

Anno VI, n. 2 – 2014

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale



Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Studi Europei (D.E.M.S.)

Anno VI n. 2 Maggio-Agosto 2014

Ricerche/Articles

- Pina Travagliante
*Le frontiere del sapere economico:
il processo di trasmissione della scienza economica
francese e tedesca in Sicilia nel corso dell'Ottocento* 204
- Fabio Di Giannatale
*Il principio di nazionalità.
Un dibattito nell'Italia risorgimentale* 234
- Luigi Barbieri
*Machiavelli e Sturzo, un confronto a distanza:
divisi in tutto, ma non troppo* 270

Interventi/Remarks

- Massimo Stevanella
*Per un rinnovamento spirituale del cristianesimo
e della sua Chiesa: l'opportunità della mistica
medioevale nell'opera di Meister Eckhart* 306

Note e discussioni/ Notes and Discussions

- Rocco Gumina
Aldo Moro: attualità del "pensare politicamente" 320

Recensioni/Reviews

L. Canfora, *La guerra civile ateniese* (C. Morganti); D. Caroniti, *Potere pubblico, tradizione e federalismo nel pensiero politico di Gioacchino Ventura* (S. Fazio); P. Travagliante, *Tra classicismo e marginalismo. La Scienza delle finanze di Giuseppe Ricca Salerno* (F. Simon); G. Astuto, *Il viceré socialista. Giuseppe De Felice Giuffrida sindaco di Catania* (R. Marsala); M. A. Falchi Pellegrini (a cura di), *Verità e forme del potere nella riflessione politica contemporanea* (D. Suin); M. Nacci, *Strade per*

la felicità. Il pensiero politico di Bertrand Russell (F. Proietti); F. Nicastro, *L'USCS in fumo. La fine del milazzismo e dei suoi derivati* (G. Portalone). 332

Dalla quarta di copertina/ Back cover

356

Ricerche/Articles

PINA TRAVAGLIANTE

LE FRONTIERE DEL SAPERE ECONOMICO. IL PROCESSO DI TRASMISSIONE DELLA SCIENZA ECONOMICA FRANCESE E TEDESCA IN SICILIA NEL CORSO DELL'OTTOCENTO

1. *Frontiera e confine*

In origine, più che al linguaggio storico, il termine frontiera sembra appartenere al linguaggio geografico; la geografia classica utilizza questo termine, infatti, quale sinonimo di confine, per esprimere una linea di demarcazione che separa ambienti o territori. In altri termini, il concetto di frontiera coincide con quello di confine, inteso quale spartiacque fra due territori.

Questo originario contenitore concettuale comincia ad affinarsi in coincidenza alla necessità di tracciare il territorio in base a esigenze di controllo politico e amministrativo. I geografi del re, come li definisce Dematteis, tra Cinquecento e Seicento, forniranno una base scientifica a questa transizione. Per i geografi, ma anche per gli storici del re, la regione o il regno sono suddivisioni territoriali legittimate unicamente dalla volontà politica del sovrano (Dematteis et alii 2010). E il termine frontiera viene utilizzato per segnare il passaggio da un territorio libero e demaniale ad uno privatizzato. La frontiera diventa una stretta striscia di territorio che sta a ridosso del confine per fronteggiare un altro territorio.

Diventato, poi, termine fondamentale nel linguaggio coloniale, che carica la demarcazione fisica di un contenuto culturale-antropologico, la frontiera non solo separa due territori ma anche due concezioni. Già a partire dal diciassettesimo

secolo, infatti, il termine che gli inglesi definiscono *frontier* finisce per smarcarsi, allontanandosi dall'originario significato fisico di linea di demarcazione: la frontiera diventa uno spazio da conquistare e da colonizzare. Questo significato comincia a prendere corpo nell'America settentrionale e tutta la cultura coloniale e geopolitica utilizza il termine per spiegare le diverse fasi espansive della storia europea e mondiale in età moderna: dalla missione civilizzatrice e morale fino allo spazio vitale. La storia delle relazioni internazionali è ricca di un uso della frontiera quale grimaldello per espandere il territorio nazionale ed occupare nuove terre.

Ma nel 1928, proprio poco dopo il ritorno dell'Alsazia alla Francia e il ristabilimento quindi di un confine naturale come il Reno, Lucien Febvre pubblica un saggio, dal titolo emblematico *Frontière: le mot et la notion*, destinato a ribaltare il concetto di frontiera. Superando una tesi tradizionale della storiografia francese, Febvre guardava non tanto ai confini naturali, quanto al carattere linguistico, culturale, religioso delle frontiere.

L'idea centrale nelle riflessioni di Febvre era, infatti, che i termini frontiera (*frontière*) e confine (*limite*) fossero divenuti, nei secoli XVIII e XIX, interscambiabili, sovrapponibili e di come dal XIX secolo, l'uno avesse prevalso sull'altro (*frontière* su *limite*). Le frontiere secondo Febvre (1962 [1928]:11-24) segnavano luoghi di passaggio, più che linee di interdizione: i luoghi di confine erano punti di sutura più che di frattura.

Nei primi anni Sessanta sarà J. F. Kennedy a usare la felice espressione "Nuova frontiera" nel discorso di accettazione della candidatura presidenziale del partito democratico, pronunciato a Los Angeles il 15 luglio 1960. Nel suo programma si faceva esplicito riferimento ad una nuova frontiera della scienza e dello spazio, delle speranze e dei sogni, una frontiera di progresso economico, culturale e civile da affrontare con lo stesso spirito pionieristico dei colonizzatori del West¹.

Da lì a poco, ad appropriarsi del termine frontiera saranno nuovi saperi - linguistici, storici, economici etc - i quali

¹ Il testo dell'intervento si trova in Kennedy (2009:160). Cfr. anche Schlesinger (1966) e Dallek (2013).

cominciano a declinarlo in diverso modo, quale crocevia di scambi tra genti e culture diverse, quale uno spazio liquido e immateriale in cui assieme alle merci si scambiano idee, parole, concezioni, saperi tecnologici, artistici ed economici. Una frontiera intesa come dialettica di interessi e di valori, di riflessioni e di indicazioni che si influenzavano reciprocamente.

2. La frontiera delle idee economiche

È ormai da più di qualche decennio che gli studiosi del pensiero economico hanno cominciato a interessarsi degli economisti italiani non per rintracciarne, alla maniera di Schumpeter (1990, vol. I:214), il contributo originale sul piano analitico ma per stabilire il nesso tra impegno politico e analisi economica, per indagare le frontiere di trasmissione internazionale delle idee, i diversi livelli e le diverse funzioni del discorso economico, in relazione alla realtà sociale, politica dei diversi periodi. Pertanto, non solo la storia delle anticipazioni, ma anche la storia della circolazione delle idee e del rapporto tra analisi economica e indicazioni di politica economica: un'analisi della frontiera dell'avanzamento teorico condotta di pari passo con la ricostruzione della frontiera della circolazione delle idee e del perché queste, varcando i confini nazionali, attecchivano in Italia, contribuendo a innovare categorie di analisi, indicazioni di politica economica e perfino il linguaggio economico.

Non era così all'inizio degli anni Sessanta.

Allora pesava negativamente – come ha scritto Patalano – il giudizio di Schumpeter, per il quale l'alto livello del contributo italiano alla scienza economica si limitava alle vette settecentesche di Galiani, Beccaria e Verri, e alle figure scintillanti di Pantaleoni e Pareto; in mezzo il degrado di una pianura priva di qualsiasi interesse per la storia dell'economia politica. Gli economisti ottocenteschi, secondo Schumpeter, erano troppo assorbiti dalla militanza politica per poter dare un contributo originale sul piano analitico, anche se riconosceva ad alcuni di essi, come Gioja, Fuoco, Scialoja e Messedaglia, la scintilla della genialità su alcune questioni (Patalano 2009:V).

Un approccio metodologico che riduceva la storia del pensiero economico italiano allo studio di quei pochi economisti che avevano anticipato le moderne teorie e che trasformava la disciplina economica in un insieme di nozioni dogmatiche.

Contro questo tipo di indagine, già all'inizio degli anni Sessanta, Barucci raccogliendo l'eredità di Bertolino rivendicava con forza la necessità che la storia del pensiero economico uscisse dal suo isolamento, dalle pastoie di una scienza intesa come insieme di nozioni dogmatiche, per dare un contributo non solo sul terreno specifico dell'analisi economica, ma anche in quello più vasto della storia delle idee, delle interazioni e delle contaminazioni (ibidem).

Lungo il solco tracciato da Barucci si sono inseriti i progetti di Augello e altri (Augello-Guidi 2007, vol. I:VIII) finalizzati a indagare in tutti i suoi caratteri il processo di professionalizzazione degli economisti e della scienza economica, la diffusione del sapere economico in Italia,

attraverso lo studio di vari aspetti, momenti e luoghi istituzionali; dove le istituzioni sono di tipo formale (le cattedre universitarie, le riviste scientifiche, le associazioni economiche, i dizionari e le enciclopedie, il Parlamento nazionale ecc.) sia di tipo informale (le scuole e le tradizioni di pensiero, le ideologie, le mentalità, i paradigmi economici, i meccanismi e i canali della trasmissione internazionale delle idee)(ibidem) .

Va detto peraltro che gli studi sulla circolazione delle idee coltivati in Francia da Faccarello e Stenier, in Spagna da Enrique Fuentes Quintana e da Ernest Lluch, in Portogallo da Cardoso (Guillé-Spalletti 2005:105-114), fino a quel momento erano assai pochi in Italia ed erano incentrati sostanzialmente sulla ricostruzione dell'esperienza di una collana editoriale come la «Biblioteca dell'Economista» che affidata nel 1850 a Francesco Ferrara, sull'esempio di altre iniziative condotte all'estero, mirava ad aprire la cultura economica italiana alla conoscenza delle varie scuole europee, pubblicando in traduzione le opere dei maggiori economisti stranieri.

Era giunto il momento, anche per gli storici del pensiero economico italiano, di allargare il campo d'indagine e di ricercare – all'interno del più generale processo di trasmissione in-

ternazionale della scienza economica – le relazioni che si erano «storicamente prodotte e intrecciate tra il pensiero economico italiano e quello di altre aree e paesi» e all'interno dell'Italia di evidenziare trasversalmente i modi e i tempi in cui nelle diverse zone le principali teorie e categorie economiche si erano affermate ed evolute (Augello-Guidi 2007:XI).

Barucci (2003:9) stesso curando nel 2003 il volume *Le frontiere dell'economia politica* poneva l'esigenza di pensare ad una «geografia del pensiero economico» il cui obiettivo fosse più generale della semplice «trasmissione internazionale» del pensiero, delle idee, o delle dottrine che dir si voglia. Una geografia del pensiero economico che avesse come oggetto di analisi «il mercato delle teorie» nel quale era possibile individuare luoghi di produzione (le scuole, gli stili nazionali), percorsi di circolazione, luoghi di ricezione, e condizioni e modi specifici della diffusione e dell'applicazione pratica, nei vari paesi, nei vari luoghi, dei principi della scienza economica.

All'interno di tale contesto acquistava un preciso significato sia rileggere, in maniera diversa, il dibattito economico-politico che si era acceso in Sicilia alla vigilia del '48 e che amplificato si presentava nello scontro europeo, sia analizzare i canali, i modi e i tempi attraverso cui si erano diffuse le teorie dei socialcattedratici tedeschi, al fine di evidenziare come il processo di importazione e di ricezione risentisse profondamente del condizionamento dei fattori nazionali.

3. *Il dibattito economico in Sicilia alla vigilia del '48*

Alla definizione dello statuto della scienza economica e del suo rapporto con le altre scienze sociali, così come alla definizione della nozione di «perfezionamento» e di «ordinamento» sociale, in Sicilia, nella prima metà dell'Ottocento, si erano dedicati i maggiori rappresentanti sia del liberismo – basti citare Francesco Ferrara – che del democratismo – da Amari (1838; 1840; 1843) a D'Ondes Reggio (1840), da De Luca (1994 [1842]) a Majorana (1847). Protagonisti delle principali imprese giornalistiche degli anni trenta-quaranta e poi della rivoluzione del '48 (Travagliante 2001), liberali e riformisti

avevano contribuito a far circolare le teorie di Smith e di Say, ma anche di Sismondi e di Dunoyer e avevano alimentato, con le loro idee, il dibattito politico ed economico – che divampava in tanta parte dell' Europa – e avevano elaborato una teoria della storia sostanzialmente comune a molti intellettuali democratici, riassuntiva del loro impegno nel campo dell'economia, della politica, del diritto. Nei fervidi anni quaranta, l'economia politica era stata chiamata a legittimare richieste di libertà e di giustizia, aspirazioni di progresso civile e di modernizzazione economica, ma anche esigenze di equa ripartizione della ricchezza. Per tale via, erano entrati in gioco numerose infiltrazioni culturali²; da Romagnosi a Stuart Mill, dal socialismo³ alla scuola sociale francese⁴. Sismondi, Rossi, Chevalier erano diventati i teorici di un nuovo vangelo sociale; un nuovo umanesimo industrie che combinando l'industrialismo di Saint-Simon con quello liberale di Say – mitigato alla maniera di Dunoyer – aveva fornito un saldo supporto dottrinale e un'elaborata strumentazione analitica alla filosofia romagnosiana – a cui in tanti, tra i riformisti, i democratici e gli stessi industrialisti⁵ si ispiravano - innovandola e non di poco. Si era trattato, in sostanza, di un processo

² Nel 1949, passando in rassegna «Gli studi sul Risorgimento in Sicilia» (*Archivio storico siciliano* 1949), Rosario Romeo sosteneva che mancava una vera e propria storia del Risorgimento in Sicilia: una storia cioè il cui problema centrale fosse quello di vedere in qual modo la Sicilia, fra la metà del Settecento e la metà dell'Ottocento, fosse venuta a contatto, dopo secoli di isolamento, con la vita italiana ed europea. Da allora, grazie agli studi di Giuseppe Giarrizzo, di Giuseppe Barone e della nuova leva degli storici, sono stati fatti molti passi avanti, ma molto resta ancora da fare.

³ A Palermo nel 1846 era sorta una scuola fourierista attorno a Michele Foderà e agli *Annali di medicina omeopatica per la Sicilia*. Ai socialisti utopisti si richiama espressamente Giuseppe Corvaja nella sua opera *La Bancocrazia*, quando definisce la bancocrazia il quarto modello della tipologia aristotelica delle forme di governo. Cfr. Biondi Nalis (1984), Sciacca (1998).

⁴ Le idee della scuola sociale e dei socialisti utopisti si erano diffuse anche all'interno del democratismo siciliano, come sottolinea Berti (1962:246 e ss).

⁵ Gli industrialisti avevano tratto dall'imperante filosofia romagnosiana la visione di un industrialismo umanitario sorretto da società di mutuo soccorso e di casse di risparmio. In Sicilia, peraltro, un grande successo aveva ottenuto anche Gioia e determinante era stata l'influenza dell'industrialismo di Say. Rossi e Say erano, per tutti, un riferimento costante. Cfr. Travagliante (1995) e Grillo (1995).

d'innovazione culturale in cui, nonostante il permanere di alcune delle esigenze e della pastoie di quella filosofia, erano state adoperate nuove concezioni e inedite categorie d'analisi che erano servite a costruire la dimensione politica di un liberalismo che cercava le sue motivazioni sia nel liberalismo che nell'umanitarismo della scuola sociale francese.

L'intellettualità borghese meridionale, erede dei progetti e della politica murattiana, che aveva trovato negli anni del riformismo borbonico⁶ i suoi referenti negli istituti e nella cultura francese della monarchia orleanista, dopo i moti del '37, costituirà, in stretto contatto con la cultura europea, una scuola di analisi sociale e di «ordinamento del travaglio» che farà la sua prova decisiva nel 1848 (La Farina 1851; La Masa 1850; Pilo 1914)⁷ quando la questione siciliana diventerà «un simbolo» per l'Europa democratica (Giarrizzo 1993-94). Se già prima del 1848 si era consumato lo scontro tra i protezionisti e i liberisti capitanati da Ferrara che, come è noto, aveva contribuito alla trasmissione-ricezione delle idee smithiane⁸, ancor più, durante e dopo la rivoluzione, erano cresciute le frange contrarie all'assoluto *laissez-faire*. La libertà richiesta non era quella di Adam Smith o di Bastiat, ma era la libertà di Bentham e di Romagnosi il quale se aveva condannato le ingerenze in un 'corpo sano' non le disdegnava in un 'corpo mal-sano'. Le ingerenze economiche «riparanti» in vista delle ingerenze economiche «desolanti» giustificavano l'intervento dello Stato. Se in una condizione di normalità lo Stato doveva limitarsi a rendere possibile il libero dispiegamento delle forze, in

⁶ Sui processi di modernizzazione di quegli anni e sul riformismo borbonico cfr. Tomeucci (1966). Sulla legislazione antifeudale cfr. Cancila (1992). Cfr. pure Landi (1977).

⁷ Oltre gli scritti dei protagonisti, cfr. *Memorie della Rivoluzione siciliana dell'anno MDCCCXLVIII pubblicate nel cinquantesimo anniversario del XII gennaio di esso anno*, stampato per volere del Consiglio Comunale di Palermo a spese della città, Tip. coop. fra gli operai, Palermo, MDCCCXCVIII, 2 voll.; Beltrani Scalia (1933); Guardione (1907); Calvi (1851); La Pegna (1937); Petrocchi (1946); Della Peruta (1958).

⁸ Sulla diffusione dello smithianesimo tramite Ferrara, cfr. Gioli (2003). Su F. Ferrara, cfr. il recente volume a cura di Li Donni e Simon (2014).

situazioni estremamente difficili, esso poteva e doveva intervenire⁹.

Dopo Locke e Smith che avevano «concepito e propagato una società di libertà e eguaglianza», gli economisti erano stati costretti a scegliere «tra una libertà economica senza eguaglianza sociale e un'eguaglianza sociale senza libertà economica» (Bianco-Grendi 1970:LXXIV). Bentham aveva tentato una riconciliazione tra i due principi, ma i suoi immediati discepoli erano andati alcuni in direzione egualitaria, altri in direzione libertaria¹⁰. E tutta la pubblicistica europea degli anni trenta e, in parte, anche quella successiva, si era incentrata sulla logica di quelle posizioni: quella radicale aveva accentuato il ruolo dello Stato e aveva proposto la modificazione dei meccanismi della distribuzione della ricchezza; quella individualista, respingendo le seduzioni del radicalismo, aveva rivendicato la libertà «tutta intera».

Dopo di allora il dibattito politico e culturale aveva assunto toni da arringa e il tema del rapporto tra Stato e individuo aveva contribuito a dividere gli schieramenti politici ed economici: da una parte – secondo la ricostruzione della maggior parte della pubblicistica siciliana a intonazione economica – quelli che pretendevano che il governo «facesse tutto e s'ingerisse in tutto», e dall'altra, quelli che volevano rimuovere «anche i freni legittimi della libera attività individuale»¹¹. Alla prima appartenevano i socialisti, i teorici della giustizia distributiva i quali, utilizzando l'apparato concettuale del sistema ricardiano, affermavano che il *laissez-faire* non aveva altra motivazione che la difesa del diritto di proprietà e la conservazione delle condizioni di profitto; dall'altra i liberisti ad oltranza, Ferrara in testa, i fautori della libertà sfrenata i quali, muovendosi nel solco delle idee di Smith e dei filosofi libertari, ritenevano che la legge naturale, se non ostacolata, avrebbe realizzato l'armonia e il perfezionamento.

⁹ Sulle idee dei democratici, cfr. Brancato (1973); Ziino (1930); Avarna di Gualtieri (1928); Di Carlo (1948).

¹⁰ Degli immediati discepoli di Bentham, «Hodgskin sviluppò in direzione 'individualista' (alternativa libertaria) la tradizione di pensiero benthamita, Thompson, in direzione 'collettivista' (alternativa egualitaria)» (Bianco-Grendi 1970:LXXIV).

¹¹ Una sintesi del dibattito in Sicilia è in Intrigila (1853).

La storia, secondo i 'democratici' siciliani, aveva smentito la praticabilità di entrambe le linee; per questo, da qualche tempo, a queste due scuole se ne era aggiunta una terza, contraria «all'esagerazioni» – contava seguaci anche in Sicilia¹² – che giustificava «l'intromissione governativa là dove era utile o indispensabile; là dove erano impotenti le cure particolari»¹³.

Ma, anche gli scrittori di questa scuola non erano riusciti «a mettersi d'accordo» tra di loro e nelle loro applicazioni si era trovata una «graduazione discorde», una scala diversa più o meno interventista: alcuni, come De Luca nei primi anni quaranta, si erano 'spinti' troppo fino a richiedere una più equa distribuzione (Travagliante 1997); altri, come Majorana nel suo manuale del '47, avevano teorizzato tassazioni progressive e le loro idee erano state strumentalmente riprese e utilizzate nel '48¹⁴.

Le loro proposte avevano contribuito ad incrementare la confusione e ad alimentare le obiezioni. Lo stesso Majorana (1911:XXVII), dopo il '48, dichiarava di essersi lasciato sedurre troppo «dall'autorità di Romagnosi» e di aver accentuato eccessivamente il ruolo dello Stato: il governo doveva «far di meno» sia nel settore fiscale, sia nel campo sociale.

Riflettendo sugli avvenimenti del '48 siciliano ed europeo, egli attribuiva ai progetti dei socialisti, «estremisti ed au-

¹² In Sicilia, era stato per primo De Luca, sulla scia della scuola sociale francese, a teorizzare la necessità di una terza via. Cfr. Travagliante (1997).

¹³ Il tradizionale umanesimo della scuola sociale italiana e la «sua fondamentale ispirazione etico-giuridica», a parere di Sirugo, aveva portato gli economisti italiani alla condanna dell'industrialismo e al rigetto della nuova realtà economica imperniata sulla produzione manifatturiera. Ma le cose, secondo Romani, andarono diversamente sia con Angelo Messedaglia che «trasmise la visione di un industrialismo 'protetto' da società di mutuo soccorso e casse di risparmio» sia con Antonio Scialoja, Gerolamo Boccardo che compresero appieno le potenzialità dell'industria, sia con Scuderi e con De Luca. Cfr. Romani (1994:13).

¹⁴ Nel 1848 l'opera di S. Majorana, *Ricchezza e miseria, ossia nuovo trattato di economia politica*, avendo «vista luce mentre ruinava il dispotismo», era stata strumentalmente utilizzata nel '48 «poiché in sé racchiudeva [...] idee sull'espropriazione forzata notarile, sull'imposta progressiva» ed era stata considerata «una miniera inesaurita» da cui ricavare progetti di scioglimento delle promiscuità enfiteutiche, di ordinamento giudiziario, nonché di abolizione delle mano-morte, di creazione di un sistema di banchi territoriali per l'agricoltura. Cfr. *Il Cittadino*, 1848, fasc. 93, p. 372.

toritari», la responsabilità principale del fallimento della rivoluzione: attacchi alla proprietà individuale, negazione del diritto e della libertà, questi erano gli errori nei quali erano caduti, assai spesso, i rivoluzionari del '48 che avevano affidato allo Stato l'incarico di intervenire nella ripartizione delle ricchezze attraverso l'organizzazione del lavoro e del credito, con il risultato di oltrepassare la legge della giustizia e l'universalità del diritto.

Serrate argomentazioni, spesso assai contraddittorie e poco rigorose, alla cui base c'era però una precisa presa di posizione, una risposta, in nome dell'economia sociale, ai guasti sociali provocati dall'industrializzazione e dall'inasprirsi del conflitto di classe. La rivendicazione di un'economia sociale, affiancata alla necessità di apprestare le condizioni del progresso civile, se da una parte esprimeva l'indignazione morale per gli esiti della 'sfrenatezza', dall'altra manifestava l'esigenza teorica e pratica – a quel tempo corrente – di ristabilire l'armonia sociale. Era questo il denominatore comune e il sottile filo rosso che legava in Sicilia la maggior parte degli scienziati sociali: espressione evidente dell'assonanza con la riflessione europea sulle conseguenze della modernizzazione, la nuova scienza dell'ordine sociale, elaborata in Sicilia, aveva trovato accenti nuovi, dietro la sollecitazione del dibattito politico e sociale.

In un clima di grande fermento, concezioni teoriche elaborate in Francia per esprimere le tensioni della modernità venivano utilizzate, nell'estrema periferia europea, per manifestare esigenze e aneliti di libertà, di riscatto di antiche e recenti ingiustizie; e l'intellettualità meridionale, stabilendo parallelismi assai stretti tra la storia di Francia e quella del Regno delle due Sicilie, tra Luigi Filippo e Ferdinando II, trovava i suoi referenti ideali nella cultura francese e la questione siciliana diventava nuovamente terreno di sperimentazione e di circolazione di sapere moderno.

Alla vigilia del '48, concezioni e problematiche europee, ansie di libertà e di giustizia erano confluite tutte prepotentemente all'interno della piattaforma ideologica del 'partito siciliano' che sceglierà una via diversa dalla via napoletana: «se questa (da Colletta agli Spaventa) punta al recupero in un

contesto liberale del riformismo napoleonico, la via siciliana affida ad una rivoluzione rigeneratrice la sua sfida all'Europa democratica; i moderati europei guarderanno, perciò, a Napoli, i democratici alla Sicilia» (Giarrizzo 1993-94: cap.I).

Negli anni quaranta, in particolare, era stato De Luca a diffondere le idee di Sismondi e le teorie della scuola sociale francese ¹⁵, a giustificare il passaggio dalla scienza della ricchezza alla scienza sociale: l'ampio dibattito suscitato, in tutto il Regno, dalla sua tesi concorsuale del '41, la massiccia circolazione, attraverso le riviste palermitane e catanesi, delle tematiche sociali che dividevano il fronte del liberalismo europeo (Thompson 1971; Gailus 1994), «la reazione di rigetto dell'Economia politica (che si voleva Chrétienne) montante nella stessa Francia», avevano sollecitato protezionisti e liberisti, riformisti e democratici a riflettere sui nuovi termini della questione. Trascorsa l'ondata rivoluzionaria, egli aveva riproposto con forza le sue idee degli anni quaranta (Travagliante 1997) sulla necessità di una nuova scienza sociale, prendendo, però, ancor più le distanze sia dal liberismo intransigente – rivelatosi incapace di affrontare i mali sociali – sia dal socialismo a cui in qualche modo si era avvicinato negli anni quaranta e a cui aveva dedicato gran parte delle lezioni catanesi.

