997, *Introduzione*, in Antonio Rosmini, *Filosofia della politica*, a cura di Mario D'Addio (*Ediz. crit.*, 33), Roma-Stresa: Città Nuova, pp. 11-37.
_____, 2000a, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Roma: Studium.
_____, 2000b, "Sturzo e Rosmini", in *Il politico*, 65, pp. 169-208.
DE LUCIA PAOLO, 2012, "Oltre il liberalismo. La speculazione rosminiana e il suo esito politico", in *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, 106, pp. 50-53.
DEL NOCE AUGUSTO, 2016, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di Salvatore Azzaro, Brescia: La Scuola.
FALCHI PELLEGRINI MARIA ANTONIETTA, 2012, "Il Cattolicesimo liberale tra religione e politica", in *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, 106, pp. 79-82.
FELICE FLAVIO, 2014, *Personalismo liberale e Vaticano II*, in Gianni Picenardi (a cura di), *Rosmini e Newman padri conciliari. Tradizionalismo, riformismo, pluralismo nel Concilio Vaticano II*, Stresa: Edizioni Rosminiane, pp. 231-250.
_____, 2021, *Popolarismo liberale. Le parole e i concetti*, Morcelliana: Brescia.
FERRONATO MARTA, 2022, *Politica e passività. Percorsi nel pensiero di Antonio Rosmini* (Biblioteca di *lex naturalis*, 27), Milano: Kluwer-CEDAM.
GHIA FRANCESCO, 2014, "«Non intratur in veritatem nisi per caritatem». Rosmini filosofo del diritto nella lettura di Capograssi e Piovani", in *Rosmini Studies*, 1, pp. 39-48
GRAY FRANCESCO, 1930, "Sulla teoria degli equilibri in Rosmini", in *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, 4, pp. 283-295.
HABERMAS JÜRGEN, 2004, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in Id., Joseph Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di Michele Nicoletti, Brescia: Morcelliana, pp. 21-40.

HOEVEL CARLOS, 2016, *L'economia del riconoscimento. Persona, Mercato e Società in Antonio Rosmini,* trad. it. di Salvatore Muscolino Milano-Udine: Mimesis.
KANT IMMANUEL, 1997, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma-Bari: Laterza, pp. 163-207.
LIERMANN CHRISTIANE, 1999, *«Begriffe» della* Filosofia della politica *di Antonio Rosmini*, in Giuseppe Beschin, Alfeo Valle, Silvano Zucal (a cura di), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, vol. I, Brescia: Morcelliana, pp. 511-528.
_____, 2004, *Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschaft* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N.F. 108), Paderborn et al.: Schöningh.
_____, 2020, "Antonio Rosminis Vorstellung von Fortschritt und Gedanken zu der Frage, inwieweit Rosminis Überlegungen für das Europa der Gegenwart relevant sein *könnten"*, in *Rosmini Studies*, 7, pp. 73-92.
MALUSA LUCIANO, 2008, *Antonio Rosmini si può considerare un pensatore liberale?*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, vol. III, 2: L'Età contemporanea, a cura di Fabio Minazzi, Antonio Quarta, Daniela Rugge, Gabriella Sava, Galatina: Congedo, pp. 43-63.
_____, 2012, "Si può parlare di Cattolicesimo liberale?", in *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, 106, pp. 44-49.
MERCADANTE FRANCESCO, 1974, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Milano: Giuffrè.
MESSINEO ANTONIO, 1955, *Libertà e socialità nel pensiero di A. Rosmini*, in AA.VV., *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Roma: Bocca, pp. 41-55.
MORPURGO TAGLIABUE GUIDO, 1933, "La filosofia della storia di A. Rosmini", in *Archivio di storia della filosofia*, 2, pp. 59-70.
MUSCOLINO SALVATORE, 2006, *Genesi e sviluppo del costituzionalismo rosminiano*, Palermo: Palumbo.
_____, 2010, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto* (La Rosminiana, 2), Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.
_____, 2017, *Libertà e mercato. Riflessioni su capitalismo, società e cristianesimo*, Milano-Udine: Mimesis.
_____, 2019, *Tra immanenza e trascendenza. Saggi teologico-politici "su" e "oltre" Carl Schmitt*, Milano: AlboVersorio.
NICOLETTI MICHELE, 2019, *Il governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, Bologna: Il Mulino.

NOCERINO GIULIO, 2015, *Che cosa significa la libertà? Una prospettiva rosminiana*, in Vincenzo Parisi (a cura di), *Rosmini nella prospettiva europea*, Stresa: Sodalitas, pp. 125-145.
ORSINA GIOVANNI, 2018, *La democrazia del narcisismo. Breve storia dell'antipolitica*, Venezia: Marsilio.
PIOVANI PIETRO, 1997, *La teodicea sociale di Rosmini* (Bibliotheca Rosminiana, 6), II ed., Brescia: Morcelliana.
POSSENTI VITTORIO, 2017, *Diritti umani. L'età delle pretese*, Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino.
ROSMINI ANTONIO, 1834, *Frammenti di una storia della empietà*, Roma: Paravia.
_____, 1887, *Della naturale costituzione della società civile*, Rovereto: Grigoletti.
_____, 1978a, *Il Comunismo ed il Socialismo*, in Id., *Opuscoli politici*, a cura di Gianfreda Marconi (*Ediz. crit.*, 37), Roma-Stresa: Città Nuova, pp. 81-121.
_____, 1978b, *Le principali questioni politico-religiose della giornata brevemente risolte*, in Id., *Opuscoli politici*, a cura di Gianfreda Marconi (*Ed. crit.*, 37), Roma-Stresa: Città Nuova, pp. 123-244.
_____, 1981, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di François Evain (*Ediz. crit.*, 24), Roma-Stresa: Città Nuova.
_____,1990, *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in: id., *Principi della scienza morale*, a cura di Umberto Muratore (Ed. crit., 23), Roma-Stresa: Città Nuova, pp. 161-459.
_____, 1997, *Filosofia della politica*, a cura di Mario D'Addio (*Ediz. crt.*, 33), Roma-Stresa: Città Nuova.
_____, 1998, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di Alfeo Valle (*Ediz. crit.*, 56), Roma-Stresa: Città Nuova.
_____, 2010a, *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in id., *Scritti politici*, a cura di Umberto Muratore, II ed., Stresa: Sodalitas, pp. 267-324.
_____, 2010b, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in: id., *Scritti politici*, a cura di Umberto Muratore, II ed., Stresa: Sodalitas, pp. 37-245.
_____, 2013-2014, *Filosofia del diritto*, 4 voll., a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia (*Ediz. crit.*, 27-28A), Roma-Stresa: Città Nuova.
TRANIELLO FRANCESCO, 1997, *Società religiosa e società civile in Rosmini* (Bibliotheca Rosminiana, 8), II ed., Brescia: Morcelliana.
VALENTINI TOMMASO, 2019, "Il 'personalismo liberale' di Antonio Rosmini: interpretazioni e motivi di attualità", in *Res publica*, 24, pp. 41-68.

ZOLO DANILO, 1968, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico della Rstaurazone*, Brescia: Morcelliana.
ZUBOFF SHOSHANA, 2019, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, trad. it. Paola Bassotti, Roma: Luiss University Press.

Abstract

«NIUNO HA DIRITTO DI FARE UN CATTIVO USO DEL PROPRIO DIRITTO». STUDI SUL LIBERALISMO DI ROSMINI

(«NIUNO HA DIRITTO DI FARE UN CATTIVO USO DEL PROPRIO DIRITTO». STUDIES ON ROSMINI'S LIBERALISM)

Keywords: Rosmini, Liberalism, Civil Society, Liberty and Right, Liberty and Religion.

This essay investigates the question whether Rosmini's political philosophy can be considered liberal. It discusses the positions held for and against, considers the motives of those who believe we should speak of a "liberalism *sui generis*", and asks whether it still makes sense to speak of "liberal Catholicism". While sharing all the fundamental elements of liberalism, Rosmini opposes its synthesis with modern utilitarianism and believes that the relationship between freedom and religion is indispensable for liberalism. Such a position seems anachronistic in the 19th century but reveals an unexpected topicality today that allows his political thought to be affirmed as a liberal *tout court* that can be specified as "liberal personalism".

MARKUS KRIENKE
Faculty of Theology of Lugano
krienke@rosmini.de
ORCID: 0000-0003-4599-2747

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.11

GABRIELLA PORTALONE GENTILE

ENRICO LA LOGGIA: PENSIERO POLITICO E IMPEGNO PER L'AUTONOMIA REGIONALE

Introduzione

L'analisi del pensiero di Enrico La Loggia (1872-1960), del suo intuito politico, del suo pragmatismo, ci pone davanti una figura tra le più interessanti della storia siciliana e italiana. Rampollo della colta borghesia agrigentina, si laurea a Palermo nel 1891, a soli diciannove anni, discutendo una tesi dal titolo *Teoria della popolazione* che sarebbe stata pubblicata, tre anni dopo, nella prestigiosa rivista del grande economista Maffeo Pantaleoni, *Giornale degli economisti*. Nel saggio, che costituiva la sua tesi di laurea, il giovane neolaureato, pur partendo dall'accettazione delle teorie malthusiane, opponeva una sua precisa posizione. Sosteneva, infatti, che la catastrofe prospettata da Malthus non ci sarebbe mai stata poiché le migliori condizioni di vita della popolazione, determinate da nuovi sistemi sociali e tecnologici, sarebbero state l'ostacolo più efficace al suo incremento (Portalone 1993: 36).

Fondatore nella provincia di Girgenti (oggi Agrigento) del sistema delle cooperative laiche, da parlamentare avanzò originali proposte sulla nazionalizzazione del sottosuolo siciliano, sulla divisione del latifondo, sulla costituzione di un ente autonomo regionale per la gestione dei lavori pubblici, studioso e libero docente di diritto processuale civile, fu padre dell'art. 38 dello Statuto della Regione Sicilia che introduceva il principio del riparazionismo o della solidarietà nazionale in favore dell'isola.

1. *Il pensiero politico*

Le posizioni politiche di La Loggia mutarono nel corso degli anni, non per forme di opportunismo o conformismo, bensì per la naturale evoluzione del pensiero dovuta alla maturazione intellettuale, alle esperienze di vita, al cambiamento delle situazioni contingenti e al suo innegabile pragmatismo. La

Loggia adattava le sue idee al momento presente, ai cambiamenti sociali ed economici e al condizionamento degli eventi. I Fasci Siciliani, ad esempio, cui, giovane laureato e collaboratore del giornale di Colajanni[1] *L'Isola*, assistette con estrema partecipazione, gli fecero maturare un'idea di socialismo *sui generis* e la convinzione della necessità di una forma di ampio decentramento regionale. La sua personale interpretazione del socialismo l'avrebbe espressa, a ventitrè anni, in un corposo saggio, pubblicato nella rivista di Napoleone Colajanni, *Rivista di Politica e scienze sociali*.

I princìpi a cui sarebbe rimasto fedele per tutta la vita sarebbero stati la fiducia nel ruolo trainante della borghesia nel contesto economico e sociale dello stato, la necessità del decentramento amministrativo e dello snellimento del sistema burocratico, la libertà individuale, come prevalente a qualsiasi tipo di sistema economico e politico e, infine, l'esaltazione della meritocrazia (La Loggia 1911).

Il "primo" La Loggia, il giovane neolaureato redattore de *L'Isola* con lo pseudonimo di Arrigo, è un entusiasta assertore del riformismo socialista. Egli vede come causa dei moti siciliani l'ingiustizia dei contratti agrari, ma soprattutto la miseria dei braccianti agricoli. Nel saggio che avrebbe scritto dopo il fallimento dei Fasci, *I moti di Sicilia*, esamina con rigore scientifico, dovuto ai suoi studi di demografia e statistica, la media dei salari dei braccianti nelle singole provincie siciliane, confrontandole con le medie salariali del resto del Paese. Analizza i bilanci medi delle famiglie contadine, traendone la convinzione che il ricorso all'usura è quasi ineludibile; confronta la percentuale d'imposte indirette pagate dalla popolazione siciliana, rispetto a quella delle regioni più ricche d'Italia, come Piemonte e Lombardia, scoprendo che i siciliani pagano il doppio o addirittura il triplo dei loro connazionali del nord. Le cause le imputa alla cattiva amministrazione in mano ai maggiorenti locali, tendenti a far ricadere l'onere della spesa collettiva sui più deboli e indigenti (La Loggia 1894: 216-225).

Se Colajanni è l'unico protezionista fra i meridionalisti del tempo e sostenitore per la Sicilia del dazio sul grano, giudicato

[1] Su Colajanni si rinvia alle due ponderose monografie Frétigné (2002) e Faraci (2018).

benefico per un'economia che si regge sull'agricoltura estensiva e latifondistica, La Loggia, al contrario, ritiene che tale misura protezionistica incoraggi la coltivazione di terreni marginali, abbassi la qualità e il prezzo del prodotto e scoraggi le trasformazioni agricole, soprattutto la coltivazione intensiva (Colajanni 1901; 1913).

Contrario alla teoria marxista sulla *legge bronzea dei salari* e convinto che il miglioramento delle condizioni economiche dei proprietari terrieri favorisse l'aumento dei salari dei braccianti, - dimostrato dalle più elevate paghe bracciantili elargite nelle province siciliane dove prevaleva l'agricoltura intensiva - (La Loggia 1894: 211-216) La Loggia fu favorevole all'intensificazione dei lavori pubblici, convinto che ciò avrebbe comportato non solo l'arricchimento di infrastrutture per il territorio, ma anche l'aumento dell'occupazione e il miglioramento economico dei ceti più bassi, con la conseguenza di un innalzamento dei consumi.

L'autonomismo di La Loggia era costituito dalla scelta di un sistema amministrativo che avvicinasse il cittadino ai centri di potere, ma che nello stesso tempo si presentasse come snellimento burocratico e non come moltiplicazione degli uffici. Restò sempre convinto, tuttavia, della necessità della presenza sul territorio degli uffici che fossero diretta derivazione dello Stato. Per questo si oppose strenuamente alle proposte relative all'abolizione delle prefetture di Girgenti e di Siracusa:

> Noi vorremmo diminuzione delle formalità amministrative, vorremmo meno rigidismo nella gerarchia, sì che la routine burocratica fosse meno lunga. Colla abolizione, nelle pratiche, del passaggio a enti intermedi, puramente trasmissori, vorremmo minori ingerenze del potere esecutivo, maggiore autonomia negli uffici subalterni, […] ma lo sminuzzamento territoriale che porta facilità di rapporti tra privati e pubblica amministrazione, comuni e Stato, uffici ed uffici, questo non pensammo combattere. […] Volete economie? Abolite i Consigli di prefettura, falcidiate nell'amministrazione centrale dove i numerosi corpi consultivi parecchi quattrini rubano alle tasche dei contribuenti, riunite diverse mansioni in una sola persona e riducete il personale, ma non sopprimete, così per il gusto di sopprimere, e senza il corrispettivo dei minori contatti, uffici necessari ad attuare una certa giustizia retributiva (Arrigo [La Loggia] 1894).

Dopo il fallimento del movimento dei Fasci, i socialisti siciliani si erano convertiti a una sorta di decentramento, presentando al Commissario Straordinario Codronchi, inviato dal governo in Sicilia per rimettere ordine nel caos post-rivoluzionario, un documento, il "Memorandum dei socialisti siciliani", in cui si auspicavano più poteri delegati per la regione, per far fronte alle peculiarità locali (Ganci 1973 riporta in appendice il testo completo del *Memorandum*).

La Loggia auspicava una nazionalizzazione della terra, non la gestione collettiva, ma l'affidamento dei lotti a cooperative. La sua visione del socialismo era prettamente conservatrice, tant'è che soleva concludere le sue riflessioni sullo stesso affermando che «il socialismo sarà conservatore o non sarà» (La Loggia 1895: 152). Limitava la nazionalizzazione solo ai beni strumentali, ai beni di prima necessità, come la terra, i mulini e i forni. I beni strumentali e i beni voluttuari sarebbero rimasti di proprietà dei titolari, i quali avrebbero liberamente potuto commerciarli. Ripartizione originale, questa, ma anche un po' confusa e ingenua data l'estrema difficoltà a distinguere il necessario dal voluttuario. I telai, per esempio, potevano essere considerati strumenti per beni necessari o per beni voluttuari? Sicuramente il giovane La Loggia palesava l'influenza degli scritti dei socialisti utopisti Saint-Simon, Proudhon, Blanc, e fu anche influenzato da Benoît Malon, da Pisacane e Ferrari, ma anche dalla dottrina di Spencer sull'evoluzionismo sociale, dalla quale trasse la fede nella meritocrazia.

La compartecipazione operaia all'utile dell'impresa era per La Loggia, pur mantenendo inalterata la proprietà del titolare, uno strumento idoneo per incrementare la produzione e l'attaccamento al lavoro del singolo (La Loggia1895: 151 e ss.). Così come il principio di ereditarietà dei beni, messo in discussione da Ferrari, era per l'agrigentino indispensabile per stimolare il singolo all'impegno, al fine di concretizzare i risultati del suo lavoro e perpetuarli con la trasmissione ai figli.[2]

Tali considerazioni portavano il giovane intellettuale a formulare il paradosso secondo cui «il socialismo sarà egoistico o non sarà, sarà individualista o non sarà» (ivi: 182). Tut-

[2] Di diversa opinione era il suo maestro. Cfr. Colajanni (1884, cap. VIII).

tavia, pur dando grande rilievo all'interesse del singolo per il miglioramento della produzione generale e dunque per l'elevamento economico dell'intera società, La Loggia affermava di nutrire grande fiducia nel principio di solidarietà propugnato da Saint-Simon e accolto da Pisacane nel concetto di associazionismo. Tali studi e riflessioni lo portarono a tradurre in realtà parte delle sue posizioni teoretiche attraverso la creazione nella provincia di Girgenti delle cooperative laiche che si contrapponevano a quelle di matrice cattolica e a quelle di matrice socialista (Portalone Gentile 1990).

Fu laico e pragmatico fin da giovane, anche a rischio di destare scandalo. Nel 1892, a soli vent'anni, pubblicò sul giornale di Colajanni, *L'Isola*, un articolo sulla necessità di nazionalizzare il sottosuolo. Tale convincimento, gli derivava non soltanto dalla constatazione delle miserevoli condizioni di vita dei minatori siciliani, soprattutto dei più giovani, ma anche dall'analisi economica che egli faceva sui benefici dell'intervento statale. Il sottosuolo, una volta sottratto ai privati e quindi alla rapacità e all'ingordigia dei gabelloti, a cui le miniere venivano date in concessione, avrebbe potuto essere sfruttato in maniera più razionale, con mezzi tecnici più moderni ed efficienti, a disposizione dello Stato o del capitalista a cui lo stesso lo avrebbe dato in gestione. Tale teoria - già formulata dal senatore Lampertico nel 1876 e accolta da Quintino Sella (Lampertico 1876: 68; Sella 1871) - si sarebbe concretizzata in un progetto di legge presentato dallo stesso La Loggia, una volta divenuto parlamentare, nel 1920. Tale disegno di legge che prevedeva la demanializzazione del sottosuolo, previo congruo indennizzo al proprietario, non andò mai in porto per l'opposizione di latifondisti e gabelloti (La Loggia 1892; 1920).

Il principio portante del socialismo di La Loggia, che non aveva niente a che vedere con il marxismo, era la conciliazione dell'interesse del lavoratore con quello del capitale, principio, questo, che sarebbe poi stato abbracciato dal leader del socialismo siciliano e dei moti dei Fasci, Giuseppe Garibaldi Bosco: « … se capitale e lavoro hanno interessi antagonistici, difendono invece un interesse comune quando tentano di con-

correre nella maggior misura possibile alla produzione nazionale e internazionale» (Bosco 1901).

La Loggia non rimase insensibile al problema della quotizzazione del latifondo, già affrontato da Crispi, all'indomani dello scioglimento dei Fasci. Lo statista siciliano, pur avendo decretato lo stato d'assedio, venendo meno alla promessa fatta a Colajanni relativamente ai moti siciliani, si rendeva perfettamente conto che quelle manifestazioni di protesta, represse poi perché erano degenerate in atti di pura violenza, fossero più che giustificate dalle inumane condizioni del proletariato siciliano. Presentò quindi un disegno di legge, mai portato in discussione, per la ostinata opposizione dei latifondisti, - di cui il suo successore Di Rudinì era l'indiscusso rappresentante – e con il quale per la prima volta non si colpiva la proprietà demaniale o ecclesiastica, ma la proprietà privata. Tale disegno, infatti, prevedeva la quotizzazione e la concessione in enfiteusi forzosa ai contadini del luogo, dall'eccedenza delle proprietà superiori ai cento ettari e anche di quelle meno estese quando risultassero incolte (Manacorda 1992). La Loggia, pur non schierandosi apertamente con Crispi, acerrimo nemico del suo maestro Colajanni, e considerato strumento della reazione da tutti gli ambienti progressisti, fu indubbiamente colpito dalla proposta riformatrice. Infatti, nel settembre del 1912 al Congresso Nazionale della Cooperazione agraria, si fece promotore di un disegno di legge per lo sviluppo dell'agricoltura siciliana, attraverso la divisione del latifondo e la concessione dei lotti in affitto o in enfiteusi alle cooperative agrarie. Egli proponeva la lottizzazione dei fondi eccedenti i 200 ettari, se lontani dai centri abitati e quelli eccedenti i 50 ettari se siti entro tre chilometri da tali centri. Tale lottizzazione sarebbe stata attuata da un apposito organo tecnico che avrebbe poi deliberato la concessione di tali lotti ad affittanze collettive. Un disegno di legge, questo, in gran parte ispirato a quello crispino del 1894 (La Loggia 1920; 1953: 17-18).

2. *Il cooperativismo laico*

Dopo il fallimento dei Fasci, La Loggia comprese che le plebi siciliane avrebbero avuto un solo strumento utile per re-

dimersi dalla povertà: la collaborazione. Nell'elaborazione del suo pensiero socialista riformista, si faceva sempre più strada l'idea del cooperativismo. Alla stregua di Pisacane, egli comprendeva che nell'associazionismo sta la libertà, ma soprattutto per le popolazioni siciliane, analfabete e lontane dal mondo della politica, bisognose di far sentire la loro voce e le loro necessità, l'associazionismo poteva essere una vera palestra di democrazia. D'altra parte, l'esempio delle cooperative cattoliche che, a partire dal 1898, si diffusero rapidamente in tutta la Sicilia, in particolare proprio nella provincia di Girgenti, gli faceva comprendere di muoversi nella giusta direzione. Da massone, però, disdegnava ogni intromissione del clero nella vita politica ed economica e non sopportava che le cooperative cattoliche accettassero solo coloro che dessero prova di essere buoni cristiani. La religione non poteva essere un lasciapassare senza il quale non si potesse accedere a strumenti di soccorso. Le forme cooperative che egli avrebbe attuato non si sarebbero ispirate né a dottrine religiose, né a ideologie politiche.

> Hanno domandato - dichiarò- quale sia il nostro partito. Abbiamo risposto che il nostro è il partito della cooperazione. Gli enti federati comprendono nel loro seno socialisti e individualisti, monarchici e repubblicani, lavoratori della terra e lavoratori in genere, partigiani di quel deputato e partigiani del candidato diverso. Le cooperative non sono organi di resistenza […] non sono neanche circoli politici che tendono alla conquista dei poteri locali. Non sono neppure delle mutue, delle società di mutuo soccorso. Sono delle vere e proprie cooperative agrarie che aspirano al loro elevamento economico e sociale, sono fucine di rigenerazione agricola e sono campi aperti a tutte le credenze, a tutte le convinzioni, purché sinceramente professate. (La Loggia 1911: 15 in Portalone Gentile 1990: 57).

Al cristianesimo sociale contestava in particolare il coinvolgimento della religione e dei religiosi che egli riteneva assolutamente estranei al campo dell'economia e del lavoro. Questo suo convinto laicismo avrebbe caratterizzato tutta la sua azione politica.