Nei suoi scritti, come in quelli di tanti democratici, pare che confluiscono due filoni di pensiero, assai presenti in Sicilia e fortemente caratterizzanti: la cultura economica liberista e la dottrina sociale della scuola francese e italiana. Da qui i continui riferimenti al pensiero francese, l'interesse per le tematiche sociali, l'individuazione dei caratteri «veri e distintivi» della scuola italiana, la rivendicazione di una tradizione di pensiero economico che da Serra porta a Romagnosi.

Mentre Ferrara, trasferitosi a Torino, poneva mano al progetto della «Biblioteca dell'Economista», ispirato forse alla *Collection des principaux économistes*, edita da Guillaumin (Fauci 1995:155), in Sicilia, la cultura democratica elaborava una scienza dell'ordine sociale, coniugando economia e morale, e approdava ad un liberalismo umanitario, temperato di 'socialità, diverso dall'intransigente liberismo economico ferra-

¹⁵ Sulla scuola sociale francese, cfr. Procacci (1993); Duroselle (1951); Luciani (1991).

riano: in un momento politico assai difficile, gli intellettuali siciliani, in contatto con i grandi esuli¹⁶, tentavano di riaprire il dibattito su problematiche e temi europei – ricchezza, valore, lavoro – all'interno di un discorso più generale sulla filosofia della storia, sull'origine, i limiti dell'economia politica.

E le idee democratico-sociali, al di là degli inevitabili aggiustamenti, nel riferimento obbligato al quadro europeo, avrebbero ridato smalto al dibattito post-quarantottesco e avrebbero contribuito a consegnare all'Italia unificata un ceto politico rinnovato e competente.

Negli anni settanta sarà Cusumano a continuare la grande tradizione del pensiero democratico siciliano, a condurre alle estreme conseguenze quel filone di scienza sociale che veniva da lontano e che esprimeva un viluppo di motivi intellettuali, dottrinali, umanitari, avendo come punto di riferimento non solo la scuola sociale francese, quanto e soprattutto la speculazione tedesca.

Com'è noto, Cusumano sarà uno dei primi economisti a diffondere in Italia le teorie del socialismo della cattedra, a diventare – come dicevano Protonotari e Ferrara – «il più puro e risoluto adepto» della scuola tedesca (Ferrara 1972, vol. X:569).

Paradossi dell'arretratezza? Forse. «Ma paradossi più che altro appariscenti, tali non sorprendere troppo in un paese dove la 'grande trasformazione' [...] appare diretta per lungo tempo da un blocco sociale di stampo prussiano e da una classe di governo di estrazione periferica, prevalentemente meridionale» (Lanaro 1979:111). Già Paolo Farneti (1972:257-274) ha rilevato che la perifericità economico-sociale del Mezzogiorno d'Italia non è accompagnata da una corrispondente perifericità politica¹⁷ e da una corrispondente perifericità sul piano culturale e della ricerca teorica e pratica. In Sicilia la riflessione dei

¹⁶ «Caduta la rivoluzione del 1848-49 – scriveva Giuseppe Majorana (1900, vol. X: 57) – gli economisti siciliani stettero a disagio. Ferrara ebbe la cattedra di Torino [...] Rizzari esulò in Toscana. Majorana, lasciata Catania (si ritirò) in campagna [...]. De Luca [...] rimase professore a Napoli [...] Busacca in Toscana [...]».

¹⁷ Cfr. anche Barbagallo (1974).

democratici - De Luca, Rizzari (Grillo 1996), Corvaja (Spoto 2008), Majorana, Tedeschi Amato¹⁸, Intrigila¹⁹ - aveva creato

¹⁸ In Sicilia, dopo il '37, alcuni intellettuali seguendo il percorso dell'eclettismo approderanno all'economia sociale, rafforzando il fronte del democratismo, quello di Barbagallo Pittà, di Cordaro Clarenza, di Majorana, di De Luca e di Rizzari, sebbene questi ultimi, in particolare Rizzari, avessero preso le distanze dall'eclettismo. Ercole Tedeschi Amato, invece, muovendosi all'interno del «moderno eclettismo», aveva tentato di unire la scienza della ricchezza con la scienza del perfezionamento. La morale, il diritto, la ricchezza e la politica sono, per E. Tedeschi Amato (1846:8-9, 12), «intimamente legate tra loro» perché «ciascuna è condizione sussidiante» delle altre e perché tutte e quattro hanno per scopo la felicità dell'uomo: «la morale, dandoci le regole onde imperare i nostri sentimenti, cagioni del nostro stato operoso, ci pone in istato di allontanarci da quel vivere miserabile che soffriremmo, ove quelli in passioni si trasmutassero. Il diritto facendoci conoscere le regole dell'esercizio dell'attività umana nella società è cagione di vita tranquilla [...]. La ricchezza procurandoci i mezzi materiali di sussistenza è condizione primaria di quella esistenza che felice chiamar possiamo. E la politica, mettendo avanti quelle garanzie che si richiedono ne' civili consorzi pone l'uomo in istato di ritrovare nella società un argomento di sicurezza ed una fonte di speranza. È poi la morale che mentre dà forza a far rispettare i dritti tra gl'uomini, è condizione del migliore sviluppo delle forze umane [...]. Influisce poi d'assai sull'organizzazione degli stati; poiché questa dipende molto dai costumi come ci fan fede gli stati del nuovo mondo. È il dritto che mentre rafforza il senso morale delle nazioni rassicura i benefici al travagliatore, la libera disposizione delle sue cose al capitalista, e fissa la competenza dei diversi poteri dell'ordine sociale. Ma è a sua volta la ricchezza che, ingentilendo i costumi, soggiogando gli uomini al travaglio ed impegnandoli al risparmio, migliora da una parte la moralità allontanando l'ozio, dall'altra rafforza il rispetto per i dritti e rende possibile quelle istituzioni che meglio valgono ad ottenere lo scopo sociale». Da tutto ciò Tedeschi deduce «due cose»: «l'una che la ricchezza è condizione necessaria ugualmente che il dritto, la morale e la politica all'incivilimento degli stati; e quindi né più, né meno delle altre è la sua importanza; imperocché nella necessità non vi ha gradazione. L'altra che quelle quattro condizioni sono sì intimamente legate tra loro».

¹⁹ G. A. Intrigila nacque a Noto nel 1825. Avviato giovanissimo dal padre Benedetto (intendente della provincia di Noto) agli studi di economica, scrisse moltissimi saggi sulla rendita, sul cambio, sulla pubblica beneficenza e numerosi articoli su varie riviste palermitane e catanesi. Nel 1853 pubblicò un manuale dal titolo *Economia politica ed educazione morale*. Sul giornale *L'Empedocle*, giornale d'agricoltura ed economia pubblica per la Sicilia, diretto da Giuseppe Biundi, scrisse parecchi articoli, alcuni dei quali raggruppati sotto il titolo «Sui capitali immateriali». Sul *Giornale di statistica* pubblicò due discorsi su «La carità privata e la pubblica beneficenza». Nel 1859 pubblicò *L'economia politica e la pubblica beneficenza* e nel 1865 i *Discorsi di economia politica e dritto amministrativo*. Nel 1861 fondò *La Nuova Italia*, giornale

un terreno fertile per la circolazione delle teorie della scuola storica, del positivismo, dell'evoluzionismo e delle nuove concezioni social-interventiste.

4. Vito Cusumano e la diffusione del socialismo della cattedra

Dal 1871 al '74 Cusumano vive in Germania, segue le lezioni di Ernst Engel e di Adolph Wagner e diventa un osservatore attento della nuova scuola economica tedesca, un lettore instancabile «di tutto quello che si pubblicava nei giornali scientifici» (Cusumano 1874, vol. XII:314), un simpatizzante delle idee del socialismo della cattedra che tenterà di diffondere in Italia. D'altra parte, l'ammirazione per la *Kultur* tedesca, se non riguardò, in quegli anni, tutta la cultura italiana, interessò buona parte della cultura universitaria (Ragionieri 1961:31). Già dopo l'unità, come scriveva Pasquale Villari (1866), l'anno di perfezionamento in Germania per i giovani laureati era diventata un'aspirazione abbastanza diffusa, anche per direttiva del ministero della pubblica istruzione; ad andare in Germania nei decenni successivi all'unità saranno in tanti, tra cui anche Giuseppe Majorana, il figlio del deputato siciliano Salvatore, futuro ministro dell'agricoltura con Depretis²⁰, e Vito Cusumano che dalla nativa Partanna²¹, per intraprendere l'avvocatura, si era trasferito a Palermo e da qui a

politico, economico, morale (26 aprile-16 ottobre, nn. 1-13). Su G. A. Intrigila, cfr. Travagliente (2001:114-127).

²⁰ Il viaggio di Giuseppe Majorana in Germania si svolse nel 1890 sotto la guida del padre Salvatore che aveva stilato, prima ancora della partenza, la lista delle personalità da incontrare, primi fra tutti Wagner e Schmoller. Cfr. *Giuseppe Majorana. Il Grand Tour. Lettere alla famiglia* 1890, a cura di A. M. Palazzolo, con introduzione di G. Giarrizzo, Palermo, Sellerio, 2000, p. 25.

²¹ Vito Cusumano nacque il 24 novembre 1843 a Partanna, paesino siciliano in provincia di Trapani. Dopo aver compiuto gli studi elementari a Partanna si trasferì a Mazara del Vallo per seguire gli studi ginnasiali presso il seminario vescovile. Nel 1865, dopo il vano tentativo di entrare alla Scuola Normale di Pisa, si iscrisse alla Facoltà legale dell'Università di Palermo. Nel 1869 vinse una borsa di perfezionamento e venne inviato presso l'Università di Pavia dove insegnava Luigi Cossa. Nel 1871 vinse il concorso di perfezionamento all'estero e si recò a Berlino dove risiedette per due anni. Cfr. Cassani (1985:526); Salvo (1970); Saladino (1992); Travagliente (2007); Augello (2012); Li Donni (2013).

Pavia e poi a Berlino, dimostrando uno spiccato interesse per gli studi economici.

Vincitore di un assegno di studio per un corso di perfezionamento a Berlino, il giovane Cusumano sollecitato da Cossa, nonché «dall'importanza del tema e dalla promessa fatta agli illustri Messedaglia, Lampertico», scriverà una serie di articoli «Sulla condizione attuale degli studi economici in Germania» pubblicati sull'«Archivio Giuridico» che costituiranno la parte centrale del successivo lavoro *Le scuole economiche della Germania in rapporto alla questione sociale*.

Quando Cusumano pubblica i suoi lavori, in Germania si stava creando l'Impero nazionale e paternalista (Corni-Schiera 1986; Schiera 1987) e in Italia era imminente il passaggio dalla Destra Storica alla Sinistra con le prime avvisaglie di protezionismo (Volpe 1927; Are 1974; Romanelli 1990), di nuova politica commerciale, di rinnovata politica estera (Chabod 1951), di nuovi influssi culturali e di legislazione sociale; e il germanesimo stava diventando un aspetto della più generale battaglia tra protezionisti e liberisti, tra industrialisti e agricolturisti, tra statalisti e antistatalisti sul modello di sviluppo da perseguire. Il libro di Cusumano, dunque, «non cadeva nel vuoto, ma in una situazione gravida di scelte politiche» (Macchioro 1970:495): erano gli anni in cui – anche se le lotte sindacali e le organizzazioni socialiste dei lavoratori non avevano raggiunto il livello della Germania, dove assai più accentuato era lo sviluppo capitalistico - «la questione sociale si presentava con una crudezza mai forse notata prima; e il riformismo statale, cui tendeva il programma politico del socialismo cattedratico tedesco, sembrare indicare una soluzione adatta anche alla situazione italiana» (Bosio 1951:274).

Come ha osservato Werner Sombart, la «pianta' del socialismo della cattedra, pur conservando un carattere esotico, poteva e fu «trapiantata anche in Italia», poiché i suoi cultori erano uomini che

[...] o avevano curato personalmente i rapporti con la Germania e che riportavano con sé dai loro viaggi come una curiosità le concezioni dei socialisti della cattedra, oppure sono gente di una certa posizione, che hanno letto gli scritti tedeschi degli anni '70, la conoscenza dei quali accordò loro una certa superiorità nei confronti dei loro

connazionali, e che sembrarono per così dire essere entrati in possesso di una segreta dottrina sociale. Tali privilegiati ricevettero attraverso questo fatto una impronta solenne un po' pretesca. E poiché essi sono anche dei convertiti, essi professano la nuova fede con ogni possibile zelo (Sombart 1894:449)²².

Cusumano apparteneva alla seconda categoria, al gruppo di quegli uomini che, entrati in contatto con la cultura tedesca, credevano di essere divenuti i depositari di una nuova dottrina etico-sociale che, promossa da Sismondi, aveva raggiunto la maturità in Germania attraverso un difficile percorso, in parte di derivazione francese e, in larga misura, interno alla cultura e alla speculazione economica tedesca. La sua posizione politica era quella di un democratico profondamente convinto della 'missione' affidatagli da Cossa (Dal Pane 1963; Pantaleoni 1925) e da Lampertico (De Stefani 1907; Cossa 1892:522) e dell'investitura 'morale' di dover spandere la 'novella scoperta' di una scienza economico-politica che, ponendo al centro della riflessione la questione sociale, aveva dimostrato l'urgenza di riforme istituzionali e la necessità di una ridefinizione del rapporto tra Stato ed economia.

Nelle lettere a Lampertico egli cominciava col tracciare la storia del suo interessamento per la questione sociale e per il socialismo della cattedra (Franzina 2000). Dichiarava di essere stato sospinto da Cossa, dallo stesso Lampertico ad andare in Germania e ad occuparsi della questione sociale (Camurri 1992). In Germania, come in Italia, di fronte alle nuove esigenze di sviluppo economico e sociale occorrevano misure di incentivazione e di protezione (Schiera 1987): la via alla modernizzazione non poteva non passare attraverso interventi legislativi in grado di creare condizioni ottimali per un'economia concorrenziale a livello internazionale; il problema era e restava quello di riuscire a trovare una gamma di soluzioni che evitassero il conflitto di classe derivante dall'accelerazione dello sviluppo.

Lo sviluppo della storia tedesca con le sue rapide trasformazioni, con l'impressionante incremento della capacità produttiva aveva posto in evidenza l'esistenza di una questio-

²² La citazione è riportata da Ragionieri (1961:35-36).

ne operaia che doveva essere risolutamente affrontata. Il passaggio da una società di equilibri in prevalenza stabili a una società caratterizzata da una tumultuosa crescita (Böhme 1970 [1966]; Frevert-Kocka 1984; Henning ¹⁹⁷³; Nipperdey 1983), quale quella imposta dallo sviluppo industriale, aveva fatto esplodere la questione sociale. La strada per risolverla consisteva in una serie di combinazioni di pressioni e di sollecitazioni sullo Stato. La soluzione poteva venire dall'alto; d'altra parte le esigenze dei socialisti della cattedra e degli statalisti sembravano trovare riscontro, in quel momento, nella politica sociale di Bismarck. Lo stesso Mehring, il futuro storico della socialdemocrazia, aveva in quegli anni manifestato la sua simpatia per i socialisti della cattedra e si era avvicinato al partito nazional-liberale, al quale molti socialisti della cattedra appartenevano. Mehring stesso per alcuni anni dopo il 1876 era stato bismarckiano, sostenitore della legislazione sociale che si andava introducendo in Germania. Solo in seguito la sua posizione era radicalmente mutata ed egli era entrato nella socialdemocrazia (Ragionieri 1957).

Quando Cusumano vive a Berlino, Bismarck non aveva emanato ancora le sue leggi antisocialiste e la sua politica sociale sembrava incarnare le aspettative di tanti. La divisa di Cusumano di quegli anni è un riformismo sociale promosso sì dall'alto ma nel rispetto delle libertà politiche ed individuali: uguaglianza e libertà – categorie di derivazione francese ma anche 'cristiano-germaniche' ed 'italiche umanitarie' – erano gli argini entro cui doveva muoversi il rapporto tra stato e società; uguaglianza e libertà erano le categorie - da cui egli non recederà mai – che rispecchiavano le sue idee di democrazia politica e di teorizzazione di una scienza etico-sociale.

Nel momento in cui Cusumano scrive i suoi articoli, anche se in Germania non vi era «giornale politico e scientifico, non vi (erano) riunioni politiche e religiose, di conservatori e di democratici, di economisti e di socialisti» in cui non si parlasse «della questione sociale» (Cusumano 1873:113), mancavano tuttavia opere generali su tale questione. Sia nelle storie ufficiali della Germania - come quelle di Heinrich von Treitschke (1927a; 1927b) - sia in

quelle della storiografia universitaria di opposizione, come quelle di Karl Lamprecht, che si era battuto a lungo per il primato della storia economica, la parte riservata alla storia contemporanea e alle nuove tematiche era quanto mai carente²³, mentre ancora Franz Mehring non aveva pubblicato i suoi primi scritti sulla socialdemocrazia che appariranno fra il 1876 e il 1880 (Ragionieri 1961).

Non diversa la situazione in Italia; quando Cusumano pubblica il suo libro poco o nulla si conosceva del socialismo della cattedra e ancor meno di Marx²⁴; non a caso il suo lavoro verrà letto dalla maggior parte degli economisti ed influenzerà enormemente un'intera generazione.

Certo, dietro di lui e a 'protezione' stavano i vari Lampertico, Cossa, Luzzatti, Messedaglia, ammiratori dei tedeschi, cui non mancavano centri e roccaforti editoriali. Sono dati di fatto da tener presenti per comprendere appieno, al di là dei risultati, la grande novità di impostazione e il 'successo' dell'opera di Cusumano.

5. La «dimensione europea» della questione sociale

Che la questione sociale e il socialismo non fossero nati con il congresso di Eisenach del 1869 e di Gotha del 1875 - che aveva visto la nascita del partito operaio socialdemocratico risultato dalla fusione fra la Associazione generale degli operai tedeschi fondata da Lassalle nel 1863 e il partito operaio socialista fondato da Bebel ad Eisenach nel 1869 - a Cusumano appariva assai chiaro. La questione sociale era una conseguenza dello sviluppo del capitalismo e del processo di crescita della classe operaia e le nuove scuole economiche della Germania, proprio mentre Cusumano soggiornava in quella nazione erano «ancora in formazione» (Cusumano 1893:117), e si stavano ancora attrezzando per affrontarla. I professori universitari - Wagner, Schmoller, Brentano e tanti altri - si erano riuniti in congresso ad Eisenach nel 1872 per

²³ Cfr. i giudizi di Mehring (1893-94; 1903-04) sui lavori di K. Lamprecht.

²⁴ Solo Fedele Lampertico (1874) e Giuseppe Di Menza (1874) avevano cominciato ad occuparsi di Marx. Su questi temi, cfr. Bosio (1951).

discutere la questione sociale; e la loro comparsa aveva segnato un'inversione di rotta negli indirizzi vigenti nel campo della ricerca scientifica.

Un Congrès – hanno scritto Gide e Rist – composé de professeurs, d'économistes, de juristes, de fonctionnaires, s'y réunit et, dans un manifeste retentissant, déclara la guerre à l'école de Manchester. Il proclamait l'État le grand institut moral d'éducation de l'humanité; il lui demandait d'être animé par un grand idéal qui serait de faire participer une fraction de plus en plus nombreuse de notre peuple à tous les biens élevés de la civilisation (Gide-Rist 1947:501).

Nelle opere di Müller, di List, di Roscher, essi avevano trovato l'alternativa al liberismo: la tradizione storica con i suoi interessi per la realtà empirica e per la nazione si era rivelata in grado di fornire, più che la dottrina manchesteriana, gli strumenti per affrontare i nuovi problemi della società industriale.

Emilio Covelli, organizzando nel 1874 una serie di conferenze su *L'economia politica e il socialismo* scriveva:

È avvenuto non ha guari un gran fatto nel mondo scientifico. Nel paese in cui, come suol dirsi, più verde germoglia l'albero della scienza, gli ortodossi hanno stesa la mano a' ribelli della scienza economica, abiurando alcune vecchie dottrine e proclamando de' nuovi principii tendenti a conciliare ormai l'economia politica e il socialismo [...]. Io voglio alludere alla nuova scuola tedesca degli economisti realisti, altrimenti detti socialisti della cattedra (Covelli 1974)²⁵.

Nati formalmente ad Eisenach nel 1872, i socialisti della cattedra avevano deciso di dar vita ad un'associazione, il *Ve-rein für Sozialpolitik*, in cui erano confluiti studiosi della scuola storica, economisti, politici, professori universitari tutti

²⁵ La citazione è riportata da Bosio (1951:273).

concordi nel ritenere urgente la soluzione della *soziale Frage*²⁶.

Riflettendo sulla storia del *Verein* e sul proposito di dare vita ad una *Gelehrtenpolitik*, Meinecke scriverà che si trattava di un gruppo di lavoro capace di fare la diagnosi e di approntare la terapia ai mali sociali, di fare ricerca e di esercitare il mestiere di scienziato sociale, ottenendo risultati sia sul piano teorico che sul piano metodologico (Meinecke 1922).

Ad Eisenach nel 1869 i seguaci di Marx si erano staccati dai lassalliani ed era stato fondato un partito internazionalista indipendente «il quale, scrive Cusumano, si dichiarò nemico del partito di Lassalle in rapporto all'organizzazione del partito ed ai mezzi per ottenere l'attuazione del programma socialista» (Cusumano 1875); sempre ad Eisenach nel 1872 si erano riuniti i migliori economisti della Germania e a trionfare – testimone Cusumano - erano stati i socialisti della cattedra.

Per Cusumano si trattò di una stagione felice, di un'occasione unica per entrare in contatto e per seguire da vicino la nascita del *Verein für Sozialpolitik* che rappresentava «il massimo tentativo di concentrazione di energie intellettuali nel campo degli studi sociali» di quegli anni (Roversi 1986:62).

La prospettiva particolare di storia delle scuole economiche in relazione alla questione sociale, assunta da Cusumano, gli consente di ripercorrere i dibattiti più salienti, di andare al centro del problema più grave della società contemporanea e di prendere più volte posizione nel corso della narrazione, anche se a volte in maniera eccessiva, di assumere come data periodizzante la rivoluzione del '48. Non una semplice illustrazione, non una semplice sintesi delle teorie più in voga, ma una storia dei motivi politici ed economici della diffusione dello smithianesimo in Germania, così come della sua evoluzione e della sua dissoluzione; una ricostruzione della reazione scientifica alla scuola dominante del libero scambio, della lotta tra manchesteriani e socialisti della cattedra. L'attenzione alla rivoluzione del '48 considerata oltre che una rivoluzione

²⁶ Sulla storia del *Verein* cfr. i due testi classici di Conrad (1906) e di Boese (1939). Tra gli studi più recenti, cfr. Lindenlaub (1967) Gorges (1980) (Irmela Gorges ha pubblicato una seconda edizione dell'opera a Frankfurt nel 1986 con la stessa casa editrice Hain); Roversi (1984).

politica «una rivoluzione sociale» che aveva portato «alla ribalta» il problema sociale gli consente di cogliere nell'agitazione pratica degli operai e in quella teorica della nuova scuola economica l'eredità delle grandi tradizioni democratiche, i legami con la scuola sociale, con il socialismo francese e con le idee di Sismondi che tanto successo avevano riscosso in Sicilia e che Cusumano conosceva assai bene

In una prospettiva storiografica il rilievo di Cusumano, come di Lampertico, di Luzzatti è principalmente costituito dall'esser stato tra coloro che con maggior consapevolezza proposero, in contrasto con la precettistica liberista, nuove politiche economiche e sociali (Romani 1994:75).

6. Cusumano e la scuola tedesca: alcune considerazioni finali

Volta a volta segnalato dagli storici quale seguace dei socialisti della cattedra, quale ispiratore e affiliato della scuola lombardo-veneta, quale volgarizzatore del marxismo, Cusumano rappresenta, in realtà, un esponente del filone del pensiero democratico siciliano, di quel filone di pensiero che negli anni trenta-cinquanta aveva trovato i suoi referenti nella scuola sociale francese e che negli anni settanta guardava alla Germania di Wagner, di Engel, di Brentano. Un filone di pensiero al centro dell'attenzione storiografica degli ultimi anni che ha riaperto – dietro le suggestioni dei lavori di Giarrizzo (1993-94; 1995) - il discorso sul '48 e sul Risorgimento e che ha cercato di dimostrare la formazione e la tenuta, anche dopo il '48, di un partito democratico e di una tradizione democratica sociale: un filone di pensiero che, attraverso il recupero del giacobinismo isolano e della riflessione degli anni quaranta-cinquanta e mediante i nuovi rapporti con la cultura tedesca - all'interno di un processo di ricezione-utilizzazione del sapere economico -, costruisce la dimensione culturale e politica dell'economia sociale, della scienza dell'ordinamento e del perfezionamento, in stretto collegamento con la cultura europea. Un discorso assai complesso, molto più sfaccettato di quanto non sia stato presentato dalla risorgimentistica classica (Ro-

meo 1987), poco attenta ai processi di circolazione, di diffusione, e di trasmissione internazionale.

Ad avvicinarsi e a confrontarsi con la speculazione tedesca non sarà solo Vito Cusumano ma anche Giuseppe Majorana - che pur non aderendo al socialismo della cattedra, utilizzerà l'esperienza tedesca²⁷ sia nella sua attività parlamentare, sia nei suoi scritti²⁸ - ma anche Giuseppe Ricca Salerno²⁹, Simone Corleo, Luigi Tirrito, Enrico Cimbali³⁰, l'esponente del socialismo giuridico italiano che lancerà l'idea di un nuovo codice di diritto sociale privato da opporre al vecchio codice di diritto privato individuale.