Nel 1906, La Loggia lanciò l'idea di una collaborazione fra le forze progressiste nel campo della cooperazione, fondando un'Associazione Apolitica per il bene economico della provin-

cia di Girgenti (ivi: 25). L'associazione, con più di 400 iscritti, fu presieduta dal sen. Giuseppe Cognata e costituì nel suo seno una serie di commissioni per ciascun settore della vita economica: agricoltura, industria, emigrazione, ferrovie, sgravi fiscali, abolizione delle decime. Tale associazione, che pian piano si sarebbe estinta il 4 dicembre 1906,[3] affidò a Enrico La Loggia l'incarico di stilare un modelle di statuto per le Casse Agrarie e di avviare contatti con il Banco di Sicilia, affinché questi istituti divenissero enti intermedi per l'esercizio del credito agrario. La prima Cassa Agraria fu fondata a Favara il 24 dicembre del 1906 e l'anno successivo in provincia di Girgenti si contavano già 14 casse agrarie, tutte associazioni creditizie in nome collettivo con lo stesso statuto. Quest'ultimo aveva come scopo il miglioramento morale ed economico dei soci, che dovevano essere proprietari o lavoratori della terra, requisito, questo, contemplato dalle cooperative creditizie cattoliche, ispirate al sistema Raffeisen, ma non richiesto dalle associazioni di credito ispirate al sistema Schultz e Delitzsch, come le banche popolari fondate da Luzzatti. Dopo non poche polemiche e richieste di modifiche statutarie, La Loggia ottenne dal Banco di Sicilia il riconoscimento delle sue casse agrarie come enti intermediari per la concessione dei crediti agrari. Anzi, visto il successo dell'iniziativa, l'avvocato agrigentino ricette un pubblico encomio dal Consiglio di Amministrazione:

> La scarsa propensione che le nostre popolazioni rurali avevano per l'innanzi dimostrato per tutte le forme d'associazione, aveva indotto il legislatore a riporre scarsa fiducia nell'iniziativa privata ed a fare, invece largo assegnamento su quella degli enti pubblici. Ma i fatti hanno dimostrato vero il contrario, dappoicché mentre lo spirito d'iniziativa e d'associazione dei privati, ha saputo dar vita ad non piccolo numero di istituti, scarsi e quasi nulli sono stati, invece i risultati dell'opera degli enti morali e dei Comuni (Portalone Gentile 1990: 27-28).

Le Casse Agrarie si dimostrarono più solide di quelle cattoliche, per la maggiore prudenza nella concessione del credito.

[3] Fu assorbita dalla Federazione delle Cooperative di Credito della provincia di Girgenti, fondata da La Loggia il 6 ottobre 1907.

Le casse laiche, infatti, con la protezione e l'aiuto del Banco di Sicilia, concedevano crediti in denaro e natura, di breve termine, la cui scadenza coincideva, di solito, con la stagione agraria. Le casse cattoliche, invece, si impegnavano con prestiti anche a lungo termine, non convenientemente garantiti, destinati non soltanto alla conduzione agraria, ma anche all'impianto o all'acquisto di terreni e di case. Per la rischiosità delle loro operazioni, molte banche confessionali dovettero dichiarare fallimento o furono salvate dall'intervento personale dei soci, come avvenne per la Cassa San Giacomo di Caltagirone, salvata più volte dal fallimento per l'impegno finanziario personale di Don Sturzo (Portalone 1985). Fra le molteplici attività che le Casse agrarie si prefiggevano, erano contemplate anche quelle relative alla costituzione di affittanze agricole, all'acquisto di prodotti per l'agricoltura a cui i soci potevano accedere a prezzi scontati, alla creazione di forni, opifici, laboratori, cantine, per la trasformazione dei prodotti agricoli. Le casse agrarie, quindi, si attivavano anche per la creazione di cooperative di consumo e di produzione, oltre che per l'organizzazione di affittanze agricole. Le affittanze collettive laiche, tuttavia, non ebbero grande successo, poiché subivano la concorrenza delle affittanze cattoliche che riscuotevano maggiormente la fiducia dei latifondisti, sia per il loro carattere confessionale, sia per la sacralità del diritto di proprietà che era da esse riconosciuto.

Come segretario della Federazione delle Cooperative, La Loggia si mosse senza tregua per varare sempre nuove iniziative, nel campo dell'associazionismo, a favore dello sviluppo economico della provincia. Il 27 ottobre 1912 fu costituita a Camastra la Federazione dei Lavoratori della terra, con lo scopo di riesumare la legge del 15 luglio 1906, voluta da Sonnino, relativa ai patti colonici e mai applicata dai proprietari terrieri. Nel novembre del 1913, la Federazione agrigentina esortò la deputazione siciliana al Parlamento a presentare un progetto di legge sulla viabilità dell'Isola, insufficiente allora, come adesso, sia per lo sviluppo dell'agricoltura che dei commerci (Portalone 1985).

Il successo ottenuto dalle sue cooperative, non solo per il numero delle stesse o per gli encomi alla Federazione tributati

dalle più alte personalità nel campo della finanza e della politica, ma soprattutto per il reale cambiamento attuato nella mentalità delle plebi agrarie, portavano La Loggia ad affermare che «…la cooperazione sia la più grande rivoluzione sociale in azione, che essa vada sostituendo il principio collettivo al principio individuale, che la sua superiorità sugli altri movimenti sociali sta appunto in questo, che essa non è soltanto una preparazione, è anche una progrediente attuazione» (La Loggia 1915: 22 in Portalone Gentile 1990: 63).

3. *L'impegno politico*

In quegli anni l'impegno dell'avvocato agrigentino si estendeva anche nel campo della politica. Dopo la scissione del Partito socialista e la creazione del Partito Socialista Riformista, La Loggia ritenne di aver trovato in quest'ultima creatura politica l'approdo più consono alle sue posizioni politiche, sociali ed economiche, posizioni che aveva maturato nel tempo, grazie alle molteplici letture, ma anche grazie all'esperienza diretta fatta nel campo sociale. Così, nel 1913, si candidò nel collegio di Licata, ma venne sconfitto. In quella circostanza aveva presentato un programma elettorale incentrato sulla necessità di una più moderna legislazione previdenziale e sul gradualismo legalitario sociale. Il suo programma prevedeva anche la costituzione di un demanio regionale per i boschi, le pendici montane e per la conduzione dei più estesi latifondi. Aveva già ottenuto, con la collaborazione di Pompeo Colajanni senior, la costituzione di un Sindacato obbligatorio per gli infortuni nelle miniere di zolfo e del Consorzio obbligatorio per gli zolfi. Nel 1914, in conformità alle direttive del suo partito e anche coerentemente alla sua formazione prevalentemente mazziniana, divenne il leader agrigentino degli interventisti. Fu eletto deputato alle elezioni del 1919, le prime con il sistema proporzionale e fu rieletto alle successive del 1921, dopo il precoce scioglimento della Camera. Nel 1920 presentò un progetto per l'autonomia siciliana, nel settore della legislazione per le opere pubbliche, per la riforma agraria e per la riforma mineraria, che raccolse il consenso *bipartisan* di tutta la deputazione siciliana. Nello stesso anno fu tra i firmatari di un disegno di

legge che prevedeva l'obbligo di migliorie per i fondi di una certa estensione e l'affitto o l'enfiteusi dell'eccedenza dei fondi maggiori in favore di cooperative contadine. Il progetto era analogo alla sua proposta del 1912 e tale principio risalente a Crispi. Nel 1921 fu eletto segretario politico del gruppo parlamentare riformista e nel 1922 Sottosegretario alle Finanze nel Governo Facta. Nel ventennio si tenne estraneo alla vita politica, coerentemente con le sue idee, ma non si mise mai in evidenza come attivo oppositore del regime, come del resto fece il suo rivale di sempre, che era anche stato eletto segretario dell'Aventino, Giovanni Guarino Amella. Gli studi giuridici gli avevano fruttato già ai primi del secolo la libera docenza in Diritto Processuale Civile e sulla materia pubblicò apprezzati lavori (*Esecuzione delle sentenze straniere* nel 1902 e poi *La circolazione del giudicato* e *La dottrina generale dell'esecuzione forzata*). Nel 1925 pubblicò *Il problema demografico* e nel 1935 *Le direttive della riforma processuale civile*. Le sue competenze, malgrado le sue posizioni politiche, furono riconosciute anche dal regime fascista che lo nominò componente della Commissione per la riforma dei Codici, incaricandolo di relazionare sul Codice di Procedura Civile.[4]

4. *La stagione dell'autonomia*

Dopo l'8 settembre 1943 La Loggia, spostatosi a Palermo, fonda un suo movimento politico, il "Fronte unico siciliano". La pubblicazione del volume *Ricostruire*, primo libro che gli alleati permisero di stampare subito dopo l'occupazione, cerca di riportare la lotta politica nell'ambito del territorio nazionale e di costruirsi un suo seguito personale (Ivi: 23 e ss.)

La caratteristica del Fronte costituito da La Loggia è l'antiseparatismo e l'impegno per il raggiungimento di una forte autonomia amministrativa. Ma si fa sostenitore anche di una visione della Sicilia originale e inedita. Non il paradiso terrestre sfruttato dai vari conquistatori, ma un territorio naturalmente povero per motivi fisici (terreno per lo più montagnoso,

[4] Sulla biografia e sull'attività politica e letteraria di Enrico La Loggia cfr. La Loggia (1953); Ingrassia (1949); Spinello Perticone (1952); Di Matteo (1958); Renda (1978); Brancati (1982); Hamel (1988); Portalone Gentile (1990; 1995).

mancanza di risorse idriche) e strutturali (mancanza di strade, di ferrovie, di porti, diffusione del latifondo):

> Il Fronte Unico Siciliano per la ricostruzione unitaria dell'Italia libera, in continuazione ideale col pensiero e l'anima dei grandi italiani, da Dante a Mazzini, a Garibaldi, e rievocando la sacra memoria dei martiri del Risorgimento, riafferma la decisa volontà del Popolo di Sicilia che l'Italia si ricostruisca integra e libera, escluso non solo ogni smembramento, ma ogni forma strutturale che, comunque, possa concorrere a sminuire la forza coesiva della Nazione e il sentimento e la pratica di una costituzione unitaria [...] Il convincimento di un'insensibilità dei regimi passati ai bisogni fondamentali della Sicilia, favorì la corrente separatista per una inadeguata visione delle complesse cause dell'inferiorità economica isolana e delle possibilità riparatrici di uno stato unitario che, in una maggiore perequazione regionale economica, veda il più valido presidio della indipendenza e della forza della Nazione [...] La percentuale della popolazione attiva in Sicilia è più bassa che nel complesso dell'Italia: media nell'Italia settentrionale il 47,2%, media in Sicilia il 33,9%. Ancor più sensibile è tale inferiorità nei riguardi particolari degli individui addetti ad un'attività industriale: media nell'Italia settentrionale 12,4%, media in Sicilia il 3% [...]Se si consideri normale la media dell'Italia settentrionale (pur notevolmente più bassa che in altri Stati), la Sicilia presenta un anormale sovraccarico di popolazione passiva del 13% [...]. Tutto ciò, se in parte dipende da particolari condizioni geoeconomiche, non può non mettersi in concorrente rapporto, oltre che a una minore disponibilità di capitali, a un retaggio d'incomprensione, d'ignavia dei governi e in ultimo di quello ventennale fascista che avrebbe avuto, più facilmente, col suo regime dispotico, la forza politica necessaria per un'azione di regionale perequazione e che strombazzava una decisa volontà di potenziamento economico dell'Isola (Di Matteo 1967: 184-187).

Sulla base di tali analisi, La Loggia avanzava proposte politico-amministrative che presentano una netta distinzione tra decentramento burocratico e decentramento industriale. Egli sosteneva che un decentramento burocratico, con la conseguente moltiplicazione degli uffici governativi, avrebbe comportato un notevole onere finanziario. Si dichiarava contrario alla creazione di un organo legislativo regionale, sia per la mancata fiducia nelle capacità di autogestione e controllo del popolo siciliano, uso, come la storia ci ha insegnato, a tra-

scendere, sia per il rischio di cadere nel federalismo che egli considerava più consono alle regioni ricche che alle regioni povere "[…] che verso le altre vantano un credito che vorremmo chiamare *storico-unitario*" (Ivi; Portalone 2003: 23 e segg.). Auspicava, piuttosto, un vigoroso impulso all'industrializzazione locale e un'autonomia amministrativa che non andasse oltre le materie inerenti il settore sindacale e quello dei lavori pubblici, senza interferire con le esigenze unitarie. La Loggia sosteneva l'esistenza del dovere, del nuovo Stato che andava a costituirsi, di impegnarsi in azioni riparatrici per l'Isola per una maggiore perequazione economica con le regioni del Nord Italia. Questo, soprattutto, avrebbe messo a tacere le spinte separatiste (La Loggia 1943; Di Matteo 1967: 184-186; Giarrizzo 1975: 8 e ss.).

Il suo concetto di regionalismo si differenziava di molto da quello sturziano. Per il sacerdote calatino la regione era parte essenziale di un discorso politico liberista e antistatalista, che vedeva nel regionalismo l'affermarsi della "democrazia rurale" dei piccoli proprietari. Sturzo riteneva che la strada da seguire per lo sviluppo economico sociale dell'Isola, fosse quella relativa alle risorse proprie del territorio date dall'agricoltura e dalla conseguente industria di trasformazione. Per La Loggia, invece, l'autonomia regionale era, soprattutto, uno strumento di perequazione economica e di pressione politica a favore dell'intervento statale nel settore dei lavori pubblici e dell'industrializzazione (Micciché 2017: 26. Sul contrasto tra La Loggia e Sturzo cfr. Brancati 1982: 113 e segg.).

Un'altra differenza con Sturzo era costituita dal fatto che, mentre quest'ultimo auspicava una regionalizzazione che si estendesse per tutto il territorio nazionale, La Loggia avvertiva in tale progetto il pericolo di «sminuire la forza coesiva della Nazione e facilitare la coesione e strapotenza d'interessi particolaristici antisociali». Già in *Ricostruire*, opera in cui rientra nell'agone politico del dopoguerra, aveva espresso la sua posizione sull'autonomia regionale «meglio che come fine a se stessa, piuttosto con una specifica finalità dinamicamente perequativa» (Di Matteo 1967: 189).

È errato affermare che La Loggia sia da considerarsi il padre dell'autonomia, poiché all'autonomismo si convertì solo

quando si rese conto che era l'unico modo per uscire dall'*impasse* politico-amministrativo del dopoguerra e l'unico strumento per sconfiggere definitivamente il separatismo (Novarese 2017). Così scriveva nel 1943: «Una regionalizzazione dell'amministrazione e dalla quale siano facilmente germinabili conglomerati di consorterie locali, non può essere obiettivamente desiderato». Commentando il disegno di legge proposto da Minghetti nel 1861 sul decentramento amministrativo, poi archiviato, così si esprimeva: «…In sostanza il progetto Minghetti si risolveva da un canto, nel creare un ulteriore ruota di ingranaggio burocratico, con notevole dispendio gravabile sulla regione e con maggiore suscettibilità di uno sviamento locale del potere, dall'altro canto nell'accollare alla regione le spese per l'istruzione superiore, per lavori pubblici relativi alle strade, ponti, porti ed argini. In altri termini costituiva un magrissimo affare per le regioni povere, che attendono aiuti e non ulteriori oneri» (Brancati 1982: 146-147).

La Loggia, più che padre dell'autonomia come sosteneva Montanelli,[5] fu semmai il padre di quell'articolo 38, che diede all'autonomia l'impostazione propria del regionalismo laloggiano, un regionalismo, cioè, attuato non per moltiplicare gli enti, i centri di potere, ma per dare alla Sicilia un sostegno economico che, al di fuori dello Stato italiano, non avrebbe mai potuto avere. Dall'attenta analisi del passato, egli comprese l'impossibilità che la Sicilia si reggesse da sola, perché priva di risorse, ma da quest'analisi scaturì anche la sua sfiducia nella capacità di autogoverno dei siciliani, la constatazione del fallimento delle assemblee legislative locali, sia nel 1812 che nel 1848. Ricordava che il Parlamento nato dalla rivoluzione aristocratica siciliana del 1812, durato solo tre anni, si era distinto per l'inefficienza e l'inattività, tanto da suscitare l'ira di Re Ferdinando che allo stesso organo aveva inviato una lettera di rimprovero: «…Chi non segue l'impulso generale e non accelera proporzionalmente i suoi passi, non può pretendere di conservare il suo posto». Commentando tale lettera il politico agrigentino commentava che quella dolorosa, quanto

[5] «[…] Chi fra don Luigi Sturzo ed Enrico La Loggia, sia il babbo dell'autonomia regionale e chi la mamma non so. So soltanto che essi ne sono comunque i genitori». Montanelli (1966: 916)

mortificante esperienza storica, avrebbe dovuto lasciare perplessi coloro che in buona fede sostenevano la necessità di costituire parlamenti locali (Brancati 1982: 233-238).

Era, dunque, contrario alla creazione di un parlamento siciliano. Semmai, La Loggia era favorevole a un'autonomia nel campo di alcune materie specifiche come i lavori pubblici e l'agricoltura. In *Ricostruire*, che è anche il suo vero programma in relazione al futuro assetto amministrativo della Sicilia, La Loggia si dice chiaramente contrario a un decentramento che determinerebbe lo sganciamento degli enti locali da un controllo degli organi centrali dello Stato. Si dice contrario all'istituzione di una sorta di "proconsole ministeriale" che potrebbe rischiare di essere condizionato da pressioni locali.

Nel suo discorso alla Consulta del 23 dicembre 1945, in cui vede ufficialmente la luce il suo articolo 38, si scaglia contro i progetti di statuto tendenti a forme di pseudo federalismo che egli considera antistoriche e dannose per la Sicilia: «… fra le tendenze concretamente manifestate anche ieri, - egli afferma - vi ha quella di autonomia fino ad un vero e proprio federalismo e vi ha l'altra di comprimerla fino alle immediate adiacenze dello Stato unitario, sembra che l'idea mediana, l'idea conciliativa delle opposte tendenze, possa essere nel senso di puntare su uno stato unitario regionale *in posizione intermedia fra lo Stato puramente unitario e lo Stato federale*» (Giarrizzo 1975: 13-17).

Al Fronte costituito da La Loggia affluirono personalità di spicco come Bernardo Mattarella, Aldisio, Restivo, Alessi, ma anche comunisti come Montalbano e socialisti come Mineo. L'adesione alla proposta di La Loggia da parte di rappresentanti di varie forze politiche, si spiega con il fatto che l'anziano politico agrigentino aveva trovato con la sua proposta politica il modo di conciliare le esigenze unitarie e le rivendicazioni regionalistiche. Egli respingeva la tesi in base alla quale la Sicilia avesse un'autosufficienza economica e potesse da sola avviarsi verso la ricostruzione. Sentiva, viceversa, la necessità dell'intervento dello Stato, con finalità riparazioniste, per dare all'Isola un avvenire migliore. Questa proposta non fu sottoposta al Comitato di Liberazione Nazionale, ma alla valutazione del governo Badoglio poiché questo rappresentava la conti-

nuità con lo Stato prefascista e dava al Fronte laloggiano un carattere nettamente moderato e conservatore.

In un incontro avvenuto a Gela, Aldisio aveva già prospettato a Finocchiaro Aprile e a Guarino Amella la possibilità che si seguisse la linea autonomista che non avrebbe leso il principio di unità nazionale. Una possibilità divergente da quella proposta da Finocchiato Aprile e Guarino Amella che, invece, proponevano di creare un governo separatista formato da ex deputati siciliani prefascisti. Per gli stessi motivi addotti da Aldisio, aderirono alla posizione di La Loggia anche Mattarella e Restivo i quali, oltre a condividere la linea politica del politico gelese, si sentivano più protetti dal moderatismo di tale movimento, rispetto al radicalismo dei più accesi autonomisti. Anche Azionisti e Radicali come Scialabba, Purpura e Zanca, pur sollecitati da esigenze meridionalistiche, trovavano più consona ai loro princìpi unitari mazziniani la linea di La Loggia. Il socialista Mineo, facente parte dell'ala oltranzista del partito, da buon democratico vedeva nell'autonomia uno strumento per rafforzare pericolosamente i poteri locali, perciò si trovava d'accordo con le proposte del politico agrigentino. Quanto ai comunisti, malgrado il Fronte della Libertà, ispirato a principi fondamentalmente antifascisti, costituisse la loro casa naturale, avevano trovato opposizioni nella base dei militanti, i quali sostenevano che appoggiare il separatismo avrebbe significato abiurare ai propri princìpi marxisti. Il portavoce della linea politica unitaria era l'agrigentino Giuseppe Montalbano, docente di Procedura penale all'Università di Palermo.

Alla vigilia del passaggio della Sicilia dall'AMGOT all'amministrazione italiana, La Loggia aderisce alla proposta, scaturita dal Congresso della DC siciliana e avanzata da Mattarella, della creazione di un Commissariato siciliano come organo di transizione. Si propone la presidenza del prefetto di Palermo Musotto il quale, per le sue oscillanti simpatie separatiste, suscita la diffidenza del politico agrigentino che poi finisce per accettare a patto che venga coadiuvato da elementi di netta estrazione unitaria, fra i quali propone, per primo, proprio il comunista Montalbano. Alla proposta autonomistica del politico e sindacalista socialista Vincenzo Vacirca, la

più radicale di quelle che precedettero l'elaborazione finale dello statuto, definita dallo stesso La Loggia "semi separatista", quest'ultimo opponeva un progetto di autonomia che si basava non su un'assemblea legislativa, bensì sull'istituzione di Camere Regionali economico-sindacali, elette dagli appartenenti alle categorie professionali. Esse avrebbero avuto la facoltà di presentare al Parlamento nazionale disegni di legge in tema economico e sociale e a esse sarebbe stata riconosciuta una potestà deliberativa vincolante, relativamente all'esonero di dazi doganali d'importazione nelle regioni insulari e all'impugnazione, presso la Corte Costituzionale, del bilancio statale riguardo a opere pubbliche e sovvenzioni. L'impugnazione sarebbe stata prevista soltanto nel caso in cui la ripartizione regionale non fosse avvenuta in base all'entità della popolazione professionalmente non attiva, sulla base del censimento ufficiale precedente (Giarrizzo 1975: 28-29).[6] Ancora una volta La Loggia si muoveva sulla base di princìpi riparazionisti. L'8 marzo successivo, costituito l'Alto Commissariato Civile per la Sicilia, ne diventava presidente Musotto con l'approvazione e le speranze degli indipendentisti. Il decreto che istituiva questo organo gli dava, tuttavia, poteri molto limitati, per lo più di coordinamento dell'attività dei prefetti e una delega del capo del governo relativamente all'ordine pubblico, all'agricoltura, l'industria e il commercio. Tutte le altre materie venivano escluse dalla giurisdizione dell'Alto Commissario. Inoltre, la Giunta consultiva di nove membri fu scelta direttamente dal Governo senza interpellare Musotto. Della Giunta facevano parte: La Loggia (voluto fin dall'inizio da Badoglio), Aldisio, Mattarella e Guarneri della DC, Montalbano del PCI, Saitta della Democrazia Sociale, Altomare del PLI, Monforte del Partito d'Azione e Taormina del Psi, quest'ultimo imposto da Montalbano e scelto fra i socialisti anti-separatisti e filocomunisti. Nell'estate del '44 si rese necessaria la sostituzione di Musotto, sia perché non aveva dato gran prova di abilità nell'affrontare i problemi contingenti, sia perché era ritenuto dai partiti politici che costituivano il CNL troppo sim-

[6] La proposta La Loggia fu pubblicata nella rivista *Autonomia e Rinascita* del 9 marzo 1944.

patizzante con i separatisti e particolarmente vicino agli occupanti anglo-americani. Il Presidente del Consiglio Bonomi propose in sua sostituzione proprio Enrico La Loggia, ma questi rifiutò senza esitazione poiché sapeva che le autorità americane, a cui non era gradito, gli avrebbero reso impossibile il lavoro.

Il 17 luglio, il Consiglio dei Ministri sostituì Musotto con Aldisio, già ministro degli Interni e strenuo oppositore del primo che considerava favorevole al separatismo. Infatti, nel suo discorso d'insediamento egli sottolineò la sua fedeltà indiscussa nell'unità dello Stato e il disprezzo per il separatismo. Chiedeva che si accelerasse il processo autonomistico e che venissero allontanati dall'Isola gli ufficiali alleati che avevano appoggiato il movimento di Finocchiaro Aprile, sempre più contaminato dalla vicinanza alla mafia e ad ambienti attigui al banditismo (Di Matteo 1967: 238-239).