Una larga corrente interpretativa - da Pareto a Giuseppe Are - ne ha segnalato «il semiprotezionismo vergognoso di sé stesso, ovvero l'essere protezionisti privi di *background* culturale e perciò timidi e spesso incoerenti» (Romani 1994). Si trattava invece di una visione d'insieme, di matrice francese e tedesca, ispirata essenzialmente dalla insoddisfazione per i risultati del dogmatismo liberista e dal desiderio di evitare la rivoluzione sociale per mezzo di interventi alternativi dello Stato in campo sociale ed economico. E il modello era in parte di derivazione francese (la scuola sociale) ma soprattutto di derivazione tedesca; «il che implicava appunto una concezione organicistica della realtà politica, fondata sulla pienezza dell'uomo reale (contro la visione manchesteriana ed utilitaristica dell'*homo oeconomicus*) e insieme (per via della poliedricità di quest'ultimo) sulla molteplicità delle unità organiche e culturali in cui essa era inserita» (Schiera 1987:208). Esistono tanti indizi: il problema dell'economia, sul piano filosofico, era inteso quale opera dell'uomo etico-produttivo di cui occorreva, da un lato, difendere e proteggere gli interessi con il protezionismo, dall'altro, evitare mediante la regolamentazione sociale la

²⁷ «Se gli facciamo grazia - ha scritto Giarrizzo - del giudizio severo sui più famosi compagni di squadra a Berlino, va sottolineata l'importanza non solo personale del contatto con G. Schmoller e col suo *Verein* ma anche questo interesse attivo dei Majorana per la questione sociale in Italia e in Europa, ed il riferimento consapevole all'opera dello Schmoller e a Max Weber». Giarrizzo (2000:19).

²⁸ Sull'attività parlamentare di G. Majorana, cfr. Travagliante (2003).

²⁹ Su G. Ricca Salerno, cfr. Gherardi (1983) e Spoto (1975).

³⁰ Su E. Cimbali, cfr. Treves (1985:392).

distruzione interna con il conflitto di classe; sul piano metodologico, era volto a pervenire ad una più intima comprensione dei processi economico-sociali, ad una connessione organica dell'intera gamma dei moventi delle azioni umane; sul piano legislativo, era diretto a mettere in cantiere misure preventive globali di ordinamento e di legislazione sociale; sul piano fiscale, era indirizzato ad approntare normative di perequazione e di giustizia distributiva per ristabilire la sintonia tra le varie classi, fortemente minacciata dai processi di modernizzazione.

Bibliografia

AMARI EMERICO, 1838-1840, "Difetti e riforme delle statistiche de' delitti e delle pene", *Giornale di statistica*, pp. 270-334; pp. 110-195; _____, 1843, *Degli elementi che costituiscono la scienza del diritto penale. Tentativo di una teoria del progresso*, Palermo: Reale Stamperia.

ARE GIUSEPPE, 1974, *Alle origini dell'Italia industriale*, Napoli: Guida.

AUGELLO MASSIMO.M, 2012, *Cusumano Vito*, in *Dizionario degli economisti accademici italiani dell'800*, Pisa: Fabrizio Serra.

AUGELLO MASSIMO.M, GUIDI MARCO.E.L (a cura di), 2007, *L'economia divulgata. Stili e percorsi italiani (1840-1922)*, vol. I, Milano: Franco Angeli.

AVARNA DI GUALTIERI CARLO, 1928, *Ruggero Settimo nel Risorgimento siciliano*, Bari: Laterza.

BARBAGALLO FRANCESCO, 1974, *Stato, parlamento e lotte politico- sociali nel Mezzogiorno 1900-1914*, Napoli: Guida.

BARUCCI PIERO, 2003, *Per una "geografia" del pensiero economico*, in Id, a cura di, *Le frontiere dell'economia politica. Gli economisti stranieri in Italia dai mercantilisti a Keynes*, Firenze: Polistampa.

BELTRANI SCALIA MARTINO, 1933, *Memorie storiche della rivoluzione di Sicilia 1848-49*, pubbl. dal figlio (Vito Beltrani) a cura di G. Pipitone Federico, Palermo: Scuola tip. "Il boccone del povero".

BERTI GIUSEPPE, 1962, *I democratici e l'iniziativa meridionale nel Risorgimento*, Milano: Feltrinelli.

BIANCO GINO, GRENDI EDOARDO a cura di, 1970, *Introduzione a La tradizione socialista in Inghilterra, Antologia di testi politici 1820-1852*, Torino: Einaudi.

BIONDI NALIS FRANCA, 1984, "Sul fourierismo in Sicilia prima del 1848", *Annali 80*, pp. 95-116.

- BOESE FRANZ, 1939, *Geschichte des Vereins für Sozialpolitik 1872-1932*, Berlin: Duncker & Humblot.
- BÖHME HELMUT, 1970 [1966], *L'ascesa della Germania a grande potenza. Economia e politica nella formazione del Reich 1848-1881*, Milano-Napoli: Ricciardi.
- BOSIO GIANNI, 1951, "Gli scritti di Marx ed Engels in Italia dal 1872 al 1892", *Società*, a. VII, n. 2, pp. 268-284.
- BRANCATO FRANCESCO, 1973, *Storiografia e politica nella Sicilia dell'Ottocento*, Palermo: S. F. Flaccovio.
- BUSACCA RAFFAELE, 1853, *Sull'attuale incivilimento e sull'importanza che ha in esso l'elemento economico*, Firenze: Tipografia Galileiana.
- CALVI PASQUALE, 1851, *Memorie storiche e critiche della rivoluzione siciliana del 1848*, Londra: S.c. E.
- CAMURRI RENATO, a cura di, 1992, *La scienza moderata. Fedele Lampertico e L'Italia liberale*, Milano: Franco Angeli.
- CANCILA ORAZIO, 1992, *L'economia della Sicilia, Aspetti storici*, Milano: Il Saggiatore.
- CASSANI CINZIA, 1985, *Cusumano Vito*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Treccani.
- CHABOD FEDERICO, 1951, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Bari: Laterza.
- CONRAD ELSE, 1906, *Der Verein für Sozialpolitik und seine Wirksamkeit auf dem Gebiet der gewerblichen Arbeiterfrage*, Jena: Fischer.
- CORNI GUSTAVO, SCHIERA PIERANGELO, a cura di, 1986, *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Bologna: Il Mulino.
- COSSA LUIGI, 1892, *Introduzione allo studio dell'economia politica*, Milano: Hoepli.
- COVELLI EMILIO, 1874, *L'economia politica e il socialismo*, Napoli: Stabilimento tip. Strada Medina.
- CUSUMANO VITO, 1874, "Sulla condizione attuale degli studi economici in Germania", *Archivio Giuridico*, a. 7, vol. XII.
- CUSUMANO VITO, 1875, *Le scuole economiche della Germania in rapporto alla quistione sociale*, Napoli: Marghieri.
- DALLEK ROBERT, 2013, *John Fitzgerald Kennedy, una vita incompiuta*, Milano: Mondadori.
- DAL PANE LUIGI, 1963, *Prefazione a L. Cossa, Saggi bibliografici di Economia politica*, Bologna: Forni.
- DELLA PERUTA FRANCO, 1958, *I democratici e la rivoluzione italiana (dibattiti ideali e contrasti politici all'indomani del '48)*, Milano: Feltrinelli.
- DE LUCA PLACIDO, 1994 [1842], *Sullo studio della scienza economica nelle condizioni dell'incivilimento. Programma al corso delle lezioni di Economia e Commercio nella R. Università degli Studi di Catania*, Catania: Giuntini, ora in P. Travagliante, a cura di, *Sui privilegi in*

materia di industria. Il concorso di Economia del 1841 nell'Università degli Studi di Catania, Catania: Cuecm.

DEMATTEIS GIUSEPPE ET ALII, 2010, *Geografia dell'economia mondiale*, Torino: Utet Università.

FEBVRE LUCIEN, 1962 [1928], *Frontière: le mot et la notion*, in ID. *Pour une histoire à part entière*, Paris: S.E.V.P.E.N, pp. 11-24.

DE STEFANI ALBERTO, 1907, *Gli scritti economici di Fedele Lampertico*, Vicenza: Tip. S. Giuseppe.

DI CARLO EUGENIO, 1948, *Emerico. Amari*, Brescia: La Scuola.

DI MENZA GIUSEPPE, 1874, "Evoluzione del socialismo: Carlo Marx e le sue dottrine", in *Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Palermo*, vol. IV, pp. 1-18.

D'ONDES REGGIO VITO, 1840, "Come sono progredite in Francia, o altrove, le scienze morali, dalla fine del secolo all'epoca presente?", *Giornale di statistica*, pp. 265-303.

Duroselle Jean-Baptiste, 1951, *Les débuts du catholicisme social en France*, Paris. Presses Universitaires de France.

FARNETI PAOLO, 1972, *Sistema politico e società civile. Saggi di teoria e ricerca politica*, Torino: Einaudi.

FAUCCI RICCARDO, 1995, *L'economista scomodo*, Palermo: Sellerio.

FERRARA FRANCESCO, 1933, "Importanza dell'economia politica e condizioni per coltivarla", in *Nuova collana di economisti stranieri e italiani, II, Economisti italiani del Risorgimento*, a cura di A. Garino-Canina, Torino:Utet.

_____, 1972 [1874], "Il germanismo economico in Italia", *Nuova Antologia*, agosto 1874, ora in *Opere Complete*, vol. X, a cura di F. Caffè, Roma: Associazione Bancaria Italiana.

FRANZINA EMILIO, 2000, a cura di, *Fedele Lampertico. Carteggi e diari 1842-1906*, Padova: Marsilio.

FREVERT UTE, J. KOCKA JÜRGEN, 1984, "La borghesia tedesca nel XIX secolo. Lo stato della ricerca", *Quaderni Storici*, XIX, n. 56.

GAILUS MANFRED, 1994, "Food Riots in Germany in the Late 1840", *Past and Present*, n. 145, 1994, pp. 157-193.

GHERARDI RAFFAELLA, 1983, "Sul 'Methodenstreit' nell'età della sinistra (1875-1885): costituzione, amministrazione e finanza nella 'via media' di Giuseppe Ricca Salerno", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XIII, giugno, pp. 85-121.

GIARRIZZO GIUSEPPE, 1993-94, *Ottocento siciliano: la società, la politica, la cultura, Appunti di ricerca, corso di storia contemporanea*, a. acc. 1993-94, cap. I.

_____, 1995, "Una guerra di cattedre", recensione al libro di P. Travagliante, *Sui privilegi in materia d'industria*, in *La Sicilia*, 5 aprile 95.

- GIARRIZZO GIUSEPPE, 2000, "Una dinastia siciliana" in *Il Grand Tour. Lettere alla famiglia 1890*, a cura di Anna Maria Palazzolo, Palermo: Sellerio.
- GIDE CHARLES, RIST CHARLES, 1947, *Histoire des doctrines économiques*, Paris: Sirey, VII ed.,
- GIOLI GABRIELLA, *La diffusione dell'opera di Adam Smith nella cultura economica italiana 1776-1990*, in P. Barucci, a cura di, *Le frontiere dell'economia politica, Gli economisti stranieri in Italia dai mercantilisti a Keynes*, Firenze: Polistampa, pp. 83-105.
- GORGES IRMELA, 1980, *Sozialforschung in Deutschland 1872-1914*, Hain, Königstein.
- GRILLO MARIA (a cura di), 1995, *I periodici di Catania, I*, Catania: Cuecm.
- _____, a cura di, 1996, *Mario Rizzari. Scritti giovanili*, Catania: Cuecm.
- GUARDIONE FRANCESCO, 1907, *Il dominio dei Borboni in Sicilia dal 1830 al 1861 in relazione alle vicende nazionali*, Torino: S.T.E.N.
- HENNING FRIEDRICH. W, 1973, *Die Industrialisierung in Deutschland 1800 bis 1914*, Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- INTRIGILA GIOVANNI. A, 1853, *Economia politica ed educazione morale*, Noto: Stamperia dell'Intendenza.
- KENNEDY JOHN F, 2009, *Scritti e discorsi (1958-1963)*, Roma: Donzelli.
- LA FARINA GIUSEPPE, 1851, *Istoria documentata della rivoluzione siciliana e delle sue relazioni co' governi italiani e stranieri*, Capolago: Tip. Elvetica.
- LA MASA GIUSEPPE, 1850, *Documenti della rivoluzione siciliana del 1848-49 in rapporto all'Italia*, Torino: Tipografia Ferrero e Franco.
- LAMPERTICO FEDELE, 1874, *Introduzione a Economia dei popoli e degli stati*, Milano: Treves.
- LANARO SILVIO, 1979, *Nazione e lavoro. Saggio sulla cultura borghese in Italia 1870-1925*, Venezia: Marsilio.
- LANDI GUIDO, 1977, *Istituzioni di diritto pubblico nel Regno delle Due Sicilie (1815-1861)*, 2 voll., Milano: Giuffrè.
- LA PEGNA ALBERTO, 1937, *La rivoluzione siciliana del 1848 in alcune lettere inedite di Michele Amari*, Napoli: Tipomeccanica.
- LI DONNI ANNA, 2013, *Cusumano Vito*, in *Dizionario Biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, diretto da I. Birocchi et alii, Bologna: Il Mulino, vol. 1, pp. 620-622.
- LI DONNI ANNA, SIMON FABRIZIO, 2014, *Le carte di Francesco Ferrara*, Milano: Franco Angeli.
- LINDENLAUB DIETER, 1967, *Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik*, Steiner, Wiesbaden, voll. 2.
- LUCIANI JEAN, 1991, *La question sociale en France*, in *L'économie politique en France au XIXe siècle*, sous la direction de Y. Breton e M. Luftalla, Paris: Economica, pp. 555-587.

- MACCHIORO AURELIO, 1970, *Studi di storia del pensiero economico e altri saggi*, Milano: Feltrinelli.
- MAJORANA SALVATORE, 1847, *Ricchezza e miseria, ossia nuovo trattato di economia politica*, Catania: Tip. del Real ospizio di beneficenza.
- MAJORANA GIUSEPPE ET ALII, 1911, *Della vita e delle opere di Salvatore Majorana Calatabiano*, in *Opere edite ed inedite di Salvatore Majorana Calatabiano*, pubblicate a cura dei figli Giuseppe, Angelo e Dante, Catania: Galatola.
- MAJORANA GIUSEPPE, 1900, "Questioni del Giorno. Gli Economisti Siciliani", *Riforma Sociale*, a. VII, vol. X.
- MAJORANA GIUSEPPE, 2000, *Il Grand Tour. Lettere alla famiglia 1890*, a cura di Anna Maria Palazzolo, con introduzione di G. Giarrizzo, Palermo: Sellerio.
- MALO GUILLÉ JOSÉ.L, SPALLETTI STEFANO, 2005, "La collana Economia y economistas españoles e le relazioni tra pensiero economico spagnolo e italiano", *Il pensiero economico italiano*, a. XIII, n. 2, pp.105-114.
- MEINECKE FRIEDRICH, 1922, "Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik", *Historische Zeitschrift*, CXXV, pp. 248-296.
- MERHING FRANZ, 1893-94, "Karl Lamprecht, Deutsche Geschichte", *Die Neue Zeit*, XII, pp. 443-473.
- _____, 1903-04, "Das Zeitalter der Reizsamkeit", *Die Neue Zeit*, XII, pp. 353-356.
- NIPPERDEY THOMAS, 1983, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München: C. H. Beck.
- PATALANO ROSARIO, 2009, *Introduzione a P. Barucci, Sul pensiero economico italiano (1750-1900)*, Napoli: Istituto di Studi Filosofici.
- PANTALEONI MAFFEO, 1925 [1899], recensione a L. Cossa, "Histoire des doctrines économiques", in *Giornale degli economisti*, vol. XX, pp. 585-592, poi in Id., *Erotemi di economia*, Laterza, Bari, 1925, vol. I, pp. 248-258.
- PETROCCHI MASSIMO, 1946, *Riflessi europei sul '48 italiano*, Firenze: Sansoni.
- PILO ROSOLINO, 1914, *Esatta cronaca dei fatti avvenuti in Sicilia*, in *Il Risorgimento Italiano*, fasc. I.
- PROCACCI GIOVANNA, 1993, *Gouverner la misère*, Paris: Seuil.
- RAGIONIERI ERNESTO, 1957, *Prefazione a F. Mehring, Storia della Germania moderna*, Milano: Feltrinelli, pp.V-LIX.
- _____, 1961, *Prefazione a F. Mehring, Storia della socialdemocrazia tedesca*, Roma: Editori Riuniti, pp. XII-XIII.
- _____, 1961, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani 1875-1895*, Milano: Feltrinelli.
- ROMANELLI RAFFAELE, 1990, *L'Italia liberale*, Bologna: Il Mulino.
- ROMANI ROBERTO, 1994, *L'economia politica del Risorgimento*, Torino: Boringhieri.

- ROMEO ROSARIO, 1987, *Il giudizio storico sul Risorgimento*, Palermo: Bonanno.
- ROVERSI ANTONIO, 1984, *Il magistero della scienza. Storia del Verein für Sozialpolitik 1872-1888*, Milano: Franco Angeli.
- ROVERSI ANTONIO, 1986, *Il Verein für Sozialpolitik e la questione sociale*, in G. Corni e P. Schiera, *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Bologna: Il Mulino.
- SALADINO FRANCESCO, 1992, *Vito Cusumano socialista della cattedra*, Alcamo: Ed. Campo.
- SALVO ROBERTO, 1970, *Vito Cusumano. Dal liberismo al socialismo della cattedra*, Palermo: Quaderni dell'Istituto di Storia della Facoltà di Magistero.
- SCIACCA ENZO, 1998, *Il problema storico del pensiero politico siciliano dell'Ottocento*, Acireale: Accademia degli Zelanti, Acireale.
- SCHIERA PIERANGELO, 1987, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna: Il Mulino.
- SCHLESINGER ARTHUR M, 1966 *I mille giorni di John F. Kennedy alla Casa Bianca*, trad. it. di G. Carabelli, Milano: Rizzoli.
- SCHUMPETER JOSEPH A, 1990, *History of Economic Analysis*, New York: Oxford University Press, trad. it., *Storia dell'analisi economica*, Torino: Bollati-Boringhieri.
- SOMBART WERNER, 1894, *Italienische Briefe. VI. Parteien*, in *Sozialpolitisches Zentralblatt*, III.
- SPOTO CONCETTA, 2008, *La bancocrazia a sistema di governo. Associazionismo e credito in Giuseppe Corvaja*, Milano: Franco Angeli.
- SPOTO LUCIANO, 1975, "Giuseppe Ricca Salerno. Una nota bibliografica", *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, LXXI, pp. 489-500.
- TEDESCHI AMATO ERCOLE, 1846, *Sull'oggetto dell'economia sociale, Pensamenti*, Catania: Stamperia di Giuseppe Musumeci-Papale.
- THOMPSON EDWARD. P, 1971, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present*, n. 50, pp. 76-136.
- TOMEUCCI LUIGI, 1966, *Breve storia dell'accentramento amministrativo del Regno delle due Sicilie (1816-1860)*, Bologna: Patron.
- TRAVAGLIANTE PINA (a cura di), 1995, *I Periodici di Palermo, I*, Catania: Cuecm.
- _____, 1997, *La nuova scienza sociale. Le lezioni di Placido De Luca*, Catania: Cuecm.
- _____, 2001, *Nella crisi del 1848. Cultura economica e dibattito politico nella Sicilia degli anni quaranta e cinquanta*, Milano: Franco Angeli.
- _____, 2003, "Giuseppe Majorana: un liberale riformista alla prova del governo", in M.M Augello et alii., a cura di, *Gli economisti in Parlamento 1861-1922*, Milano: Franco Angeli, pp. 457-474.

_____, 2007, *La costruzione di un sapere sociale. Stato e questione sociale in Vito Cusumano*, Milano: Franco Angeli, 2° ed.

TREVES RENATO, 1985, "Il rinnovato interesse per il socialismo giuridico in Italia", in E. R. Papa, a cura di, *Il positivismo e la cultura italiana*, Milano: Franco Angeli.

VILLARI PASQUALE, 1868 [1866], "Di chi è la colpa? O sia la pace e la guerra", *Il Politecnico*, poi in *Le lettere meridionali ed altri scritti*, Firenze: Le Monnier, Firenze, pp. 201-252.

VOLPE GIOACCHINO, 1927, *L'Italia in cammino*, Milano: Treves.

VON TREITSCHKE HEINRICH, 1927a, *Die Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch* (1859), Niemeyer, Halle/Saale.

VON TREITSCHKE HEINRICH, 1927b, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Hendel, Leipzig, voll. 5.

ZIINO OTTAVIO, 1930, "R. Settimo e il Risorgimento italiano" in *Rassegna storica del Risorgimento* XVII, fasc. II.

Abstract

LE FRONTIERE DEL SAPERE ECONOMICO. IL PROCESSO DI TRASMISSIONE DELLA SCIENZA ECONOMICA FRANCESE E TEDESCA IN SICILIA NEL CORSO DELL'OTTOCENTO

(THE FRONTIERS OF ECONOMIC KNOWLEDGE. THE SPREAD OF FRENCH AND GERMAN ECONOMIC SCIENCE IN SICILY DURING THE NINETEENTH CENTURY)

Keywords: frontiers, borders, Sicily, Revolution of '48, social economy.

In recent years, the historians of Italian economic thought have attempted to investigate the frontiers of economic knowledge and searched historical relationships produced between the Italian economic thought and that of other countries. They have highlighted the methods and times in which the main theories and economic categories in different areas were well established and evolved.

Within this context it acquires a precise meaning to reread in a different way, the economic and political debate that came on in Sicily in '48 and, was amplified, in the European collision, as it becomes important to analyze the spread of German economic culture in the second half of the nineteenth century in order to show how the process of importation and acclimatization in Italy was profoundly affected by national factors.

PINA TRAVAGLIANTE
Università degli Studi di Catania
Dipartimento di Scienze Umanistiche
p.travagliante@unict.it

EISSN 2037-0520

FABIO DI GIANNATALE

IL PRINCIPIO DI NAZIONALITÀ
UN DIBATTITO NELL'ITALIA RISORGIMENTALE

L'idea di nazione è stata senza dubbio tra le più vigorose idee motrici della storia del XIX secolo, soprattutto presso quei popoli non ancora uniti a livello politico i quali aspiravano a che il loro essere nazione si elevasse e perfezionasse dal piano culturale e linguistico a quello statale. Pur coinvolgendo tutta l'Europa, fu in Germania e principalmente in Italia che il dibattito sulla nazionalità produsse il maggior numero di formulazioni teoriche, esortando ai moti per l'unità e l'indipendenza nazionale contro l'egemonia austriaca nella Penisola (Chabod 2002: 65-67). Si trattò di una discussione ricca e complessa¹ – che in Italia si era aperta sul piano teorico-politico già nel corso del Settecento² e aveva raggiunto esiti rilevanti durante il triennio repubblicano³ – a cui parteciparono non solo i protagonisti del movimento risorgimentale, ma anche chi ad esso si opponeva. Fu in particolare nello schieramento cattolico che emersero i contrasti più acuti tra coloro che miravano, sebbene con modalità differenti, a conciliare liberalismo e cattolicesimo in una prospettiva nazionale e coloro che, invece, reagivano alle ideologie e ai modelli della società moderna, trincerandosi a difesa delle prerogative del clero e del potere temporale della Chiesa.

Alla vigilia del Quarantotto era la situazione italiana a destare maggiori preoccupazioni alle cancellerie europee, più

¹ Sul tema cfr. Banti (2006: 3-56) e Banti – Ginsborg (2007). Per una diversa lettura si veda Di Rienzo (2009).

² Sulla centralità del Settecento nell'elaborazione dei concetti di patria e di nazione mi limito a segnalare i recenti volumi a cura di De Benedictis – Fosi – Mannori (2012) e di Alfonzetti – Formica (2013).

³ Per un approfondimento cfr. il numero monografico di *Trimestre* a cura di Gabriele Carletti (2000) e i saggi di Ricuperati (2003), Rao (2003), De Francesco (2003).

di tutte a quella viennese, come rivela il noto dispaccio del 12 aprile 1847 inviato da Metternich all'ambasciatore austriaco a Parigi Rudolf Apponyi: «le mot *Italie* est une dénomination géographique, une qualification qui convient à la langue, mais qui n'a pas la valeur politique que les efforts des idéologues révolutionnaires tendent à lui imprimer» (Metternich 1883: 393). Tuttavia le ripercussioni di un'insurrezione nazionale – scriveva Metternich – avrebbero potuto essere nefaste non solo per le sorti dei vari Stati sovrani della Penisola, ma anche per quelle dell'Impero asburgico, il cui centro geografico era costituito dal Lombardo-Veneto; pertanto le circostanze imponevano all'Austria di porre «une attention redoublée sur la marche que suivront les événements dans ces contrées» (ivi: 414). Il punto di vista del cancelliere austriaco, provocatorio e offensivo per le aspirazioni nazionali italiane, esponeva in realtà l'opinione, condivisa presso i gruppi legittimisti e cattolico-reazionari, che la formazione delle entità statuali non fosse necessariamente legata a vincoli geografici, linguistici o culturali, bensì potesse essere determinata anche da opportunità storiche e internazionali. Era questa una tesi che giustificava non solo l'azione politica, ma l'esistenza stessa dell'Impero guidato dalla dinastia degli Asburgo-Lorena che aggregava nazioni assai differenti tra loro per tradizioni, cultura ed idioma.

Esponente di spicco di questa corrente minoritaria, ma influente nel panorama culturale italiano, era il gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio⁴, che nel gennaio del '47 aveva pubblicato un breve scritto *Sulla Nazionalità* sollevando non poche polemiche negli ambienti liberali, perché aveva affrontato il tema dell'idea di nazione attraverso un percorso teorico vasto e in taluni passi originale, ma con esiti legittimisti che sembravano comprovare i legami tra il gesuitismo e le autorità austriache⁵. La teoria taparelliana prendeva spunto dagli studi del

⁴ Sulla figura intellettuale di Luigi Taparelli d'Azeglio, figlio di Cesare – che nella Torino della Restaurazione aveva dato vita e diretto la rivista tradizionalista «L'Amico d'Italia» – e fratello di Massimo e Roberto, tra i protagonisti del cattolicesimo liberale piemontese, cfr. *Miscellanea Taparelli* (1964), Di Rosa (1991).