Anche dopo la fine dall'AMGOT, e la conseguente crisi del movimento di Finocchiaro Aprile, l'anziano politico agrigentino continuava ad avvertire i pericoli dell'indipendentismo. E il 4 ottobre 1944, alla guida di una rappresentanza del CLN siciliano, alla presenza dei sottosegretari Mattarella e Ramirez, La Loggia si fa ricevere dal nuovo Presidente del Consiglio Bonomi. La richiesta della delegazione riguardava l'atteggiamento dei governi americano e inglese che sembravano ancora sostenere le mire separatiste di Finocchiaro Aprile. La Loggia sollecitava Bonomi a pretendere da tali governi una dichiarazione di totale disimpegno dal problema siciliano. Chiedeva, inoltre, l'ampliamento dei poteri dell'Alto Commissariato e la costituzione di un Consiglio Consultivo, composto da tutti i deputati siciliani eletti fino al 1924, non compromessi col fascismo, dai sindaci dei capoluoghi di provincia, dai rappresentanti delle Camere del Lavoro e delle Camere di Commercio, e dalle più eminenti personalità siciliane nel campo della cultura. Può sorprendere che La Loggia ritornasse sui suoi passi accettando ciò che aveva rifiutato da parte di Musotto e Aldisio. In verità, la sua accettazione di un ampliamento della sfera autonomistica è l'ultima carta che gli restava da giocare per allontanare gli incerti e i titubanti, anche fra le fila della Democrazia Cristiana, dalla sirena indipendentistica. L'incontro

con Bonomi precedeva di qualche giorno la manifestazione di Palermo del 19 ottobre contro il caro vita che si concluse tragicamente con la sparatoria della polizia contro i dimostranti. Il fatto, grave di per sé, ma particolarmente allarmante in quel periodo di incertezze e turbamenti politici e sociali, acuì lo scontro tra le parti avverse. Gli anti-separatisti accusarono il movimento di Finocchiaro Aprile di servirsi del legittimo malcontento del popolo per affermare la propria linea politica. I separatisti, d'altra parte, vista la reazione delle forze dell'ordine, la minaccia di Aldisio di far arrestare il loro capo, finirono per radicalizzare le loro posizioni e per favorire anche la militarizzazione del movimento. Di fronte a tale critica situazione, il governo accettò di ampliare la composizione della Giunta che affiancava l'Alto Commissario e di trasformarla in Consulta con il fine ultimo di stilare un documento condiviso di preparazione al varo dell'autonomia. Lo stesso Scelba, politico moderato e molto vicino a Sturzo, ancora in esilio, dichiarava che l'autonomia era l'unico strumento per combattere il separatismo, aspirazione propria non tanto del vecchio notabilato politico prefascista, quanto direttamente del popolo che accusava il Nord dell'abbandono e della debolezza della Sicilia. D'altronde, come scrive Renda, il separatismo ha sempre attraversato la storia della Sicilia come un fiume sotterraneo che emerge violentemente nei momenti di crisi politica. Scelba, fondatore e alto dirigente della DC, d'accordo con il demo laburista Guarino Amella chiedeva, addirittura, che la concessione dell'autonomia alla regione precedesse lo stesso varo della Costituzione per fermare il "vento del Nord", cioè la diffusione del messaggio socialcomuniste (Portalone 2018: 283-314).

Il 1945 fu l'anno dei congressi, espressione del bisogno avvertito dai vari partiti formatisi dopo la caduta del fascismo di darsi una linea politica certa. Al Congresso della DC seguì quello dei demo laburisti e poi dei liberali. La Loggia, nell'immediato dopoguerra, era passato nelle fila del partito demo laburista, il cui leader era il suo eterno nemico Giovanni Guarino Amella. Lo scontro fra i due era inevitabile, così come era inevitabile che uno dei due si facesse da parte. Fu La Loggia a essere espulso dal partito demo laburista, un'espulsione

che lo fece approdare al Partito Liberale, il cui programma era più consono alla sua linea politica moderata e conservatrice (Portalone 2003: 37 e ss.)

Come i liberali, La Loggia sosteneva un ampio decentramento e non una netta autonomia, e come i liberali si presentava difensore degli interessi dei proprietari contro progetti di riforma agraria che apparivano giustizialisti e ingiusti nei confronti degli agrari. Egli era contro la proposta relativa alla distribuzione al ceto contadino dei terreni non coltivati o trascurati *tout court*. Era favorevole, invece a una politica di risanamento generale che tenesse anche conto della differenza tra i terreni vicini ai centri abitati e quelli che costituivano il vero latifondo. Per i primi proponeva di favorire la piccola proprietà anche ricorrendo all'istituto dell'enfiteusi obbligatoria, per i secondi auspicava l'attribuzione dei terreni incolti o mal coltivati a cooperative di contadini. Queste attribuzioni, tuttavia, avrebbero dovuto essere precedute dall'approntamento di opere indispensabili alla coltivazione razionale di detti terreni, fatte a spese dello Stato, per compensare la Sicilia del "trattamento iniquo dei passati governi" (*La Sicilia*, 9 e 11 maggio 1945. Cfr. Giarrizzo 1975: 83).

In seguito ai gravi disordini dell'estate 1945, scaturiti dall'applicazione, per la prima volta, dei decreti Gullo sulla divisione fra proprietari e mezzadri dei prodotti agricoli, anche i liberali e, quindi anche La Loggia, si convinsero della necessità di ampliare i limiti dell'autonomia regionale, per permettere alla Sicilia di varare leggi che, in determinati settori, come per esempio quello agricolo, avrebbero maggiormente potuto tener conto delle particolarità locali. A tal proposito così si espresse:

> […] Per quanto mi riguarda io mi dichiaro senz'altro apertamente autonomista e riparazionista, e non solo anti separatista, ma anche antifederalista. Io credo di essere stato il primo a presentare all'Assemblea legislativa nazionale un concreto progetto di autonomia regionale; sia pure nel solo, ma fondamentale settore dei lavori pubblici. Io presentai quel progetto nel luglio 1920 con l'adesione di quasi tutti i deputati democratici dell'Isola […]. Io sono autonomista […] perché penso che l'autonomia, maturati, d'altronde, i tempi e lo spirito pubblico, meglio si presti a rilevare gli interessi regionali, ad invigi-

lare su di essi ed a più efficacemente tutelarli di fronte ad una eventuale ingiustizia o desidia (sic!) dello Stato, nonché a promuovere lo sviluppo economico della Regione ed anche ad elevare politicamente e moralmente la coscienza e la vita del popolo nostro. E poiché sono autonomista dalla primissima ora, questo più agevolmente mi consente di dichiarare [...] che nello stesso tempo e con la stessa fede, sono riparazionista, ossia sono fra coloro che proclamano la rivendica delle ragioni della Sicilia, in confronto dello Stato nazionale. E [...] penso che la Sicilia [...] debba puntare sulle riparazioni che lo Stato unitario deve corrisponderle [...] anche nella foggia di fondo di solidarietà nazionale, volto a colmare il troppo stridente divario fra le condizioni economico-sociali medie dello Stato e quelle della sua Isola maggiore. Se l'autonomia dovesse bloccare ed assolvere lo Stato dal suo dovere ora detto, e la Sicilia dovesse in tal modo affidarsi soltanto alle sue forze economiche e alla sua capacità tributaria, le quali , appunto, dal governo unitario sono state, seppur incolpevolmente, cotanto stremate, se insomma l'autonomia dovesse concepirsi come fine a se stessa e non come un mezzo, il più immediato e cospicuo per la ricostruzione economica, oltre che morale, dell'Isola, io credo che l'autonomia si risolverebbe in una grave delusione, almeno nei riguardi comparativi con le altre regioni. Noi abbiamo bisogno, indispensabile bisogno [...] del resto dell'Italia, come per altro il resto dell'Italia ha stretto bisogno dell'apporto della Sicilia. Il problema fondamentale siciliano [...] è che il potenziale di lavoro in Sicilia, a causa di una meno efficiente struttura economica, resta non utilizzato per una quota che è notevolmente superiore alla quota media nazionale. La popolazione inattiva che vive a spese della popolazione attiva [...] è in ragione demografica maggiore in Sicilia che nel resto d'Italia (Brancati 1982: 105).

La Loggia sciorina una serie di dati statistici diligentemente elaborati dalla sua straordinaria mente: la popolazione attiva in Sicilia, dai 10 anni in su, era pari, al 44,8%, contro il 53% dell'intera nazione e il 60,4% del Piemonte; l'ammontare dei depositi nelle Casse di Risparmio postale e nei vari istituti di credito, prima della guerra ammontavano a L. 2.427 in Piemonte, di L. 2052 in Lombardia e di sole L. 745 in Sicilia; l'imponibile fondiario e per ricchezza mobile ammontava per abitante, in tutto il Regno, a L.556, a L.1032 in Lombardia, a L. 834 in Piemonte e a sole 261 lire in Sicilia; il gettito medio delle tasse per affari era di L.84 pro-capite in tutto il Regno e di 42 lire in Sicilia. La Loggia contesta l'affidamento che taluni

separatisti davano alla bilancia dei pagamenti, deducendo da essa l'esistenza in Sicilia di una "inesauribile ricchezza".

> […] Già vien facile chiedersi: se tale ricchezza noi possediamo, perché sarebbero da noi così esigui i depositi, così bassi gli imponibili e i gettiti tributari, così depressa la quota della popolazione attiva, così esanime la vita economica? […] La verità è che il favore della nostra bilancia […] comunque non sorge da un'altezza dell'esportazione, ma da una bassezza, per insufficienza economica dell'importazione (*ibidem*).

La Loggia mette in evidenza quanto poco una Sicilia indipendente, priva di industria e con un'agricoltura arretrata, avrebbe da esportare: «[…] Che cosa potremmo offrire – afferma – all'America, all'Inghilterra, alla Francia che dovrebbero essere le nostre maggiori e più interessanti fornitrici se esse non gradiranno, come recentemente non hanno in contropartita gradito, i nostri agrumi, la nostra frutta secca, i nostri zolfi?» (ivi: 170 e ss.).

Per il consultore agrigentino le disastrose condizioni economiche della Sicilia derivavano non solo da una situazione geografica e orografica diversa rispetto alle fertili regioni della Pianura padana, tanto vicine, peraltro, al centro dell'Europa, ma anche dalla cattiva amministrazione attuata dallo Stato unitario. Vero è che al momento dell'Unità in Sicilia non esisteva nemmeno un chilometro di ferrovia rispetto agli 803 dell'antico regno di Sardegna, vero era anche che il divario esistente già in partenza si acuì nel corso degli anni successivi. Tale divario, dovuto soprattutto alla mancanza di infrastrutture, non si sarebbe potuto colmare con le sole risorse siciliane, a meno di non ricorrere a una tassazione esagerata e insostenibile che avrebbe determinato un pericoloso malcontento generale.

Così, il 31 luglio del 1945, un progetto più dettagliato di Statuto fu presentato da La Loggia al nuovo Presidente del Consiglio Parri. Esso prevedeva un Consiglio regionale di 30 o 40 membri eletti dai consigli provinciali, nel proprio seno, con il potere di nominare una Giunta costituita dal governatore e da sei assessori. Le funzioni dell'organismo regionale sarebbero state limitate alle seguenti materie: lavori pubblici, cultura

ed educazione, agricoltura, sanità e assistenza, giustizia e finanze. La vigilanza sui limiti di giurisdizione della regione sarebbe stata esercitata dalla Corte dei Conti, mentre una speciale magistratura avrebbe dovuto dirimere i conflitti tra stato e regione.[7]

Nel 1947, dopo la promulgazione dello Statuto, La Loggia, attraverso il Centro per l'Incremento Economico della Sicilia, presentò un primo schema del piano quinquennale per la regione che auspicava la creazione di una serie di enti regionali con funzioni simili a quelle che erano proprie dell'IMI e dell'IRI, a livello nazionale, e che svolgessero la loro attività in campo industriale, edilizio, finanziario, nel settore dei trasporti, della distribuzione dell'acqua e del turismo. Lo scopo era quello di attutire la sperequazione esistente fra l'Isola e il continente nel campo dell'intervento economico statale. Ad esempio, la creazione dell'Ente Siciliano Elettricità (ESE), presieduto da Riccardo Lombardi, ruppe il monopolio della società privata SGES e contribuì ad avviare i fondi regionali verso l'elettrificazione e la bonifica del territorio regionale, anticipando di parecchio la nazionalizzazione dell'energia elettrica attuata negli anni Sessanta (Micciché 2017: 34).

Alla fine, lo Statuto fu approvato nella sua forma più equilibrata sulla base del progetto presentato dal prof. Salemi che costituiva una via di mezzo tra le tendenze più radicali, espresse dai progetti Guarino Amella e Avarna e tra quelli più moderati di Mineo e Paresce. Bisogna sottolineare, inoltre, l'apporto determinante alla stesura definitiva dello Statuto, dell'agrigentino Gaspare Ambrosini, docente presso l'Università di Palermo, illustre giurista e futuro presidente della Corte Costituzionale che, già nel periodo fascista, nel 1933, aveva pubblicato un suo studio di diritto costituzionale comparato, ispirandosi alo Statuto Catalano, varato in Spagna nel 1932. Ambrosini contribuì ai lavori della Consulta da esterno, come eminente tecnico, influenzando notevolemente i consultori, tant'è che il documento nella sua definitiva stesura risente moltissimo dell'analogo strumento legislativo adottatto in Catalogna (Ambrosini 1944, Romano 2017). Il proget-

[7] Sulle diverse formulazioni inerenti allo Statuto e soprattutto sulla posizione di Guarino Amella cfr. Portalone (2003).

to Salemi si avvicinava più degli altri alla visione di La Loggia, più favorevole ad un'autonomia che sapesse di decentramento accentuato e non di federalismo. A tale riguardo, egli si era sempre opposto alla concessione alla Regione della facoltà impositiva che, invece, avrebbe dovuto rimanere esclusiva dello Stato (Portalone 2003: 48-51). Il tema del mantenimento del carattere unitario in seno allo Statuto gli stava a cuore, sia per la sua cultura di stampo mazziniano, sia per la sfiducia che nutriva nella capacità dei siciliani di fare da sé. Con l'inserimento dell'art. 38, da lui ideato e da lui tenacemente e fortemente voluto, lo Statuto acquisiva un'autonomia dal carattere eminentemente laloggiano, assumendo una connotazione di tipo risarcitorio nei confronti dello Stato unitario e delle ingiustizie, il più delle volte attuate in buona fede, nei confronti della Sicilia, perpetrate ignorando le sue peculiarità e i suoi effettivi interessi prioritari:

> Lo Stato verserà annualmente alla Regione a titolo di solidarietà nazionale, una somma da impiegarsi, in base ad un piano economico, nell'esecuzione di lavori pubblici. Questa somma tenderà a bilanciare il minore ammontare dei redditi di lavoro nella Regione, in confronto alla media nazionale.

Un enunciato stringato e chiaro che cambiava tuttavia la prospettiva dei rapporti tra Stato e Regione. Il contributo annuo statale alla Sicilia, non era più una concessione unilaterale, ma un obbligo che lo Stato assumeva nei confronti dell'Isola per riequilibrare le differenze di tipo economico.

Il 15 giugno 1952, giorno in cui la Chiesa ricorda Sant'Enrico, fu approvato dalla Camera il disegno di legge che assegnava per la prima volta alla Regione Siciliana il contributo previsto dall'articolo 38, un meraviglioso regalo per la festa di onomastico del suo ideatore che ricevette, in quell'occasione, vari telegrammi di auguri da alte personalità dello Stato. Franco Restivo, futuro Presidente della Regione e futuro Ministro degli Interni così gli scrisse: «Nella coincidenza tra la fase conclusiva di questo provvedimento e il giorno del suo onomastico, caro on. La Loggia, è come il segno del generale sentimento di riconoscenza e di ammirazione, per me particolarmente più vivo nel ricordo delle prime riunioni, nel

lontano 1943, nelle quali ella propose l'articolo 38, e della ferma tenacia con cui lo sostenne fino all'inserimento nello Statuto, e dell'amore con cui l'accompagna nella sua attuazione». E l'on Aldisio: «…un figlio (l'art.38) di cui puoi essere orgoglioso per quello che ha già dato e per ciò che immancabilmente darà nell'avvenire» (Brancati 1982: 149).

L'entusiasmo di Enrico La Loggia espresso nell'enunciazione dell'articolo 38, il suo prezioso contributo allo Statuto, fu nondimeno segnato, per tutto il periodo della discussione sull'autonomia, da una vena percepibile di pessimismo. Sulla base degli insegnamenti del passato e, tenendo conto dell'influenza che la mafia esercitava sulla politica siciliana, egli aveva paura che l'autonomia degenerasse e finisse per diventare un nuovo centro di potere, creato per salvaguardare gli interessi dei nuovi detentori del potere, non più i baroni dell'età moderna, ma i futuri deputati regionali.

Di fatto i politici isolani non sono riusciti né a sfruttare le potenzialità date dall'articolo 38 dello Statuto, né a difendere i diritti che da esso derivano alla Regione. Dal 1962, con legge nazionale n. 886, la norma voluta da La Loggia è stata completamente snaturata, istituendo un regime di parametrizzazione dell'importo, costituito dall'ancoramento di quest'ultimo al gettito dell'imposta di fabbricazione riscosso in Sicilia in ciascun esercizio. Tuttavia, ciò ha permesso alla Sicilia di godere dell'erogazione di somme notevoli che sono state solo in parte utilizzate per il finanziamento di infrastrutture necessarie. Secondo uno studio portato avanti dall'Università di Palermo, i fondi erogati dallo Stato sulla base dell'art. 38 non sono stati utilizzati secondo i limiti imposti dalla norma stessa, cioè per investimenti in lavori pubblici, infrastrutture e comunque in impieghi produttivi, ma sono stati usati per colmare i vari vuoti esistenti nel bilancio regionale.

Bibliografia

AMBROSINI GASPARE, 1944, *Autonomia regionale e fderalismo. Austria, Spagna, Germania e URSS,* Roma.
AMORTH ANTONIO, 1945, *Il problema dello Stato in Italia. Federalismo, regionalismo e autonomia*, Milano.
ARRIGO [pseudonimo di LA LOGGIA ENRICO], 1894, "Adagio nelle soppressioni" in *Il Siciliano* 1° febbraio.
ASTUTO GIUSEPPE, 2014 "La Costituzione del Regno di Sicilia del 812. Tradizione, rinnovamento e conflitti politici", in *Storia e Politica*, VI, pp. 443-509
_____, 2017 "I protagonisti dello Statuto Siciliano", in " Il tempo e le istituzioni" Scritti in onore di Maria Sofia Carciulo, a cfura di G. D'Agostino, M. Di Napoli, S. Guerrieri, F. Soddu, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli
_____ , 2022, "La Sicilia e lo Statuto Speciale, da Nazione a Regione" in Studium (sezione on line Storia), 118, n. 2, pp 87-84
BOSCO ROSARIO GARIBALDI, 1901, *La Camera del Lavoro e i moderati*, Palermo: U. Cervelli.
BRANCATI SALVATORE, 1982, "Enrico La Loggia, un diplomatico nascosto", Palermo: Ila Palma.
CAMMARERI SCURTI SEBASTIANO, 1896 " La lotta di classe in Sicilia", in "Critica sociale", anno 6, nn.13 e 15, Milano
_____, 1909 "Il latifondo in Sicilia e l'inferiorità meridionale! In *Critica Sociale*.
CICCOTTI ETTORE, 1898, *Mezzogiorno e settentrione d'Italia*, Milano-Palermo-Roma: R. Sandron presso la rivista popolare.
COLAJANNI NAPOLEONE, 1884, *Il socialismo: socialismo e sociologia criminale*, Catania: Filippo Tropea.
Corselli Aurora- De Nicola Curto Lidia,1984 "Indipendentismo e indipendentisti nella Sicilia del dopoguerra,Vittorietti, Palermo
DI MATTEO SALVO, 1958, "Enrico La Loggia: L'uomo e le sue opere per la rinascita della Sicilia", Palermo.
_____, 1967, "Anni roventi", Palermo: ed. Denaro.
FARACI ELENA GAETANA, 2008, *Napoleone Colajanni. Un intelletuale europeo. La Politica e le Istituzioni,* Soveria Mannelli: Rubbettino.
FRÉTIGNÉ JEAN-YVES, 2002, *Biographie intellectuelle d'un protagonist de l'Italie libérale. Napoleone Colajanni (1847-1921),* Roma: École française de Rome..
GANCI SALVATORE MASSIMO, 1973, "Da Crispi a Rudinì. La polemica regionalista (1894-1896), Palermo.

GIARRIZZO GIUSEPPE, 1975, *Sicilia politica.1 943-1945. La genesi dello Statuto Regionale*, in *Consulta Regionale Siciliana. Saggi introduttivi,* vol. I, Palermo: Edizioni Della Regione Siciliana.
HAMEL PASQUALE, 1988, "Autonomismo e meridionalismo in Enrico La Loggia", in *Incontri Meridionali,* n. 3.
_____, 1993 " Autonomia regionale siciliana: difficoltà originarie e ricadute storiche", in "L'autonomia siciliana tra regole e storia", in Quaderni, a cura del serviziodi studi legislativi a promozione culturale. Assemblea Regionale Siciliana
INGRASSIA PIER LUIGI, 1949, "E. La Loggia, un diplomatico nascosto", in *L'ora del popolo*, Palermo, 7 dicembre.
LA LOGGIA ENRICO, 1892, "La nazionalizzazione del sottosuolo e il programma socialista" in *L'Isola* 3-6 luglio.
_____, 1895, "Il sistema socialista positivo" in *Rivista di politica e scienze sociali,* Roma: Tipografia Tiberina.
_____, 1911, "Relazione del Segretario generale all'Assemblea dei soci del 26 marzo" in Atti dell'Assemblea dei soci delle Cooperative Sociali.
_____, 1915, *La cooperazione agricola in Sicilia nel 1914*, Girgenti: Federazione siciliana delle cooperative.
_____, 1920a, "La Riforma mineraria" in: *Giornale di Sicilia*, 21-22 gennaio.
_____, 1920b, "Il disegno di legge agraria per la Sicilia", in: *Giornale di Sicilia*, 28-29 gennaio 1920.
_____, 1943, *Ricostruire*, Palermo: G.B. Palumbo.
_____, 1953, *Autonomia e rinascita della Sici*lia, Palermo: Ires.
MANGIAMELI ROSARIO, 1987 *La Regione in guerra (1943-1950)* in *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità ad oggi*, a cura di M. Ajmard e G. Giarrizzo, Torino: Einaudi.
LAMPERTICO FEDELE, 1876, *La Proprietà*, Milano: Fratelli Treves.
MANACORDA GASTONE, 1992, *Crispi e la legge agraria per la Sicilia" in "Il movimento reale e la coscienza inquieta*, Milano: FrancoAngeli.
MARINO GIUSEPPE CARLO, 1972, *Socialismo del latifondo: Sebastiano Cammareri Scurti nel movimento contadino della Sicilia occidentale (1896-1910)*, Torre del Greco: ESA.
_____, 1979, *Storia del separatismo siciliano*, Roma: Ed. Riuniti.
MICCICHÉ ANDREA, 2017, *La Sicilia degli anni Cinquanta: il decennio dell'Autonomia*, Milano: Franco Angeli.
MONTANELLI INDRO, 1966, *Incontri*, Milano: FrancoAngeli.
NOVARESE DANIELA, 2020, *Sicily in transition (1943-1946). Le complesse vicende della redazione dello Statuto regionale siciliano fra separa-*

tismo e autonomia "Autonomie speciali e regionalismo in Italia", a cura di L. Blanco, Bologna: Il Mulino, pp.49-58
PORTALONE GENTILE GABRIELLA, 1985, *Impegno politico e sociale dei cattolici agrigentini alla fine del XIX secolo*, Palermo: Ila Palma.
_____,1990, *L'associazionismo siciliano di Enrico La Loggia*, Palermo: Ila Palma.
_____, 1993, *Il socialismo di E. La Loggia*, Palermo: Ila Palma.
_____, 2003, *Giovanni Guarino Amella: un impegno eminente per l'autonomia siciliana*, in *Giovanni Guarino Amella la sua opera per l'autonomia della Sicilia*, Atti del Seminario *Il contributo di Guarino Amella alla formazione dello Statuto della Regione Siciliana. Aspetti storici e politici*, Palermo, 9 dicembre 2002, Palermo-Canicattì: edizioni della Fondazione.
_____, 2018, "Ruggiero Grieco e il programma insurrezionale dei comunisti in Sicilia", in *Storia e politica*, X, n. 2, pp. 283-314
RENDA FRANCESCO, 1969, *La Sicilia nel 1812*, Caltanissetta-Roma, Sciascia Editore.
_____,1978, *La Loggia Enrico Giovanni*, in F. Andreucci e T. Detti (a cura di), *Il movimento operaio italiano,* Dizionario biografico 1853-1943, vol. III, Roma: Editori Riuniti.
_____, 1993, *I caratteri speciali di uno Statuto speciale. Considerazioni sulle origini e la natura dell'autonomia siciliana*, in *L'autonomia regionale siciliana tra regole e storia*, Quaderni a cura del servizio studi legislativi e propagazione culturale, Palermo: Assemblea regionale siciliana, pp 329 e ss.
ROMANO ANDREA, 2010 "Lo Statuto regionale siciliano di autonomia speciale nel contesto dell'evoluzione politico-istituzionale dello Stato italiano", in *Iura Vesconiae*, VII, pp. 387-404
_____, 2017 *Sulla genesi dello Statuto della regione siciliana* in *Il tempo e le istituzioni*, Scritti in onore di Maria Sofia Carciulo, a cura di G. D'Agostino, M. Di Napoli, S. Guerrieri, F. Soddu, Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
SALEMI GIOVANNI, 1961, *Lo Statuto della Regione Siciliana* in *Consulta Regionale Siciliana, Saggi Introduttivi*, vol. I, Palermo: ed. della Regione Siciliana.
SELLA QUINTINO, 1871, *Relazione della Commissione d'inchiesta*, Atti Parlamentari, Camera dei Deputati, 3 maggio.
SPINELLO PERTICONE SALVATORE, 1952, "Enrico La loggia nelle battaglie del pensiero e della politica", in *La Sicilia al lavoro*: *rassegna mensile di problemi, dottrina, giurisprudenza e legislazione del lavoro*, Palermo: Tip. A. Priulla.