⁵ Il saggio era stato pubblicato a mo' di singolo opuscolo (Genova: Ponthenier) pare all'insaputa dell'Autore che, invece, l'aveva elaborato come capitolo inte-

geografo veneziano Adriano Balbi il quale, nel *Compendio di geografia*, aveva focalizzato l'attenzione sui principi della nazionalità, individuando nell'idioma il principale attributo che distingueva una nazione da un'altra poiché «né il corso del tempo, né la variazione di governo, né il cambiamento di religione o di istituzione sociale e politica avrebbero potuto mai distruggerla» (Balbi 1840, I: 85)⁶. La rilevanza della lingua era alla base anche delle riflessioni di padre Taparelli che, in antitesi a quanto sostenuto nei mesi precedenti da Giacomo Durando⁷, ravvisava come elementi costitutivi della nazionalità la comunità di origine – intesa non tanto dal punto di vista etnico o razziale quanto in riferimento ad una consolidata unità sociale – e l'omogeneità linguistica, attribuendo invece un'importanza residuale al territorio naturale e alle istituzioni politiche e sociali, considerati «proprietà essenziali nella sostanza (...) ma accidentali nella modificazione, giacché una stessa nazione può variarli senza perdere la sua nazionalità» (L. Taparelli D'Azeglio 1849: 27-31). L'unità nazionale era ritenuta dal gesuita piemontese un fattore positivo ed auspica-

grativo al suo già celebre *Saggio teoretico sul diritto naturale appoggiato sul fatto*, di cui costituirà nelle edizioni successive la *Nota* n. CXL al capitolo IV della dissertazione VII.

⁶ Balbi aveva distinto tre accezioni del concetto di nazione. Nel significato storico-politico, aveva scritto l'Autore, il termine nazione designa tutti quei popoli che, sebbene eterogenei per lingua, religione e tradizioni vivono sotto un medesimo potere politico e formano nel loro insieme un corpo politico indipendente; è un legame debole e molto variabile quello che unisce tali popoli, sempre in balia delle vicende diplomatiche e politiche. Dal punto di vista geografico il vocabolo indica, invece, gli abitanti che vivono in un territorio con confini geografici naturali ben delineati ma che parlano idiomi differenti e sono soggetti a sovranità politiche diverse; questa fattispecie – che comprende il caso degli Italiani – si caratterizza per i contrasti generati dalle divisioni politiche. In senso etnografico, infine, la nazione specifica gli abitanti di una regione che parlano la stessa lingua e i suoi diversi dialetti, indipendentemente dalle differenze politiche, religiose e culturali da cui sono separati (Balbi 1840, I: 84-85).

⁷ Nel saggio *Della nazionalità italiana* il generale piemontese aveva infatti affermato che il carattere «geo-strategico» di un paese fosse determinato in maniera immutabile dalla situazione geografica, mentre la lingua, i costumi, le tradizioni, la legislazione, gli interessi materiali e morali e gli altri tratti «artificiali» avessero un valore secondario in quanto dipenderebbero dal «vincolo di sociabilità», più o meno intenso, prodotto dalle condizioni del territorio (Durando 1846: 58-68). Per un approfondimento rinvio al saggio di Pieri (1963).

bile, voluta dalla natura umana e dalla Sapienza celeste per il progresso del corpo sociale, ma la sua promozione non sarebbe dovuta essere affidata né al «cittadino volgare», incapace di distinguere il progresso civile dal sapere materiale, né alle classi culturalmente più elevate in grado di riconoscere e sviluppare il bene della nazione. Tale compito «morale», invece, sarebbe dovuto spettare esclusivamente ai detentori del potere politico, cioè a coloro che sono legittimati dalla Provvidenza a promuovere il bene comune e ad ordinare la società «con mezzi pubblici», assecondando il processo formativo della nazione (ivi: 37).

Il ragionamento taparelliano prendeva una deriva ancor più reazionaria sviluppando il tema della connessione tra nazionalità ed indipendenza. La questione non era stabilire se l'indipendenza fosse utile alla nazione oppure se fosse lecito ribellarsi al principe solo in quanto straniero; il fulcro della discussione era, invece, stabilire se il principio d'indipendenza potesse contrastare «il diritto di possedimento politico» connaturale all'esistenza stessa della società. «Ogni società che esiste – sosteneva il seguace di Sant'Ignazio – ha per necessità di sua natura un governante» a cui è attribuito il diritto di governare, benché il popolo governato non possa dirsi né cosa né proprietà. Un'autorità di governo si acquista non solamente con l'elezione popolare, come oggi si tende a rivendicare, ma con differenti modalità stabilite dal Creatore affinché in determinate circostanze chi è insignito dell'autorità guidi con ordine il popolo a realizzare i propri fini. Ne consegue che la società non può considerarsi sottomessa obbedendo ad un principe straniero «finché questo la ordina al ben sociale di lei, conservandole l'esser suo, la sua lingua e le sue istituzioni» (ivi: 51-52). Pertanto, se una nazione è tenuta in indebita soggezione da chi la governa essa ha diritto all'indipendenza; ma se il governante, anche se straniero, esercita il potere politico «giustamente» e in virtù di un diritto consolidato non è lecito rivendicare l'autodeterminazione della nazione o di una parte di essa perché significherebbe anteporre la lingua, il commercio, la geografia ed altri elementi materiali all'osservanza del diritto, la cui priorità è sancita dalla Provvidenza e dalla natura delle cose.

Le riflessioni dell'Autore si muovevano, dunque, in una duplice prospettiva. Se in astratto l'indipendenza nazionale era un «dovere» di chi reggeva i popoli giacché l'identità linguistica e geografica, la comunanza di tradizioni ed istituzioni politiche e sociali tendevano nel corso dei secoli a dare alla nazionalità un'unità distinta ed autonoma, nell'applicazione concreta, invece, bisognava distinguere la «costante» del principio di nazionalità fondata sul diritto, dalla «contingenza» data dai confini naturali e dagli altri elementi materiali mutabili nel tempo. Ne discendeva che le modalità del conseguimento dell'indipendenza nazionale dovevano essere, pertanto, determinate dai diritti dei popoli confinanti (ivi: 55-62).

Lo scritto di padre Taparelli non solo giustificava l'attività della classe politica dirigente e il mantenimento dello *status quo*, ma sembrava delegittimare le aspirazioni indipendentiste di tutti quei popoli che alla vigilia del Quarantotto lottavano per l'emancipazione nazionale. In tale prospettiva fu interpretato anche da familiari e da amici del gesuita che accolsero il saggio *Sulla Nazionalità* con estrema amarezza e delusione⁸. Tra i più contrariati fu il fratello Massimo che, probabilmente fraintendendo, l'interpretò come una confutazione del suo opuscolo *Degli ultimi casi di Romagna*, dato alle stampe pochi mesi prima, in cui aveva posto in stretta correlazione il sacro diritto all'indipendenza e il principio di nazionalità, accusando l'Austria di procurare agli Italiani il peggiore dei mali, «quello d'impedirci di essere nazione padrona di sé ed indipendente» (M. Taparelli d'Azeglio 1846: 7 e 43). Gli Italiani, piuttosto che congiurare, ostacolando il progresso della nazione, avrebbero dovuto rivendicare apertamente i loro diritti e le loro aspirazioni nazionali ed adoperarsi per ottenere prima «miglioramenti, istituzioni e temperate libertà dai nostri governi», e poi l'indipendenza «quando ce ne vorrà Iddio concedere l'occasione» (ivi: 101-103).

Occasione che sembrerà manifestarsi con l'elezione al pontificato di Pio IX a cui D'Azeglio, nel luglio del 1847, si rivolgerà nella *Proposta* per promuovere una stretta unione tra

⁸ Per una ricostruzione dello «scandalo politico» provocato dalla *Nota* in ambito familiare e negli ambienti vicini ai D'Azeglio si veda Di Rosa (1991: 163-179).

principi e popoli italiani al fine di conseguire le libertà civili e l'indipendenza nazionale (M. Taparelli d'Azeglio 1847: 10-20). Il *pamphlet*, oltre a presentarsi come il manifesto del partito moderato progressista italiano, sottenderà una replica alle posizioni politiche dei gesuiti e alle tesi di Luigi sulla nazionalità. Lo scopo del libro sarà quello di annunciare all'opinione pubblica europea che gli Italiani hanno smesso di cospirare e di vagare «nelle regioni dell'astratto e dell'impossibile», ed hanno intrapreso la via più realistica della moderazione e della concordia a cui si sono accostati anche molti esponenti della burocrazia governativa e gran parte del clero. Il programma di riforme avviato da papa Mastai Ferretti – scriverà Massimo d'Azeglio – ha infatti convertito al liberalismo moderato un'ampia schiera di cattolici che in precedenza avevano sostenuto l'incompatibilità della religione con ogni idea di miglioramento sociale e politico, emarginando di fatto i seguaci di Sant'Ignazio e le altre frange reazionarie nella scala della gerarchia ecclesiastica (ivi: 5). È giunto, dunque, il momento che si realizzino le due «tendenze generali ed invincibili» del secolo, la rinascita dei sistemi rappresentativi e la restaurazione delle nazionalità, caratterizzate entrambe da un più attivo coinvolgimento dei cittadini alla gestione dei propri interessi (ivi: 21 e 44). L'unità linguistica e religiosa, l'identità dei costumi, le tradizioni comuni non saranno presi in considerazione da D'Azeglio nell'elaborazione della sua concezione di nazione imperniata prevalentemente sulla partecipazione del popolo e sul territorio che costituiscono «le più sicure basi de' troni» per quei principi che hanno cura degli interessi della nazione (ivi: 26).

Il grande disappunto provocato dalla *Nota* di Taparelli sulla nazionalità spinse Massimo e Roberto a ritenere che il fratello fosse stato raggirato e fatto strumento di un nuovo attacco condotto dalla Compagnia di Gesù⁹. Si rivolsero pertan-

⁹ Sdegnata fu la replica di Luigi il quale, in una lettera a Roberto dell'aprile 1847, rivelò che «i superiori non solo non ordinarono, ma vietarono da principio quella stampa per non offendere nessun partito, e a stento me la permisero quando rappresentai che era da inserirsi come nota» (Pirri 1932: 237-239).

to al cugino Cesare Balbo¹⁰ e a Gioberti, che a quel tempo soggiornava a Losanna, affinché replicassero ai sofismi di Luigi con una «dichiarazione di principi dimostrante la legalità e la religiosità di chi opera per la nazionalità e l'indipendenza italiana»¹¹. Che Luigi fosse stato ingannato ne era convinto anche l'Abate torinese il quale – informato della confutazione che stava scrivendo Balbo – desistette dal redigere una critica minuta della dissertazione taparelliana e si limitò a replicare sommariamente in una lunga appendice apparsa nel mese di aprile del 1847 sul quinto volume de *Il Gesuita moderno*, affrontando il tema della nazionalità sia sul piano teorico che sul versante pratico della questione italiana. Gioberti distinse gli aspetti «naturali» della nazionalità, composti dalla stirpe, dalla lingua e dal territorio (che uniti connotavano il genio naturale dei popoli)¹², da quelli «artificiali», dipendenti dalla volontà degli uomini e che consistevano negli ordini civili e governativi. Tutti insieme tali elementi generavano la nazionalità, sebbene sussistesse un rapporto causale tra la «radice» naturale della nazione e gli ordinamenti politici e civili innestati dagli uomini, che avrebbero assunto rilevanza solo se erano «in armonia» con gli elementi innati, altrimenti sarebbero risultati fittizi, arbitrari e poco durevoli. Le istituzioni umane avrebbero dovuto, pertanto, «addentellarsi nelle condizioni anteriori ed essere l'effetto dei dati preesistenti e delle cose» (Gioberti 1847: 421-424).

La matrice delle contrapposte interpretazioni del principio di nazionalità formulate dai due ecclesiastici piemontesi era, dunque, da ricercare nella loro diversa lettura della correlazione tra i fattori naturali della nazionalità e i suoi agenti artificiali, cioè gli ordini giuridici e politici. Mentre Taparelli aveva distinto il principio di nazionalità da quello d'indipendenza assegnando al diritto un valore prioritario rispetto ai fattori

¹⁰ La lettera di Massimo d'Azeglio sarà pubblicata, dopo la morte di Balbo, dall'amico Francesco Predari (1861: 377).

¹¹ Si veda la lettera a Gioberti del 9 febbraio 1847 in M. Taparelli D'Azeglio (1992: 271-273).

¹² Il più importante dei fattori costitutivi la nazionalità era, secondo Gioberti (1847: 421), rappresentato dal territorio poiché «il lignaggio e la loquela non bastano a mantenere la nazionalità di un popolo che non conviva in un solo paese».

naturali materiali (lingua e territorio), per Gioberti il legame tra gli elementi naturali della nazionalità e gli istituti civili era tanto stretto che «la personalità dei popoli, cioè la nazionalità loro», non avrebbe potuto dirsi compiuta, se le parti artificiali di essa non si fossero accordate con le naturali «come l'albero si radica nelle sue radici». Ne consegue – osservava l'Abate – che l'autonomia dei popoli equivale ad una parte integrante ed imprescindibile della loro nazionalità che senza di essa rischierebbe di perire come accaduto alle piccole nazioni del Medioevo che, assoggettati ad un principe straniero, hanno gradualmente perso la propria soggettività per assumere quella di un altro popolo (ivi: 432-435). Era questo il rischio che stava correndo oggiogiorno l'Italia sotto il giogo delle autorità austriache che si avvalevano dell'«eresia politica» professata da padre Taparelli per persuadere gli Italiani che una nazione potesse conservarsi anche accettando il dominio straniero.

Aspre furono anche le critiche del censore alle argomentazioni taparelliane che miravano a limitare il numero dei «predestinati politici» reputati qualificati ad esplicitare e perfezionare la nazionalità. Se tali concetti fossero stati applicati all'attuale condizione italiana l'iniziativa politica, sovvertendo ogni principio delle azioni umane, sarebbe stata riservata solo a coloro che non mostravano ostilità contro l'Austria, cioè ai gesuiti e ai loro fautori i quali sarebbero stati gli unici legittimati a promuovere una petizione, esclusivamente privata, all'Imperatore affinché concedesse l'indipendenza ai suoi sudditi. Era questa un'ipotesi fortemente censurata da Gioberti il quale accusò i padri della Compagnia di Gesù di impedire al volgo di formarsi una coscienza nazionale lasciandolo languire nell'ignoranza. Al perfezionamento della nazionalità, sosteneva l'autore del *Gesuita moderno*, hanno il diritto e il dovere di concorrere tutti i cittadini. Un'idea di nazione, quella del popolo, forse confusa ma ugualmente viva e fervida che si manifesta «nell'odio politico verso i forestieri» da non confondersi, però, in quell'«ostile egoismo di patria» estraneo ai valori cristiani che nell'antichità aveva generato «la schiavitù, la disuguaglianza civile degli uomini e dei popoli, e la violenta dominazione di una razza sull'altra» (ivi: 450-455).

Il compito di connettere e coordinare le varie nazionalità sparse nel mondo per dar vita alla «cosmopolitia» spettava – nel rispetto del paradigma del *Primato* – all'Italia, «nazione principe, perché seggio della religione e della civiltà cristiana» (ivi: 425 e 458). Ma il primo passo di questo disegno divino era la nostra unità nazionale che avrebbe potuto concretizzarsi a condizione che gli Italiani si fossero liberati dalle sette e dall'influenza straniera, quella politica, austriaca e quella culturale, francese, e avessero dato vita a quattro «unioni speciali», quella tra i cittadini di tutte le classi sociali, quella tra i principi e i popoli, quella tra i centri e le periferie e, infine, quella tra la Penisola e Roma (ivi: 462-463). È questo un passaggio politicamente rilevante in cui Gioberti sembra anticipare quelle pagine del *Rinnovamento* in cui il Risorgimento appare come un moto unitario frutto della conquista sabauda (Bagnoli 2007: 197-198).

La confutazione delle teorie di Taparelli segnarono un'integrazione ed uno sviluppo del principio di nazionalità già espresso in maniera coerente ed articolata da Gioberti nelle pagine del *Primato*¹³. Ogni nazione, aveva scritto l'Abate, è una sorta di ente naturale generato da Dio con caratteristiche differenti da quelle di qualsiasi altra nazione perché la natura muta incessantemente «le condizioni delle sue opere». Tale unicità corrisponde ad una legge naturale, secondo la quale le specificità di una determinata nazione non possono essere modificate introducendo riforme politiche e culturali non corrispondenti alla propria vocazione naturale, perché renderebbe la nazione stessa «infeconda» e i cambiamenti non duraturi, come è accaduto in Italia, in Spagna e in Germania nell'ultimo cinquantennio, quando si è voluto imitare maldestramente la Rivoluzione francese che fu «un parto naturale del luogo e del tempo» (Gioberti 1845: 54-55). Gli Italiani si caratterizzano per essere «una stirpe congiunta di sangue, di religione, di lingua scritta ed illustre, ma divisa di governi, di leggi, d'instituti, di favella popolare, di costumi di affetti, di consuetudini. La congiunzione fa di questa schiatta un popolo in potenza; la divisione impedisce che lo sia in atto». È il cat-

¹³ Per un approfondimento rinvio alla recente analisi di Stefano De Luca (2012: 495-514).

tolicesimo il vero principio unificatore dell'Italia, tanto che «non si può esser perfetto italiano da ogni parte senza esser cattolico» (ivi: 18-19 e 50). Il Risorgimento politico dell'Italia, pertanto, dovrebbe compiersi non attraverso le insurrezioni interne, né affidandosi alle armi forestiere, ma recuperando i valori della tradizione italica, imperniati sui principi del cattolicesimo e l'autorevolezza del Papato che devono riacquisire, però, il prestigio di un tempo.

Il programma neo-guelfo di una confederazione di Stati guidata dall'autorità moderatrice del pontefice e sostenuta dalla protezione militare del Piemonte, affermava Gioberti, rappresenta il sistema politico «connaturale» alla nazione italiana poiché tutelerebbe l'autorità e l'autonomia dei principi e, nel contempo, annullerebbe progressivamente le differenze tra gli istituti giuridici, amministrativi ed economici che storicamente dividono le varie regioni della Penisola. L'esito di questo processo d'unificazione, che permetterebbe all'Italia di riacquisire un ruolo da protagonista nel panorama politico europeo, consisterebbe nell'«unità perfetta dello Stato, della nazione e della patria» e nella formazione di una coscienza nazionale (cfr. ivi: 50-88).

Nel febbraio del 1847 Cesare Balbo ricevette dal cugino Roberto d'Azeglio una copia *Della Nazionalità* ed iniziò subito a postillarla¹⁴. Nel frattempo aveva già avviato una fitta corrispondenza epistolare con Luigi, a cui aveva fatto recapitare il suo *Sommario della storia d'Italia*, indirizzata su un duplice binario: la critica del gesuitismo e il tema della nazionalità (cfr. Di Carlo 1923, Passamonti 1925). Sul primo aspetto Balbo ribadì le sue posizioni antigesuitiche già espresse nei suoi precedenti scritti, accusando la Compagnia di Gesù di proteggere i regimi reazionari e di incoraggiarli nella loro «politica retrograda» contraria alla libertà, all'indipendenza, al progresso e a quei principi promossi dal «liberalismo legale»¹⁵. Riguardo

¹⁴ Si veda la lettera di Balbo a Taparelli del 20 febbraio 1847 pubblicata in Pirri (1932: 217-221).

¹⁵ Le prime due lettere «gesuitiche» saranno edite postume da Francesco Predari sulle pagine del *Bollettino di scienze, lettere, arti, industrie italiane e straniere* con il titolo «La politica dei Gesuiti giudicata da Cesare Balbo» (n. 35 del 6 marzo 1854).

all'idea di nazione l'autore del *Sommario* si propose di esporre le sue tesi in un breve trattato dal titolo *Della Nazionalità* di cui riuscirà a redigere, tra il 1847 e il '48, solo il capitolo iniziale, *Del principio di nazionalità e della sua applicazione all'Italia*, e ad abbozzarne il secondo in cui definirà la nazionalità come «il complesso di tutte quelle qualità che danno unità ad un complesso di popoli», individuandone gli elementi costitutivi nell'unità geografica, di stirpe e di lingua¹⁶.

L'influenza giobertiana caratterizzava la prima parte del testo in cui l'Autore metteva in correlazione il progresso della «civiltà cristiana» con l'affermarsi dei principi di libertà e di nazionalità che rappresentavano le due più importanti «missioni» del secolo. Le idee di libertà, rilevava Balbo, avevano compiuto un cammino straordinario in tutte le nazioni europee, tranne che nella Russia dispotica, a conferma del legame tra Cristianesimo e progresso civile. Il riconoscimento delle nazionalità, invece, stentava ad imporsi soprattutto a causa dell'avversione delle grandi potenze che, tuttavia, non avrebbero potuto arrestarne la marcia perché la storia dei popoli ci aveva dimostrato quanto fosse irresistibile la sua forza. In ogni epoca, infatti, ogniqualvolta un principe aveva cercato di accorpate in un unico Stato le diverse genti che lo componevano, le nazioni si erano ricostituite appena venute meno le cause accidentali che avevano determinato la loro unione. Il principio di nazionalità, effetto della prima divisione delle genti sulla terra così come descritto dalla Genesi, era ritenuto, dunque, una di quelle «leggi originarie e perenni» che guidavano il genere umano a vivere in società. La pace tra gli Stati avrebbe potuto, pertanto, avere basi solide solo se costruita sul rispetto delle diverse nazionalità (Balbo 1847-1848: 372-375). Sull'origine delle nazioni Balbo si era già soffermato sia nelle *Meditazioni storiche* (1842: I, 75-94), che in due lunghe *Lettere* indirizzate agli estensori della *Gazzetta di Augusta* nelle quali aveva ripercorso il formarsi delle nazionalità, dall'unione delle famiglie alle loro aggregazioni prima in tribù e poi in genti, individuando nel principio d'indipendenza e nel Cristianesimo i due fattori indispensabili per il perfeziona-

¹⁶ Lo scritto sarà pubblicato postumo in Passamonti (1925: 372-384).

mento della società civile e per la salvaguardia e lo sviluppo dei popoli (1844: 63-71)¹⁷.

Nella seconda parte del capitolo lo storico piemontese ravvisava due categorie di oppositori del concetto di nazione: da un lato «i teorici esclusivi» che razionalizzavano un'idea intorno alla quale innalzavano una dottrina costringendo le aspirazioni nazionali dei popoli ad uniformarsi ad essa, dall'altro i «pratici ristretti» protettori dello *status quo* che, incapaci di uno slancio ideale, erano «incatenati agli abiti loro e dei loro paesi». È facile dedurre che alla prima schiera, di gran lunga la più pericolosa, appartenessero non solo i mazziniani, sognatori di repubbliche impossibili, e i democratici fautori dell'uguaglianza perfetta, ma anche quei retrogradi come il cugino Luigi che auspicavano la restaurazione delle monarchie d'antico regime. Non meno deleteri dei detrattori erano gli «esagerati propugnatori della nazionalità», cioè coloro i quali esaltavano la propria nazione a discapito delle altre, come quei germanisti e panslavisti che studiavano i dialetti dei popoli alla ricerca di radici comuni per giustificare l'estensione, oltre ogni logica, dei confini dello Stato tedesco o slavo (Balbo 1847-1848: 378-382). I timori nei confronti di una deriva nazionalistica erano stati manifestati dal Piemontese già nelle *Meditazioni storiche* in cui aveva rilevato, tra le tendenze della società europea del tempo, non solo un «savio e santo amore di nazionalità», ma anche il diffondersi di «uno stolto ed empio amor d'isolamento che rappresentava la corruzione di quell'idea» contro cui era necessario opporre i sentimenti di fratellanza e di amore dell'unione universale cristiana (Balbo 1842: 567-568).

Il tema della nazionalità sarà al centro delle ricerche di Balbo anche dopo il Quarantotto, come si evince dagli scritti postumi *Dall'impulso presente di nazionalità*¹⁸ e, soprattutto,

¹⁷ Lo storico piemontese credeva, infatti, che le nazioni determinassero le migliori condizioni per il progresso della società moderna e rappresentassero «l'unità politica del mondo cristiano», come il raggruppamento in genti lo era stato dell'epoca antica (Balbo 1844: 32-34). Su questo aspetto si veda Giuseppe Talamo (1996).

¹⁸ Stilato probabilmente nel 1853, è il prospetto di un capitolo *Della politica nella presente civiltà* in cui lo storico piemontese traccia le fasi principali dell'evoluzione storica del concetto di nazionalità a partire dalle genti migranti

Della monarchia rappresentativa in Italia in cui l'Autore focalizzerà l'attenzione sul nesso inscindibile tra le tre necessità di ogni nazione: l'indipendenza, la libertà e l'unità, che può realizzarsi indipendentemente in uno Stato unitario o in una federazione. La Francia e l'Inghilterra hanno acquisito questi tre grandi diritti attraverso un processo graduale compiutosi nel corso dell'età moderna, gli Italiani hanno invece commesso il grave errore di ritenere che si sarebbero potuti conseguire contemporaneamente tramite una stolta rivoluzione¹⁹. Fu così che per seguire le inopportune aspirazioni alla libertà e all'unità l'Italia – affermava lo storico Piemontese – aveva perso l'incredibile occasione di conquistare l'indipendenza che «è la vita di ogni patria» (Balbo 1857a: 7-16). Una disamina, quella balbiana, non condivisa da Taparelli che nella sua recensione al testo del cugino negherà il principio di autodeterminazione dei popoli sostenendo che una nazione non possa farsi da sé «perché le manca l'unità di operazione, perché ignora il futuro, perché non è arbitra del diritto altrui». Non spetta ai popoli decidere delle loro condizioni, ma alla Provvidenza che, conoscendo il futuro, costruisce le fondamenta e traccia il progresso delle nazioni, anche affidandosi ad un gran conquistatore in grado di riunire in un'unica società le comunità rivali. Il sommo bene di un popolo, conclude il gesuita, non consiste dunque nell'indipendenza, nella libertà e nell'unità, ma nel rispetto del diritto altrui, che costituisce un dovere morale più importante di qualsiasi bene politico (L. Taparelli D'Azeglio 1857: in particolare 578-581).

Il saggio *Della nazionalità* di Taparelli ebbe vasta eco ed alimentò tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni del decennio successivo un vivace dibattito tra i pubblicisti politici. Già nel marzo del 1847 l'opera fu recensita sulla rivista romana *Il Fanfulla* da Augusto Conti il quale, in contrasto con l'Autore, reputava che la comunione di origine e l'unità linguistica non fossero elementi sufficienti a specificare l'identità di

primitive, attraverso le nazionalità aggregate dell'Impero romano e di quelle di Carlo Magno, fino a giungere alle nazioni cristiane del XIX secolo (Balbo 1857b: 518-519).

¹⁹ Sulla critica balbiana alle rivoluzioni rinvio al recente contributo di Carletti (2013).

un popolo che invece assumeva caratteri nazionali solo se formato da «uomini nati in un territorio limitato da natura, aventi la stessa religione, la stessa lingua, la stessa vita sociale con leggi sue proprie sotto un governo conforme»²⁰. Il censore definiva, inoltre, «chimerica» ogni distinzione tra soggezione debita e indebita, perché in entrambi i casi la nazione non sarebbe stata di fatto indipendente. Nessun atto giuridico – stigmatizzava Conti – può legittimamente sancire «la vendita di se stesso» né tanto meno quella di altri individui con effetti vincolanti sia nel presente che nel futuro (ivi: 15-16).

Il giurista modenese Bartolomeo Veratti intervenne nella discussione affrontando il tema della nazionalità non con un approccio filosofico, come avevano fatto soprattutto Taparelli e Gioberti, ma giuridico. Nello studio *Del concetto di nazione* egli pose in diretta correlazione il concetto di Stato, quale «unione indipendente e perpetua di un numero sufficiente di uomini e di famiglie sotto un legittimo potere per conseguire la giustizia e il comune benessere»²¹, e quello di nazione definito «uno Stato considerato in relazione ad altri Stati» (Veratti 1847: 351-352). Venivano così determinati gli elementi costitutivi della concezione giuridica di nazione, coincidenti con quelli di Stato, individuati nell'unità permanente di un ampio numero di individui, nel fine comune della giustizia e della pubblica felicità, nell'indipendenza della società civile e, infine, nella sovranità, a prescindere che essa assumesse la forma monarchica o poliarchica, poiché senza il coordinamento di un legittimo potere sovrano una moltitudine di individui non potrebbe mai evolversi in popolo. Obiettando alle interpretazioni giobertiane, ma anche a quelle taparelliane, l'Autore sosteneva che il territorio, la lingua e l'origine comune rappresentassero elementi «convenienti ed utilissimi» alla formulazione del principio giuridico di nazionalità, ma non essenziali come, invece, si configuravano nella definizione di nazione teorizzata dalle

²⁰ Il breve articolo pare fosse stato sollecitato da Massimo D'Azeglio quando, nel mese precedente, si era recato a Roma per un colloquio con Pio IX (Di Carlo 1963: 16-17). Sul colloquio tra il politico piemontese e papa Mastai Ferretti si veda la lettera inviata da Massimo al cugino Cesare Balbo pubblicata da Francesco Predari (1861: 188-192).

²¹ Nella determinazione del concetto di Stato, Veratti si avvale prevalentemente dei volumi di *Diritto naturale privato e pubblico* di Pietro Baroli (1837).

scienze geografiche ed etnografiche. Neppure l'unità religiosa, sebbene accreditata da Veratti come un formidabile vettore del progresso sociale e il collante morale più influente per la conservazione della nazionalità in una comunità d'individui, poteva essere inclusa tra i citati requisiti imprescindibili della nazionalità. Tuttavia il giurista modenese riconosceva l'importanza di tali elementi, seppur secondari, alla «naturale» formazione delle differenti nazionalità, forgiate nel corso dei secoli «dalle ricordanze, dall'abitudine e dal sentimento della propria dignità» che dalle famiglie erano state trasmesse alle città e all'intera nazione (ivi: 357-367 e 386-388).

Il volume di Taparelli fu vagliato anche da Silvestro Centofanti che, nelle sue lezioni di storia della filosofia tenute nell'Ateneo di Pisa nel corso dell'anno accademico 1846-'47²², ripercorse l'evoluzione storica del concetto di nazione giungendo – com'egli stesso ammise – a conclusioni talvolta identiche a quelle giobertiane (1847b: 7). L'idea di nazione non era nata con la Rivoluzione francese, né poteva considerarsi un portato della società moderna perché essa aveva radici nella civiltà antica ed era destinata a modificare il futuro dell'Umanità. In tale prospettiva il filosofo pisano interpretò i moti risorgimentali come parte di un disegno divino che si sarebbe concluso con un «riordinamento generale di tutte le nazioni cristiane» (cfr. 1847a e 1848a). Aspra fu, infine, la replica di Centofanti a Taparelli e a quanti, ricorrendo a «sofismi insensati», sostenevano che l'indipendenza non fosse un requisito essenziale per qualificare l'identità nazionale di un popolo. Le guerre, gli accordi diplomatici, le successioni e il possesso – scriveva l'Autore – non potevano generare un diritto superiore a quello imprescrittibile dell'inalienabilità dei popoli,

²² Il testo delle lezioni, a cui parteciparono numerosi esponenti della cultura e della politica toscana del tempo, fu rielaborato e pubblicato in una serie di articoli nel periodico pisano *L'Italia*, che prospettava il risveglio della coscienza nazionale sui valori del cattolicesimo (cfr. Della Peruta 2011: 36-39, 54 e 130). Una parziale trascrizione della lezione fu data alle stampe anche in un pamphlet dal titolo *Del dritto di nazionalità in universale e di quello della nazionalità italiana in particolare* (Pisa: Nistri, 18 ottobre 1847), dedicato alla Société Littéraire de Lyon che il 10 dicembre dell'anno precedente aveva nominato Centofanti socio corrispondente. Sulle idee politiche dell'accademico pisano rinvio al prezioso volume di Barsanti (2010).

il cui consenso si collocava a fondamento di ogni potestà sovrana legittimamente esercitata. I Lombardi e i Veneti avevano pertanto «il perfettissimo diritto» di non soggiacere politicamente all'Austria e di combattere ogni ostacolo che si sarebbe frapposto alle proprie libertà (1848b).

Le argomentazioni di Taparelli sulla nazionalità generano un'accesa controversia anche a Palermo, dove il gesuita fin dal 1833 aveva insegnato francese e diritto naturale al Collegio Massimo. Allo scoppio dei moti per l'autonomia siciliana, nel gennaio del 1848, i padri della Compagnia di Gesù stanziati nell'isola aderirono alla rivolta. La scelta fu, però, biasimata da molti tra cui Gioberti, il quale stigmatizzò la doppiezza e «l'ipocrisia politica» dei seguaci di Sant'Ignazio che si sarebbero mostrati liberali pur di evitare l'espulsione dell'Ordine dalla Sicilia (Gioberti 1851: II, 556-558). Un'accusa contro la quale si scaglierà padre Giuseppe Romano, rivendicando il sostegno dato dai gesuiti al programma riformistico e liberale promosso dai patrioti siciliani ed auspicando l'istituzione di una monarchia costituzionale che concedesse «il menomo delle attribuzioni al potere esecutivo e il massimo al legislativo». L'orizzonte politico a cui guardava il gesuita palermitano, che pure condivideva il progetto neoguelfo, non era, tuttavia, la Sicilia, ma un'Italia federata in cui ogni Stato si governasse da sé nella forma più adatta alle proprie esigenze e tradizioni. Ad una dieta centrale permanente, guidata dall'autorità morale, civile, politica e religiosa del pontefice – il solo in grado d'insegnare ai popoli i loro inviolabili diritti ma anche i loro doveri – l'Autore affidava la stipulazione dei trattati internazionali, la definizione della politica commerciale e la gestione di tutti gli affari comuni (Romano 1848)²³. Le obiezioni di padre Romano saranno confutate dagli avversari della Compagnia, in particolare dallo scolio palermitano Melchiorre Galeoti che, per avvalorare l'atteggiamento antirisorgimentale dei gesuiti, contrapporrà il concetto di nazionalità giobertiano a quello elaborato da Taparelli, presentato come «preconizzatore

²³ Per un approfondimento si vedano *l'Introduzione* di De Rosa e la relazione di Romano e Pinelli indirizzata al Generale superiore Roothan sulla condotta della Compagnia in occasione della rivolta siciliana del 1848-'49, in De Rosa (1963: 9-165).

della ragione del dominio austriaco» e nemico dell'autonomia siciliana e dell'indipendenza italiana (Galeoti 1848).

Alla discussione interverrà lo stesso Taparelli il quale ribatterà sia a Galeoti, rivendicando il proprio sostegno alla causa siciliana «convinto della santità del principio autonomico»²⁴, sia a Gioberti che criticherà per avere intrecciato con un unico ed inscindibile *fil rouge* i valori del Cristianesimo e i processi dell'indipendenza, della nazionalità e del progresso sociale e civile dell'umanità (L. Taparelli D'Azeglio 1849b)²⁵. Il Gesuita riteneva infondate le accuse dell'Abate constatando come le loro teorie divergessero non tanto «nella sostanza», quanto nell'impostazione filosofica: Gioberti aveva esposto ciò che nel fatto concreto avrebbe dovuto verificarsi nel lungo periodo, mentre egli si era soffermato su «ciò che si comprende nell'idea assoluta ed astratta (...) dell'ordine ideale e della necessità metafisica» (ivi: 12). Taparelli ribadiva, inoltre, le sue perplessità sulle capacità del popolo, anche se istruito, di avere una piena cognizione dei progressi politici e sociali da non necessitare di «un ordinatore che lo guidi»; dubbi, scriveva, condivisi anche dal suo censore che si era espresso a favore di «un'aristocrazia degl'ingegni contro i delirj di un'assoluta democrazia» (ivi: 16). Anche la replica a chi lo aveva accusato di aver scritto l'opuscolo sollecitato dalla Compagnia a sostegno dell'Austria non oltrepassava la dimensione filosofica. Contestare l'attività politica di un governo solo perché straniero, scriveva Taparelli, non costituiva un «titolo di guerra» soddisfacente e andava, pertanto, rafforzato con i requisiti della giustizia e della competenza dell'azione amministrativa, di cui

²⁴ La replica di Taparelli pubblicata, con il titolo "Polemica" sulle pagine de *Il Cittadino. Giornale poligrafico-politico della Sicilia* del 12 maggio 1848, sarà parzialmente riedita dal Gesuita l'anno seguente nella *Risposta alle osservazioni del Ch. Ab. Gioberti sopra la nazionalità*, posta a premessa della seconda edizione rivista e accresciuta *Della nazionalità*. Per una ricostruzione del confronto pubblicistico si vedano, tra gli altri, i contributi di De Rosa (1964), Di Carlo (1964), Sindoni (1971: 399-404), Piazza (1989: 117-124).

²⁵ La seconda edizione *Della Nazionalità* fu arricchita, infatti, di un nuovo paragrafo incentrato sull'«intima relazione» tra nazionalità e cattolicesimo che si distingueva prevalentemente dalle tesi giobertiane per aver rapportato la nazionalità con la Chiesa e le sue istituzioni e non con il cattolicesimo come idea religiosa. Su questo importante passaggio della controversia Gioberti-Taparelli cfr., in particolare, De Rosa (1963: 23-38); Traniello (1990: 57-62).

le autorità asburgiche in Italia erano manifestamente deficitarie (ivi: 16-17). Più pungente era la critica rivolta a Gioberti di essere «men liberale» di lui nei confronti delle nazioni ritenute non civili, censurandolo per aver affermato la superiorità dei cristiani rispetto ai popoli primitivi. L'essere cristiani non dava il diritto di soggiogare i popoli infedeli, ma obbligava a rispettare la loro indipendenza, dal momento che ogni nazione era per natura indipendente ed uguale «finché spontaneamente non si metteva in condizione inferiore o per consenso o per delitto» (ivi: 13-14).

Anche dopo i moti del 1848-'49 il tema della nazionalità continuò ad essere al centro della pubblicistica politica. Se ne discusse sia nei numerosi saggi che riflettevano sulle cause del fallimento della «primavera dei popoli», sia in monografie tese a ridefinire gli elementi fondativi della nazione. Le osservazioni taparelliane, che in passato avevano monopolizzato il confronto ideologico sull'idea di nazione, furono però relegate ai margini del dibattito. Appare, pertanto, un po' tardiva l'ennesima confutazione della *Nota* ad opera del deputato Giovanni Siotto-Pintor, per il quale legittimare la nazionalità senza l'indipendenza equivaleva a comprovare la liceità della soggezione individuale. Se la libertà costituiva la condizione essenziale della vita umana, l'indipendenza rappresentava un diritto imprescindibile dei popoli a cui non si poteva, né si doveva rinunciare. Si trattava, peraltro, di un diritto ascrivito a tutti i cittadini e non, come aveva sostenuto padre Taparelli, un dovere che interessava solo i pochi dotti in grado di conoscere «il vero progresso della civiltà e la sua connessione coll'essere nazione» (Siotto-Pintor 1851: 9-12). Con argomentazioni «inique ed assurde» – rimproverava il parlamentare liberale sardo – il Gesuita dapprima aveva acconsentito che un principe potesse legittimamente governare nazioni diverse dalla propria, poi aveva insistito nel voler dimostrare che una nazione non avrebbe dovuto sentirsi sottomessa obbedendo ad un principe straniero che avesse governato nel rispetto del bene pubblico e, infine, aveva auspicato «la fusione» degli Italiani con le altre nazionalità che componevano l'Impero asburgico. Era, dunque, una «teoria dei tiranni» quella esposta da Taparelli finalizzata a giustificare il dominio austriaco

sugli Italiani ricorrendo ad errate interpretazioni filosofiche, giuridiche e religiose (ivi: 18-26).

Notevole consenso riscosse la famosa *Prelezione* tenuta il 22 gennaio 1851 da Pasquale Stanislao Mancini in occasione della sua nomina a professore di diritto internazionale e marittimo nell'Università di Torino²⁶. L'idea cardine del giurista napoletano era che la base razionale su cui si fondava il diritto internazionale non fosse lo Stato, ma la nazionalità, intesa come «esplicazione collettiva della libertà»²⁷. Egli sosteneva che se ciascun individuo possedeva dei diritti naturali di libertà antecedenti al suo rapporto con l'autorità politica ne derivava che tali diritti fondamentali fossero innati anche «nell'aggregato organico» composto da tali individui, cioè nella nazione, a cui era accordata la più completa autonomia con il solo limite di rispettare l'analoga indipendenza delle altre nazioni (Mancini 1851: 41-42 e 59-60). In relazione alle proprie tradizioni e alle esigenze e ai mezzi di cui disponeva, ogni nazione poteva pertanto organizzarsi indifferentemente nella forma unitaria o in quella federale, purché si fosse dotata di un potere centrale atto a tutelare gli interessi comuni delle parti e, soprattutto, a garantire la difesa del territorio (ivi: 44-46).

La coesione geografico-territoriale, la razza, l'idioma, le credenze religiose, i costumi, le leggi, le istituzioni e qualsiasi ulteriore fattore materiale, culturale, storico e naturale in grado di forgiare lo spirito e le caratteristiche di un popolo non risultavano sufficienti, secondo Mancini, a costituire una nazione. Tali elementi erano, infatti, da considerarsi «materia inerme capace di vivere» a cui mancava, però, «il soffio della vita» rappresentato dalla coscienza sociale di essere parte di una aggregazione umana unita moralmente da un pensiero

²⁶ Sulla vasta bibliografia manciniana mi limito a segnalare, oltre al prezioso volume *Pasquale Stanislao Mancini* (1991), i saggi di Pene Vidari (2010), di Mongiano (2013).

²⁷ Questa chiara preferenza per la nazione rispetto allo Stato sarà, tuttavia, riveduta da Mancini dopo l'Unità quando, divenuto membro della Commissione per le modificazioni del codice civile del Regno d'Italia, nella seduta del 27 maggio 1865 sosterrà che «al di d'oggi, dicendo nazione dobbiamo intendere un aggregato di persone formate a Stato» (*Processi verbali delle sedute della Commissione 1867*: 240-243).

comune (ivi: 32-41). Si trattava di un sentimento spirituale che animava un popolo e lo elevava in nazione, ma che se si fosse eclissato, anche temporaneamente, avrebbe potuto condurlo a non avere la percezione dei propri diritti e, quindi, a degradarsi alla soggezione straniera, come era accaduto agli Italiani che negli ultimi tre secoli erano stati sottomessi alla dominazione austriaca e spagnola (ivi: 40). Evidente è in questa interpretazione volontaristica della nazione – contrapposta a quella etnica-naturalistica della cultura politica tedesca²⁸ – l'influenza in particolare di Vico (2006: 567-568) e di Romagnosi (1848: 225-231), ai quali Mancini si era espressamente richiamato, ma anche di Rosmini²⁹ e, soprattutto, di Mazzini, sebbene il giurista napoletano avesse evitato qualsiasi riferimento al fondatore della *Giovine Italia* davanti alla platea subalpina composta in prevalenza di liberali moderati³⁰.

Il leader repubblicano non aveva mai elaborato una teoria sistematica della nazionalità, ma il concetto di nazione – che si sovrapponeva a quello di patria e popolo sovrano – costituiva il fulcro del suo pensiero fin dagli inizi degli anni Trenta. Nella celebre *Istruzione generale per gli affratellati della Giovine Italia* Mazzini aveva identificato la nazione nell'universalità degli Italiani, associati da un vincolo politico e da un ordinamento giuridico comune, ed ispirati dalla «necessaria coscienza» della propria nazionalità che mancava

²⁸ Tale contrapposizione proposta da Chabod (2002: 68-70) è stata ampiamente criticata da una parte della storiografia, in particolare da Rosario Romeo, perché ritenuta troppo schematica e non in grado di risolvere il complesso intreccio tra le varie elaborazioni del concetto di nazione teorizzate nel corso dell'Ottocento (cfr. Tuccari 2000: 46-54; Campi 2004: 140-148). Per una ricostruzione del dibattito storiografico rinvio, tra i tanti, ai contributi di Romeo (1981), Sasso (1995), Cuaz (2002).

²⁹ La centralità della componente volontaristica costituiva una peculiarità anche dell'idea rosminiana di nazione, modellata più sugli elementi storici e culturali, come la religione e la lingua, che su quelli naturali, quali la razza e il suolo. Il riscatto nazionale – aveva infatti sostenuto l'abate roveretano in opposizione alla dissertazione taparelliana (cfr. Malusa 2011: 59-65) – poteva concretizzarsi perché gli Italiani avevano riacquisito la propria coscienza spirituale, quel «sentimento della propria forza intellettuale e morale» che permetteva loro di essere indipendenti sia a livello intellettuale che politico (Rosmini 1848: 273-276).

³⁰ Sull'influenza mazziniana nel pensiero del giurista napoletano cfr. Monaco (1967), Nuzzo (2007).

quando si affidava l'emancipazione nazionale a mani straniere. La missione che attendeva la *Giovine Italia* era quella di contribuire a formare una coscienza nazionale nel popolo italiano attraverso un progetto pedagogico imperniato sugli scritti, sull'esempio e sulla parola, che il Genovese giudicava lo strumento principale – insieme all'insurrezione – per il raggiungimento di un'Italia unita, indipendente, libera e repubblicana (Mazzini 1831)³¹. L'unità linguistica, l'omogeneità geografico-territoriale e le tradizioni storiche e culturali non erano valutate da Mazzini sufficienti a qualificare la nazionalità; addirittura marginale era il peso attribuito ai fattori etnici e razziali (Scioscioli 1995: 142-154). Il principio di nazionalità, aveva scritto l'autore genovese, possedeva i suoi elementi essenziali in «un pensiero comune, un diritto comune, un fine comune», poiché senza un'identità d'intenti non sarebbe potuta mai esistere una nazione, ma solo «una folla ed un'aggregazione fortuita» che una prima crisi basterebbe a dissolvere (Mazzini 1835). Ogni nazione non era fine a se stessa, ma aveva una sua missione prestabilita da Dio: la realizzazione dell'Umanità, che consisteva nella «Patria delle Patrie».

Le nazioni rappresentavano, pertanto, gli individui dell'Umanità così come i cittadini lo erano per le singole nazioni, ciascuna delle quali doveva adempiere ad un compito specifico in relazione alle proprie attitudini per lo sviluppo progressivo dell'Umanità (Mazzini 1849). Una meta che raccoglieva il lascito del cosmopolitismo etico dei *philosophes*, ma che Mazzini declinava di nuovi contenuti, preoccupato dei possibili esiti che esso avrebbe potuto produrre (Angelini 2012: 51-53): «l'inazione», se i cittadini avessero rivolto la propria attenzione ai propri diritti individuali, oppure l'utopia di un sistema di governo autoritario, come il sansimonismo o il comunismo, che violava la libertà di ciascuno in nome del benessere di tutti (Mazzini 1847)³².

³¹ La concezione mazziniana della nazione – ha sottolineato Belardelli (2010: 48-49) – implica la condanna senza appello di ogni ipotesi di tipo federalistico che renderebbe l'Italia debole sul piano internazionale ed instabile su quello interno poiché rigenererebbe quelle rivalità campanilistiche mai sopite.

³² Sul tema segnalo il recente saggio di Recchia – Urbinati (2011).

La *Prelezione* manciniana, che precorse di circa un trentennio la più nota formula renaniana della nazione come prodotto di «un plèbiscite de tous les jours» (Renan 1882: 27), ispirerà nel corso degli anni Cinquanta dell'Ottocento gli studi sulla nazionalità, tra gli altri, di Terenzio Mamiani e dell'intellettuale dalmata Niccolò Tommaseo che riterrà indispensabile l'aggiunta del «consentimento de' più nelle tradizioni e nelle parole e ne' fatti» tra requisiti costitutivi della nazione (1854: 26-27), intesa come uno sviluppo armonico di elementi etnici, culturali, storici, linguistici, statuali e storici che «aggregano se stessi al popolo e il popolo alla nazione» (1835: I, 89)³³.

Nel *Parere intorno alle cose italiane* Terenzio Mamiani aveva sostenuto che il risorgimento della nazione non avrebbe potuto prescindere da una complessiva «rigenerazione morale ed intellettuale» degli Italiani che avesse coinvolto anche la parte più minuta del popolo, educato da una nuova religione civile alle virtù pubbliche e private (1839: 3, 22 e 32). L'educazione morale delle plebi avrebbe contribuito, infatti, ad accrescere il senso di appartenenza alla nazione definito come «un corpo collettivo di genti» che abita gli stessi luoghi con confini certi segnati «quasi dalla mano di Dio», che parla la medesima lingua, che si identifica in un solo ceppo o originate da stirpi diverse ma congiunte nel corso dei secoli, e che si riconosce unito «spiritualmente con una specie stessa di tradizioni, di lettere, d'arti, di religione, d'indole, d'inclinazione, di costume, di proponimenti e di fini» (1854: 697-698). Anche per Mamiani, la componente volontaristica, data dalla «coscienza di una unità morale», risulterà essere dunque decisiva nella formazione delle nazioni che sono opera del gran disegno della Provvidenza (1855: 9-10). Significativo, a tal proposito, era l'esempio della Svizzera dove, nonostante le differenze di religione, di lingua e di tradizioni, la volontà dei cittadini di costruire una patria comune aveva fatto sorgere uno Stato autonomo ed inviolabile (ivi: 2-5). Diverso da quello elvetico era il caso dell'Italia in cui Austriaci ed Italiani da sempre si consideravano estranei, cittadini di due Stati l'uno dominatore e

³³ Sul concetto di nazione in Tommaseo cfr., in particolare, i lavori di Bruni (2003), Tatti (2004), Colummi Camerino (2004).

l'altro dipendente. E nonostante i seguaci di Sant'Ignazio ritenessero lecito anteporre l'osservanza degli accordi diplomatici all'indipendenza nazionale sarebbe stato impossibile ad un governo straniero assicurarsi la fiducia e la lealtà dei cittadini (ivi: 17-24).

La critica di Mamiani era indirizzata, in particolare, a padre Taparelli il quale era ritornato a confrontarsi sull'idea di nazione nel contesto di un dibattito ridestato dalle tesi manciniane. Severa sarà la replica del Gesuita che in una rigorosa recensione pubblicata sulle pagine de *La Civiltà Cattolica* si soffermerà sulle antinomie e le incertezze presenti nel saggio del filosofo pesarese, il quale aveva inizialmente individuato nella comunanza di sangue, di genio e di idioma i caratteri costitutivi della nazionalità, per poi riconoscere l'esistenza di nazioni – come quella elvetica, belga e americana – in cui «l'unione salda e ben cementata degli animi» aveva supplito a tali requisiti (L. Taparelli D'Azeglio 1856a: 135). Le numerose contraddizioni rilevabili nelle teorie politiche di Mamiani – scrive il religioso piemontese – sono dovute principalmente al suo proposito di voler giustificare l'indipendenza e l'unità italiana anche a costo di porsi in contrasto con il sistema di verità naturali ed evangeliche a cui egli e gli altri cattolici liberali dichiarano di ispirarsi. Ma preferire il conseguimento dell'indipendenza al rispetto della parola data è una peculiarità della società pagana dove il cittadino agisce ad esclusivo vantaggio dell'amor proprio, della famiglia e della patria; mentre nella società cristiana gli individui hanno «uno spirito cittadino del Cielo» (cfr. ivi: 132-134 e 1856b: 293-294).

Nello scritto in forma dialogica *Gli ospiti di Casorate*³⁴ Taparelli aveva di nuovo criticato il principio di nazionalità, censurandolo senza attenuanti come un'utopia priva di qualsiasi fondamento storico che disgregava l'ordine sociale e contrapponeva popoli fratelli contravvenendo al rispetto del diritto e degli accordi internazionali. Un concetto, peraltro, ritenuto impossibile da applicare all'Italia, un paese frastagliato da un

³⁴ I protagonisti dei sei dialoghetti ambientati a Casorate, nella campagna pavese, durante la prima guerra d'indipendenza, sono un colto parroco di campagna, un ufficiale dell'esercito austriaco e un tenente delle truppe piemontesi.

antichissimo municipalismo, dove mancava l'unità di lingua, di origine, d'istituzioni, di autorità suprema e dove persino quella geografia destava molte perplessità, poiché un territorio poteva appartenere politicamente ad uno Stato ma commercialmente essere legato ad un altro, come il caso del Veneto con la Carinzia, la Stiria e le regioni limitrofe dell'Austria. L'unico collante – aveva scritto il Gesuita – che da secoli univa gli Italiani era la religione cattolica contro cui però i rivoluzionari e i deputati piemontesi avevano intrapreso una lotta ostinata. Non era comprensibile, pertanto, la posizione filorisorgimentale assunta da coloro che professavano di credere alla dottrina cattolica perché espressione della parola di Dio, ma poi condizionavano la fede alle proprie ideologie politiche sollecitando il papa e la Chiesa affinché la rivoluzione italiana si presentasse come una rivoluzione cattolica (L. Taparelli D'Azeglio 1853a: 23-24 e 36-39).