TURATI FILIPPO, 1920, "Socialismo e massimalismo al Congresso di Bologna" in *Critica Sociale*, Milano 16 agosto e 1° settembre.

Abstract

ENRICO LA LOGGIA: PENSIERO POLITICO E IMPEGNO PER L'AUTONOMIA REGIONALE

(ENRICO LA LOGGIA: POLITICAL THOUGHT AND COMMITMENT TO REGIONAL AUTONOMY

Keywords: socialism, cooperatives, regionalism, autonomy, Sicily.

This study focuses on the political and economic thought of Enrico La Loggia, on his personal vision of socialism, and on the role he played in the genesis of Sicilian Autonomy and Statute. Particular attention is given to the evolution of his political positions, dominated by pragmatism and by the specific needs and peculiarities of each territory and the various historical moments.

GABRIELLA PORTALONE GENTILE
Università degli Studi di Palermo
gabriella.portalone@unipa.it
ORCID: 0009-0002-7218-3865

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.12

Note e discussioni/ Notes and discussions

GIUSEPPE FOGLIO

IL DISAGIO DELLA RAPPRESENTANZA BREVI NOTE SUI PARADOSSI DELLA DEMOCRAZIA

1.*Per una storia della sfiducia nella democrazia contemporanea*

Il dibattito aperto dal volume di Franco Maria Di Sciullo ha fornito agli studi sulla crisi della democrazia rappresentativa una prospettiva storica ampia ed articolata (Di Sciullo 2022). Solitamente, la discussione sull'argomento si concentra sulle dinamiche più recenti ed assume come estremi cronologici due eventi catastrofici epocali: gli attentati dell'11 settembre 2001 e la pandemia da Covid-19 del 2020 – in linea con la quale vengono considerate anche emergenze successive quali, per esempio, la guerra in Ucraina. In tal modo, essa tende a concentrarsi sulla sequenza *neoliberismo-austerity-populismo* secondo un ventaglio di approcci così ampio da comprendere ormai tutte le scienze sociali, ma che, spesso, è orientato al giudizio valutativo su una delle tre componenti della sequenza. Basandosi su una meditata procedura periodizzante, al contrario, Di Sciullo propone una ricostruzione storica completa della parabola della democrazia contemporanea, che, consapevole dell'importanza ma anche delle difficoltà intrinseche ad ogni *storia del presente*, inserisce il periodo 2001-2020 in uno sviluppo in tre fasi: 1) il secolo breve, che comprende l'età totalitaria e della guerra fredda, dal 1914 al 1989; 2) il *trionfo breve* della liberaldemocrazia occidentale – o meglio anglosassone? – dal 1990 al 2001; 3) la crisi attuale della liberaldemocrazia – o meglio della democrazia rappresentativa di massa – dal 2001 ad oggi. Da questa metodologia, scaturisce una proficua rilettura di fenomeni quali la postdemocrazia o il populismo, che vengono finalmente ricondotti a catene genea-

logiche interne alla natura paradossale della democrazia – cioè propriamente storico-politiche –, e non più a modelli esplicativi legati ad una visione post-storica – o del tutto destoricizzata – delle dinamiche della globalizzazione.

Il lavoro è parte di una lunga partecipazione dell'autore al dibattito sulla democrazia, attraverso gruppi di studio, come il Progetto Polis Monografie, o una ricerca sul rapporto tra società democratica, crisi della rappresentanza e fiducia nelle istituzioni svolta tra il 2018 e il 2019 (Di Sciullo, Lo Schiavo, Salerno, Serio, 2021: 5-25). E, specificamente, porta a conclusione un percorso composto da altri due volumi, uno collettaneo (Bilancia, Di Sciullo, Gianelli, Paternò, Rimoli, Salerno 2013), dedicato all'idea di democrazia nel Novecento, secolo dei totalitarismi; e l'altro monografico (Di Sciullo 2012), dedicato al dibattito filosofico e politico sul *trionfo breve* della liberaldemocrazia occidentale alla fine del Novecento.

Analizzare la vicenda della democrazia contemporanea in tre fasi, dunque, significa sgombrare il campo da un rischio fondamentale, insito nell'approccio concettuale astratto: la confusione e la sovrapposizione tra il concetto di democrazia come ideale etico-politico e quello della democrazia come regime storico reale. Da sempre, tale tendenza ha condizionato, per lo più virtuosamente, gli studi sulla democrazia antica, medievale e moderna. Ma, essa diventa inaggirabile quando si tratta dell'età contemporanea. In tal modo, individuare un ciclo propriamente novecentesco, in cui la democrazia è stata alla prova del totalitarismo – categoria sintetica quanto abusata, che indica una negazione della democrazia nata, in certo senso, dalla democrazia stessa – e un ciclo, molto più breve, di affermazione assoluta della democrazia liberale – presto esauritosi, forse, per assenza di un'opposizione reale, o meglio per la pretesa di negare il conflitto come categoria vitale della democrazia stessa –, diventa un modo per dare al dibattito sulla crisi in corso una base storica, dalla quale far emergere gli elementi genetici del presente.

Attraverso un costante ed ampio confronto tra la letteratura europea e quella americana – o meglio anglosassone? –, con un sistematico riferimento ai classici e mediante una metodologia che volentieri oltrepassa i confini tra storia del pensiero

politico e scienza politica, Di Sciullo individua nella *fiducia democratica* non solo il concetto politico, ma anche il fenomeno storico determinante per la comprensione della crisi della democrazia. Oltre a fornire una chiave storico-interpretativa, infine, tale concetto storico-politico offre anche un quadro prospettico. Senza, naturalmente, formalizzare un nuovo modello, esso consente di delinearne il profilo tra gli snodi della ricostruzione storica. Per queste ragioni, per esempio, la polarità – e dunque la connessione – concettuale e politica tra neoliberismo e populismo, da un lato è posta al centro dell'impianto argomentativo – che, si può anticipare, rivendica l'ineludibilità del nesso tra fiducia e democrazia rappresentativa –, ma dall'altro è relativizzata e ricondotta storicamente alla vicenda della fiducia democratica, da cui la *democrazia della sfiducia* ha avuto origine. È, dunque, secondo la parabola che conduce *dalla sfiducia democratica alla democrazia della sfiducia*, che Di Sciullo ripercorre lo sviluppo del pensiero politico contemporaneo, i cui snodi principali sono: il paradosso democratico, la democrazia deliberativa, la postdemocrazia, la politica postrappresentativa e la politica antisistema.

2. *I due paradossi della democrazia*

Innanzitutto, il problema della fiducia si radica al cuore del *paradosso democratico*. Declinato in termini diversi da molti grandi autori, quali John Dunn, Giovanni Sartori, Robert Dahl, Jacques Rancière, Chantal Mouffe, Benjamin Barber, Shmuel Eisenstadt, Pierre Rosanvallon, o Jacques Derrida, esso, oltre a evidenziare la natura paradossale della democrazia, rinvia ad un "secondo paradosso" (Di Sciullo 2022:17), specifico della fase post-totalitaria. Se John Dunn mira a dissipare i residui di teleologismo insiti nella tesi che la democrazia sarebbe giunta al suo compimento dopo la Seconda guerra mondiale, suggerendo invece che questa stagione possa essere stata il frutto di una serie di convergenti coincidenze (Dunn 2014), Sartori e Dahl – quest'ultimo ha usato la locuzione per intitolare un importante articolo del 2000 (Dahl 2000) – definiscono il paradosso democratico a partire dallo scarto tra democrazia ideale e democrazia reale. Giovanni Sartori affer-

ma che la democrazia, volta per volta, è il risultato storico raggiunto sulla strada dal reale all'ideale (Sartori 1987). Secondo Dahl, invece, lo scarto tra valore e fatto sarebbe la causa del fenomeno della sfiducia. Documentato con un'analisi empirica, il paradosso democratico consisterebbe nella coesistenza, all'interno dell'opinione pubblica delle democrazie avanzate, tra un diffuso e convinto sostegno nei confronti della democrazia in quanto regime politico e un alto sentimento di sfiducia nell'operato dei governi democratici, in termini di rappresentatività, efficacia, rapidità e coerenza rispetto all'interesse pubblico. Ed è questa la posizione corretta del rapporto tra democrazia e fiducia. La *sfiducia democratica*, pertanto, è una risorsa fondamentale sia del funzionamento sia della legittimazione dell'operato democratico. E da tale prospettiva si comprenderanno le cause e le origini della *democrazia della sfiducia*, intesa in un primo significato come pratica politica che sfrutta e manipola la sfiducia non per rafforzare la democrazia, ma per distruggerla.

Per quanto gli altri autori citati abbiano posizioni differenti, un elemento accomunante potrebbe ricercarsi nella critica al progetto neoliberista, che mira alla negazione del conflitto e del dissenso, risorse fondamentali per la democrazia. Spiccano, in tal senso, le posizioni di Benjamin Barber e di Shmuel Noah Eisenstadt, che oppongono letteralmente all'assioma liberale, secondo il quale le liberaldemocrazie sarebbero state poste in crisi da un eccesso di democrazia egualitaria, la tesi che, al contrario, è stato l'eccesso di liberalismo individualista a mettere in crisi le democrazie avanzate nell'ultimo *demi-siècle* (Barber 2003; Eisenstadt 2002). Si tratta di una tesi in frontale opposizione con quella, molto nota e influente, sostenuta da Samuel Phillips Huntington insieme a Michel Crozier e Joji Watanuki nel noto *report* per la Commissione Trilaterale (Crozier, Huntington, Watanuki 1975). Tutto ciò che nella prospettiva neoliberale – e presto neoconservatrice – viene inteso negativamente come *delegitimation of authority*, *overloading of government*, *disaggregation of interests* e *parochialism in international affairs* (Crozier, Huntington, Watanuki 1975: 161-168), invece, è valutato positivamente da Eisenstadt. L'apertura al dissenso, alla protesta e alle alternative non fa

della democrazia un regime fragile ed ingovernabile, ma un sistema fecondo, elastico e adattabile. Ed è su questo punto che Di Sciullo segnala la presenza del "secondo paradosso", specifico delle democrazie dopo il 1945:

> Non si può pertanto escludere – ed ecco un secondo paradosso – che, proprio nel contesto di un'ampia ridefinizione della politica e della società civile conseguente alla fine della minaccia totalitaria e autoritaria, il confronto tra la pressione di domande emergenti e la conservazione della cornice normativa tradizionale generi una crisi di fiducia. [...] In definitiva il cuore del paradosso è costituito dal fatto che le proposte trasformative devono essere presentate attraverso i canali istituzionali del regime democratico, ma si avvalgono altresì di forme di meta-legittimazione che vanno oltre le regole del gioco esistenti (Di Sciullo 2022: 17).

Per questo, secondo Rosanvallon, la democrazia vive in uno stato di crisi permanente, nello scarto tra la *serializzazione* del cittadino come elettore e la sua *individualizzazione* identitaria in quanto soggetto portatore di istanze trasformative. Tanto che si può affermare che, in tali condizioni, il popolo stesso rimanga *introvabile* (Rosanvallon 2005). E, ancora più inquietante, risulta il paradosso fondamentale della democrazia contemporanea, richiamato ultimamente da Derrida: quello della *tolleranza per gli intolleranti* (Derrida 2003). Declinato nella tragica versione novecentesca, può essere sintetizzato come segue: se la democrazia contemporanea è democrazia rappresentativa, essa non può ridursi al principio maggioritario, ma deve qualificarsi per la garanzia dei diritti delle minoranze. La repressione del dissenso, infatti, è la negazione della democrazia stessa. Tuttavia, garantire il dissenso implica che siano riconosciute pari opportunità politiche anche a coloro che vogliono abbattere la democrazia con mezzi violenti – o, più insidiosamente, legali –; e, dunque, tutto ciò può portare il sistema democratico ad autodistruggersi. Va sottolineato che, storicamente, per le democrazie occidentali il pericolo maggiore è venuto proprio dalla cosiddetta *rivoluzione legale*. Com'è noto, il ricorso a mezzi legali, vale a dire maggioritari, o plebiscitari, per l'assunzione di provvedimenti antiliberali e anti-

democratici, oggi si ripropone con molte analogie rispetto al periodo interbellico del Novecento.

Per queste ragioni, va evidenziato il rapporto costitutivo tra "i paradossi" della democrazia e la natura della modernità. Se questa si configura come età della scepsi e della ragione critica, allora il rapporto mai adeguato – e sempre dispersivo o eccedente – tra democrazia e rappresentanza può essere ricondotto a quello tra democrazia e fiducia. Da tale assunto, però, deriva che la democrazia è garantita solo attraverso la permanente *sfiducia* nei confronti del potere. Una sfiducia che, facilmente, si può vedere istituzionalizzata attraverso i progressi conseguiti dal costituzionalismo democratico a partire dal liberalismo rappresentativo del XVIII-XIX secolo, fino alla democrazia di massa del XX-XXI secolo; e che, dunque, oggi, dovremmo vedere all'opera nelle costituzioni quarantottesche e negli organismi internazionali. Ma, l'evidente arresto di quel progresso civile, potrebbe suggerire che la crisi della fiducia dipende non solo dai limiti costituzionali imposti al conflitto democratico, ma anche dalla mancata attuazione degli stessi programmi costituzionali postbellici. Nella parabola storica della *democrazia rappresentativa di massa*, infatti, un ruolo decisivo lo ha avuto la crisi economica internazionale del periodo 1968-1973. Non a caso, ha avuto inizio allora il progetto neoliberista, che, in aperto contrasto con i dettati costituzionali ancora oggi in vigore, negli anni Settanta e Ottanta ha postulato la riduzione degli spazi di democrazia alla mera ritualità elettorale.

Da questa prospettiva, diviene di grande importanza la discussione intorno alla democrazia deliberativa, intesa come alta espressione della seconda fase della storia della democrazia contemporanea. Seppur tra molte distinzioni, Jon Elster l'ha identificata con la democrazia occidentale *tout-court* e ne ha fatto risalire la nascita all'età periclea (Elster 1998). Al contrario, Di Sciullo la intende, in senso stretto, come il modello di democrazia su cui si è concentrata la teoria politica negli anni Novanta del secolo scorso:

> Nel 1991 James Fishkin dà alle stampe *Democracy and Deliberation*. Tra il 1992 e il 1993, a pochi mesi di distanza l'uno dall'altro, oltre a *La terza ondata*, di Samuel Huntington, vengono pubblicati

Fatti e norme di Jürgen Habermas, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, di Francis Fukuyama, *Liberalismo politico* di Rawls, *The Common Mind* di Philip Pettit, *Situating the Self*, di Seyla Benhabib, *The Politics of Recognition*, di Charles Taylor (tradotto in italiano col titolo di *Multiculturalismo*), nonché la raccolta di saggi intitolata *The Idea of Democracy*, contenente tra l'altro contributi di Rawls, Cohen e David Gauthier… (Di Sciullo 2022: 34-35).

Nata allo scopo di fornire una risposta all'esaurimento del modello novecentesco, in cui il riconoscimento del conflitto sociale forniva legittimità al sistema rappresentativo, e allo scopo di fare dell'inclusione della diversità culturale la frontiera del nuovo Millennio, la democrazia deliberativa si propone come quadro di legittimazione del sistema rappresentativo-elettorale:

> Questo viene visto dai teorici della deliberazione pubblica per lo più con esclusivo riferimento alla sfera degli interessi e considerato troppo limitato e pertanto inadatto ai bisogni di una società aperta a un pieno pluralismo dei principi, dei valori e delle identità, a meno che non sia integrato da una legittimazione ulteriore rispetto a quella della regola della maggioranza: una legittimazione di tipo dialogico-discorsivo (Di Sciullo 2022: 29-30).

La democrazia deliberativa, dunque, rappresenta una specifica risposta alle risorse e ai limiti della democrazia rappresentativa. Essa cioè non coincide con un sistema di decisione pubblica, ma con un sistema per discutere in modo condiviso su cosa decidere. Essa è un sistema di legittimazione (Manin 1987), che presuppone il ricorso alla *ragione pubblica* – con diretto riferimento alla nozione kantiana di "uso pubblico della ragione" – come sfera di partecipazione, discussione pubblica e ponderazione razionale preliminari alla formazione della volontà generale. In tal senso, essa si oppone alla teoria deterministica della deliberazione di origine hobbesiana, perché riconduce la deliberazione alla ragione e non alle passioni (Hobbes 2004: 69-71; Hobbes 2001: 99-103). Da questo punto di vista, nella vasta letteratura restano centrali le posizioni di Jürgen Habermas e di John Rawls. In Habermas, la democrazia deliberativa è una *democrazia discorsiva* che presuppone un valore normativo della democrazia, superiore alla sua mera

capacità di consentire il perseguimento degli interessi economici individuali e delle espressioni di voto con essi coerenti (Downs 1957). E costituisce una cornice di regole che risultano accettabili nella misura in cui impongono alle forze politiche di presentare i propri argomenti in modo razionale e senza pretese al dominio o all'esclusione delle minoranze (Habermas 1986; 2008; 2013). In Rawls, la comune ispirazione kantiana dà luogo ad una compiuta *teoria della ragione pubblica*, intesa come procedura di universalizzazione e giustificazione delle scelte pubbliche in una società pluralistica, nella quale è possibile solo la ricerca di un consenso per intersezione, o sovrapposizione parziale (*overlapping consensus*) e non totale, perseguito nel rispetto e a garanzia dei principi costituzionali (Rawls 2012). Naturalmente, la discussione sulla giustificabilità di scelte poste ben oltre il limite della garanzia dei principi costituzionali è molto ampia – si possono citare le ricerche di Stephen Macedo, Joshua Cohen, David Estlund, Thomas Christiano, o Seyla Benhabib –, tale da configurare una corrente di "*liberalismo giustificativo*" (Di Sciullo 2022: 62), mirante ad integrare la regola di maggioranza con procedure stabili di giustificazione pubblica e, in tal modo, restituire stabilità e legittimità alla democrazia rappresentativa.

3. *Superare il disagio della rappresentanza nell'età della postdemocrazia e del populismo*

Il nuovo Millennio si è aperto all'insegna della crisi e dell'emergenza permanente, estesasi via via ai campi nevralgici della sicurezza, dell'economia, dell'ambiente e della salute. E si tratta di un cambiamento che interessa sempre più radicalmente le società avanzate, secondo la fortunata metafora del *ritorno di fiamma*, usata da Chalmers Johnson a proposito del terrorismo globale (Johnson 2003). Tutto questo ha causato un rapido ed inatteso declino della democrazia deliberativa ed ha aperto la strada a fenomeni e tendenze politiche quali la postdemocrazia, la politica post-rappresentativa e la politica antisistema.

Con al centro la questione della postdemocrazia, la terza fase della storia della democrazia contemporanea può essere

introdotta richiamando le tesi di Barber – aggiornate nel 2003 allo scenario dell'Amministrazione Bush –, secondo il quale il neoliberismo finanziario alimenta una globalizzazione incompatibile non solo con la democrazia, ma, come stiamo verificando oggi, persino con la sicurezza, la libertà e la prosperità delle società avanzate. È Rorty, dopo gli attentati a Madrid dell'11 marzo 2004 a porre il termine *Post-Democracy* a titolo di un preoccupato articolo sulla deriva illiberale delle società avanzate, che, in nome della sicurezza, subivano una progressiva riduzione delle garanzie costituzionali alla persona e agli istituti di decisione democratica (Rorty 2004). Il dibattito, in seguito, ha esteso l'osservazione dei processi di sottrazione del *decision-making* al controllo popolare, tanto da coniare formule quali «inverted totalitarianism» o «managed democracy» (Wolin 2008). Certamente, allo sguardo retrospettivo non sfuggono i citati progetti sulla "governability" e, soprattutto, la *deregulation* finanziaria e l'introduzione delle tecnologie informatiche nella produzione, attuate in età reaganiana e thatcheriana per sostenere la nuova Guerra fredda. Tanto che autori come Rancière hanno usato il termine *prassi post-democratica* ben prima del 2001 (Rancière 1995). In ogni caso, il dibattito recente si è soffermato sulla riflessione dedicata da Colin Crouch alla questione. Dall'intervento presso la Fabian Society del 2000 (Crouch 2000) fino a *Combattere la postdemocrazia* (Crouch 2020), seppur con cambiamenti di posizione significativi, Crouch analizza i tratti principali della postdemocrazia, intesa come regime che persegue "il massimo livello di minima partecipazione" (Crouch 2003: 126). In particolare, l'attenzione è rivolta all'autonomizzazione del potere delle grandi *corporations* da ogni controllo politico, alla disgregazione dei rapporti di classe e alla fine dei partiti di massa. Tale combinazione di fattori conduce al primato del mercato sulla pubblica discussione delle priorità e alla formazione di grandi coalizioni di governo a garanzia della stabilità finanziaria, come durante i difficili anni Dieci del XXI secolo. In tal modo, il discorso di Crouch finisce per incrociare quello di Wolfgang Streeck sulla crisi dell'eurozona (Streeck 2013) e, senza citarli, quelli di Marx – che ne *Il 18 brumaio di Napoleone Bonaparte* per primo ha segnalato il processo di svuotamento degli orga-

nismi rappresentativi a favore degli organismi repressivi e burocratici dello Stato in caso di crisi (Marx 1991) – e, soprattutto, la storica analisi del *Catch-All Party* di Kirchheimer, risalente agli anni Sessanta del Novecento (Kirchheimer 1966). L'ultimo riferimento si rivela importantissimo per spiegare le origini storiche del rovesciamento della sfiducia democratica in democrazia della sfiducia. Si trovano lì gli elementi di base della crisi della democrazia: mutamento nei rapporti tra partito e popolo all'insegna della riduzione del bagaglio ideologico-identitario perseguito allo scopo di aumentare la probabilità di consenso trasversale; leaderismo e personalizzazione della politica; blocco tra partito, stato e centri di potere extra-politici, in particolare industriali e finanziari. Tra continuità con l'età totalitaria e recupero dell'eredità weberiana del partito di massa burocratico-carismatico, il *Catch-All Party* rappresenta la tendenza politica delle democrazie avanzate. Con la fine della Guerra fredda e delle contrapposizioni ideologiche, esso ha attraversato la stagione della democrazia deliberativa e poi, di fronte alla crisi della globalizzazione, ha dato struttura al partito postdemocratico neoliberista – non importa se nella forma delle grandi coalizioni, o dei sistemi di alternanza tra partiti che danno vita alla "corsa al centro" dello schieramento politico. Secondo Di Sciullo, è questo il terreno che ha aperto la strada alle politiche post-rappresentative e, infine, al populismo.

In una prospettiva storica, infatti, della crisi democratica emergono due aspetti. Innanzitutto, più che una crisi della democrazia, quella in corso sembra una crisi della rappresentanza, o quanto meno, un *disagio della rappresentanza*. In secondo luogo, la rivendicazione di forme di democrazia diretta, che sono alla base dei movimenti di *monitored democracy* (Keane 2009), del composito mondo della contro-democrazia (Rosanvallon 2006), nonché delle politiche antisistema – vale a dire del populismo di destra o di sinistra –, non tengono conto del fatto che anche la democrazia diretta comprende momenti rappresentativi.