L'accusa era rivolta, in particolare, a Carlo Vitalini³⁵ che ne *L'ancora d'Italia* aveva richiesto a Pio IX di riconoscere la nazionalità dei popoli come un diritto naturale conforme anche alla parola di Dio perché estendeva all'intera nazione i principi di giustizia, carità ed umiltà che il Vangelo attribuiva ai singoli individui. Piuttosto che reprimere le aspirazioni dei popoli – aveva scritto il patriota salodiano – il dovere del pontefice era soprattutto quello di prevenire il disordine sociale e politico generato dai moti indipendentistici adoperandosi affinché l'Europa delle nazionalità prendesse il sopravvento su quella delle conquiste (Vitalini 1851: 67-75). Pio IX si era invece schierato a fianco degli oppositori della nazionalità italiana, tra i quali anche l'aristocrazia e il clero piemontese ostili alle nuove idee liberali e ad un governo costituzionale, contribuendo al fallimento della prima guerra d'indipendenza e all'attuale stato di soggezione allo straniero degli Italiani (ivi: 76-128 e 149-165).

Padre Taparelli aveva aspramente stigmatizzato il punto di vista di Vitalini di considerare lecito l'uso della forza nei confronti di un governo legittimo, ma straniero, pur di conquistare l'indipendenza nazionale (ivi: 34, 168 e 248). Nella

³⁵ Per un profilo biografico e intellettuale di Carlo Vitalini rinvio al contributo di Baccolo (1986).

società cristiana – aveva affermato il Gesuita – più che i diritti si privilegiano i doveri poiché il Redentore ha insegnato agli uomini che il bene s'impone non con la forza ma con la volontà. Egli infatti, attraverso una rivoluzione morale, ha abolito la schiavitù degli individui predicando agli schiavi di ubbidire ai loro padroni e, nel contempo, esortando questi ultimi ad affrancare i propri servi. Insorgere contro lo straniero, dunque, non è affatto un diritto naturale dei popoli ma, al contrario, bisogna valutare se un determinato regime politico produca il bene dei sudditi e della società nel suo complesso (L. Taparelli D'Azeglio 1853c: 277-284). Riguardo alla specifica condizione dell'Italia, essa è divisa in molti Stati indipendenti e in molte nazionalità, di conseguenza gli Italiani non possono rivendicare il diritto *di* nazionalità, di cui godono invece quei popoli che sono già costituiti in nazione e legittimati giuridicamente all'indipendenza, ma solo il ristretto diritto *alla* nazionalità, cioè il diritto della moltitudine delle famiglie a non essere impedito a divenire nazioni. Un sottile sofisma, quello taparelliano, che qualificando gli Italiani non come popolo, perché ancora privi di «unità morale», ma come «un'agglomerazione d'individui o di famiglie», preclude loro – almeno in questa fase storica – ogni aspirazione all'indipendenza nazionale perché sarebbe contraddittorio attribuire alla moltitudine ciò che presuppone l'unità (1853f: 122-125).

A preoccupare Taparelli erano soprattutto gli esiti generati dal principio di nazionalità, un'idea protestante che, fomentando la distinzione tra le nazioni, mirava a sfaldare quella fratellanza tra i popoli cattolici europei inaugurata nel Medioevo con le crociate (1853a: 31-33). Un'alleanza libera e volontaria che ancora vincolava e legittimava le nazioni cristiane a soccorrersi reciprocamente contro le apostasie «usando i mezzi propri del cristiano col concorso degli sforzi comuni, indirizzati dall'autorità cristiana». Pertanto, il mutuo soccorso tra nazioni cattoliche per difendere la propria religione dagli «incendi morali» non costituiva una violazione della libertà dei popoli – come affermavano i fautori delle moderne idee liberali – ma, al contrario, ne rappresentava una delle più importanti applicazioni poiché equiparabile al diritto, anzi all'obbligo, che aveva ogni individuo di soccorrere il vicino in pericolo. La

condanna dei rigeneratori nei confronti del principio d'intervento non aveva, dunque, nessuna valida giustificazione né giuridica né morale, ma era solo mossa dalla volontà di limitare l'influenza della Chiesa cattolica nelle relazioni internazionali. Contro questo processo di laicizzazione della società l'Autore riproponeva anacronisticamente i valori della teocrazia e sollecitava i veri cattolici a vigilare affinché i governi non si arrogassero «l'arbitrio assoluto a discapito delle leggi divine, morali e rivelate» (1853f: 114-117).

Uno sguardo rivolto al passato quello del seguace di Sant'Ignazio – condiviso anche dagli altri scrittori de *La Civiltà Cattolica* – il quale all'indomani dei moti democratici-nazionali del 1848-'49, biasimò il concetto di nazionalità come «un sogno» alimentato da filosofi e pubblicisti in contrasto con le giuste credenze dei popoli (1853c: 288) ed elaborò un'idea di patria incentrata sul Comune che aveva per protagonisti la famiglia e quelle forze sociali poco interessate al tema dell'indipendenza nazionale. Nella società cristiana – scriveva Taparelli – l'individuo si realizzava nelle sue relazioni con la famiglia e con la sua parentela che a loro volta, attraverso un modello organicistico, incidevano sulle decisioni del Municipio, della Provincia e di tutte «quelle associazioni minori» che influivano sull'andamento dello Stato (1851a: 398-401). Il termine patria era espressione di una visione naturale di rapporti sociali e politici, circoscritta alle consanguineità e alle mura del villaggio che «la scintilla» morale del Cristianesimo aveva permesso di estendere a vasti territori rendendo possibile un fraterno legame tra gli individui. Tra i sudditi e il principe, il quale s'impegnava ad essere «giusto come un Dio e tenero come un padre», venne dunque ad instaurarsi un'affezione paternalistica che aveva permesso di congiungere popoli diversi e lontani tra loro con un limitato dispiego di forze (L. Taparelli D'Azeglio 1851b). Si formarono così le nazioni cattoliche e l'amor di patria divenne sinonimo di amore per la nazione fino a quando il nuovo paganesimo promosso dalla Riforma trasformerà questo concetto naturale e cattolico di «patria reale», in cui gli uomini esercitavano tramite i vincoli familiari la loro influenza sulle istituzioni, nella «patria nomi-

nale» controllata dai partiti e dalle fazioni che amministreranno lo Stato a proprio esclusivo vantaggio (1851c: 152-157).

Nelle nazioni emancipate dalla tradizione cattolica il bene comune tende, dunque, ad identificarsi con quello del raggruppamento a cui si appartiene e i detentori del potere politico non governano più nell'interesse dei cittadini, ma per conservare le posizioni di potere acquisite appellandosi alle necessità del dio Stato, «un ente di ragione», sempre rigido, assoluto, irresistibile ed irresponsabile che si presenta come «una combinazione di molle segrete e di ruote ingranate una nell'altra ciascuna delle quali può stritolarti» (ivi: 151 e 156). Un'analisi certamente strumentale quella proposta dal gesuita sull'origine e sui caratteri dello Stato moderno, tesa non tanto a rivalutare i vari regimi paternalistici, quanto a preservare l'autorevolezza della Chiesa cattolica nella sfera politica contro la laicità della macchina statale. L'idolatria dello Stato – ammetteva Taparelli – non è una prerogativa dei governi rappresentativi perché «il veleno» delle dottrine eterodosse si è infiltrato anche nei governi assoluti erigendo un oscuro labirinto burocratico. Ma finché governa un principe, che risponde dell'operato dei suoi ministri, i cittadini hanno una figura a cui ricorrere per tutelare i propri diritti ma anche a cui esprimere gratitudine, mentre nei regimi rappresentativi lo Stato diventa invisibile, offuscato dai meccanismi dell'amministrazione pubblica (ivi: 158-161)³⁶.

Il giudizio del religioso piemontese nei confronti dei governi assoluti non era, dunque, incondizionatamente positivo; ma ne rimpiangeva, tuttavia, quei «naturali vincoli di affetto» tra i governati e il monarca che generavano un reciproco e visibile sentimento di appartenenza alla patria e che consigliavano al principe di «essere giusto come un Dio e tenero come un padre» (L. Taparelli D'Azeglio 1851b: 37-41).

Nel nuovo contesto sociale e politico provocato dai regimi rappresentativi mutava radicalmente la condizione degli individui i quali, vivendo in uno stato di reciproco isolamento «fra milioni di antagonisti», tendevano ad uniformarsi alla volontà della pluralità, cioè all'idea di bene comune forgiata dal-

³⁶ Per un approfondimento si veda il saggio di Di Simone (1976).

la classe dirigente (1851a: 401-403). Le preoccupazioni di Taparelli per l'egemonia dell'opinione pubblica sembrano richiamare quelle paventate da Tocqueville – che il Gesuita aveva recepito attraverso la lettura rosminiana (L. Taparelli D'Azeglio 1850: 133-134)³⁷ – per il dispotismo della maggioranza, declinato nella duplice versione della tirannia politica e della tirannia intellettuale. Evidenti risultano, infatti, le affinità tra l'opinione comune taparelliana, che assume i connotati di una «divinità convenzionale» a cui è richiesta di incantare ed illudere i popoli (1852: 261-266), e quella descritta dall'intellettuale normanno nella seconda parte della *Democrazia in America* come «una specie di religione di cui la maggioranza sarà il profeta» (Tocqueville 1840: 429). Sul criterio interpretativo delle trasformazioni sociali ottocentesche, pertanto, mi pare sia possibile estendere anche a Taparelli il nesso di continuità che lega Tocqueville ai cattolici tradizionalisti Bonald e Lamennais, i quali avevano individuato nell'ampliamento illimitato del concetto del libero arbitrio promosso dalla Riforma «la fonte primaria del processo storico in atto verso una forma di atomismo individualistico» (Battista 1975: 33)³⁸.

Bibliografia

- ALFONZETTI BEATRICE – FORMICA MARINA (a cura di), 2013, *L'idea di nazione nel Settecento*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- ANGELINI GIOVANNA, 2012, *Mazzini: dalla libertà delle nazioni alla pace fra i popoli*, in Giovanna Angelini (a cura di), *Nazione, democrazia e pace tra Ottocento e Novecento*, Milano: Franco Angeli.
- BACCOLO GIUSEPPE, 1986, “Carlo Vitalini patriota e pedagogista salodiano”, *Memorie dell'Ateneo di Salò*, nuova serie, vol. II, pp. 73-96.
- BAGNOLI PAOLO, 2007, *L'idea dell'Italia. 1815-1861*, Reggio Emilia: Diabasis.
- BALBI ADRIANO, 1840, *Compendio di geografia*, seconda edizione italiana accresciuta, Torino: Pomba.

³⁷ Sulla lettura tocquevilliana di Rosmini rinvio allo studio di Tesini (1987), ma si veda anche Ferronato (2004).

³⁸ Per un approfondimento cfr. De Sanctis (1981), Battista (1989).

- BALBO CESARE, 1842, *Meditazioni storiche*, Torino: Pomba;
- 1844, *Della fusione delle schiatte in Italia. Lettere agli estensori della Gazzetta di Augusta*, Italia;
 - 1846, *Della storia d'Italia dalle origini fino ai nostri tempi. Sommario*, prima ed. copiosamente corretta ed ampliata, Lonsanna: Bonamici;
 - 1857a, *Della monarchia rappresentativa in Italia*, in *Della monarchia rappresentativa in Italia. Della politica nella presente civiltà*, Firenze: Le Monnier, pp. 5-405;
 - 1857b, *Della politica nella presente civiltà*, in *Della monarchia rappresentativa in Italia. Della politica nella presente civiltà*, Firenze: Le Monnier, pp. 409-521;
 - 1925 [1847-1848], *Della Nazionalità*, pubblicato postumo in PASSAMONTI EUGENIO, "Un critico inedito di padre Luigi Taparelli d'Azeglio", *Il Risorgimento Italiano*, aprile-giugno, pp. 372-384.
- BANTI ALBERTO MARIO, 2006, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino: Einaudi;
- (con GINSBORG PAUL), 2007, *Per una nuova storia del Risorgimento*, in Alberto Mario Banti e Paul Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 22, Il Risorgimento*, Torino: Einaudi, pp. XXIII-XLI.
- BAROLI PIETRO, 1837, *Diritto naturale privato e pubblico*, Cremona: Feraboli.
- BARSANTI DANILO, 2010, *Silvestro Centofanti. La vita e il pensiero di una liberale cattolico*, Pisa: ETS.
- BATTISTA ANNA MARIA, 1975, *Lo spirito liberale e lo spirito religioso. Tocqueville nel dibattito sulla scuola*, Milano: Jaca Book;
- 1989, *Lo "Stato Sociale Democratico" nelle analisi di Tocqueville e nelle valutazioni dei contemporanei*, in *Studi su Tocqueville*, Firenze: CET, pp. 96-124.
- BELARDELLI GIOVANNI, 2010, *Mazzini*, Bologna: Il Mulino.
- BRUNI FRANCESCO, 2003, *Tommaseo: nazione e nazioni*, in Francesco Bruni (a cura di), *Niccolò Tommaseo e il suo mondo. Patrie e nazioni*, Venezia-Mariano del Friuli: Biblioteca Marciana-Edizioni della Laguna, pp. 15-41.
- CAMPI ALESSANDRO, 2004, *Nazione*, Bologna: Il Mulino.
- CARLETTI GABRIELE (a cura di), 2000, *Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d'Italia, Trimestre*, a. XXXIII, n. 1-2;
- 2013, "Riforme e rivoluzioni in Cesare Balbo", *Il pensiero politico*, a. XLVI, n. 1, pp. 37-58.
- CENTOFANTI SILVESTRO, 1847a, "Del dritto di nazionalità", *L'Italia*, a. I, n.19 del 16 ottobre, pp. 75-77;

- 1847b, *Del dritto di nazionalità in universale e di quello della nazionalità italica in particolare*, Pisa: Nistri, 18 ottobre;
- 1848a, "Del dritto di nazionalità nel mondo pagano e in quello cristiano", *L'Italia*, a. I, n. 86 dell'11 maggio, p. 345;
- 1848b, "Nazionalità", *L'Italia*, a. I, n. 88 dell'18 maggio, p. 351.

CHABOD FEDERICO, 2002 [1961], *L'idea di nazione*, Armando Saitta e Ernesto Sestan (a cura di), Roma-Bari: Laterza.

COLUMMI CAMERINO MARINELLA, 2004, *Identità nazionale, storia e narrativa nel Tommaseo degli anni Trenta*, in Francesco Bruni (a cura di), *Niccolò Tommaseo: popolo e nazioni italiani, corsi, greci, illirici*, Roma-Padova: Antenore, vol. I, pp. 241-260.

CONTI AUGUSTO, 1847, "Nazione e Civiltà in risposta al p. Taparelli d'Azeglio", estratto da *Il Fanfulla*, appendice di marzo '47, Roma: Natali. L'autore dell'articolo era stato indicato con la sigla PCA [Professor Conti Augusto]; attribuzione dello scritto a Conti si rileva da una copia posseduta da Taparelli (cfr. Pirri, 1932: p. 16; Di Carlo 1963: 16).

CUAZ MARCO, 2002, *Sulla fortuna dell'«Idea di nazione»*, in Marta Herling e Pier Giorgio Zunino (a cura di), *Nazione, nazionalismi ed Europa nell'opera di Federico Chabod*, Firenze: Olschki, pp. 141-167.

DE BENEDICTIS ANGELA – FOSI IRENE – MANNORI LUCA (a cura di), 2012, *Nazioni d'Italia. Identità politiche e appartenenze regionali fra Settecento e Ottocento*, Roma: Viella.

DELLA PERUTA FRANCO, 2011, *Il giornalismo italiano del Risorgimento. Dal 1847 all'Unità*, Milano: Franco Angeli.

DE FRANCESCO ANTONINO, 2003, *Costruire una identità nazionale: politica culturale ed attività editoriale nella seconda Cisalpina*, in Luigi Lotti e Rosario Villari (a cura di), *Universalismo e nazionalità nell'esperienza del giacobinismo italiano*, Roma-Bari: Laterza, pp. 339-354.

DE LUCA STEFANO, 2012, "L'Italia immaginata dai moderati. «Nation-building» e «State-building» in Gioberti, Balbo e d'Azeglio (1843-1847)", *Storia del pensiero politico*, a. I, fasc. 3, pp. 495-526.

DE ROSA GABRIELE, 1963, *I Gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del '48*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura;

- 1964, *Luigi Taparelli d'Azeglio e i moti del '48 in Sicilia*, in *Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte*, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, pp. 115-128.

DE SANCTIS FRANCESCO, *Religione necessaria e libertà sufficiente. Considerazioni su La Democrazia in America*, in Luigi Lombardi Vallauri (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, vol. I, Milano: Giuffrè, pp. 443-466.

DI CARLO EUGENIO, 1923, *Lettere inedite di Cesare Balbo e Luigi Taparelli d'Azeglio*, Torino: Paravia;

- 1963, *Dottrine problemi e figure del Risorgimento italiano*, Palermo, Denaro;
- 1964, *Il soggiorno in Sicilia del P. Taparelli d'Azeglio negli anni dal 1833 al 1850*, in *Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte*, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, pp. 129-144.

DI RIENZO EUGENIO, 2009, "Italia, Francia, Europa da Solferino all'Unità (1859-1861)", *Nuova Rivista Storica*, vol. XCIII, fasc. 1, pp. 1-46.

DI ROSA LUIGI, 1991, *Luigi Taparelli. L'altro D'Azeglio*, Milano: Cisalpino.

DI SIMONE MARIA ROSA, 1976, "Stato e ordini rappresentativi nel pensiero di Luigi Taparelli d'Azeglio", *Rassegna storica del Risorgimento*, a. LXIII, fasc. 2, pp. 139-151.

DURANDO GIACOMO, 1846, *Della nazionalità italiana. Saggio politico-militare*, Losanna: Bonamici.

FERRONATO MARTA, 2004, *Antonio Rosmini: il dispotismo delle masse*, in Gian Mario Bravo (a cura di), *La democrazia tra libertà e tirannide della maggioranza nell'Ottocento*, Firenze: Olschki, pp. 185-193.

GALEOTI MELCHIORRE, 1848, *Considerazioni sulla protesta dei Gesuiti di Sicilia e risposta ad un articolo del p. Romano*, Palermo: Ruffino.

GIOBERTI VINCENZO, 1845 [1843], *Del Primato morale e civile degli Italiani*, seconda edizione corretta e accresciuta dall'Autore, Brusselle: Meline e Cans;

- 1847, *Della nazionalità in proposito di un'operetta del P. Luigi Taparelli d'Azeglio*, in *Il Gesuita moderno*, tomo V, Losanna: Bonamici, pp. 417-465;
- 1851, *Del Rinascimento civile d'Italia*, Parigi e Torino: Bocca.

MALUSA LUCIANO, 2011, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, Milano: Franco Angeli.

MAMIANI DELLA ROVERE TERENCEZIO, 1853 [1839], *Nostro parere intorno alle cose italiane* (Parigi: Lacombe), in *Scritti politici di Terenzio Mamiani*, Firenze: Le Monnier;

- 1854, "Dell'ottima congregazione umana e del principio di nazionalità", *Rivista contemporanea*, a. II, vol. II, pp. 682-706;
- 1855, "Dell'ottima congregazione umana e del principio di nazionalità", *Rivista contemporanea*, a. II, vol. III, pp. 1-32.

MANCINI PASQUALE STANISLAO, 1851, *Della Nazionalità come fondamento del dritto delle genti. Prelezione al corso di diritto internazionale e marittimo pronunziata nella R. Università di Torino*, Torino: Botta.

MAZZINI GIUSEPPE, 1907 [1831], *Istruzione generale per gli affratellati nella Giovine Italia*, in *Edizione nazionale degli Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini* (S.e.i.), Imola: Galeati, vol. II, pp. 45-56;

- 1909 [1835], *Nazionalità. Qualche idea sopra una costituzione nazionale*, in S.e.i., vol. VI, pp. 121-158;
- 1924 [1849], *La Santa alleanza dei popoli*, in S.e.i., vol. XXXIX, pp. 201-221;
- 2005² [1847], *Nazionalità e cosmopolitismo*, in *Pensieri sulla democrazia in Europa*, a cura di Salvo Mastellone, Milano: Feltrinelli, pp. 128-133.

METTERNICH CLEMENS WENZEL LOTHAR VON, 1883, *Mémoires, documents et écrits divers laissés par le prince de Metternich*, tome VII, partie II, Paris: Plon.

Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte, 1964, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana.

MONACO MARIA ASSUNTA, 1967, "L'idea di nazione in Giuseppe Mazzini e in Pasquale Stanislao Mancini", *Rassegna Storica del Risorgimento*, a. LIV, fasc. I, pp. 216-236.

MONGIANO ELISA, 2013, "Il principio di nazionalità nella formazione dello stato unitario italiano: il contributo di Pasquale Stanislao Mancini", *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n. 6, pp. 85-97.

NUZZO LUIGI, 2007, "Da Mazzini a Mancini: il principio di nazionalità tra politica e diritto", *Giornale di storia costituzionale*, n. 14, pp. 161-186.

Pasquale Stanislao Mancini: l'uomo, lo studioso, il politico, 1991, Atti del Convegno di studi (Ariano Irpino, 11-13 novembre 1988), Napoli: Guida.

PASSAMONTI EUGENIO, 1925, "Un critico inedito di padre Luigi Taparelli d'Azeglio", *Il Risorgimento Italiano*, gennaio-marzo, pp. 143-210 e aprile-giugno, pp. 362-384.

PENE VIDARI GIAN SAVINO, 2010, *La Proluzione di P.S. Mancini all'Università di Torino sulla nazionalità (1851)*, in Gian Savino Pene Vidari (a cura di), *Verso l'Unità italiana. Contributi storico-giuridici*, Torino: Giappichelli, pp. 21-46.

PIAZZA SALVATORE, 1989, "I primi anni de «La Civiltà Cattolica»", *Il diritto ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale*, a. C, parte I, pp. 102-129.

PIERI PIERO, 1963, *Guerra e politica nel saggio Della nazionalità italiana di Giacomo Durando*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, vol. IV, Milano: Giuffrè, pp. 468-483.

- PIRRI PIETRO, 1932, *Carteggi del P. Luigi Taparelli d'Azeglio*, in *Biblioteca di storia italiana recente (1800-1870)*, vol. XIV, Torino: Bocca.
- PREDARI FRANCESCO, 1861, *I primi vagiti della libertà italiana in Piemonte*, Milano: Vallardi.
- Processi verbali delle sedute della Commissione speciale per le modificazioni di coordinamento delle disposizioni del codice civile*, 1867, Napoli: Ghio.
- RAO ANNA MARIA, 2003, *Dalla Repubblica universale alla Repubblica italiana: nazione e democrazia nell'esperienza dei patrioti italiani*, in Luigi Lotti e Rosario Villari (a cura di), *Universalismo e nazionalità nell'esperienza del giacobinismo italiano*, Roma-Bari: Laterza, pp. 33-60.
- RECCHIA STEFANO – URBINATI NADIA, 2011, *La politica internazionale nel pensiero di Giuseppe Mazzini*, in GIUSEPPE MAZZINI, *Cosmopolitismo e Nazione. Scritti sulla democrazia, l'autodeterminazione dei popoli e le relazioni internazionali*, a cura di Stefano Recchia e Nadia Urbinati, Roma: Elliot, pp. 9-48.
- RENAN ERNEST, 1882, *Qu'est-ce qu'une nation? Conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882*, Paris: Levy.
- RICUPERATI GIUSEPPE, 2003, *Universalismo e nazione nella cultura italiana dal tardo Settecento alla Restaurazione*, in Luigi Lotti e Rosario Villari (a cura di), *Universalismo e nazionalità nell'esperienza del giacobinismo italiano*, Roma-Bari: Laterza, pp. 5-32.
- ROMAGNOSI GIANDOMENICO, 1848, *Scienza delle costituzioni*, in Alessandro De Giorgi (a cura di), *Opere di G.D. Romagnosi*, vol. VIII, Milano: Volpato.
- ROMANO GIUSEPPE, 1848, *La causa dei gesuiti in Sicilia*, Palermo.
- ROMEO ROSARIO, 1981, *Idea e coscienza di nazione fino alla prima guerra mondiale*, in *Italia mille anni. Dall'età feudale all'Italia moderna ed europea*, Firenze: Le Monnier, pp. 135-168.
- ROSMINI ANTONIO, 1997 [1848], *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, ora in Umberto Muratore (a cura di), *Scritti politici di Antonio Rosmini*, Stresa, Edizioni rosminiane, pp. 271-328.
- SASSO GENNARO, 1995, *Rosario Romeo e l'idea di nazione. Appunti e considerazioni*, in Guido Pescosolido (a cura di), *Il rinnovamento della storiografia politica. Studi in memoria di Rosario Romeo*, a cura di, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 113-143.
- SCIOSCIOLI MASSIMO, 1995, *Giuseppe Mazzini. I principi e la politica*, Napoli: Guida.
- SINDONI ANGELO, 1971, "Le Scuole Pie in Sicilia. Note sulla storia dell'ordine scolastico dalle origini al secolo XIX", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, a. XXV, n. 2, pp. 375-421.

SIOTTO-PINTOR GIOVANNI, 1851, *Delle speranze vere d'Italia*, Cagliari: Tipografia Nazionale.

TALAMO GIUSEPPE, 1996, *La nazione italiana dalla storia alla politica nel pensiero di Cesare Balbo*, in Gabriele De Rosa e Francesco Traniello (a cura di), *Cesare Balbo alle origini del cattolicesimo liberale*, Roma-Bari: Laterza, pp. 103-115.

TAPARELLI D'AZEGLIO LUIGI [PROSPERO], 1848, "Polemica", *Il Cittadino. Giornale poligrafico-politico della Sicilia*, del 12 maggio. L'articolo sarà ripubblicato lo stesso anno come opuscolo dal titolo *Poche parole al reverendo p. M. Galeoti dal p. L. Taparelli* (Palermo: Carini);

- 1849a [1847], *Della nazionalità* (Genova: Ponthenier), nuova edizione rivista e accresciuta con una risposta alle osservazioni di Vincenzo Gioberti, Firenze: Ducci;
- 1849b, *Risposta alle osservazioni del Ch. Ab. Gioberti sopra la nazionalità*, in *Della nazionalità*, cit., pp. 9-22;
- 1850, "Il suffragio universale", *La Civiltà Cattolica*, a. I, vol. II, pp. 126-138;
- 1851a, "Ordini rappresentativi nel loro soggetto. La Nazione", *La Civiltà Cattolica*, a. II, vol. V, pp. 395-428;
- 1851b, "Lo Stato e la Patria. La Patria reale", *La Civiltà Cattolica*, a. II, vol. VII, pp. 36-45;
- 1851c, "Lo Stato e la Patria. La Patria nominale", *La Civiltà Cattolica*, a. II, vol. VII, pp. 149-164;
- 1852, "Epilogo della trattazione intorno agli ordini rappresentativi", *La Civiltà Cattolica*, a. III, vol. XI, pp. 257-276;
- 1853a, "Gli ospiti di Casorate o la Nazionalità. Intertenimento primo", *La Civiltà Cattolica*, a. IV, vol. I, pp. 21-39;
- 1853b, "Gli ospiti di Casorate o la Nazionalità. Intertenimento secondo", *La Civiltà Cattolica*, a. IV, vol. I, pp. 148-160;
- 1853c, "Gli ospiti di Casorate o la Nazionalità. Intertenimento terzo", *La Civiltà Cattolica*, a. IV, vol. I, pp. 275-289;
- 1853d, "Gli ospiti di Casorate o la Nazionalità. Intertenimento quarto", *La Civiltà Cattolica*, a. IV, vol. I, pp. 507-527;
- 1853e, "Gli ospiti di Casorate o la Nazionalità. Intertenimento quinto", *La Civiltà Cattolica*, a. IV, vol. I, pp. 648-658;
- 1853f, "Gli ospiti di Casorate o la Nazionalità. Intertenimento sesto", *La Civiltà Cattolica*, a. IV, vol. II, pp. 113-127;
- 1855 [1840-'43], *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* (Palermo: Muratori), ed. corretta ed accresciuta dall'Autore, Roma: Coi tipi della Civiltà Cattolica;
- 1856a, "Teoria politica del Mamiani. Spirito e principii del Mamiani nella teoria della Nazionalità", *La Civiltà Cattolica*, a. VII, vol. II, pp. 129-137;

- 1856b, “Teoria politica del Mamiani. Deduzioni teoriche e pratiche”, *La Civiltà Cattolica*, a. VII, vol. II, pp. 280-294;
- 1857, “Della monarchia rappresentativa in Italia. Saggi politici di Cesare Balbo”, LCC, a. VIII, vol. VIII, pp. 474-482 e 578-589.

TAPARELLI D'AZEGLIO MASSIMO, 1846, *Degli ultimi casi di Romagna. Riflessioni*, Italia [ma Firenze: Tip. Ricci];

- 1847, *Proposta d'un programma per l'opinione nazionale italiana*, Firenze: Le Monnier;
- 1992, *Epistolario (1819-1866)*, vol. III, Torino: Centro Studi Piemontesi.

TATTI MARIASILVIA, 2004, *Esilio e identità nazionale nell'esperienza francese di Tommaseo*, in Francesco Bruni (a cura di), *Niccolò Tommaseo: popolo e nazioni italiani, corsi, greci, illirici*, Roma-Padova: Antenore, vol. I, pp. 95-114.

TESINI MARIO, 1987, “Rosmini lettore di Tocqueville”, *Rivista Rosminiana*, a. LXXXI, n. 3, pp. 265-287.

TOCQUEVILLE ALEXIS, 2003 [1840], *La democrazia in America*, a cura di Giorgio Candeloro, Milano: Bur.

TOMMASEO NICCOLÒ, 1854, “A Luigi Chiala Direttore della *Rivista contemporanea*”, *Rivista Contemporanea*, a. II, vol. II, pp. 5-31;

- 1920 [1835], *Dell'Italia. Libri cinque*, in Gustavo Balsamo-Crivelli (a cura di), Torino: Utet.

TRANIELLO FRANCESCO, 1990, *La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione*, in *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Milano: Franco Angeli, pp. 43-62.

TUCCARI FRANCESCO, 2000, *La nazione*, Roma-Bari: Laterza.

VERATTI BARTOLOMEO, 1847, “Del concetto di nazione. Saggio di diritto internazionale”, *Memorie di religione, di morale e di letteratura*, serie terza, tomo V, pp. 349-405.

VICO GIAMBATTISTA, 2006 [1744], *Principj di Scienza Nuova*, in Fausto Nicolini (a cura di), *Opere di Giambattista Vico*, Milano-Napoli: Ricciardi.

VITALINI CARLO, 1851, *L'ancora d'Italia ovvero la verità a tutti. Opera dedicata alla nazione italiana*, Torino: Ferrero e Franco.

Abstract

IL PRINCIPIO DI NAZIONALITÀ. UN DIBATTITO NELL'ITALIA RISORGIMENTALE

(THE PRINCIPLE OF NATIONALITY. A DEBATE IN RISORGIMENTAL ITALY)

Keywords: The idea of nation, Italian Risorgimento, Catholic Intransigentism, Luigi Taparelli d'Azeglio, Liberal Catholicism.

In January 1847 the Jesuit Luigi Taparelli d'Azeglio published a brief theoretical and original essay dealing with the idea of nation - *Sulla nazionalità*. The essay, which backed some legitimist ideas, seemed to prove the connections between the Jesuits and the Austrian authorities. The treatise was widely read and gave way to a lively political debate. After the revolts of 1848-49 the considerations made by Taparelli were relegated at the margins of the debate. However, the analysis of the principles of the idea of nation continued to be central in the treatises discussing the failure of the "Springtime of Peoples" and in books dealing with the foundations of nations. At the beginning of the 1850s it was significant the *Prelezione* by Pasquale Stanislao Mancini that strengthened to this debate. Taparelli participated to the debate with new essays published in the Jesuit journal *La Civiltà Cattolica*.

FABIO DI GIANNATALE

Università degli Studi di Teramo

Facoltà di Scienze della Comunicazione

fdgiannatale@unite.it

EISSN 2037-0520

LUIGI BARBIERI

MACHIAVELLI E STURZO, UN CONFRONTO
A DISTANZA: DIVISI IN TUTTO, MA NON TROPPO

*La peggiore angoscia per il cristiano
è precisamente il sapere che può esservi giustizia
nell'impiegare mezzi orribili.*
G. Maritain

1. Noterelle preliminari sulla presenza di Machiavelli nella filosofia politica di Luigi Sturzo

«I classici sono libri che quanto più si crede di conoscerli per sentito dire, tanto più quando si leggono davvero si trovano nuovi, inaspettati, inediti». Uno dei più grandi scrittori del '900, Italo Calvino,¹ ha osservato che nella lettura di un testo classico a volte si scopre qualcosa che si è sempre creduto di sapere, ma si ignora il giusto collegamento tra l'idea che – maledettamente – insegue il lettore e il testo, per così dire, a fronte. Tale operazione psicologica può accadere analizzando l'opera e il pensiero di Luigi Sturzo. Sovente l'analista può rinvenire una relazione sotto traccia, un'appartenenza, una parentela culturale tra il pensiero di don Sturzo e la lezione di Niccolò Machiavelli, immortalata nelle opere più note, come *Il Principe* e i *Discorsi sopra la prima decina di Tito Livio*. Di recente alcuni studiosi di pensiero politico² hanno messo in luce tale rapporto, che, in prima battuta, potrebbe apparire una improponibile, quanto sterile provocazione intellettuale, stante la pregiudiziale sotto-

*Trattasi di contributo destinato agli Scritti in Onore del Prof. Mario Tedeschi.

¹ Calvino (1995).

² Guccione (2004:127-131); Marsala (2011; 2013).

posizione della politica alla morale nel pensiero del fondatore del partito popolare³.

Nondimeno una comparazione approfondita tra i due pensatori può condurre alla scoperta di nessi tanto innegabili quanto interessanti. In primo luogo va osservato come l'opera *Discorsi su la prima deca di Tito Livio*, di Machiavelli, fu uno dei libri più letti e riletti dal sacerdote di Caltagirone per la sua formazione di politico-sacerdote. Don Sturzo non analizzò mai il machiavellismo con un saggio o un articolo giornalistico in maniera completa, *ex professo*. Brevi e acuti riferimenti, disseminati tra il saggio principale *Chiesa e Stato* e la corrispondenza con il fratello Mario, ove si fa cenno a qualche considerazione dei testi di Carmelo Caristia e di Ettore Janni, che, negli anni trenta del secolo scorso, con profonda autonomia di giudizio, proponevano una lettura dell'opera del fiorentino diversa dai consolidati luoghi comuni.

Per rintracciare le osservazioni del sacerdote sociologo sul machiavellismo⁴ bisogna pertanto procedere con un metodo induttivo, centellinando le affermazioni di don Sturzo nella sua vasta produzione scientifica, che - giova ricordarlo - spazia dalla storia alla sociologia, all'arte musicale, alla produzione giornalistica, oltre che, naturalmente, alla filosofia politica. Vi è un carattere non unitario dell'opera sturziana, che è alla base della sua specifica ricchezza, fonte di una peculiare seduzione intellettuale.

Il presente studio non è un contributo alla storia delle dottrine politiche, non è un saggio di filosofia politica. La cronologia è talvolta messa da parte, i salti duplici, triplici nel tempo sono persino paurosi. Ciò non faccia arretrare il lettore. Quel che interessa è porre delle domande per l'individuazione di percorsi culturali. Non vi è nessun'altra pretesa se non quella di portare un modesto contributo di conoscenza del pensiero sturziano nell'ambito della scienza del diritto ecclesiastico. Per uno studioso di levatura scientifica non comune, che ha consacrato la propria vita oltre che all'*ordo sacer* ad una testimonianza cul-

³ Infatti: «il linguaggio sturziano racchiude... in sé il canone di un programma politico connesso a un codice etico...» Sturzo (2011:7).

⁴ Nell'economia del presente lavoro la semantica del termine machiavellismo può essere assunta in modo aspecifico.

turale per lo studio della storia dei rapporti tra Stato e Chiesa; per un pensatore controcorrente, fin troppo negletto dalla disciplina ecclesiasticistica⁵; per una saggistica socio-filosofica variopinta da colori singolari, dove tutto acquista risonanza etica e costituzionalismo politico attuale.

2. *Vite parallele, lontane nel tempo, con aspetti e problemi in comune.*

I punti di contatto che accomunano Niccolò Machiavelli, fondatore della scienza politica e Luigi Sturzo, sostenitore del populismo come teoria dello Stato e fondatore del Partito Popolare Italiano sono numerosi e quasi mai di secondaria importanza. Va evidenziata preliminarmente la grande capacità di entrambi i personaggi di essere uomini di teoria e prassi, *sognatori e uomini d'azione*, per tradurre l'idea, la proposta culturale in azione diretta e concreta, con l'arte del possibile per il conseguimento dell'*utile*⁶ politico. Così mentre Machiavelli, quattro secoli prima di Sturzo, amava ritirarsi di sera, dopo il tramonto, nella sua biblioteca per redigere opere fondamentali di filosofia politica, per essere stato relegato dalla potentissima famiglia de Medici in un ruolo marginale di rappresentanza diplomatica a

⁵ L'occasione è opportuna per ribadire che la disciplina ha per lungo tempo ignorato l'opera di Luigi Sturzo, che pure ha dedicato un lavoro fondamentale ai rapporti Chiesa e Stato. In *subiecta materia* si riscontrano solo i contributi del Condorelli e del Leziroli, cfr. Condorelli (1972); Leziroli (1978). Eppure il diritto ecclesiastico è: «un osservatorio privilegiato delle trasformazioni giuridiche» ...«coscienza critica del dogma statalista e del positivismo giuridico...spia migliore per illuminare uno scarto imbarazzante tra ordinamento e strutture dell'esperienza sociale (Mario Ricca)», Fantappie', *Diritto canonico, diritto ecclesiastico. Il contributo italiano alla storia del pensiero*, in <http://www.treccani.it>. Obliterare il contributo del pensatore siciliano al rapporto ordinamento e strutture dell'esperienza sociale è un po' come negare l'evidenza. In proposito altro autorevole autore fa riferimento al diritto ecclesiastico «orizzontale», Consorti (2010 :10). Sul punto cfr. pure Albisetti (2009); Tedeschi (2007).

⁶ «La politica può dirsi l'arte dell'utile possibile applicata agli affari della cosa pubblica. Trattandosi di società, quale essa sia, utile equivale a bene comune o bene della comunità. Si dice utile possibile anche quando per cause eccezionali o per eventi felici vengono ottenuti vantaggi creduti impossibili....» Sturzo (1958c : 233).

livello poco più che onorifico⁷, Don Sturzo con il consolidarsi del fascismo si vide costretto a scegliere la strada dell'esilio, durato circa ventiquattro anni; lustri di grande impegno civile, politico e culturale per il pensatore calatino, che mai dispense l'abito talare⁸.

Il 25 ottobre 1924 - tre giorni prima del secondo anniversario della marcia su Roma-, con un passaporto diplomatico della S. Sede, don Sturzo, anche su sollecitazione del fratello Mario, Vescovo di Piazza Armerina, lasciava l'Italia per recarsi a Londra, per esaudire le *pressanti* esortazioni del Cardinale Gasparri⁹. Con l'avvento del fascismo, con il consolidamento del potere di Mussolini, complici le alte gerarchie vaticane, che vedevano nel sacerdote di Caltagirone un ostacolo insormontabile per l'instaurazione di una dittatura di tipo teocratico o cesaropapista¹⁰, in Italia non vi era più posto per una personalità come don Sturzo, che aveva avuto il merito indiscutibile di portare i cattolici in politica.

Dopo essere stato prosindaco della natia Caltagirone, consigliere provinciale di Catania, presidente della Cassa Rurale S. Giacomo, don Sturzo si dedicherà per oltre un ventennio agli studi sociologici e storici, divenendo un punto di riferimen-

⁷ La letteratura in argomento, specie sotto il profilo biografico, sovrasta di gran lunga l'economia del presente lavoro. Per una completa e aggiornata monografia si veda Capata (2011); Villari (2013). Per gli opportuni riferimenti bibliografici si veda: Ridolfi (1978); Chabod (1953); Sasso (1997); Firpo (1970:15); Viroli (2013).

⁸ Il giudizio di Nenni sul sacerdote Sturzo è ingiusto e sommario: "...un prete intrigante e dispotico", Nenni (1982:71). Al contrario "*don Sturzo era un sacerdote piissimo*" come annota Jemolo (1975:501). Per un'attenta ricostruzione della biografia di Luigi Sturzo resta fondamentale l'opera di De Rosa (1977); si veda pure Vecchio (1977); Marcucci Fanello (2004); Sturzo (2011); Guccione (2010).

⁹ Così scrive il fratello Mario in una lettera indirizzata al fratello Luigi in data 29 ottobre 1924: «Il 22 settembre ebbi una lettera del c. Gasparri. Mi si ordinava di comunicarti di lasciare tutto, anche Roma. Risposi il 23 osservando che non mi sembrava senza inconvenienti una tale comunicazione che poteva essere come sconfessione della tua opera. Con franchezza facevo notare che non ti si poteva condannare all'inerzia, e che, se mai era giusto assegnarti altra via», v. in DE Rosa (1977: 254). Si veda la lettera di risposta di don Sturzo del 29-ottobre 1924 in Sturzo L. - Sturzo M. (II,1985:4). Nell'occasione venne subito smentita la diceria giornalistica di una provvista elargita segretamente a don Sturzo di circa trecento sterline, Riccardi (2001).

¹⁰ Caputo (1987).

to per l'*élite* intellettuale, che aveva intuito i pericoli insiti nei sistemi dittatoriali che negli anni trenta, via via, conquistavano lo scenario politico europeo¹¹.

Machiavelli, come è noto, perviene in politica giovanissimo, a soli ventinove anni è Cancelliere della Repubblica Fiorentina (1498)¹²; Sturzo, giovane sacerdote, diventerà amministratore locale, instancabile animatore delle cooperative agricole e operaie, sin dagli inizi del '900. Sia Machiavelli che Sturzo assaporano l'amarezza della sconfitta. Il primo, nel 1513 è estromesso dal suo ufficio dopo la caduta della Repubblica dei Soderini (con il Sacco di Prato) e la restaurazione dei Medici¹³.

Trasferitosi a Roma alla fine dell'Ottocento, il giovane studente universitario, per ammortizzare i costi derivanti dagli oneri delle tasse di iscrizione e di frequenza, chiese di svolgere anche le funzioni di vice parroco per un minimo di sostentamento. Notte tempo, stante la momentanea assenza del Parroco, il giovane sacerdote fu svegliato da un sacrista che gli chiese di somministrare l'unzione degli infermi ad un moribondo, abitante nelle borgate romane. Il presbitero ebbe modo di osservare lo stato di estrema miseria in cui versavano le famiglie dei sobborghi della città di Roma. Come egli stesso amava ripetere, restò per quindici giorni digiuno, con notti insonni, pensando a quel che un sacerdote avrebbe dovuto fare per rimuovere quello stato di assoluta povertà, per alleviare la sofferenza dell'indigenza pressoché totale¹⁴.

Tale visione drammatica fu l'occasione che fece maturare nell'animo del giovane studente di filosofia la decisione di dedicarsi alla politica, fondando un movimento d'azione improntato in primo luogo ai principi di solidarietà sociale.

Scriverà in proposito :

¹¹ Cfr. De Rosa, (1977:334); Guiotto (2001).

¹² Villari (2013: 61) .

¹³ Viroli (2013: 115)

¹⁴ Siamo negli anni immediatamente successivi alla promulgazione dell'Enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII. Il primo documento di dottrina sociale della Chiesa, che su ispirazione del Toniolo, riconfermava in economia i principi di solidarietà sociale e organica: "devo tutto al Vangelo e alla *Rerum Novarum*", amava ripetere do Sturzo. Sul punto si veda Di Giovanni A. - Palazzo A. (1982).

fin da giovane fui sbalzato via dall'apostolato diretto, a quell'altro sociale, politico e culturale che fu la mia vita ... ne fui tanto assorbito che cessai *protempore* dal confessare, dal predicare, dall'insegnare. Dal dirigere spiritualmente le anime... Accettavo la nuova carica di Capo del Partito Popolare con l'amarezza nel cuore, come un apostolato, un sacrificio. E perché no? Era un'eccezione (specialmente in Italia) che un prete facesse della politica....ce ne erano stati altri in taluni paesi d'Europa. In quel momento i cattolici rientravano in blocco nella vita nazionale, dopo mezzo secolo di astensione in obbedienza al *non expedit* del Papa. Un prete non era fuori dalla sua missione nell'intervenire. E questo perché il partito popolare, pur evitando il titolo di cattolico e restando fuori dalla dipendenza della gerarchia ecclesiastica, si basava sulla morale cristiana e sulla libertà....¹⁵.

Per entrambi i pensatori vi è stata una sorta di *conventio ad escludendum*,¹⁶ tanto sul piano intellettuale che su quello politico. Sia Sturzo che Machiavelli superarono l'ostracismo delle loro rispettive comunità natali, continuando ad amare il proprio paese più *dell'anima*¹⁷; non avendo potuto operare sul piano della militanza, i due pensatori continuarono a servire il be-

¹⁵ Sturzo (1996 :123).

¹⁶ Non rientra nell'economia del presente lavoro analizzare i motivi dell'avversità-incomprensione nei confronti dell'opera di Machiavelli. Qui basti solo richiamare l'analisi maggioritaria seguita dagli studiosi. All'epoca di Machiavelli l'idea dell'unità d'Italia mette paura, si teme che dietro questo valore vi possa essere lo spettro della tirannia. La Controriforma, che ha naturalmente contaminato anche la sfera politica, alimenta tali fobie. Il Papato era stato indicato da Machiavelli come l'ostacolo maggiore all'unità ed era additato come la rovina della nazione. Il filosofo ultra moderno che aveva chiesto al principe di *amare la patria più dell'anima sua* o meglio di vendere l'anima al diavolo, laicamente, senza miracolismi, in cambio dell'Unità non poteva trovare ingresso nel monopolio della cultura clericale del XVII secolo. Il Possevino, un gesuita ferrarese deceduto nel 1611, nunzio apostolico di Gregorio XIII, precettore dei Gonzaga, scrive nel suo *Judicium de Nicolai Machiavelli et Joannis Bodini quibusdam scripti* (1592): «Vi pare che si possa dir bestemmia più grossa di questa: gli uomini devono essere al tutto iniqui...? Si può dar consiglio più falso a un Principe che quello di favorir qualunque religione..?». Per rif. bibliografici sul Possevino cfr. Carella (1993: 507-516). Del resto un decennio dopo la morte del Machiavelli un cardinale inglese Reginald Pole aveva affermato che l'opera del Machiavelli era stata scritta con *il dito del diavolo*, cfr. Gui (1998). Per il lungo silenzio sull'opera di don Sturzo rinvio a Adornato (et alii) (1996).

¹⁷ La frase è paradossale per un sacerdote, ma rende l'idea.

ne comune con gli studi e la pubblicazione di opere consegnate alla storia:

...non avendo potuto fare una repubblica in atto, l'hanno fatto in iscritto: come Aristotele, Platone e molti altri; e quali hanno voluto mostrare al modo che se, come Solone e Licurgo, non hanno potuto fondare un vivere civile, non è mancato dalla ignoranza loro, ma dalla impotenza di emetterla in atto....¹⁸.

Sia l'opera del fiorentino che quella del siculo sacerdote - segnatamente Chiesa e Stato - possono dirsi un lirico lamento intellettuale e teorico per l'inibizione della loro azione politica. Il fiorentino dovrà attendere l'opera di Francesco De Sanctis sul finire dell'800¹⁹ per la rivalutazione della sua opera, mentre la rivoluzione incompiuta del Concilio Ecumenico Vaticano II darà il giusto riconoscimento alla memoria di don Sturzo, con una fioritura di studi intorno al suo pensiero. Ricerche e approfondimenti fortunatamente ancora in corso, anche in occasione del cinquantesimo anniversario della chiusura dell'assise giovannea-paolina²⁰.

Tornando a Machiavelli notiamo che la grande intuizione del fiorentino fu la scoperta della politica come arte, divenuta scienza²¹ nell'età moderna, secondo una struttura dualistica:

¹⁸ Machiavelli (1965 : 744).

¹⁹ De Sanctis (2003); Meinecke (1942); Croce (1956); Gramsci (1949); l'opera del Gramsci è una ristampa postuma, in realtà il politico marxista nei *Quaderni dal carcere*, analizzando il pensiero politico del Machiavelli proponeva la sostituzione della visione antropomorfa del *Principe* con «un processo di formazione di una determinata volontà collettiva per un determinato fine politico», raggiunto con i mezzi necessitati per ogni evenienza; il nuovo *Principe* si identificava pertanto nella classe operaia, che riconosceva nella verità effettuale il codice di comportamento dell'azione politica, Gramsci (2001); Ritter (1997). Relativamente a Sturzo si veda Adornato et alii (1996) Condorelli (1972). Fantappiè (2011); Idem (2008); Ricca (2002); Dalla Torre (2007); Dossetti (1996). Mirabelli (1974). Margiotta Broglio (2011). Significativi, sia pur brevi riferimenti, anche nell'introduzione di Napolitano (2013: 7) .

²⁰ In occasione della morte di Sturzo, pochi mesi prima dell'apertura del Concilio, Giovanni XXIII ebbe a definire il sacerdote in parola come: «esempio di preclare virtù sacerdotali...la Chiesa non ha nulla da rimproverargli; deve solo ringraziarlo per aver sofferto con amore, per aver combattuto con amore», v. in Zizola (2000:18).

²¹ Parlare di *sistema* scientifico nell'opera di Machiavelli probabilmente è una forzatura, cfr. Sasso (1977:31), più di recente Sasso G. - Gnoli A. (2013).

libertà e necessità, virtù e fortuna, politica e morale, passioni e ragione. Dualità conflittuale (morfologicamente, forse, *manichea*) insita nella realtà e nella natura umana, che non può trovare la sintesi in una composizione conciliativa. Non per altro Machiavelli è annoverato tra i più grandi esploratori dell'animo umano, un'esplorazione che presuppone una profonda maturazione intellettuale dovuta allo studio dei classici, con quel *cibum che solum è mio* ; probabilmente anche con la meditazione sulle opere di Agostino di Ippona²², soprattutto sul concetto di *remota iustitia*, vale a dire di un bene soprannaturale estraneo all'istituzione politica e contestualmente imperativo per essa (per i *regna*).

Si può dire che il fiorentino ritiene che la fonte di tutte le eresie sia quella di non concepire l'accordo di due verità opposte, in quanto le verità profonde sono proporzioni il cui contrario contiene a sua volta una verità profonda. In altri termini il contrario di una verità non è un errore, bensì un'altra verità altrettanto accettabile: *la verità effettuale della politica*, ovvero la verità che deriva direttamente dai fatti, in un rapporto di causa effetto. Discende la conseguenza che la politica è un'arte e una tecnica, l'arte di operare per una finalità politica, la tecnica per trasformare (la fortuna) gli eventi negativi in vantaggio per tale finalità.

Sul punto l'osservazione di Sturzo è di un'inverosimile somiglianza:

il politico non ha uno spirito cinico, senza scrupoli, bensì tecnico, esperto in politica, il cui principale modello di giudizio è la stabilità di governo. Perciò Machiavelli era tanto indifferente ai sentimenti morali

²² «Soltanto un'intenzionale e inesatta comprensione delle sue opere e della dottrina del Fiorentino può proiettare un'ombra sinistra sul suo pensiero verso il quale sono stati scagliati gli anatemi dei moralisti cattolici del tardo medioevo», così Prezzolini (2004 : 90); curiosamente l'autore però conclude che: «Se Machiavelli abbia letto o non S.Agostino è un fatto senza grande importanza. Quello che importa è che il giudizio che S. Agostino diede della politica e degli Stati non differì essenzialmente da quello di Machiavelli...». Va qui richiamata l'attenzione sul saggio di Zen (2001: 485), l'autore si chiede se è «Luigi Sturzo l'ultimo degli agostiniani in circolazione? Un agostiniano perenne in grado di vincere anche i limiti del *De civitate Dei* ?».

e idali quanto lo può essere un chirurgo per le apprensioni di un paziente o le lacrime dei suoi parenti²³.