L'autore che più ha sottolineato la persistente attualità della rappresentanza è stato Bernard Manin. Dopo aver rivendicato il valore del governo rappresentativo in quanto sistema di

legittimazione delle élites sulla base delle competenze, più che di mera selezione di gruppi dirigenti, Manin afferma che a fine Novecento si sono riproposte le medesime condizioni dell'*entre-deux guerres*: di fronte alla crisi del governo rappresentativo, i liberali "presero la fase [...] di formazione di una nuova *élite* per la fine delle *élites*" (Di Sciullo 2022: 109; Manin 1995). Benché Crouch non abbia considerato le tesi di Manin, o quelle di Kirchheimer, sarebbe questo uno degli snodi principali della genealogia della sfiducia: far interagire la tesi sulla crisi della democrazia, con quella sulla crisi della rappresentanza. Tra i due estremi del dibattito, vale a dire tra Benjamin Barber, alfiere della democrazia partecipativa, basata sulla formazione di associazioni di base in grado di dare nuova linfa al processo democratico (Barber 2003), e James Haskell, secondo il quale la democrazia rappresentativa nella tradizione costituzionale americana *è* la democrazia *tout-court* (Haskell 2001), si può individuare un percorso di *ricostruzione della fiducia* nel governo rappresentativo, che ovviamente faccia proprie le trasformazioni che la società di massa ha subito nell'era digitale. Nonostante i nuovi mezzi di comunicazione di massa alimentino la suggestione di una *instant democracy*, fatta di comunicazione diretta popolo-leader e di personalizzazione-privatizzazione della leadership stessa, secondo Di Sciullo, è possibile ricostruire, o quanto meno irrobustire, i corpi intermedi della società e, soprattutto, i partiti politici, intesi come «cinghia di trasmissione permanente» (Di Sciullo 2022: 128) della volontà popolare dalla sfera pubblica allargata (area della deliberazione) alla sfera pubblica sovrana (area della legislazione e della decisione). Indubbiamente, la riflessione americana sulla crisi della rappresentanza, intesa innanzitutto come perdita di efficacia della *sanzione retrospettiva*, a disposizione dell'elettore per valutare e controllare la coerenza di *accountability* e *responsiveness* delle *élites* è stata molto dettagliata e concreta. A partire da una messa in discussione dell'opera di Hanna Pitkin, il dibattito ha individuato varie soluzioni per integrare la *sanzione retrospettiva* con una forma di *rappresentanza anticipativa* – come proposto, tra gli altri, da Jean Mansbridge e Andrew Rehfeld, in grado cioè di mostrare le dimensioni progettuali della rappresentanza

(Pitkin 1967; Mansbridge 2003; Rehfeld 2005). Oppure, con Lisa Disch, esso ha evidenziato che preferenze e orientamenti si formano *attraverso* il rapporto di rappresentanza; e che, in definitiva, questo non rappresenta, né esprime la volontà del soggetto rappresentato, ma *costituisce* la volontà popolare stessa (Disch 2011). Ed è questo il punto cruciale.

Sono in fondo queste le caratteristiche della rappresentanza che si possono opporre allo sterminato dibattito sul populismo, all'interno del quale Di Sciullo fa proprie le osservazioni di Gino Germani sul carattere postfascista del populismo sudamericano (Germani 1975) e quelle di Pasquale Serra (Serra 2018) sull'assenza di una teoria delle istituzioni all'interno del pensiero populista – in particolare in quello di Ernesto Laclau, maggiore rappresentante della corrente (Laclau 2019). Essenziale, dunque, è uscire dall'opposizione vincolante tra democrazia rappresentativa e democrazia diretta, riaffermando che "le prassi di democrazia diretta non escludono affatto momenti e manifestazioni di rappresentanza" (Di Sciullo 2022: 153). La democrazia diretta, in altri termini, è una rivendicazione di grande importanza concettuale e discorsiva *interna* alla lotta politica: nella sua pretesa di generalità, chi la avanza, in realtà, sta *rappresentando* una parte che si pretende tutto. È appena il caso di notare che con questo si aprirebbe una discussione sulla formazione e la legittimazione dei soggetti politici, estesa fino alla genealogia della dittatura e della rivoluzione in età antica e moderna. Ma, per ovvie ragioni di spazio, tale terreno qui non è percorribile. Tuttavia, l'ambiguità della ragione politica moderna, sempre tentata di risolvere il problema della sfiducia democratica attraverso forme non consensuali – egemoniche, dispotiche? – di rappresentanza, resta sullo sfondo di molte discussioni intorno alla crisi della ragione politica.

In ogni caso, secondo l'autore, la posta in gioco delle politiche antisistema è la seguente: esse non sono in grado di mediare sovranità e legittimità come solo i sistemi rappresentativi sono in grado di fare. Ancora una volta, è Kirchheimer a fornire la formula orientativa più efficace: i movimenti politici possono mirare alla *politicizzazione* o *all'integrazione costruttiva* (Di Sciullo 2022: 159). I primi mirano a mobilitare settori della società delusi, ma non ad integrarli attraverso la riforma

della società, i secondi mirano esattamente a quest'ultimo scopo. Rifacendosi ad una tradizione di democrazia diretta non bene intesa, i movimenti antisistema si comportano esattamente come forze del primo tipo.

La ragione ultima di questa contraddittoria prestazione risiede nell'eversione della fiducia. Gli studi sociologici, a partire da quelli di Niklas Luhmann, come quelli economici e giuridici, individuano nella fiducia una risorsa fondamentale sia dell'azione razionale dell'individuo, sia del legame sociale e comunitario (Luhmann 2000). Non diversamente, accade nel campo politico. Di Sciullo, che sul punto rivendica un'ideale convergenza tra storia del pensiero politico e scienza politica, declina in tre tipologie la fiducia politica: 1) fiducia nel sistema sociale; 2) fiducia nel funzionamento delle istituzioni; 3) fiducia nella competenza e responsabilità degli operatori. Nella storia della democrazia contemporanea, il paradosso descritto da Dahl ha avuto la funzione di confermare la fiducia nel sistema ed ha assegnato alla sfiducia, iscritta e delimitata nelle regole istituzionali, il compito di mettere alla prova gli operatori. Nelle condizioni attuali, invece, i sistemi di comunicazione di massa hanno accompagnato una contestazione delle istituzioni che ha assunto una dinamica *autoimmune*, tale da investire non solo i rappresentanti politici, ma anche gli scienziati, i tecnici, gli intellettuali e, in generale, tutte le espressioni della tradizione illuministica. Dopo la postdemocrazia, pertanto, si è delineata anche la post-verità, più chiaramente espressa in inglese come *death of expertise*. Intesa come disponibilità a credere a quanto propalato da una parte della cittadinanza, a dispetto completo della realtà dei fatti, la post-verità diviene, oggi, quello che l'ideologia è stata nel passato totalitario: lo strumento per minare la fiducia nella coerenza tra realtà fattuale e sistema sociale. E i movimenti antisistema hanno fatto largamente ricorso a tali strumenti per conquistare il potere, manipolando il bisogno di fiducia di un popolo disorientato dalla rapidità ed intensità del mutamento che caratterizza la società contemporanea.

Oggi, tuttavia, tali movimenti costituiscono una realtà stabile del paesaggio politico mondiale e si trovano a fare i conti con gli esiti paradossali della stessa democrazia della sfiducia.

Una volta al potere, infatti, i movimenti antisistema sono posti di fronte all'incapacità di elaborare un proprio modello istituzionale, a causa di quella stessa sfiducia nel sistema sociopolitico e persino nel sapere tecnico-scientifico, precedentemente rivelatasi così utile a raccogliere consensi. È evidente, infatti, che non si può governare per mezzo della sfiducia. In tal modo, piuttosto che una nuova democrazia diretta, la democrazia della sfiducia si mostra come una democrazia rappresentativa sfigurata (Urbinati 2014; 2019). E, per quanto d'accordo con Nadia Urbinati e con numerosi storici, tra cui Federico Finchelstein, circa le differenze tra fascismo e populismo contemporaneo (Finchelstein 2019), si può concludere che una politica ormai passata «dalla sfiducia nella rappresentanza alla rappresentanza della sfiducia» (Di Sciullo 2022: 175), in ogni momento potrebbe sfociare in una crisi generale dell'ordinamento istituzionale repubblicano e nell'affermazione di un regime tanto autoritario quanto instabile.

Bibliografia

BARBER BENJAMIN, 2003, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley: University of California Press;
BILANCIA FRANCESCO, DI SCIULLO FRANCO MARIA, GIANELLI ALESSANDRA, PATERNÒ MARIA PIA, RIMOLI FRANCESCO, SALERNO GIULIO MARIA, 2013, *Democrazia. Storia e crisi di una forma politica*, Progetto Polis Monografie, Napoli: Editoriale Scientifica;
CROUCH COLIN, 2000, *Coping with Post-Democracy*, London: Fabian Society
(https://www.fabians.org.uk/wp-content/uploads/2012/07/Post-Democracy.pdf);
_____, 2003, *Postdemocrazia*, Roma-Bari: Laterza;
_____, 2020, *Combattere la postdemocrazia*, Roma-Bari: Laterza;
CROZIER MICHEL, HUNTINGTON SAMUEL PHILLIPS, WATANUKI JOJI, 1975, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* New York: New York University Press;
DAHL ROBERT, 2000, "A Democratic Paradox?", in *Political Science Quarterly*, CXV, 1, pp. 35-40;
DERRIDA JACQUES, 2003, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano: Cortina;

DISCH LISA, 2011, "Toward a Mobilization Conception of Democratic Representation", in *The American Political Science Review*, CV, 1, pp. 100-114;
DI SCIULLO FRANCO MARIA, 2012, *Dopo la storia. La democrazia tra ostilità e ragione pubblica 1989-2001*, Napoli: Editoriale Scientifica;
_____, LO SCHIAVO LIDIA, SALERNO GIULIO MARIA, SERIO MAURIZIO, 2021, "Rebuilding Confidence. From the Politics of Distrust to a Democracy of Trust", in *Power and Democracy*, III, 1, pp. 5-25;
_____, 2022, *La democrazia della sfiducia. La rappresentanza nell'età del paradosso,* Napoli: Editoriale Scientifica;
DOWNS ANTHONY, 1957, *An Economic Theory of Democracy*, New York: Harper and Row;
DUNN JOHN, 2014, *Breaking Democracy's Spell*, New Haven and London: Yale University Press;
EISENSTADT SHMUEL NOAH, 2002, *Paradossi della democrazia: verso democrazie illiberali?*, Bologna: Il Mulino;
ELSTER JON, 1998, *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press;
FINCHELSTEIN FEDERICO, 2019, *Dai fascismi ai populismi. Storia, politica e demagogia nel mondo attuale*, Roma: Donzelli;
GERMANI GINO, 1975, *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, Bologna: Il Mulino;
HABERMAS JÜRGEN, 1986, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna: Il Mulino;
_____, 2008, *L'inclusione dell'altro*, Milano: Feltrinelli;
_____, 2013, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Roma-Bari: Laterza;
HASKELL JAMES, 2001, *Direct Democracy or Representative Government? Dispelling the Populist Myth*, Boulder Col.: Westview Press;
HOBBES THOMAS, 2001, *Leviatano*, Milano: Bompiani;
_____, 2004, *Elementi di legge naturale e politica*, Milano: Sansoni;
JOHNSON CHALMERS, 2003, *Gli ultimi giorni dell'impero americano*, Milano, Garzanti;
KEANE JOHN, 2009, *The Life and Death of Democracy*, New York and London: W.W. Worth;
KIRCHHEIMER OTTO, 1966, "The Transformation of the Western European Party System" in *Political Parties and Political Development*, edited by Joseph La Palombara and Myron Weiner, Princeton, New Jersey: Princeton University Press;
LACLAU ERNESTO, 2019, *La regione populista*, Roma-Bari: Laterza;
LUHMANN NIKLAS, 2000, *La fiducia*, Bologna: Il Mulino;

MANIN BERNARD (TRANSLATED FROM THE FRENCH BY STEIN ELLY, MANSBRIDGE JANE), 1987, "On Legitimacy and Political Deliberation", in *Political Theory*, XV, 3, pp. 338-368;
_____, 1995, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris: Calmann-Lévy;
MARX KARL, 1991, *Il 18 brumaio di Napoleone Bonaparte*, Roma: Editori Riuniti;
MANSBRIDGE JANE, 2003, "Rethinking Representation", in *The American Political Science Review*, XCVII, 4, pp. 515-528;
PITKIN HANNA FENICHEL, 1967, *The Concept of Representation*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press;
RANCIÈRE JACQUES, 1995, *La mésentente: politique et philosophie*, Paris: Galilée;
RAWLS JOHN, 2012, *Liberalismo politico*, Torino: Einaudi;
REHFELD ANDREW, 2005, *The Concept of Constituency. political Representation, Democratic Legitimacy, and Institutional design*, Cambridge: Cambridge University Press;
RORTY RICHARD, 2004, "Post-Democracy", in *London Review of Book*, XXVI, 7;
ROSANVALLON PIERRE, 2005, *Il popolo introvabile. storia della rappresentanza democratica in Francia*, Bologna: Il Mulino;
_____, 2006, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris: Seuil;
SARTORI GIOVANNI, 1987, *The Theory of Democracy Revisited*, 2 voll., Chatham NJ: Chatham House Publishers;
SERRA PASQUALE, 2018, *Populismo progressivo. Una riflessione sulla crisi della democrazia in Europa*, Roma: Castelvecchi;
STREECK WOLFGANG, 2013, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Milano: Feltrinelli;
URBINATI NADIA, 2014, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*, Cambridge Mass.: Harvard University Press;
URBINATI NADIA, 2019, *Me, the People. How Populism Transfroms Democracy*, Cambridge Mass.: Harvard University Press;
WOLIN SHELDON SANFORD, 2008, *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton: Princeton University Press.

Abstract

IL DISAGIO DELLA RAPPRESENTANZA. BREVI NOTE SUI PARADOSSI DELLA DEMOCRAZIA

(THE REPRESENTATIVE MALAISE. SHORT NOTES ON DEMOCRATIC PARADOXES)

Keywords: Democracy, Paradox, Distrust, Post-democracy, Representation

Starting from a recent text by Franco Maria Di Sciullo, the paper talks about the significance of the historical approach in the debate on the crisis of representative democracy. This methodology allows political currents such as deliberative democracy, post-democracy, and populism to be traced back to two paradoxes of democracy. The first one, which strengthened representative democracy in the twentieth century, is the coexistence of widespread and convinced support for democracy with a high level of distrust in the actions of governments. To the contrary, the second one points out the limitations placed on the people's will by democratic institutions, and advocates for the search for governments without control. As a result, democratic distrust has given way to the democracy of distrust.

GIUSEPPE FOGLIO
Università degli Studi di Foggia
giuseppe.foglio@unifg.it
ORCID: 0009-0001-0380-7753

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.13

Cronache e notizie/ Chronicles and news

GIOVANNI SCARPATO - GIOVAN GIUSEPPE MONTI

FASCISMO TOTALITARISMO (NAPOLI, UNIVERSITÀ FEDERICO II, 9-10 MAGGIO 2024)

Nelle giornate del 9 e 10 maggio, si è tenuto, presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli, un importante convegno dal titolo "Fascismo Totalitarismo", organizzato da Gennaro Maria Barbuto e da Giorgio Volpe. L'obiettivo degli organizzatori era quello di riflettere sull'esperienza fascista in Italia, con particolare riferimento al problema della cultura del Ventennio e al rapporto tra intellettuali e dittatura. Al centro dell'attenzione, quindi, è stata la controversa categoria di totalitarismo, adoperata dai primi antifascisti per rimarcare la natura illiberale del regime mussoliniano e poi rivendicata dagli stessi fascisti, in primo luogo da Giovanni Gentile, nella stesura della sua voce "Fascismo" dell'Enciclopedia Italiana, controfirmata da Mussolini.

La prima sessione del convegno si è aperta con i saluti istituzionali del direttore del Dipartimento di Studi Umanistici Andrea Mazzucchi, ed è stata coordinata da Francesco Di Donato, ordinario di storia delle istituzioni politiche. Il convegno si è aperto con una ricca relazione di Francesco Tuccari sul rapporto tra Robert Michels e il fascismo. Le riflessioni di Tuccari partono dalla constatazione del vero e proprio ginepraio costituito dall'opera di Michels, autore di più di mille articoli e di oltre 30 libri (molti dei quali tradotti in diverse lingue con edizioni spesso difformi). Se la grafomania di Michels costituisce un serio ostacolo alla valutazione esatta del suo pensiero, non meno ardua è la decifrazione di alcuni passaggi controversi della sua biografia. Michels aderisce fin da giovane al socialismo, di cui segue le varie tappe della crisi, al punto che la sua *Sociologia del partito politico* fu considerata da Max Weber come un'opera sulla degenerazione della socialdemocrazia tedesca, e sulla sua trasformazione in partito borghese, se non all'americana. La crisi della socialdemocrazia conduce Michels alla convinzione che la democrazia o è l'autogoverno del popolo, o non è democrazia. La sua definizione della "legge ferrea dell'oligarchia" lo porta ad essere, per molti versi, il più elitista tra gli elitisti. Si può ragionevolmente congetturare che da questi motivi

scaturisse la sua adesione al fascismo, generata anche dall'apprezzamento del ruolo assunto da Mussolini come capo carismatico. Tale carisma, infatti, sembrava in grado di supplire alla impossibilità da parte dei regimi politici di darsi un'autentica forma democratica.

La seconda relazione di Gennaro Maria Barbuto è stata dedicata a un altro problema cruciale quale quello del rapporto tra Gentile e il fascismo. Su tale questione, chiarisce Barbuto, esistono essenzialmente tre tradizioni storiografiche. La prima è quella tracciata da Augusto del Noce, il quale si spinse a parlare di una "armonia prestabilita" tra il filosofo e il fascismo. Su una linea diversa, se non opposta, è l'interpretazione di Emanuele Severino, secondo il quale l'attualismo del filosofo siciliano – come consapevole volontà di distruzione di tutti gli assoluti – sarebbe incompatibile con la dottrina del fascismo. La terza ipotesi è quella di Gennaro Sasso, secondo il quale il filosofo siciliano non aderì al fascismo per ragioni filosofiche, quanto per la sua visione della storia d'Italia che vedeva nel fascismo il culmine e la realizzazione del processo risorgimentale. In Gentile – sostiene Barbuto – vi sarebbe una spinta che lo porta al consenso verso il fascismo e un'altra di segno opposto che lo conduce ben oltre quell'esperienza, rendendo il suo pensiero inconciliabile con i valori "assoluti" del regime totalitario. Così l'esperienza di Gentile fu molto dissimile da quella di Croce, come si evince dalla diversa valutazione che i due filosofi diedero dell'eredità di Marx. Proprio a Croce e il fascismo è stata dedicata la relazione di Emanuele Cutinelli-Rendina, al quale si deve la prima parte di una documentatissima biografia di Benedetto Croce (*B. Croce, Una vita per la nuova Italia*, Aragno, 2022). Cutinelli ha ricostruito il rapporto, non sempre lineare, tra Croce e il regime, portando all'attenzione degli studiosi documenti fino ad ora sconosciuti o poco considerati. Se ne ricava l'impressione che Croce non esitasse a collaborare con esponenti della cultura fascista che erano oggetto della sua stima a livello personale. In generale, vanno distinte diverse fasi dell'attività intellettuale di Croce. Di certo, in un primo momento, egli condivise con altri liberali italiani l'erronea convinzione che ci si potesse servire dei fascisti per ristabilire l'ordine, per poi cercare di assorbirli e normalizzarli nel sistema liberale. Eloquente in tal senso è una lettera del 1924 di Croce a Nitti, giustamente valorizzata da Cutinelli-Rendina, in cui il filosofo riconosce al fascismo il merito di aver mostrato "la nullità del socialismo". Sempre su Croce si è soffermata Rosalia Peluso, con una interessante relazione sulla metafora crociana del fascismo come "parentesi" nella storia d'Italia. Tale metafora assume una duplice valenza, sia pratica che storiografica. La relazione successiva, svolta da Damiano Palano, è stata dedicata a un problema cruciale: la nuova

concezione del partito politico che si va affermando negli anni del fascismo che postula la superiorità del partito sullo stato stesso, per cui sarebbe il partito a dare forma allo stato, e non viceversa. Non vi sarebbe quindi un ordine giuridico che precede il partito. Questa impostazione del problema sarebbe leggibile, tra gli altri, in Perticone e negli *Scritti storici* di Maranini. Successivamente, Giorgio Volpe è intervenuto sui rapporti tra il sindacalismo rivoluzionario e il regime fascista. Nel suo intervento Volpe distingue due problemi che, sebbene possano apparire simili sono in realtà molto diversi tra loro: in primo luogo, quanto il sindacalismo abbia contribuito alla nascita del fascismo e, inoltre, quanto la dottrina sindacalista abbia influito sulla formazione dell'ideologia fascista. Sulla prima questione, alcuni interpreti si sono spinti a parlare di una "filiazione diretta" per l'adesione di alcuni sindacalisti rivoluzionari (come Lanzillo, Olivetti e Orano) al regime. Tuttavia, la mancata adesione da parte di altre figure chiave di quel movimento dimostra, secondo Volpe, quanto possa essere fuorviante questa definizione. Sul secondo problema, invece, è possibile ipotizzare che vi fu un uso strumentale operato dal fascismo nei confronti del sindacalismo, una sorta di appropriazione *ex-post*.

La sessione pomeridiana, presieduta da Domenico Taranto, ha avuto inizio con la relazione di Alessandro Campi, il quale si è soffermato sull'opera *Stato delle masse. La minaccia della società senza classi* di Emil Lederer (pubblicato nel 1940 negli Stati Uniti dato che l'autore aveva dovuto lasciare la Germania nel 1933). L'opera, tra le più importanti del poliedrico economista e sociologo tedesco di origini boeme, risulta anche essere l'unica dal carattere volutamente sistematico. Essa non solo mostra le conoscenze e le esperienze maturate dall'autore come studioso e militante, ma restituisce una definizione di Stato «totalitario» come un sistema politico «moderno», la cui novità deriva dall'avere scientemente distrutto la struttura sociale precedente. Successivamente, Domenico Conte è intervenuto ripercorrendo, in una relazione per molti versi esemplare, la riflessione di Thomas Mann sul nazionalsocialismo, così come viene a configurarsi negli anni che il grande romanziere tedesco trascorre negli Stati Uniti. La recente storia tedesca viene riletta sotto la categoria del "demoniaco", come dimostrano i romanzi e le conferenze degli anni americani. In quella fase Mann pone sé stesso come una sorta di coscienza morale dell'autentica anima tedesca che viene da Goethe, ma finisce poi, per entrare in conflitto con l'ambiente statunitense negli anni del maccartismo, fino a maturare l'idea – del tutto esclusa nei primi anni del suo esilio – di poter fare ritorno in patria.

Infine, la sessione pomeridiana si è conclusa con le relazioni di Maurizio Griffo e Patricia Chiantera-Stutte. La relazione di Griffo

analizza la posizione dello scrittore e storico dell'arte Ugo Ojetti rispetto al fascismo, partendo dal giudizio, largamente elogiativo, su Mussolini e il regime affidato alle pagine delle *Cose viste*. Il fascismo di Ojetti è fondato sul suo nazionalismo, per cui il fascismo si legittimerebbe come erede dell'Italia vincitrice della Prima guerra mondiale, quindi con posizioni vicine all'interventismo e al dannunzianesimo. La relazione di Chiantera-Stutte, molto complessa e documentata, ha messo in primo piano la figura del più grande storico del Novecento italiano, Delio Cantimori, evidenziando diversi passaggi della sua biografia intellettuale che si forgiò attraverso il confronto con la mitologia dei regimi autoritari di destra.

La seconda giornata del convegno, presieduta da Francesco Tuccari, si è aperta con l'intervento di Maria Pia Paternò, incentrato su Günther Anders e la funzione disvelatrice della distopia. In particolare, Paternò si concentra sul racconto filosofico scritto dall'autore negli anni 1930-32 *Molussische Katakombe* (*La catacomba molussica*). Infatti, l'opera – ripresa e accresciuta negli anni successivi - ha attraversato un lungo periodo di oblio ed è stata pubblicata per la prima volta solo nel 1992. La questione su cui gravita il racconto è quella della dinamica dei regimi totalitari e il rapporto problematico tra verità e menzogna che si viene a stabilire in tali regimi. A seguire, Costanza d'Elia ha tenuto una ricca relazione su Carlo Levi, figura chiave del meridionalismo. Nel complesso, l'opera di Levi, profondamente critica verso il regime fascista, ritorna sull'idea del rapporto tra mito e politico. Ma, memore dell'insegnamento di Ernst Bloch sull'utopia, Levi si dice convinto che la produzione mitopoietica sia propria della civiltà contadina, delle classi subalterne, laddove i regimi autoritari di destra hanno cercato di impadronirsene per fondare una nuova mitologia, pericolosa anche perché priva di un reale radicamento. Invece, Alessandro Arienzo è intervenuto a partire dalle riflessioni di Franz Neumann. Lo studioso tedesco, costretto a emigrare negli Stati Uniti, utilizzò per il totalitarismo hitleriano l'immagine biblica e hobbesiana del *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo* di Franz Neumann (1941), e scrisse inoltre *Lo stato democratico e lo stato autoritario* (1957). Arienzo restituisce non solo la ricchezza, la puntualità e l'originalità delle analisi sulla formazione del regime nazista, ma anche le implicazioni di tenore psicoanalitico, come la paura e l'angoscia che si diffondono a livello sociale. In seguito, Gianfranco Borrelli ha affrontato, con ricchezza di riferimenti storici, il tema dell'incontro tra ragion di stato monarchica e totalitarismo fascista all'interno della tradizione italiana della conservazione politica (tema a cui ha di recente dedicato un altro importante lavoro: *Repubblica, ragion di Stato, democrazia cristiana*, Cronopio 2023). Attraverso le testimonianze di Italo Balbo, Curzio Malaparte e

Mario Missiroli, Borrelli ricostruisce le dinamiche attraverso cui, dopo la risoluzione violenta degli eventi di Fiume, Mussolini aderisce al progetto del re Vittorio Emanuele III di servirsi della violenza organizzata per porre fine al malessere diffuso e salvaguardare così la sopravvivenza della monarchia attraverso un vero e proprio *colpo di stato*. Con le violenze e la marcia su Roma, la ragione di partito fascista interviene quindi come forza organizzata che affianca e sostiene la ragion di Stato monarchica con un'articolata strategia che ricorre a modalità di raffigurazione simbolica e acuminate strategie comunicative. Dopo il ricco contributo di Borrelli, Pietro Sebastianelli si è concentrato su uno degli aspetti più inquietanti della vicenda totalitaria novecentesca: spiegare non tanto le cause storico-politiche dell'ascesa del fascismo e del nazismo, quanto comprendere le ragioni profonde che hanno determinato il consenso popolare verso tali regimi. A tali questioni, si rivolgevano *La psicologia di massa del fascismo* (1933) di Wilhelm Reich, e gli *Studi sull'autorità e la famiglia* (1936), pubblicati a cura di Max Horkheimer e, infine, il volume di ricerche collettive intitolato *La personalità autoritaria* (1950), pubblicato nel 1950 da Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford, come esito di indagini sulla società americana negli anni Quaranta. Il convegno è terminato con la relazione di Giovanni Scarpato che ha inteso mettere in evidenza la centralità dell'opera di Gustave Le Bon, in particolare della sua *Psicologia delle folle*, per la cultura del fascismo. Le Bon rientra tre le letture predilette di Mussolini, al punto che Emilio Gentile ritiene che lo scrittore francese sia stato determinante per la costruzione dell'idea di *leadership* mussoliniana, incentrata sulla categoria di prestigio e sulla capacità del leader di suggestionare le masse. Mussolini non rinnegò mai la sua ammirazione per Le Bon che, per molti versi, la ricambiò solo in parte, non mancando però di dare un giudizio sostanzialmente positivo sulla funzione svolta dalla dittatura fascista in Italia in senso antisocialista.

FASCISMO TOTALITARISMO (NAPOLI, UNIVERSITÀ FEDERICO II, 9-10 MAGGIO 2024)

(TOTALITARIANISM FASCISM, NAPLES, FEDERICO II UNIVERSITY, 9-10 MAY 2024)

GIOVANNI SCARPATO
Università "Federico II" di Napoli
giovanni.scarpato@unina.it
ORCID: 0000-0001-6238-9574

GIOVAN GIUSEPPE MONTI
Università "Federico II" di Napoli
giovangiuseppe.monti @unina.it
ORCID: 0009-0002-6235-1183

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.14

Recensioni/ Reviews

A cura della Redazione

CARLO CARINI, *Teoria e storia delle forme di governo,* vol. II, *Da Cicerone a Machiavelli*, Collana «Castore e Polluce. Collana di storia delle dottrine e delle istituzioni politiche», Napoli, Guida Editori, 2023, pp. 632.

Il volume di Carlo Carini, dedicato alla teoria e alla storia delle forme di governo, da Cicerone a Machiavelli, edito da Guida Editori (Napoli, 2023), all'interno della Collana «Castore e Polluce. Collana di storia delle dottrine e delle istituzioni politiche», segue il primo volume pubblicato nella stessa Collana nel 2017, dedicato all'arco temporale che va da Erodoto a Polibio, e con questo si pone in diretta continuità, con il preciso obiettivo, dichiarato dal suo autore nell'*Introduzione* al primo volume – che quasi lascia trapelare l'intento di un piano d'opera ben più ampio rispetto ai due primi volumi – di porsi saldamente nel solco dell'opera del suo maestro Salvo Mastellone che si concretizzava in una produzione scientifica che, come ricorda opportunamente Carini, sapeva tradursi in «grandi opere d'insieme […]: dalla *Storia ideologica d'Europa* (3 voll.) alla *Storia del pensiero politico europeo* (2 voll.) alla *Storia della democrazia in Europa*» (p. 12). E l'ampio volume di Carlo Carini, *Teoria e storia delle forme di governo,* vol. II, *Da Cicerone a Machiavelli*, che in oltre seicento pagine, ricopre un arco temporale di oltre due millenni, ben si inserisce in una tale prospettiva d'ampia visione, ma soprattutto cerca, nel suo sviluppo storiografico, di seguire sul piano metodologico le orme di Salvo Mastellone. Infatti, come significativamente precisa lo stesso Carini nell'*Introduzione* al primo volume, nelle opere di Mastellone «la dottrina delle forme di governo – arricchita in senso metodologico e storiografico dalla teoria dei *modelli politici*, dal tema del sorgere dei partiti e da quello non certo minore della formazione della *scienza politica* – costituisce forse il motivo conduttore principale: un *leit motiv*, quasi sempre decisivo per comprendere il rapporto costante che riconduce le idee ai fatti, i fatti alle idee, la storia degli uomini e delle istituzioni al continuo progredire del mondo intellettuale» (pp. 12-13). Proprio tale motivo conduttore, caratterizzante le opere del suo Maestro, è quello che Carini cerca di tenere sempre presente, nel

progressivo svolgersi degli eventi storici e politici che egli prende in considerazione nel suo lavoro analitico, nel quale, il proficuo confronto con gli autori classici e i testi delle loro opere, risulta momento imprescindibile per fare emergere sotto una prospettiva diacronica lo sviluppo semantico-concettuale che assumono, nei momenti storici da lui considerati, le diverse forme di governo analizzate. E il lavoro di analisi sulle teorie e sulla storia inerenti alle forme di governo, svolto da Carini, procede in tutto il volume attraverso una duplice direttrice: quella fattuale, nel concretizzarsi delle forme di governo nella storia, e quella ideologico-concettuale, nel loro essere oggetto della costruzione di un discorso attorno alle medesime, non scevro da intenti, interessi e punti di visuale differenti, specifici ad ogni singolo autore, come Carini in diverse occasioni evidenzia. Nel secondo volume di *Teoria e storia delle forme di governo*, a partire dall'*Introduzione*, emerge da subito (pp. 14-18), in stretto raccordo con il primo volume, l'importanza che l'autore conferisce nella sua opera alla «morfologia del governo misto» (p. 15), quale paradigma che, soprattutto a partire dalle concettualizzazioni fatte da Polibio sulla scorta dell'esperienza storica di Roma antica, e in seguito dalla riflessione di Cicerone, per arrivare, attraverso i secoli, alla modernità, è eletto da Carini, «come un vero filo conduttore, come un fattore imprescindibile della costruzione politica del mondo occidentale» (p. 18). Dieci sono gli approfonditi capitoli attraverso i quali il volume si struttura e si sviluppa: I. *Roma dalla monarchia alla repubblica*; II. *La repubblica di Cicerone (il tempo delle* Verrine*)*; III. *In lotta contro gli eversori (teoria e politica 63-54 a.C.)*; IV. *Repubblica e libertà (54-42 a.C.)*; V. *Repubblica e principato nel laboratorio degli storici (fino a Sallustio)*; VI. *Repubblica e principato nel laboratorio degli storici (fino a Livio)*; VII. *Principato/impero: apogeo e lunga transizione*; VIII. *Principato/impero: attacco agli intellettuali*; IX. *Medioevo e nuovi conflitti (dall'Impero Romano all'Umanesimo)*; X. *Verso la modernità (da Marsilio da Padova a Machiavelli)*. Capitoli nei quali, grazie a un'accurata scelta dei testi d'autore, sempre introdotti e contestualizzati con particolare chiarezza espositiva da Carini, si organizza l'intero volume che, nel suo insieme, va ben oltre l'aspetto manualistico e si configura come uno strumento di studio che può svolgere con efficacia sia la funzione di avvicinamento propedeutico – utilissimo in un contesto laboratoriale – a fatti, a periodi storici, nonché alle forme di governo e alla loro teoresi, da parte dello studente, come al contempo, per la ricchezza delle fonti proposte e la modalità aperta attraverso cui si sviluppa la loro analisi critica, può sollecitare lo studioso esperto a intraprendere fecondamente percorsi analitici sui sentieri interpretativi proposti dall'autore, come a svilupparne in autonomia di nuovi. Dei dieci capitoli di cui si costituisce il volume, ben otto sono dedicati

alla complessa e articolata parabola di Roma antica a partire dalla monarchia, per passare attraverso la repubblica e finire con il principato, inaugurato da Augusto, che segnerà una prima netta cesura con l'età repubblicana, e inaugurerà di fatto il periodo dell'età imperiale a cui l'autore offre ampio spazio. Carini si addentra nella complessità dei fatti storici di Roma antica, con l'obiettivo di fare emergere dalle testimonianze degli autori presi in esame, quella che egli definisce la «*dýnamis*» (p. 17), cioè un insieme di dinamismo e potenza, che caratterizza il contesto politico romano fin dalla sua nascita, sia sul piano pratico, nelle dinamiche attraverso le quali si struttura e si organizza il potere, sia sul piano della concettualizzazione e della narrazione, spesso ideologica, delle stesse forme di governo attraverso le quali il potere si è organizzato. Si tratta di una *dýnamis* che ha influenzato in modo determinante in Roma antica la formazione e la sedimentazione delle «regole […]», come la costituzione degli «assetti organizzativi e di governo», con i loro diversi ruoli e le loro rispettive cariche che, in linea di massima, rispondevano, non senza contraddizioni, frizioni e scontri (leggasi le diverse guerre civili), a una logica, molto pragmatica, di «chiara […] disposizione riservata ai diversi componenti dell'*insieme*» (p. 17), come Carini evidenzia, citando ad esempio, l'ordinamento dell'esercito romano. E così, fin a partire dalla fondazione di Roma da parte di Romolo, l'autore si trova a confrontarsi con la distinzione tra fatti storici realmente accaduti (assai labili nella loro ricostruzione effettiva) e le narrazioni posteriori dei medesimi, con il rischio di proiezioni anacronistiche nel passato più antico di elementi teorico-concettuali inerenti alle forme di governo più antiche che risentono di influenze teorico-politiche posteriori. Ma l'obiettivo dell'autore, che è quello di evidenziare la presenza di modelli teorico-concettuali inerenti alla presenza e allo sviluppo delle forme di governo attraverso le fonti più antiche tràdite fino a noi, viene perseguito con particolare cura nel serrato confronto che egli intraprende con passi d'autore, fatti emergere all'interno di un impianto critico volto a darne una restituzione il più fedele possibile alla realtà sincronica di cui sono testimonianza storica. Di qui, a partire dalla parte più antica di Roma, e per le epoche successive, risulta assai proficuo il confronto, che Carini instaura con Cicerone, Cesare, Sallustio, Dionigi di Alicarnasso, Diodoro Siculo, Livio, Seneca, Plutarco, Tacito, Eutropio per citare solo alcuni degli autori classici con i quali egli si confronta per fare emergere alcune categorie del pensiero politico che fin dalle origini del discorso su Roma, proseguendo nel cammino che la porterà all'ascesa come potenza egemonica "mondiale", fino ad arrivare all'inesorabile declino, si dipanano all'orizzonte di senso del politico, come coppie concettuali oppositive che segneranno in modo preponderante la storia del pensiero politico, come la storia

delle istituzioni politiche occidentali. Libertà/dispotismo, democrazia/dispotismo, *regnum/res publica*, *res publica/res privata* sono solo alcune delle coppie concettuali che emergono con chiarezza nell'analisi storico-politica di Carini. L'autore, attraverso le diverse epoche considerate nel percorso storico-politico di Roma antica, evidenzia con particolare cura alcune delle molteplici risemantizzazioni a cui è stata sottoposta la rappresentazione del potere nella triplice declinazione di «*potere di uno*, *potere di pochi* e *potere di tutti*» che soprattutto all'interno del contesto politico-costituzionale di Roma repubblicana, nell'idea di modello "misto" di governo, reintroduceva, riformulandola «in modo nuovo, l'antica tripartizione di *monarchia*, *aristocrazia/oligarchia*, *democrazia*» (p. 62). Particolarmente ampia, nel confronto costante con storici di età imperiale, la trattazione da parte di Carini del rapporto complesso e per molti versi critico tra il potere monocratico degli imperatori romani e i ristretti margini di azione che avevano storici e intellettuali sotto l'egemonia imperiale, come del resto altrettanto critico fu per diverso tempo, tema su cui si sofferma l'autore, il rapporto tra autorità imperiale e diffusione del Cristianesimo prima della sua inclusione all'interno dell'Impero. Il libro si conclude con due capitoli dedicati rispettivamente al Medioevo (cap. IX) e all'introdursi del pensiero politico occidentale verso la modernità tramite autori che vanno da Marsilio da Padova a Machiavelli (cap. X). Nel IX capitolo il Medioevo è valorizzato nella riflessione storico-politica di Carini come lungo periodo di gestazione, a partire dalla tarda romanità, di diverse categorie politiche come ad esempio quelle di «*civitas dominatio*» contrapposta a «*tyrannica dominatio*» (p. 503), ma anche di sollecitazioni semantiche a concetti che emergono nel lessico politico e che saranno cardine del pensiero politico moderno, come quello di "sovranità" (p. 504), esposto alla continua disputa medievale tra "sovranità papale" e "sovranità regale". Carini sviluppa questa sua approfondita riflessione sul Medioevo a partire dalla tarda romanità, soprattutto attraverso il preliminare e articolato confronto con Agostino, proseguendo poi con autori medievali come Bernardo di Chiaravalle, Giovanni di Salisbury, Egidio Romano, Giovanni di Parigi, sino a Dante Alighieri. Inoltre Tommaso d'Aquino nell'analisi dell'autore occupa un ampio spazio di approfondimento inerente in particolare ai concetti di «consenso del popolo» (p. 537), di «democrazia» (p. 538) e di «"commun bene"» (p. 557). Il X capitolo che conclude il libro, approfondisce il pensiero politico di Marsilio da Padova, in particolare nel confronto con alcuni passi dell'opera *Defensor pacis*, dove Carini evidenzia l'influenza che ha avuto su di lui la lettura di Aristotele nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke (p. 567), viene poi posta l'attenzione sul concetto di «*universitas civium*» (p. 569) attraverso cui si definisce il concetto di "popolo" al quale

proprio per questa sua "universalità" è attribuita da Marsilio la "sovranità" che si traduce nel «potere di legiferare» (p. 569). Dopo alcuni brevi riferimenti all'Umanesimo (pp. 495 e 590-593), il volume si chiude con Machiavelli del quale Carini evidenzia con sintetica chiarezza alcune delle maggiori linee concettuali del suo pensiero politico inerente alle tre forme semplici di governo, riguardo alle quali viene fatta emergere, ad esempio, dai *Discorsi* (I, 2, 2), la preoccupazione di Machiavelli non solo se questi tre "regimi" di governo «siano "buoni in loro medesimi" o "pessimi", ma anche e soprattutto se possano durare e conservarsi nella loro costituzione migliore» (p. 595). Preoccupazione questa, che risulterà centrale in tutto il pensiero politico machiavelliano, e ampiamente condivisa in tutta l'opera di Carlo Carini sulla teoria e sulla storia delle forme di governo.

Fausto Pagnotta

CLAUDIA GIURINTANO (a cura di), *Potere e forme del consenso nella storia del pensiero politico*, prefazione di Claudio Palazzolo, Pisa, Edizioni ETS, 2023, pp. 551.

È compito arduo proporre una esaustiva chiave di lettura del volume in oggetto che raccoglie i saggi del Convegno nazionale della Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine politiche, convegno tenutosi a Palermo nel maggio 2022. Si tratta infatti di una quarantina di contributi densi e originali che, al di là delle singole problematiche o autori di volta in volta trattati, dà un rilevante contributo nella ricostruzione del panorama generale della riflessione politica a proposito di un tema chiave quale quello del rapporto tra potere e consenso. L'alto numero di saggi raccolti nel volume non va a scapito della profondità e coerenza secondo le quali, nonostante le tematiche specifiche dei singoli contributi, emerge con forza il tema generale del dibattito sul potere e sulle sue forme di legittimazione nella storia del pensiero politico. Con particolare attenzione all'età moderna e contemporanea, ma con riferimenti anche all'età classica e medievale, risaltano così problemi-chiave del dibattito politico-teorico, secondo l'analisi innanzitutto di grandi nomi della storia delle dottrine politiche (da Machiavelli a Rousseau a Grozio a Bacone a Locke a Luxemburg a Rosmini a Salvemini e altri) e la prospettiva di movimenti politici importanti sulla scena del moderno Occidente. Occorre inoltre rilevare, fra gli indubbi pregi del volume, l'attenzione che viene data in alcuni saggi a figure cosiddette "minori" nella storia del pensiero politico che appaiono invece assai significative nella ricostruzione del dibattito storico-politico stesso e dei problemi che lo attraversano. Risulta così evidente come l'etichetta stessa di "minore" attribuita purtroppo anche da qualche studioso contemporaneo per

caratterizzare pensatori che non figurano nei manuali di storia del pensiero politico fra i grandi classici (quasi a voler sottintendere una sorta di inferiorità per gli studiosi che dei "minori" hanno scoperto le opere e messo in evidenza in modo originale lo statuto di politicità, anche a partire da terreni diversi e a volte sulla base di una faticosa e attenta analisi di materiali archivistici inediti), sia assolutamente fuorviante da un punto di vista di una corretta analisi storica che punti a ricostruire a tutto campo il patrimonio di idee del passato e a individuarne la/le eredità nel presente. Con qualche provocazione si potrebbe persino affermare che per quanto riguarda l'indagine della cultura diffusa di un determinato periodo storico e dei suoi indirizzi politico-programmatici i cosiddetti "minori" siano altrettanto importanti quanto i "grandi", anzi…. Comunque davvero asfittica risulterebbe l'idea di una storia del pensiero politico come una sorta di cavalcata dall'antichità ai giorni nostri, fatta esclusivamente dei più grandi nomi di pensatori che si succedono l'un l'altro indagati semplicemente alla luce della organicità delle loro opere. Anche sotto il profilo metodologico quindi, in riferimento alle considerazioni appena svolte relativamente alla storia del pensiero politico, la lezione che viene dal volume è importante, alla stregua del confronto che esso apre con studiosi di altre discipline, dalla filosofia politica alla filosofia del diritto, al diritto costituzionale. In prima istanza gli stessi titoli delle sezioni all'interno delle quali vengono raccolti i vari contributi sono già di per sé emblematici dell'ampia prospettiva di analisi e vale la pena elencarli: "Potere e forme di consenso: indagine critica dei concetti", "Sovranità e governo dal basso Medioevo alla modernità", "Percorsi della legittimità tra cittadinanza e rappresentanza", "Cultura e opinione pubblica nel contesto internazionale contemporaneo", "Crisi e sfide della democrazia". Fra passato e presente le ricerche presentate nel volume, a partire da prospettive metodologiche e di indagine diverse, toccano largamente temi rilevanti anche sul terreno generale delle istituzioni: in primo luogo dal punto di vista della costruzione a affermazione dello Stato, nelle sue differenti fasi, dallo Stato assoluto allo Stato di diritto (*Rechtsstaat*) allo Stato costituzionale di diritto, ai problemi legati alle diverse "crisi" dell'assetto politico-istituzionale contemporaneo, sotto il profilo interno e internazionale. I temi del consenso e del potere rappresentano un vero e proprio filo rosso in tale prospettiva, il punto di riferimento comune al quale tengono fermo gli autori dei diversi saggi, pur declinandoli secondo prospettive differenti e alla luce di una indagine storica che diviene terreno di confronto sui temi politico-istituzionali e sociali che caratterizzano lo scenario globale contemporaneo, anche in relazioni alle drammatiche sfide che, proprio nei primi anni del terzo decennio del XXI secolo lo stanno

attraversando, dalla emergenza pandemica covid 19 alla invasione russa dell'Ucraina. E Claudia Giurintano, nella sua densa introduzione - che mette attentamente in rilevo le linee guida e le specificità dei differenti saggi, relativamente alla problematica generale del volume -, opportunamente richiama tali drammi che attraversano e squassano la politica odierna su scala globale ad ampio spettro, quali ineludibili elementi della cornice all'interno della quale si è tenuto il Convegno palermitano e la successiva raccolta degli atti relativi, un clima insomma di " preoccupazione e angoscia". In riferimento al non certo edificante scenario politico attuale (per usare un eufemismo), la lezione di Mosca, in merito alla fondazione della Storia delle dottrine e delle istituzioni politiche quale disciplina accademica, sembra risuonare ancora oggi come esemplificativa dei compiti e anche della «funzione civile e morale della Storia del pensiero politico». In apertura della sua Introduzione, Giurintano riporta un lungo e significativo passo tratto dal discorso pronunciato da Mosca, un secolo fa (il 5 febbraio 1924) in occasione del primo corso da lui tenuto di Storia delle dottrine e delle istituzioni politiche, corso che rappresenta l'esordio della disciplina stessa in Italia a livello accademico. A pochi anni dagli orrori della Grande Guerra, Mosca esprimeva infatti magistralmente un augurio per le giovani generazioni e un impegno che è al tempo stesso scientifico e civile. Vi si legge infatti: «…auguriamo ai nostri figli, che essi possano raggiungere una meta più alta di quella che toccarono i loro padri, che possano vivere in una società materialmente, intellettualmente e moralmente superiore a quella nella quale noi abbiamo vissuto: in una società nella quale la prosperità economica sarà più diffusa, la scienza più in armonia con la verità, e l'ingiustizia e la menzogna meno contristeranno gli animi nobili e buoni…. È nostro dovere di comunicare alla nuova generazione i risultati della nostra esperienza e di quella dei nostri maggiori, e di ricordarle che ogni progresso politico richiede uno sforzo straordinario dell'ingegno, illuminato e diretto da una grande purità d'intenzioni e che, per perfezionare l'opera dei propri padri, occorre innanzitutto di esser migliori di loro» (cfr. p. 5).

Lungi dal voler presentare facili ricette generalizzanti il volume offrirà al lettore materiali e piste interpretative differenti, al fine di presentare «strumenti per la comprensione di fenomeni complessi come quelli legati al potere e alle forme di consenso», secondo un nesso «che appare imprescindibile in un sistema autenticamente democratico» (*Introduzione*, p. 19).

Dal canto suo Claudio Palazzolo, nella *Prefazione* al volume, rilevando la complessità delle diverse problematiche sottese a un impegno di ricerca sul tema del potere e delle forme di consenso (quali

termini altamente correlati, nel dibattito e nelle concrete esperienze politico-istituzionali maturate in Occidente), mette bene in evidenza le interrelazioni che legano passato e presente, ai fini di immaginare una possibile progettualità e un impegno scientifico e politico per il presente/futuro, in primo luogo di fronte alle differenti crisi che, all'interno e dall'esterno, sembrano minare e addirittura mettere a rischio le democrazie contemporanee, la loro "tenuta" nelle loro più preziose eredità, sia per quanto riguarda le regole che i valori che ne stanno alla base. Le democrazie liberali sono oggi «chiamate a reagire per difesa del loro fondamentale patrimonio storico di diritti e libertà» (*Prefazione*, p. 31) e a prospettare risposte alle fragilità e divisioni che vi si manifestano e che spesso finiscono per confluire nei variegati e pericolosi lidi dell'antipolitica e della controdemocrazia.

Sono davvero molte le suggestioni, le riflessioni, le proposte suggerite al lettore da un attento confronto con i contributi del volume; pur a partire dalle diverse prospettive di indagine e oggetti specifici di ricerca dei diversi autori. La linea comune da essi condivisa, giova ribadirlo, non conosce soluzione di continuità fra passato e presente e anzi fa delle differenti "sfide della storia" la matrice di riferimento di fondo. Ripensare la storia e comprendere il presente: ecco l'obiettivo cardine del volume (Cfr. *Introduzione*, p. 19), declinato secondo il binomio consenso-legittimazione nel suo lungo e complicato itinerario occidentale.

In apertura del suo saggio Portinaro sottolinea che, «il potere è in carenza strutturale di consenso, oggi più che mai" e che "porsi il problema del rapporto tra potere e consenso significa in primo luogo porre la domanda preliminare: quale consenso per quale potere?» (p. 71). Ed effettivamente l'assunto e l'interrogativo appena evidenziati possono, a mio avviso, essere indicati quali emblematici ad ampio raggio di una sorta di terreno comune di analisi dei variegati e complicati percorsi della legittimità messi in luce nei contributi presentati nel volume, al fine di prospettare anche possibili risposte. Quest'ultimo si configura dunque quale importante contributo scientifico e civile nella dimensione di uno spirito critico che, auspicabilmente, possa anche in un presente che è già futuro, continuare e legarsi sempre alla democrazia costituzionale, al di là delle diverse e difficili sfide che essa, sul piano interno e internazionale, è e sarà chiamata ad affrontare.

Raffaella Gherardi

FIORENZA TARICONE, *Zoé Gatti de Gamond e l'utopia fourierista*, Pacini Editore, Ospedaletto (Pisa), 2023, pp. 190.

Zoé Gatti de Gamond: pedagogista e scrittrice politica, nata nel 1806 e morta nel 1854 a Bruxelles, contemporanea e seguace critica di Charles Fourier. Nel 1847 è nominata ispettrice delle scuole femminili della capitale belga, dove fonda e dirige, su suo progetto, anche due scuole gratuite, per operaie adulte e per giovani ragazze, destinate all'insegnamento. Pubblica diversi manuali educativi e una guida su come gestire la scuola materna. Riceve una medaglia dalla *Société des Méthodes* di Parigi per l'ideazione di un nuovo sistema educativo per donne di tutte le classi sociali. Tra le sue opere: *La condizione sociale delle donne nel XIX secolo*, del 1834; *Des devoirs des femmes et des moyens les plus propres d'assurer leur bonheur*, del 1836. Nel 1838, a un anno dalla morte di Fourier, pubblica *Fourier et son système*; nel 1840 dà alle stampe *Réalisation d'une commune sociétaire: d'après la théorie de Charles Fourier*; nel 1848 pubblica *Organisation du travail par l'éducation nationale* e nel 1847 *Pauperisme et association*, un'opera che possiamo considerare riassuntiva del suo pensiero.

È un'altra figura femminile che l'Autrice, Fiorenza Taricone, mette in dialogo col pensiero maschile e femminile del suo tempo, la prima metà dell'Ottocento: periodo visionario, straodinario laboratorio politico che ha visto una fioritura di ideali, ambizioni, progetti, sogni e durante il quale sono maturate le idee del socialismo utopico, alcune delle quali realizzate. È un secolo di svolta anche per l'istruzione femminile, poiché le bambine, più analfabete dei loro coetanei, iniziavano ad approcciare la lettura e la scrittura. Si faceva strada, poi, la prassi associazionista: il diritto di associazione, configurandosi tra i diritti caratteristici delle società liberali e democratiche, si imponeva come esigenza profonda, in particolar modo in Francia e qualche anno dopo anche in Italia. È stato un secolo, inoltre, come recita il titolo di un precedente lavoro di Taricone, "romantico", in cui si veniva formando un'intera generazione che viveva in modo nuovo, decisamente alternativo per l'epoca, i propri comportamenti privati, sia il rapporto di coppia che i legami di amicizia, in alcuni casi ibridando la dimensione degli affetti con quella della militanza politica e delle battaglie ideali. Un secolo quasi unico, dunque, ricchissimo sia dal punto di vista concettuale e progettuale, sia per i fermenti legati al consolidarsi della questione sociale che stava esplodendo non solo in Europa. L'Ottocento europeo, infatti, se sotto il profilo strettamente italiano accende un maggior interesse per il processo e le idee risorgimentali, nella sua interezza rivela un intreccio assai più ampio e

autonomo di movimenti sociali e culturali. Owen, Saint-Simon, Fourier: le loro idee hanno affascinato molte donne, che, pure, hanno mantenuto una loro autonomia di giudizio. È il secolo, inoltre, in cui l'espressione "diritto al lavoro" diventava un paradigma della rivoluzione parigina del 1848 e uno dei tempi più esplosivi del XIX secolo, anche grazie al socialista Louis Blanc.

Infine, l'Ottocento è quello che maggiormente si caratterizza come il secolo delle utopie: lemma che, già dalla seconda metà del XVIII secolo e poi, ancor più, nel XIX, entrava a far parte del linguaggio politico nella sua più generale – e usualmente peggiorativa – accezione di "progetto irrealizzabile nella pratica". Sebbene l'esperimento sociale dell'organizzazione del lavoro per mezzo degli Ateliers Nationaux, ideati da Blanc, avesse fatto registrare un diversa e non necessariamente negativa accezione del termine, identificato come lo spazio del possibile e del "futuribile", la fase seguita alla guerra civile di Parigi nel giugno 1848 è stata decisiva nel consolidarne l'uso screditante; interpretazioni finalizzate, da parte del pensiero conservatore, anche a contrastare gli effetti delle reciproche influenze tra sistemi utopici, comunismo e socialismo. Con tutt'altro intento, anche Marx aveva definito questo primo socialismo come utopico, opponendo ad esso quello scientifico da lui elaborato, pur riconoscendone il valore di pensiero critico. Il socialismo rafforzava la sua voce negli scritti di Blanc, Blanqui, Fourier, Proudhon che teorizzavano una trasformazione intera della società. Le conseguenze della rivoluzione industriale, infatti, avevano reso non più procrastinabile la soluzione di quella che da allora fu chiamata questione sociale e che riguardava la classe lavoratrice, che da Saint-Simon in poi sarebbe stata definita come la classe più indigente e numerosa.

Due correnti, quella utopica e quella socialista, che nella sensibilità per la risoluzione della questione sociale e dell'organizzazione del lavoro trovavano il loro punto di incontro: proprio questo elemento ci è parso uno dei primi aspetti sui cui porre l'attenzione, per la fascinazione e l'esempio che ancora può rappresentare il socialismo utopico in termini di solidarietà, generosità e cura. Ci riferiamo, in particolare, alla realizzazione di comunità utopiche, esperimenti pedagogico-riformisti che vedono coinvolte molte donne, fra cui, oltre la stessa Zoé Gatti de Gamond, anche l'italiana Cristina di Belgiojoso e la scozzese Frances Wright. Donne coinvolte personalmente anche dal punto di vista economico, con esiti spesso rovinosi sul piano finanziario. Comunità che, pur nelle differenze, avevano scopi non solo materiali, ma avevano anche, in linea con i dettami delle più antiche utopie, la finalità di irrobustire lo spirito di socialità e fratellanza. Sulla scia delle idee saintsimoniane, nel 1840 Belgiojoso fondava una piccola comune, che ricordava, nel numero, il modello falansteriano

di Fourier: un ospizio per raccogliere orfani e istruirli. Frances Wright, fra le prime utopiste oweniane, viaggiava per due volte negli Stati Uniti e nel 1824 visitava «New Harmony», la comunità fondata nell'Indiana da Robert Owen e dal figlio Robert, una comunità di 800 persone, una sorta di esperimento di socialismo utopico. Favorevolmente impressionata, decideva di seguirne l'esempio: nel 1825 fondava nel Tennessee, presso Memphis, «Nashoba», una comunità per ex schiavi per fornire loro istruzione e formazione professionale. Anche questa comunità rispecchiava l'utopia classica: cura dell'istruzione, mensa, alloggi condivisi. Nel cuore dell'Europa, invece, a Citeaux, in Borgogna, Zoé Gatti de Gamond fondava la sua colonia fourierista nel 1841. Pensiamo, infine, a quella sorta di comunità utopica che era stata la comunità di San Leucio, vicino alla Reggia di Caserta, nata nell'anno della Rivoluzione francese per iniziativa del re di Napoli Ferdinando IV di Borbone, citata dalla stessa Gatti de Gamond nel suo libro *Fourier et son système*. La colonia, economicamente autonoma, con seteria e fabbrica di tessuti, era dotata del così detto codice leuciano, un misto di elementi già noti alle precedenti utopie, come la struttura urbanistica simmetrica, uno stile di vita comunitario in cui si mescolavano idee protosocialiste e principi ispirati al dispotismo illuminato. Sembra un paradosso, ma la fascinazione di queste utopie sta proprio nella loro possibilità di realizzazione, che ha dato origine a una trama di influenze positive destinate a durare nel corso del tempo. Come non considerare esperimenti pedagogico-riformisti, comunità utopiche quelle, ad esempio, di un Don Lorenzo Milani o di un Adriano Olivetti?

A questo primo aspetto, ne segue un altro, che in realtà ne è la causa: il concetto di autenticità, che ricorre spesso nelle opere di Zoé Gatti de Gamond. Termine della cui pregnanza si riesce ad avere maggiore consapevolezza pensando, invece, alle contraddizioni, numerose quanto stupefacenti, che si riscontrano in molti grandi pensatori maschili, che, peraltro, tali rimangono. Contraddizioni che già Fiorenza Taricone aveva fatto emergere nel suo precedente lavoro *Manuale di pensiero politico e questione femminile*, edito nel 2022. Si pensi a Rousseau che, a dispetto della sua affascinante prosa, non è stato un esempio di coerenza fra capacità di analisi politica e comportamento nella vita privata; oppure a Montesquieu, il quale, pur avverso al dispotismo, non ha condannato, in quest'ultimo, le condizioni in cui erano costrette a vivere le donne. Tendenze inserite in una corrente anti-egualitaria di origine piccolo-borghese molto radicata nella cultura francese, che, da Rousseau e Restif de la Bretonne attraverso l'esperienza giacobina, erano arrivate sino a Proudhon. Alle donne, scriveva Zoé in *Fourier et son système*, spettava sostituire la verità alla menzogna in tutti i rapporti sociali, «ma come daranno

l'esempio dell'autenticità se non sono libere nelle loro parole e nelle azioni?» (p. 58). Tornava a parlare di autenticità in *Réalisation d'un commune sociétaire* ed è significativo che lo facesse per replicare alla libertà dei costumi sessuali teorizzata da Fourier (su cui torneremo): «l'uomo non deve rivestire il ruolo così vile, così basso, così falso di seduttore; la donna non deve più degradarsi per la necessità umiliante di farsi sposare; tutti e due possono essere del tutto sinceri e autentici nelle loro relazioni» (p. 139).

Un altro dato emerge ancora da questa stimolante lettura: la voce delle donne non è solo una risposta "a" – una risposta, in questo caso, al pensiero maschile –, ma è anche una presa di parola "per": per elaborare un proprio pensiero politico, una propria idea di organizzazione sociale. Zoé Gatti de Gamond prendeva parola, innanzitutto, per inserire in una diversa prospettiva la questione dell'emancipazione femminile, causata dalla miseria, legandola alla priorità di una riforma dell'economia: era la miseria, scriveva più volte, che bisognava prima di tutto eliminare. L'emancipazione, poi, era vista anche in chiave morale: mediante le sue opere, Zoé Gatti de Gamond si conferma come una delle scrittrici politiche a fare della questione morale una questione politica e non più solo filosofica e pedagogica. In *Réalisation d'une comune sociétaire*: d'après la théorie de Charles Fourier affermava: «Inutilmente si è preteso di separare le questioni della morale da quelle dell'economia politica [...] non si potrebbero riformare i costumi senza la liberazione delle masse e l'educazione unitaria; non si potrebbe aumentare la produzione, distribuire equamente la ricchezza sociale, senza dare allo stesso tempo alle masse l'attrattiva del lavoro» (p. 129).

Prendeva parola, poi, per spiegare la "sua" utopia ed è singolare che più volte si premurasse di allontanare da sé il rimprovero di «utopista e sognatrice» (p. 60). In questa utopia, infatti, rientravano idee e progetti concreti, che saranno centrali nella futura attuazione del welfare state, nonché importanti "rilevatori" della democraticità o meno di una società. Ciò che occorreva, diceva Zoé Gatti de Gamond a metà Ottocento, erano misure collettive, di cui il governo doveva farsi garante ed esecutore, come istruzione e sanità gratuite. Alla classificazione operata da Norberto Bobbio a proposito del realismo – conservatore, rivoluzionario e riformatore – possiamo aggiungere anche una quarta tipologia, quella del realismo utopico. La stessa Autrice Fiorenza Taricone parla di «utopie avverate» quando ricorda le importanti, e allora avveniristiche, opere di alcuni sansimoniani, come la costruzione del tunnel sotterraneo tra la Francia e l'Inghilterra e il taglio dell'Istmo di Suez; opere considerate, dai loro ideatori, *agénts de démocratie*, poiché accorciavano le distanze fra i continenti. Allo stesso modo, più volte Zoé si premurava di allontanare da sé e

da Fourier l'accusa di essere dei rivoluzionari, affermando, invece, che la chiave di volta erano le riforme progressive, mentre le rivoluzioni avevano come scopo le modificazioni del governo o della società, lasciando però i popoli nello stato originario.

Prendeva parola, inoltre, per confrontarsi col pensiero di Saint-Simon, di Owen, oltre che con quello di Charles Fourier. Pur mantenendo le distanze su alcuni aspetti in particolare, Zoé Gatti de Gamond riconosceva loro il merito di aver dedicato la vita a migliorare concretamente le condizioni di vita della classe lavoratrice, la più povera. Come si accennava, dal maestro Fourier, di cui pure apprezzava l'ideazione di una dottrina da lei stessa definita «scienza esatta» (p. 94), per aver scoperto un nuovo ordine sociale, e «magnifica applicazione del principio cristiano della carità e della fraternità» (p. 130), la dividevano le diverse concezioni, tra loro collegate, della donna, della morale e della religione. Se, in linea con Fourier, riabilitava le passioni e considerava l'amore un sentimento purificatore dell'anima e se non poteva che concordare sulla parità tra uomo e donna, meno poteva condividere l'idea che le donne, una volta adulte, diventassero libere di contrarre vincoli amorosi della più diversa natura e avere figli con partners diversi. Per Fourier, al contrario, restava fondamentale rompere il modello familiare monogamico, disintegrando il vincolo matrimoniale perpetuo ed esclusivo. Anche in questo caso, Zoé Gatti de Gamond prendeva le distanze da innovazioni brusche, delinenando una precettistica in cui trovavano posto lo spirito di sacrificio e di abnegazione, la modestia, la purezza, l'innocenza, la grazia, il pudore. La critica a Fourier le permetteva di tratteggiare la sua immagine del femminino e di prospettarne un cambiamento, rifiutando il luogo comune – uno dei timori più paventati nell'Ottocento fra gli anti-emancipazionisti – di una mascolinizzazione delle donne. Il loro vero destino era certo quello di essere spose e madri, ma proprio per questo dovevano avere cultura e istruzione adeguate e possedere i lumi della ragione. Per Gatti de Gamond, in linea con quanto avevavo già sostenuto Mary Astell, Mary Wollstonecraft, M.me Roland, l'istruzione e l'educazione erano alla base di ogni prospettiva di miglioramento e di emancipazione. L'eguaglianza dei diritti poteva essere stabilita solo tramite l'educazione unitaria – quella impartita all'interno della falange che teneva conto dello sviluppo integrale delle facoltà e delle inclinazioni e attitudini di ciascuna persona – e da essa derivavano la libertà individuale e quella sociale. Del sistema di Fourier, in particolare, criticava «l'assenza di qualunque legame morale», «la mancanza dello spirito e del principio religioso», il «non aver basato le sue dottrine associative sul cristianesimo» e il non aver rispettato la «legge del matrimonio»: l'attrazione «che porta con sé egoismo e sen-

sualismo non è bilanciata dal sentimento del dovere; è il dovere che genera abnegazione e sacrificio» (p. 172).

Nel parlare delle donne, accanto a (comprensibili) resistenze e timori, troviamo anche elementi di modernità. Zoè Gatti de Gamond, infatti, anticipava una questione di natura interpretativa e metodologica che sarà propria dei futuri *gender studies*, quando affermava che la questione femminile era sempre stata trattata e spiegata dagli uomini, ma che occorreva, invece, una doppia lettura che separasse la realtà dalle interpretazioni maschili. Altro elemento di modernità è stato un pensiero della differenza *ante litteram*: Zoé Gatti de Gamond sosteneva la complementarità fra i due sessi e la necessità quindi di conservare le differenze fra uomo e donna da cui, secondo lei, solamente poteva nascere l'armonia sociale.

Tuttavia, Zoé Gatti de Gamond non andava oltre il ruolo, previsto per le donne, della *mère éducatrice*, della *mère civique* e della *mère républicaine*. L'interesse alla cosa pubblica non doveva significare una partecipazione attiva, ma un esercizio di comprensione; il campo di attività femminile erano la carità e la beneficenza. In definitiva, conclude Taricone, Zoé «riserva alle donne un ruolo indiretto fondato sulla forza dell'esempio e in grado di influenzare indirettamente i gestori della res publica» (p. 65). L'istruzione serviva a garantire libertà individuale e sociale, come si è detto, ma non si parlava di libertà politica. Gatti de Gamond non si era posta il problema del diritto/dovere, per le donne, di esercitare il potere pubblico, necessità che pure era stata espressa dalle rivoluzionarie dell'89. «La questione – scriveva in *Fourier et son systéme* – non è sapere se conviene o no dare alle donne diritti politici e metterle in condizioni di eguaglianza con gli uomini per l'ammissione agli impieghi; nello stato attuale questa non sarebbe che una nuova fase di disordine; il male non consiste più, sia per le donne che per il popolo, nell'eguaglianza di diritti; consiste prima di tutto nella miseria, è la miseria prima di tutto che bisogna eliminare» (p. 59).

Maria Chiara Mattesini

GIUSEPPE BUTTÀ (a cura di), Augusto Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione e altri saggi storici, politici e filosofici*, Roma, Gangemi editore, 2024, pp. 480.

A trentacinque anni dalla morte, il pensiero di Augusto Del Noce continua ad attrarre le attenzioni dei principali studiosi di filosofia politica e di pensiero politico del panorama accademico italiano. Francesco Mercadante è uno di questi e, tramite la direzione di collane della casa editrice Gangemi Editore, da decenni continua a

promuovere una figura che nonostante la vasta produzione prodotta assume spesso contorni di "inedito assoluto". Alla linea mercadantiana si è unito anche Giuseppe Buttà, già ordinario di Storia del pensiero politico presso l'Università di Messina, il quale, a seguito di importanti contributi sulla *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, sempre diretta da Mercadante, ha deciso di curare una nuova edizione de "L'epoca della secolarizzazione", una delle opere che maggiormente consacra l'arguzia delnociana.

"L'epoca della secolarizzazione", la cui prima edizione fu pubblicata da Giuffrè nel 1970, ha anticipato nelle sue linee teoriche un dibattito oggi ampiamente diffuso ma che risente dell'assenza di Del Noce. Un ultimo contributo fondamentale è quello di Eugenio Capozzi, secondo il quale i nostri tempi sono caratterizzati da una secolarizzazione radicale e, quindi, dall'involuzione del fattore religioso: «il razionalismo e l'individualismo prodotti nella cultura europea, attraverso i passaggi della modernità e della rivoluzione scientifica, hanno sviluppato una accentuata, crescente tendenza alla secolarizzazione radicale, che a partire dall'epoca contemporanea nelle società di massa si è tradotta in una irreligiosità profonda e diffusa». La constatazione di Capozzi risulta, pertanto, un *continuum* rispetto alle riflessioni che Del Noce, primo fra tutti, denunciava ne "L'epoca della secolarizzazione".

Secondo Del Noce, il pericolo secolarista (o secolaristico come egli preferiva definirlo), dilagante e comprensivo a un "nuovo totalitarismo", nelle società democratiche prendeva tra le tante forme quella del consumismo, definito da Pasolini, autore oggetto dell'attenzione di Del Noce fin dagli anni Settanta, il nuovo potere che inganna il popolo. A tale stortura, Del Noce ricollega – e lo fa in un crescendo di preoccupazioni in altre opere pubblicate nel corso degli anni Ottanta – la "scristianizzazione" dell'Europa occidentale a seguito di un processo rivoluzionario di modernità.

Ritornando alla curatela di Buttà, la cui opera si ricollega efficacemente alla sintesi testé elaborata, questa si compone di una presentazione del curatore che mette in rassegna i principali temi trattati da Del Noce in contributi ulteriori a "L'epoca della secolarizzazione". Scrive Buttà nella presentazione di questa appendice al saggio principale: «L'epoca della secolarizzazione ha finalmente una nuova edizione ampliata con altri saggi che documentano, in modo più articolato, la tesi delnociana sul carattere transpolitico della storia contemporanea [tema carissimo a Buttà] [...]. Una rivoluzione che assomma le altre – espressione da lui usata per definire l'esito ultimo della rivoluzione morale "già proposta e fallita nel primo dopoguerra", ma riuscita nel secondo – è il titolo che abbiamo dato a questa Appendice di saggi».

Assai meritevole di attenzione, oltre all'impostazione voluta da Buttà, è la selezione dei temi, in particolare quelli che si ricollegano al ruolo del partito come luogo centrale di formazione della volontà e, quindi, di rappresentare l'elemento fondamentale del processo politico. Fondamentale, a tal proposito, è il saggio di Del Noce dal titolo "Fine o crisi del degasperismo?" (*Il Mulino,* VI, n. 7/8 luglio-agosto 1957, riportato alle pp. 423-429 della curatela), secondo cui De Gasperi considerava il quadripartito come un'unità ideale: «… come una specie di CLN ristretto, in cui meglio si ritrovava il senso originario della lotta della libertà contro i totalitarismi […]». Buttà, di fronte a questo contributo, non perde allora occasione per introdurre la figura di De Gasperi, determinante nell'elaborazione dottrinale di Del Noce a proposito del "centro" politico: «inteso non come luogo del compromesso ma come 'restaurazione di principi' insieme politici e filosofici […] per vincere il totalitarismo e consolidare la posizione dell'Italia all'interno dei confini della democrazia liberale: una linea alternativa a quella del 'compromesso' con il marx-gramscismo che una parte del mondo cattolico […] perseguiva cedendo all'alleanza radicalmarxista, alla collusione tra il laicismo radicale, proprio della borghesia progressiva, e il comunismo» (p.15).

In conclusione, si può affermare che il contributo di Buttà riesce non solo a "smussare" quei contorni di "inedito assoluto" citati all'inizio di questa recensione, ma soprattutto ha il merito di aver donato una ricostruzione filosofico-politica utile al dibattito di ispirazione delnociana.

Domenico Mazza

ANDREA GRAZIOSI, *Occidenti e modernità. Vedere un mondo nuovo*, Bologna, Il Mulino 2023, pp. 211.

Molteplici Occidenti, diverse Modernità. È a partire da questa nuova e originale lettura che si sviluppano le tesi dell'ultimo saggio di Andrea Graziosi, intitolato *Occidenti e modernità. Vedere un mondo nuovo*. Inserendosi all'interno di una feconda corrente di opere che si interrogano sul destino dell'Occidente, il testo dello storico italiano approfondisce e porta avanti le riflessioni iniziate nella sua opera *Il futuro contro* (Il Mulino, 2019), tentando di ricostruire la storia del "nostro" Occidente e mostrandone gli estremi, ovvero le cause, lo svolgimento e, infine, la crisi. Per fare questo, Graziosi parte da una ridefinizione dei concetti di Occidente e Modernità come categorie intellettuali mobili, sia storicamente che geograficamente, incarnate sotto forme diverse nel corso della storia. La periodizzazione che ne emerge restituisce, quindi, un'idea di storia contraria alle cesure nette, rifiutando nello specifico il binomio moderno/post-moderno, so-

stituito, al contrario, da una molteplicità di Occidenti e di Modernità che si intersecano e si susseguono in un flusso continuo e costante di eventi, dall'esito ancora incerto.

Al termine del capitolo introduttivo, il testo si divide in due parti. Nella Prima parte, intitolata *Il moderno maggiore e la sua crisi*, Graziosi ci offre una dettagliata analisi del concetto di Moderno, nato nell'Europa centroccidentale del XVII secolo a seguito dell'impatto rivoluzionario del pensiero di autori come Galileo, Keplero, Grozio, Cartesio, Newton e Leibniz. Strettamente legato al progresso scientifico e, citando Condorcet, alla concezione di un miglioramento continuo dell'essere umano, il primo Moderno occidentale giunge a maturazione nel XVIII secolo, protraendosi fino alla prima metà del Novecento. Tratti salienti di questa prima periodizzazione sono: una crescita economica rapida e apparentemente infinita, strettamente connessa ai fenomeni di industrializzazione e urbanizzazione; lo sviluppo dei diritti individuali; il processo di costruzione degli Stati nazionali, legato a doppio filo a guerre e genocidi; l'assoluto predominio dell'Europa e dell'Occidente sul resto del mondo. È al termine di quello che chiama «primo Moderno occidentale» (p. 38) che Graziosi individua la nascita di due nuovi modelli: il Moderno *minore* e il Moderno *maggiore*. Con Moderno minore l'autore descrive il modello sovietico, nato con la Rivoluzione russa del 1917 e propagatosi durante il periodo della decolonizzazione. Sebbene sia sempre legato all'idea di progresso e conservi una connotazione occidentale e bianca, si tratta di un sistema dai presupposti ideologici molto più marcati. La scelta dell'attributo «minore» sta proprio nella constatazione che si tratta di un modello strutturalmente diverso sul piano economico e sociale, la cui fortuna è stata di fatto limitata dalla sua incapacità di generare un livello elevato di benessere. Sul versante opposto troviamo invece il Moderno maggiore, un modello nato negli Stati Uniti di fine Ottocento, che ha potuto diffondersi in Europa all'indomani della Seconda guerra mondiale, grazie alla sconfitta del nazifascismo e alla contestuale vittoria della liberaldemocrazia, in ottica antisocialista. Raggiungendo il suo apice nel corso dei cosiddetti "Trenta gloriosi" (1946-1975), il Moderno maggiore è stato caratterizzato dalla convinzione, tipicamente progressista, che presto tutto il mondo avrebbe seguito i suoi stessi passi, affascinato dalla promessa di aspettative sempre crescenti.

Ciononostante, è a partire dagli anni Settanta che Graziosi individua l'inizio di quello che definisce il Moderno maggiore *maturo*, contraddistinto da: una crisi economica che ha contraddetto la fiducia in una crescita senza fine; un progressivo declino demografico, causato dalla diminuzione del tasso di fertilità e dall'aumento della speranza di vita; dalla decadenza del mondo contadino, parallela all'urbaniz-

zazione; dal rifiuto collettivo della procreazione, in stretta correlazione alla diffusione di un individualismo senza precedenti storici. In questo contesto, le considerazioni di Graziosi sono originali sotto almeno tre aspetti diversi. In primo luogo, con il supporto delle riflessioni di Christopher Lasch e di Pierre Chaunu, anticipa i prodromi del Moderno maggiore *maturo* agli anni Sessanta, vedendone poi le conseguenze ultime fino alla crisi del 2008, alla pandemia da Covid e all'invasione dell'Ucraina. Secondo, rende esplicito che questi fenomeni, ben noti, sono stati l'effetto diretto, seppur in modo involontario, della ricchezza e del benessere del Moderno maggiore. Terzo, enfatizza la necessità di fare i conti con i «forti problemi di sostenibilità» (p. 183) che contraddistinguono questo modello, di fronte a un invecchiamento progressivo della popolazione e alla constatazione che l'Europa e la cultura europea, così come anche gli Stati Uniti e la Russia, non sono più i motori propulsivi del mondo.

Guardando alle conseguenze, queste osservazioni portano Graziosi a individuare, nel nostro Occidente, un nesso che lega la senescenza materiale al decadimento del modello della democrazia liberale. Invecchiamento della popolazione – argomento che da buon storico presenta con dati e grafici alla mano – e crisi della democrazia sono, dunque, i due fattori chiave nel comprendere le conseguenze più prossime del Moderno maggiore *maturo*. Più nel dettaglio, il ricorso a misure economiche di stampo keynesiano e la nascita dei grandi sistemi di welfare – sistemi che, secondo l'autore, non erano adatti per far fronte a una crisi prolungata e ai successivi rapidi declini demografici –, hanno comportato la necessità di ricorrere spesso alla spesa pubblica, nel tentativo di accontentare le aspettative crescenti della popolazione. Ciononostante, l'emergere della crisi economica iniziata negli anni Settanta e protrattasi fino al 2008 ha sancito l'impossibilità di mantenere quel livello di benessere ottenuto, rivelandosi un privilegio concesso a un gruppo umano ristretto da una congiuntura storica particolarmente fortunata, sostenuta da un progresso tecnico-scientifico senza precedenti. In un contesto in cui la popolazione è sempre più anziana e nel quale la politica assume sempre più dei tratti tecnocratici, laddove le riforme sono volte alla decrescita di aspettative non più sostenibili, è evidente, sostiene Graziosi, che rabbia e delusione abbiano invaso tutti coloro, giovani e vecchi, abituati a dare per scontato quei diritti da poco ottenuti. Ed è altrettanto chiaro che questi processi abbiano contribuito ad accentuare la distanza tra popolo ed élite, facilitando la nascita di fenomeni populisti e conservatori che promettono di restituire, a una popolazione sempre più anziana e autocentrata, i fasti di un passato in realtà non replicabile.

Discorsi, problemi, possibilità è il titolo della Seconda parte del testo, nel quale l'autore passa in rassegna le principali problematicità del Moderno maggiore, partendo dai discorsi progressisti che ne compongono la struttura e di cui denuncia, nello specifico, il cieco ottimismo "buonista". In primo luogo, il tema dei diritti, ritenuti ingenuamente naturali e universali, ma di cui Graziosi sottolinea, giustamente, la natura profondamente storica. I diritti non sarebbero, in questo senso, da intendersi come ottenimenti perpetui e indissolubili, quanto piuttosto come il risultato di un lungo processo storico non scontato e, soprattutto, non irreversibile. Ciò appare evidente per quanto riguarda sia i diritti sociali, ottenuti, nel Moderno maggiore, solo grazie alla straordinaria congiuntura economica che ne ha sostenuto gli alti costi, sia i diritti dei popoli, la cui affermazione, nel corso del XX secolo, risulta tuttora ambigua, mancando un criterio chiaro per definire quali siano i contorni e le caratteristiche di un soggetto collettivo. Secondariamente, troviamo una splendida analisi sulle criticità della meritocrazia e delle pari opportunità, altro caposaldo del discorso progressista. Pur riconoscendo i giusti princìpi alla base di questo sistema, che tenta idealmente di porre un correttivo alla disuguaglianza sociale esistente, Graziosi dimostra che si tratta da un lato di un'illusione, comportando, nell'atto pratico, l'accettazione di una nuova forma di privilegio – la quale, tuttavia, tende a non considerare che il successo personale non è mai attribuibile solo a sé stessi, entrando in gioco privilegi ereditati o semplice fortuna – e, dall'altro, di un vero e proprio errore, postulando una sostanziale uguaglianza che in realtà finisce, come nel distopico *L'avvento della meritocrazia* di Michael Young, col premiare coloro che sono stati avvantaggiati dal caso, introducendo una nuova forma di stratificazione sociale ancora più rigida, in quanto giustificata razionalmente.

Contro queste categorie ormai non più adatte ad affrontare i problemi del presente, le soluzioni a cui guarda Graziosi riguardano la possibilità di trovare una visione di lungo periodo oltre la crisi, riponendo la propria fiducia nella «ragione» e nei «principi morali che quella stessa ragione ci ha permesso di concepire» (p. 184). Sarebbe utile, ad esempio, «immaginare un Moderno maggiore magari più "debole"» (p. 184), nel quale non si rinunci all'apertura e agli aspetti positivi della globalizzazione, ma che tenga conto dell'urgenza della questione ambientale e della grave crisi demografica. Da questo punto di vista, il testo si chiude sottolineando l'importanza che avrebbe sia un'intelligente politica favorevole all'immigrazione, che potrebbe almeno momentaneamente sopperire all'inesorabile invecchiamento della popolazione, sia del progetto europeo, il cui ruolo può essere fondamentale, a patto di riuscire a risolvere i propri problemi di iden-

tità di fronte alla proliferazione di preoccupanti «discorsi di rifiuto e chiusura» (p. 174).

Per concludere, l'opera di Graziosi rappresenta uno strumento preziosissimo, un quadro chiaro e dettagliato che ci permette di vedere il mondo nuovo in cui ci troviamo a vivere, mettendone in risalto cause, conseguenze e problematicità. Nel fare questo, l'autore sottolinea a più riprese l'estrema necessità di trovare strumenti e idee nuove, di fronte alla miopia e alla senescenza del Moderno maggiore *maturo*, le cui categorie sono ormai obsolete, ma che continuano in ampia parte a influire sul nostro presente. Un testo, insomma, che risulta convincente sotto tutti i punti di vista, divenendo una lettura obbligata per chiunque si interroghi sul destino del nostro Occidente, soprattutto per la sua capacità di mettere in luce, in poche pagine, chi siamo, da dove veniamo e dove, con ogni probabilità, stiamo andando, senza tuttavia rinunciare al tentativo di vedere un futuro alternativo, migliore.

Leonardo Angeletti

DIETER GRIMM, *Sovranità. Origine e futuro di un concetto chiave*, Bari-Roma, Laterza, 2023, pp. 160.

L'ultimo libro di Dieter Grimm, professore emerito di Diritto pubblico alla Humboldt-Universität di Berlino ed ex giudice della Corte costituzionale della Repubblica federale tedesca, edito da Laterza e tradotto da Olimpia Malatesta, esplora in modo accurato il concetto di sovranità, tracciandone le origini storiche e l'evoluzione avuta nel corso degli anni fino alle sfide contemporanee. Già nell'introduzione, curata da Geminello Preterossi, si intuisce innanzitutto come il giurista tedesco voglia in qualche modo allontanare la sovranità da quello che oggi viene chiamato sovranismo, ovvero quella posizione politica assunta da diversi partiti nel contesto europeo in risposta ai vari problemi di natura socioeconomica degli ultimi anni e in antitesi alle dinamiche della globalizzazione. Partendo dalle riflessioni di Jean Bodin, Grimm descrive il profondo cambiamento nel passaggio dal medioevo all'età moderna, individuando un momento chiave nello scisma religioso del sedicesimo secolo, quando di fatto il vecchio ordine politico-sociale cadde, lasciando spazio a una differente forma di potere basata sull'aumento dei diritti di sovranità, delimitando al tempo stesso i suoi confini territoriali. Il crollo dell'ordine cristiano universale lasciava spazio ai singoli Stati-Nazione, i quali posti gli uni accanto agli altri «si definivano proprio a partire dalla loro rivendicazione di sovranità, sulla base della quale regolavano i loro rapporti» (p. 7). Con la sua opera più importante, *Les six livres de la republique* (1572), Bodin cercò di creare una teoria che fornisse una base solida

e coerente in un periodo di grande instabilità e che potesse servire a superare le divisioni religiose, nonché a unificare il potere sotto un'autorità centrale forte. Nelle riflessioni del giurista francese la sovranità rappresentava sempre il potere più alto e indipendente, ma era diventata anche un potere astratto il cui contenuto cambiava a seconda dell'uso che ne faceva il regnante e doveva, quindi, essere unitaria, non divisa fra diversi portatori indipendenti, poiché questo avrebbe portato inevitabilmente a conflitti di autorità e indebolito lo Stato. Bodin, però, non individuava il detentore solo nel monarca, ma eventualmente anche in un collettivo come la nobiltà o il popolo (p. 23). Apparentemente la sua visione sembra giustificare l'assolutismo, ma in realtà non è così, poiché il sovrano era posto al di sopra della legge, non del diritto.

Nel corso degli anni le idee di Bodin sono state adattate alle nuove realtà storiche. Le due grandi rivoluzioni del Diciottesimo secolo – quella americana e quella francese – hanno segnato un'ulteriore svolta, legando il concetto di sovranità al popolo e reinterpretandolo alla luce del costituzionalismo moderno e del federalismo. Nel libro Grimm affronta vari esempi: distingue tra il modello federale statunitense e quello tedesco, passando poi a tracciare i cambiamenti avvenuti nella Francia post-rivoluzionaria. Il dibattito sulla ripartizione della sovranità è stato al centro della nascita degli Stati Uniti, anche perché una via mediana apparentemente non era prevista. La Convenzione di Filadelfia del 1787 elaborò e approvò la Costituzione, attuando un compromesso che stabiliva come il potere sovrano detenuto dal popolo fosse delegato al governo federale e ai singoli Stati. La Rivoluzione francese, invece, aveva altri scopi rispetto a quella americana e puntava a modificare radicalmente l'intero ordine sociale. La caduta dell'ancien régime vide anche in questo caso il popolo assumere un ruolo fondamentale nella formazione del potere, ma era chiaro che, se da una parte il costituzionalismo in Francia rappresentava una conquista alla quale non era più possibile rinunciare, dall'altra veniva ancora associata agli eccessi rivoluzionari, che non dovevano più ripetersi. Il rapporto tra sovranità e federalismo in Germania, invece, era diverso, poiché nel paese tra il Diciottesimo e il Diciannovesimo Secolo non si erano verificate vere e proprie rivoluzioni per sovvertire l'ordine esistente. Grimm, però, sottolinea come anche nella realtà tedesca si scontravano diverse visioni sulla divisione del potere sovrano in uno Stato federale, citando autori importanti come Hans Kelsen e Carl Schmitt. La svolta operata da Bodin era dettata prevalentemente da ragioni di politica interna, ma in questo modo la sovranità era legata a vere e proprie aree di potere unitario. «Il potere statutale è un potere delimitato territorialmente. Esso determina la distinzione tra il dentro e il fuori così come – nel caso

delle persone – tra cittadini e stranieri» (p.78). Questo ha comportato, di fatto, la distinzione tra sovranità interna ed esterna e anche alla nascita diritto internazionale, anch'esso una conseguenza della territorializzazione del dominio, su cui si baseranno gran parte dei rapporti degli Stati; gli elementi principali restavano, comunque, l'autonomia di uno Stato all'interno del proprio territorio e il divieto di interferire negli affari interni di un altro Stato. La Società delle Nazioni, voluta dagli Stati Uniti, rappresentò nel 1919 un primo forte tentativo di cambiare le dinamiche internazionali senza, però, avere successo, poiché da lì a poco il mondo sarebbe piombato nella Seconda Guerra mondiale La vera svolta si verifica nel 1945 con la nascita delle Nazioni Unite, organizzazione nata sulla falsariga di quella precedente, ma dotata di molti più poteri e che andrà a ridefinire ulteriormente il concetto di sovranità. Con l'Onu il diritto internazionale, un tempo focalizzato esclusivamente sulle relazioni tra Stati, inizia ad occuparsi anche di diritti umani, parlando direttamente agli individui; in virtù di questo nuovo impianto, anche il divieto di intervenire nelle faccende interne degli Stati è stato parzialmente allentato, superando il vecchio ordine tradizionale westfaliano.

Dopo la Seconda Guerra Mondiale, però, andò sviluppandosi un'altra entità, la Comunità Economica Europea, oggi chiamata Unione Europea e formata da ventisette Stati membri, a cui Grimm dedica molte delle proprie riflessioni, sia in virtù della sua unicità a livello strutturale-giuridico (moneta unica, voto a maggioranza qualificata, mancanza di politica estera comune, la precedenza in molti casi del diritto europeo su quello nazionale), sia per le varie polemiche nate nel corso degli anni sulla possibilità o meno da parte dei paesi di cedere ulteriore sovranità. Il giurista tedesco, europeista critico e realista, ritiene sbagliato sostenere che gli Stati non sono più sovrani come lo erano alla metà del Ventesimo secolo; questo perché anche le varie organizzazioni sovranazionali sono sottoposte ancora ad alcuni limiti. «Nessuna organizzazione sovranazionale o internazionale, nemmeno l'UE, è nel pieno possesso del potere pubblico. Nessuna di esse ha ottenuto il monopolio della violenza nel suo ambito di applicazione. […] Per quanto riguarda la loro esistenza e la loro base giuridica gli Stati continuano ad essere autonomi. Sono loro che determinano scopo e forma della loro convivenza politica. Ciò vale anche per gli Stati membri dell'UE» (p.96). La legittimazione delle organizzazioni internazionali, quindi, dipende sempre dai vari paesi, i quali fondano il loro ordine giuridico. Nonostante questi fattori, dopo la caduta del muro di Berlino la letteratura scientifica incentrata sulla sovranità ed orientata alla rinuncia del termine è aumentata, poiché secondo alcuni ormai esso non sarebbe più adatto a comprendere il nuovo ordine internazionale. Secondo Grimm, invece, la sovrani-

tà oggi non è un concetto statico, ma piuttosto una nozione dinamica che si adatta ai cambiamenti globali di natura politica, economica e giuridica. Mentre storicamente era concepita come il potere supremo e indivisibile di uno Stato su un territorio e la sua popolazione, oggi essa deve confrontarsi con nuove forme di governance che vanno oltre i confini nazionali. Questo equilibrio delicato tra sovranità nazionale e integrazione sovranazionale si basa su reciproche limitazioni dell'autonomia. L'Unione Europea rappresenta l'esempio principale di come la sovranità possa essere riadattata e rinnovata in base al contesto storico-sociale: le istituzioni e gli Stati membri non possono prevalere drasticamente le une sugli altri, quindi spesso devono trovare un compromesso, che non sempre è possibile e può comunque causare tensioni, per esempio come avvenuto durante la crisi del debito greco o sulla questione migratoria. «Questo è il prezzo da pagare per l'abbandono di ogni tentativo di gerarchizzazione, che potrebbe essere superato trasformando l'Unione Europea in uno Stato federale» (p. 119). Ovviamente per far sì che ciò accada, gli Stati nazionali dovranno cedere ulteriore sovranità, uno scenario attualmente improbabile visto il clima politico vigente. La sovranità come autodeterminazione del proprio fondamento giuridico rimane, dunque, ancora in mano agli Stati e non bisogna commettere l'errore di considerarla come qualcosa di superato o associato prettamente al sovranismo. Grimm sottolinea che, mentre la sovranità è un principio giuridico e politico che permette agli Stati di adattarsi e cooperare, il sovranismo rappresenta una reazione contro tali adattamenti, spingendo per un ritorno a un passato che non tiene conto delle complesse interdipendenze globali e dell'importanza acquisita nel corso degli anni a livello internazionale dai diritti individuali dei cittadini.

Salvatore Masiello

EISSN 2037-0520
DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.15

Dalla quarta di copertina
Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura della Redazione

BASSI DANIELE, *L'altra tradizione. Violenza e potere in Andrea Caffi e Hannah Arendt,* presentazione di Alberto Castelli, Pisa, Edizioni ETS, 2023, pp. 240 prezzo euro: 23,00.

«Un concetto di potere e di legge […] che non identifica il potere col dominio né la legge con il comando». Così Hannah Arendt descriveva nel 1969 l'essenza di "un'altra tradizione", minoritaria e alternativa alla "grande tradizione del pensiero politico occidentale". Alla luce di tale suggestione, di cui viene ricostruita approfonditamente la genealogia, questo saggio propone un'originale comparazione tra la stessa Arendt e Andrea Caffi. La lettura delle opere di Caffi, socialista-libertario e autore poliedrico ed eccentrico, si avvale così di una chiave ermeneutica inedita e capace di valorizzare a fondo la sua difficile collocazione teorico-politica. Un'operazione interpretativa tutt'altro che unidirezionale: se da un lato essa riscatta Caffi, almeno in parte, dall'oblio a cui sembra sia stato condannato, dall'altro permette di problematizzare l'opera di Arendt, sottraendola alle letture più canonizzanti e neutralizzanti del suo pensiero e proiettandone l'eredità verso ambiti finora estranei al campo degli studi arendtiani.

GIORGINI GIOVANNI, *Introduzione al pensiero politico classico,* Bologna, Il Mulino, 2024, pp. 288 prezzo euro: 26,00.

Studiare il pensiero politico antico significa entrare in una società che concepiva l'essere umano, i rapporti politici, il ruolo della comunità politica, la funzione della religione, in maniera completamente diversa da noi. Occorre un esercizio di distanziamento ed estraniazione che consenta di vedere sia la storicità della nostra condizione sia l'eternità di alcuni temi che riguardano la vita umana associata: che cos'è la libertà, il suo rapporto con l'eguaglianza, la giustizia, la miglior forma di governo. Questa combinazione di contingenza e di eternità è decisiva per conoscere un mondo diverso e aiuta nel contempo a comprendere meglio quello di oggi. Il volume introduce al pensiero degli autori antichi con un'accuratezza scevra di tecnicismi,

inserendoli nel contesto della loro epoca e andando al cuore delle sfide teoriche e pratiche alle quali essi intendevano rispondere.

MASONE LEONARDO, *L'Accademia del nudo e i manuali del Guercino. Saggio di storie dell'arte, teoria dell'immagine e simbolica politica,* con prefazione di Raffaella Morselli e postfazione di Paulo Butti de Lima, Roma, L'ERMA di Bretschneider, 2024, pp. 164 prezzo euro: 60,00.

Nel 1616, Giovan Francesco Barbieri detto il Guercino inaugurava l'Accademia del nudo a Cento. In essa, appena venticinquenne impartisce lezioni ai suoi allievi e per coordinare l'attività didattica e le continue richieste dei committenti, codificò un insieme di disegni propedeutici poi diventati incisioni che il maestro emiliano raccolse in un primo manuale sussidiario. Nel corso della sua lunga vita, vedranno la luce tre album con incisioni tutte diverse tra loro. Il saggio si propone una prima sistematica schedatura dei sessantadue fogli ivi raccolti. Tuttavia, queste tavole non vengono esaminate solo con gli strumenti della disciplina storico-artistica, ma si è tentata anche una lettura interdisciplinare che coinvolgesse sia la cassetta degli attrezzi della semiotica, sia un approccio simbolico-politico. Sebbene l'oggetto appaia esplicitamente afferente alla storia dell'arte, infatti, ne viene fuori un testo di storia del pensiero, ma anche di metodo storico e filosofico: una riflessione, cioè, sugli spazi del disegno, sui potenziali colori, sulle linee, elementari artemi dell'elaborazione pittorica in costruzione. Ed è con tali presupposti che le scelte artistiche del Guercino vanno inserite nella cultura storica e nelle filosofie dominanti che hanno circondato i suoi slanci creativi.

QUIRICO STEFANO (a cura di), *Democrazia ed Europa nell'età globale. Sfide e prospettive,* Milano, FrancoAngeli, 2023, pp. 226 prezzo euro: 30,00 (edizione a stampa); 24,99 (pdf con DRM).

In una fase particolarmente turbolenta per le relazioni internazionali, caratterizzate da una crescente conflittualità, l'Europa è chiamata a ripensare il proprio ruolo navigando tra le opportunità e le insidie dell'età globale. Il processo di integrazione avviato nel secondo dopoguerra, sulla scorta di valori come la pace, la solidarietà e la coesione di cui il volume ripercorre le radici ideali, è sottoposto a molteplici tensioni politiche, economiche, sociali e culturali. La crisi ecologica, la rivoluzione digitale, i flussi migratori, il ritorno della guerra sul continente europeo e nelle sue immediate vicinanze sono le sfide più urgenti della nostra epoca, alle quali l'UE potrà fornire risposte efficaci solo dopo aver sciolto alcuni nodi che da tempo ne accompagnano il cammino.

È ormai ineludibile, infatti, la definizione di un'identità europea plurale, che costituisca un terreno di incontro per i sentimenti nazionali consolidati nelle diverse storie degli Stati membri, ma aperta

anche alle sollecitazioni provenienti dalla società multiculturale del XXI secolo. Nel contempo, si rende necessario uno slancio creativo e originale finalizzato alla costruzione di una vera democrazia sovranazionale, in grado di superare la sterile alternativa tra tecnocrazia antidemocratica e restaurazione della pura sovranità nazionale.

TARABORRELLI ANGELA (traduzione e cura di), Ulrich Beck, *Come il cambiamento climatico potrebbe salvare il mondo,* introduzione di Danilo Selvaggi, Roma, Castelvecchi, 2024, pp. 70 prezzo euro: 11,50.

La questione ecologica si impone ormai come una sfida ineludibile. Visioni catastrofiste e negazioniste si alternano nel decretare il futuro del pianeta. Poco prima della sua scomparsa, alla vigilia dell'Agenda ONU 2030 e dell'enciclica "Laudato si'", Ulrich Beck pubblica un articolo profetico, in cui invita i lettori a non interrogarsi sugli effetti negativi della crisi ambientale e a coglierne invece il potenziale emancipativo. La domanda «come può il cambiamento climatico salvare il mondo?» diventa allora il punto di partenza per un «pensiero costruttivo della catastrofe», orientato alla riparazione di un mondo devastato dagli eccessi del capitalismo. Una rinnovata visione cosmopolita, basata sull'imperativo «cooperare e condividere oppure non cooperare e perire», è la migliore speranza per la nostra società al collasso. Motori della politica cosmopolita sono le città globali, attori e architetti «che immaginano nuove aperture in e per un mondo a rischio», pionieri di forme di governance orizzontale e leggi transnazionali. A dieci anni dalla pubblicazione, questo breve manifesto mantiene viva la forza visionaria di Beck, che qui pone le fondamenta di una politica ecologica globale come unica via d'uscita dalla crisi climatica, contro ogni nazionalismo sovranista.