Per Machiavelli il male, le passioni- tra le quali annovera il desiderio di rivalsa, di rivincita, la rivalità personale, la vendetta, perfino la sessualità e la spiritualità- sono demoni che possiedono l'animo umano senza che la persona possa riuscire a possederli, se non con un grande spirito di sacrificio che rasenta l'eroismo; pertanto è opportuno, specie per i giovani, conoscere :

l'avarizia di un vecchio, il furore di un innamorato, li inganni di un servo, la gola di un parassita, la miseria di un povero, l'ambizione di un ricco, le lusinghe di una meretrice, la poca fede di tutti gli uomini...²⁴

Don Sturzo propone la stessa idea rimarcando - scrive Frosini - l'ambiguità del vero e il rischio della virtù²⁵:

il fondo di tutto è uno solo: che il potere come l'amore esercita sull'uomo un influsso assorbente; pochi sono coloro che sanno resistere alle sue seduzioni e alle possibilità troppo larghe di abuso. E d'altro lato, la natura ha dato al potere, come all'amore delle attrattive così forti per indurre gli uomini a sobbarcarsi a simile peso e gioco, l'uno e l'altro troppo defaticanti, gravi e spesso odiosi e pieni di pericoli di ogni genere. Ci vuole gran virtù individuale, ma anche una salda costruzione sociale per usare bene il potere senza abusarne....²⁶.

Da ciò la natura drammatica della politica per entrambi i pensatori.

Nella recensione al saggio di Janni Sturzo osserva: nel conflitto tra l'arte della politica e i suoi aspetti ideali, fra il disdegno della moralità e il sentimento di libertà e giustizia, base di ogni moralità vi è una tragedia psicologica...²⁷. Per Machiavelli - e anche per Sturzo - il Principe è il paradigma del politico,

²³ Sturzo (2003: 330-331).

²⁴ Machiavelli (1954).

²⁵ Frosini (2006:31-36)

²⁶ Sturzo (1996: 210).

²⁷ Sturzo (2003: 331).

conosce le miserie dell'uomo di fronte al potere e l'arte di reggere gli Stati; è un uomo concreto che sopprime la propria identità per guadagnare la funzione di governante. Non è un uomo da poco, *non elogia la pazzia*, anzi è un freddo calcolatore della proporzione tra evento e finalità²⁸.

L'apporto di don Sturzo a queste penetranti intuizioni del Machiavelli è stato quello di disvelare il velo dell'ipocrisia di un'interpretazione integralista e clericale della filosofia politica, che con una metodica tutt'altro che laica, catalogava il pensatore fiorentino non tra i suoi contemporanei, bensì nell'attualità in cui veniva proposta l'esegesi del testo machiavelliano. Don Sturzo, nella sua proposta politica, tiene sempre presente la limitatezza della natura umana, che può trovare, agostinianamente, una compiutezza unicamente in una *realtà primissima-ultimissima*.

Analizzando a fondo il pensiero sturziano si può affermare che don Sturzo denuncia l'inutilità del problema (ovvero del falso problema) intorno al rapporto tra la politica e la morale. Il sociologo di Caltagirone non propugna uno stato cristiano, bensì un'aspirazione all'instaurazione dello Stato cristiano²⁹. Non è necessario che l'aspirazione - l'utopia - si realizzi, è importante operare in tale direzione. Non un'utopia imbevuta di misticismo farisaico, bensì una concretezza che recuperi sul piano politico, sociale ed economico l'amore fraterno, traducibile nella giustizia sociale, nell'eguaglianza e soprattutto nella libertà. In definitiva, un agostiniano dualismo dell'irriducibilità dell'ideale rispetto al reale, dell'eterno rispetto al tempo.

²⁸ La frase oltremodo abusata nella vulgata comune: *il fine giustifica i mezzi* è un'affermazione giammai pronunciata da Machiavelli; è stata attribuita al *Principe* nell'epoca della controriforma per porre all'indice l'opera del fiorentino. Si rinvia sul punto alla bibliografia innanzi citata sugli scritti del Pole e del Possevino.

²⁹ Per la polemica all'interno del Movimento cattolico tra realizzazione dello stato cristiano e aspirazione allo stato cristiano si veda Cavana (2011: 217).

3. Qualche stimolazione sull'idea di Stato nel pensiero di due scienziati della politica

L'idea di Stato teorizzata dal Machiavelli naturalmente non può combaciare con quella di Stato moderno e/o contemporaneo³⁰. Il Principato non è neppure l'unica forma di Stato, essendo ad esso equiparabile la Repubblica³¹. Nel *Principe* si rinviene il problema centrale della filosofia politica del Cancelliere: la forza dell'istituzione politica come fenomeno indistinto dal potere: «chi acquista imperio e non forza conviene che ruini» (*Il Principe*, cap. 7).

Per Machiavelli lo Stato è forza come obbedienza e disciplina negli affari interni e difesa e offesa sul piano internazionale. La forza è l'unico antidoto all'anarchia, è l'unico elemento di coesione, di ordine e di sicurezza. Senza la forza lo Stato non può sopravvivere a sé stesso: «...un Principe debbe avere dua paura; una dentro per conto de' sudditi, l'altra da fora per conto de' potentati esterni. Da questa si difende con le buone arme e con li buoni amici, e sempre, se avrà buone arme avrà buoni amici; e sempre staranno ferme le cose di dentro, quando stiano ferme quelle di fuori» (*Il Principe*, cap. 7).

È il caso di rilevare che il Machiavelli non intende solo la forza meramente materiale, bensì la forza³² governata dalla *virtù*

³⁰Da un punto di vista storico resta fondamentale il saggio di Condorelli (1923); Bockenforde (1967:75-94); Capograssi (1959: 3-147); Portinaro (1999); Biscaretti Di Ruffia (1977: 261); Perticone (1977: 243); Ballardore Pallieri (1964); Fioravanti (1990:708); Tosato (1990: 758); Biscaretti Di Ruffia (1993); Amato (1994: 37); Ornaghi (1999: 25); Giannini (2000: 74); Cassese (2013) in Casese - Schiera - Von Bogdandyn; Troper (1998).

³¹ Sul punto Reinhard (2007); Di Donato (2010); Rimoli (2011).

³² L'argomento di Trasimaco, uno degli interlocutori del dialogo della *Repubblica* di Platone è la prima formulazione sul problema della forza: «Chi comanda è il padrone-sentenza Trasimaco - e perciò a ragionar per diritto, si deve concludere che la sola norma del giusto è il tornaconto del più forte»...La forza: nello Stato moderno diventerà lo Stato di diritto. Per restituire Machiavelli al suo tempo, dobbiamo notare che il fondamento della legittimità dello Stato moderno non sta nel fatto di possedere la massima forza in un dato territorio, bensì nel compito di realizzare il diritto, di adempiere il patto costituzionale. Sul punto, in posizione estremamente critica si veda Di Donato (2010: 265); Il Troper nella prefazione al saggio del chiaro autore riporta una definizione ironica del Kelsen, definizione che cade a proposito: «Chi vuol sapere che cosa si celi dietro il diritto non scoprirà, temo, né la verità assoluta di una

del Principe³³, il quale conosce l'arte del governare, ha una profonda conoscenza dei motivi che inducono gli uomini ad agire in maniera non sempre razionale, veritiera, perché la natura umana è mossa oltre che dall'intelletto dalla passione, dall'immaginazione, dal sentimento.

Lo Stato non esiste in natura, è una creazione dell'uomo, il quale, in sede politica, diviene artefice e manipolatore della forza sul piano interno e internazionale³⁴; in tal senso

metafisica, né la giustizia assoluta di un diritto naturale. Chi solleva il velo e non chiuda gli occhi, non vedrà che l'orrendo volto della Gorgone e il terrificante potere dello sguardo che lo pietrifica», Troper, *Prefazione a Di Donato* (2010:16). Non è fuori luogo qui parafrasare il giudizio che il Manzoni pone sulle labbra di Adelchi morente: «...una feroce /forza il mondo possiede, e fa nomarsi/ diritto».

³³ Per il concetto di forza dello Stato nel dibattito costituente si veda Cavana (2011: 227), con un breve riferimento al pensiero del giovane costituente Aldo Moro: «La lotta per lo Stato è veramente un momento essenziale per la conquista cristiana del mondo. Nel suo carattere "terreno" lo Stato è pure un formidabile strumento per indirizzare e rendere feconda per tutti nel senso più schiettamente umano questa "vita terrena" che è il fondamento e l'ambiente naturale di quella eterna. Ora, se è giusto nell'azione politica volere costruire uno Stato che promuova una solidarietà veramente umana, che salvi ad un tempo la persona e la società, non è giusto, invece, per una malintesa pregiudiziale cristiana spiritualistica e personalistica, volere uno Stato debole, inconsistente, incolore. Il vincolo sociale di cui lo Stato si risolve e che costituisca la sua ragion d'essere è, o può essere, cosa talmente importante, talmente decisiva per l'uomo, che i tipici mezzi della giustizia forte, quelli storicamente più efficaci, debbono essere adoperati con ogni impegno, perché sorga con l'immanicabile aiuto di uno Stato forte e serio una società sana e operosa.....La preoccupazione cristiana di salvare la società nelle sue ricche e varie espressioni dal monopolio statale si salda intimamente con la difesa e il potenziamento dello Stato. Vero è che non si difende la società senza volere lo Stato e che operando con una larga, organica, storica visione per lo Stato si opera al servizio dell'uomo e della società tutta». Per la maturazione del giovane costituente Moro nel maturo statista in relazione al concetto di Stato si veda Di Donato (2014).

³⁴ È opinione diffusa che con l'opera del Machiavelli possa datarsi anche l'idea di Ragione di Stato, ovvero la violazione da parte dei governanti delle norme imperative e cogenti giuridico-costituzionali, morali ed etiche, politiche ed economiche in determinate circostanze eccezionali. Il problema della ragion di stato afferisce ad una problematica che ha perso di spessore nell'attualità. Con le costituzioni europee vigenti, con l'Unione europea, con le organizzazioni internazionali a livello globalizzato gli analisti ritengono superate tali problematiche. Le costituzioni vigenti e i trattati internazionali prevedono la possibilità di sottoporre a precisa regolamentazione, sia con norme

la politica diviene un'arte, una scienza nel selezionare i mezzi per il raggiungimento dello scopo politico. Da ciò discende anche che è perfettamente inutile perseguire una finalità politica con mezzi destinati a fallire. Il punto è questo: la finalità del bene comune, raggiunto con un mezzo utile e non dannoso.

L'idea di Stato formulata da Machiavelli - qui appena abbozzata - richiama nell'analisi comparativa l'accettazione dello Stato da parte dei cattolici, prima idea di fondo propugnata da Luigi Sturzo. Può dirsi che il vero contributo originale del pensatore calatino alla politica nazionale sia stato quello del superamento definitivo del *non expedit*, componendo, una volta per tutte, l'antitesi tra il mondo cattolico e lo Stato risorgimentale. All'inizio del ventesimo secolo per il movimento cattolico la situazione era praticamente bloccata. Ai cattolici era vietato l'elettorato passivo, non potevano iscriversi ai partiti politici per concorrere a determinare l'indirizzo politico nazionale.

Sul versante politico sia interno che internazionale, con la conclusione del primo grande conflitto mondiale, l'Italia riscopre l'orgoglio di essere una nazione, dimostra di essere una potenza a livello europeo. Al di là del Tevere si intravede una maturazione dei tempi per superare gli storici steccati che originavano dalla Breccia di Porta Pia³⁵. In questo contesto si innesta, come un disegno provvidenziale, la sagace e discreta opera di Luigi Sturzo, con la fondazione del Partito Popolare Italiano. Il 16 gennaio del 1919, dall'albergo di S. Chiara in Roma don Sturzo, con un ristretto gruppo di amici, pubblicava il programma del nuovo partito con il manifesto *Ai liberi e ai forti*.

La nuova formazione politica non prescindere dal dualismo Chiesa e Stato; soprattutto per il militante cattolico quel che va accettato è lo Stato, come entità a sé stante e diversa dalla Chiesa. Interpretando machiavellicamente S. Tommaso, Sturzo farà notare che il riconoscimento dell'autorità politica di governo, distinta e diversa da quella religiosa, da parte del cattolico è un dato oramai scontato, un'esigenza insopprimibile. Per l'Aquinate (e come si vedrà già molti secoli prima per S. Agostino) il cattolico deve accettare lo Stato non tanto per

costituzionali, che con norme di carattere internazionale, le situazioni in cui gli Stati si trovino ad affrontare eventi di grave pericolo, cfr. Senellart (1989).

³⁵ Spadolini (1954).

l'ordine naturale delle cose, bensì come conseguenza del peccato di origine. Né d'altra parte può confondersi la religione con lo Stato: la religione lega gli individui al *Soprannaturale*, lo Stato associa gli uomini tra loro quasi per un istinto biologico di sopravvivenza. Per unirsi tra di loro le persone non hanno bisogno di *Verità rivelate*, essendo necessario scrutinare e selezionare gli interessi e i rapporti di forza nella finalità politica. Da qui il corollario che il cattolico italiano deve saper accettare con umiltà il nuovo Stato unitario per superare l'idea medievale dello Stato cristiano.

Per una semplice constatazione: lo Stato o è reale, o è storico, lo Stato ideale è un'incomprensibile astrazione. In due millenni di storia - per quanti tentativi siano stati fatti, anche con inutile spargimento di sangue - non si è mai instaurato uno Stato interamente cristiano. La spiegazione per don Sturzo è semplice: la politica, machiavellicamente, non ha un fine teleologico, con il compito di concretizzare un'ideologia. In una lettera al suo giovane amico Giovanni, Sturzo così confuta l'idea di Padre Gemelli di instaurare uno Stato cattolico:

Padre Gemelli per stabilire il diritto dello Stato ha bisogno di fare delle astrazioni, cioè parlare dello Stato ideale, che dovrebbe essere oggi lo Stato cattolico. Ora Stati ideali non ne sono mai esistiti, perché quelli che esistono sono per necessità o Stati reali, o Stati storici. E tra questi Stati storici in duemila anni non s'incontra uno solo che possa dirsi sul serio Stato cattolico....

La controprova, afferma Sturzo, è data dallo Stato Città del Vaticano, un piccolo Stato che dovrebbe operare nella *città terrena* come un'anticipazione della *Città di Dio*. Così non è. E, proprio a noi contemporanei, risulta che in questa piccola realtà territoriale avvengono omicidi, ruberie, azioni delittuose per pratiche sessuali non ortodosse. Solo ieri gli incredibili scandali, riportati con risalto dai media, sul fatto che la porzione di territorio racchiusa tra le mura leonine si era trasformata in un'incredibile base logistica telematica, nel cuore dell'Europa, nel centro della città di Roma, per la criminalità finanziaria. Dopo questa breve digressione è necessario recuperare il richiamo al principio di *verità effettuale*. Lo Stato pontificio era, a giudizio di Sturzo, teatro di rivolte che:

...null'altro insegnavano ai dirigenti che la paura dell'avvenire e l'aumento dei mezzi di repressione...perché i metodi amministrativi erano arretrati, la legislazione incoerente, il sistema di dare cariche civili e politiche inadeguato e pericoloso per il carattere misto del sacro e del profano, paterno e inquisitoriale, sacerdotale e poliziesco. Briganti e Sanfedisti, massoni e liberali tenevano in agitazione quel piccolo principato che avrebbe dovuto essere il modello degli Stati...³⁶.

Su questo singolo aspetto il testo *a fronte* machiavelliano è sorprendente: «per li esempi di quella Corte questa provincia ha perduto ogni divozione e ogni religione: il che si tira dietro infiniti inconvenienti e infiniti disordini»³⁷.

Ciò posto, è evidente allora che l'accettazione di uno Stato di ispirazione e aspirazione cristiana è stata la carta machiavellica e vincente di Luigi Sturzo. Uno Stato, un *Leviatano*, in cui il ruolo del cattolico deve essere quello di arginare la debolezza della natura umana (di resistere al male e accettare la Grazia, aveva già detto Agostino) per impedire le degenerazioni della drammaticità della politica, soprattutto con un ruolo di testimonianza di vita, sia privata che pubblica, vale a dire per un ruolo di illuminazione morale delle coscienze.

Quale è il pericolo - si chiede Sturzo - se uomini onesti e partiti incorrotti sapessero contenere i loro sistemi entro la più rigida morale, cioè escludendo i mezzi immorali, quali la menzogna, l'inganno la frode, lo spergiuro, la violenza? Quello di non riuscire come uomini o come partiti a conquistare il potere o a mantenersi al potere? Poco male se un popolo o una classe preferisce quegli altri; ma il loro esempio costante e sincero sarà una vera e propria forza morale che penetrerà e trasformerà più dell'esercizio del potere che essi nella ipotesi avrebbero dovuto acquistare così malamente e dovuto usare con mezzi così riprovevoli...³⁸.

Sul tema della statualità nella filosofia politica di Luigi Sturzo, Giuseppe Galasso ha osservato che il fondatore del Partito Popolare è stato il sacerdote che ha portato i cattolici alla

³⁶ Sturzo (1958a: 248).

³⁷ Viroli (2013: 80).

³⁸ Sturzo (1996: 209).

politica: «nel senso che si ha la definitiva accettazione e il definitivo riconoscimento da parte del cattolicesimo politico italiano della irreversibilità del processo risorgimentale. Irreversibilità dello Stato unitario, irreversibilità della necessità di accettare le regole del gioco politico del liberalismo e delle democrazie moderne»³⁹. Accettazione di uno Stato liberale, essenzialmente democratico, per riconoscere l'individualità/socialità dell'uomo, la dignità della persona umana come elemento finalistico:

combattiamo lo Stato quale primato etico e il concetto assoluto della nazione panteista o deificata, il che è lo stesso, esso non sopprime, non annulla, non crea i diritti naturali dell'uomo, della famiglia della classe, dei Comuni, della religione; solo li riconosce, li tutela, li coordina, nei limiti della propria funzione politica...per noi lo Stato non è libertà, non è al di sopra della libertà; la riconosce e la coordina e ne limita l'uso, perché non degeneri in licenza...⁴⁰

L'osservazione del Galasso è acuta e profonda. Senza il pensiero e l'opera sturziana i cattolici, le gerarchie d'oltre Tevere, difficilmente avrebbero accettato un'idea di Stato separato dal sistema confessionale. I cattolici avrebbero dato un contributo diverso alla cosa pubblica, tramite la sola azione cattolica⁴¹, l'ultima assise conciliare avrebbe probabilmente dato una diversa sistematizzazione ai rapporti tra Stato e Chiesa.

Sturzo riesce nella grande operazione di far comprendere che l'associazionismo cattolico non è più sufficiente per la solidarietà in campo politico e nelle sue conseguenze economiche. Occorre organizzarsi, creare una formazione partitica che accetti, comprenda e gestisca le leggi della politica prima come arte e poi come scienza. L'epoca del *ralliement* del periodo giolittiano è superata. Don Sturzo non è stato membro dell'Assemblea Co-

³⁹ Galasso (1990 : 439).

⁴⁰ Sturzo (1923: 239) (testo integrale). In tale angola prospettiva la filosofia politica del movimento cattolico ripudia l'idea di religione di Stato, anche se ancorata al cristianesimo, in quanto lo stato è un mezzo non un fine , un mezzo per la piena estrinsecazione della persona umana che resta il fine supremo.

⁴¹ In una lettera dall'esilio, in occasione del settimo anniversario della fondazione del partito popolare, don Luigi solleverà un garbato rilievo agli amici: «che cercano di trovare nell'Azione cattolica quel minimo di morale politica che possa in loro conciliare i doveri di cittadini, senza gli incomodi della lotta politica. Londra 18 gennaio 1925» Adornato (1996).

stituente, nondimeno con i suoi interventi giornalistici riuscì a far desistere la sinistra democristiana di Dossetti e La Pira⁴² dal proposito di inserire un'invocazione a Dio nel preambolo della nuova Carta Costituzionale, proprio perché non è proponibile l'instaurazione di uno Stato cristiano.⁴³

4. *Il volto demoniaco del potere: coscienza e politica.*

E' ora il caso di analizzare quel che, a prima vista, potrebbe sembrare un paragone *improprio* tra il pensatore fiorentino e il sociologo siciliano : il rapporto tra politica e morale, tra la coscienza del *Principe* e il potere. Non vi è scritto, osservazione, annotazione o appunto in cui Sturzo non sottoponga la politica alla morale⁴⁴.

Occorre, però, osservare che per don Sturzo sia la politica che la morale sono due principi *primi* in cui è difficile intravedere, nel sistema diarchico che ha sfidato i secoli, la preminenza dell'uno sull'altro. Con l'opera *Chiesa e Stato* Sturzo sembra chiedersi cosa sia accaduto nel Giardino dell'Eden per trarre prova delle legittimità del potere spirituale e di quello politico. La politica è una funzione altissima che raggiunge le stesse vette della morale, pur essendo ad essa subordinata. L'argomento della subordinazione della politica alla morale si racchiude nell'uso dei mezzi illeciti o immorali per il soggetto agente (il Principe), che è persona individuale e inscindibilmente sociale.

L'analisi, pertanto, va focalizzata sull'idea di bene comune,⁴⁵ che in termini costituzionali va tradotta nella categoria

⁴² Cfr. Cavana (2011); Margiotta Broglio (2011 : 169).

⁴³ Becchi P. – Pacillo V. (2013); per una panoramica in chiave comparatistica si veda Ferrari (2004).

⁴⁴ Sturzo (1972).

⁴⁵ Il bene comune non può essere la somma dei singoli beni individuali, perché come ha dimostrato Arrow nel suo teorema: «a partire dalla somma delle aspirazioni individuali, non è possibile elaborare un'aspirazione generale. La volontà generale deve essere pensata in modo ricorsivo e complesso. Innanzitutto, nel tutto c'è qualcosa di più della somma delle parti. La volontà generale è quindi una qualità sistemica (un affioramento) non riducibile alle qualità isolate dei componenti del sistema (in questo caso i cittadini). Bisogna poi considerare che il tutto è parimenti qualcosa di meno della somma delle parti, poiché retroagisce su queste ultime e in qualche modo le inibisce. Così, la volontà popo-

giuridica della funzione sociale ⁴⁶. Finché un dato fine particolare è concepito come bene comune e coincide con l'etica, resta nella categoria dei fini; se invece non coincide, non può essere affatto un bene comune e allora cessa di essere un fine e diviene un mezzo *illecito*. Scrive sul punto don Sturzo:

la politica non è solo una funzione di governo, è tutta l'attività della vita civile e amministrativa, scolastica, economica, educativa, culturale, poiché lo Stato ha monopolizzato tutta l'attività che nei tempi antichi era in gran parte della Chiesa ad alcuni sembra che la vita politica sia così estranea a un qualsiasi influsso spirituale, da procurare meraviglia se sentissero affermare quel che io affermo. E' triste! Tutto quel che noi facciamo dobbiamo da cristiani veri, farlo in spirito di preghiera e di elevazione a Dio, anche le cose più umili, come insegnava S. Paolo (o bevete o mangiate fatelo in nome di Dio). Che dire di cose che riguarda la politica che riguarda il bene comune o come dice il Papa è carità ? E' vero, la politica in quanto diviene partecipazione diretta o indiretta di potere può eccitare le nostre passioni, l'orgoglio, la cupidigia, l'ira. Ma è così di tutte le cose terrene: possono usarsi a bene o a male, possono prendere il nostro spirito e legarlo a questo basso mondo, e invece possono darci occasione di fare del bene a noi e agli altri ...⁴⁷.

Su questo stesso versante un attento studioso di Machiavelli ha sostenuto:

Machiavelli respinge il concetto della politica separata o distinta dalla morale; la politica è morale quando è diretta al bene comune, immorale quando è diretta al vantaggio personale. Il brigante che assassina e il soldato leale commettono atti che sono esteriormente gli stessi, essi

lare può nascere a partire dalle volontà individuali dei cittadini, poiché questo processo può essere espresso dal voto, e non di meno essa si impone ai cittadini e ignora le loro aspirazioni particolari. Una nozione come la volontà generale non si può comprendere attraverso la logica classica e può essere resa evidente solo in maniera ricorsiva», cfr. Sen (2010:238) .

⁴⁶ Dal punto di vista giusfilosofico resta fondamentale la lezione di Capograssi: «Il comando, quel comando che è volontà superiore, che ha la vocazione e il destino di attrarre a sé le volontà singole, ha la paradossale natura di essere superiore alle volontà singole e dipendere dalle singole volontà e intanto le singole volontà in ultima analisi lo pongono o direttamente o indirettamente», Capograssi (1962).

⁴⁷ Sturzo (1996:196).

predano, ammazzano, bruciano, distruggono; ma il soldato lo fa per la patria, il mercenario o il brigante per propria soddisfazione...⁴⁸.

È bene osservare, però, sul concetto di bene comune che Machiavelli deve essere restituito al XVI secolo. Il pensatore fiorentino intende per bene comune la Patria, la nazione e più ancora l'unità dell'Italia. Egli deve essere inquadrato nel contesto storico in cui l'Austria, la Francia e la Spagna creavano e rinsaldavano le loro rispettive unità nazionali, eliminando le potenze dei feudatari, unificando intere regioni in un'unica sovranità : siamo alla genesi delle grandi monarchie unitarie, con una trasformazione del principio di sovranità. L'Italia del Machiavelli, al contrario, restava divisa, litigiosa in un pullulare di piccole e grandi Signorie, tra le quali il Papato fomentava viepiù la divisione per un proprio vantaggio politico-territoriale del momento. Lo Stato Pontificio batteva moneta per aumentare il flusso del medio circolante e sperequare il tasso di inflazione, indebolendo così anche economicamente gli staterelli preunitari⁴⁹.

Ad ogni modo, a prescindere dal balzo plurisecolare tra Machiavelli e Sturzo, è interessante passare al cristallino il pensiero del sacerdote su tale medesimo aspetto:

...secondo me la morale è una e nessuno vi sfugge; in rapporto ad essa non c'è lo Stato o Res Publica o Polis, ma ci sono gli uomini che agiscono per conto di interessi comuni. L'unità etica dell'uomo è inscindibile : le finalità etiche del suo agire (o personale o in nome pubblico) sono oggettivamente finalità etiche : i mezzi debbono essere leciti. Un campo extramorale come la politica non esiste in ordine agli atti umani. Resta da vedere fino a qual punto un dato fine e un dato mezzo siano valutabili come onesti o come disonesti, anche nel campo politi-

⁴⁸ Prezzolini (1971: 86).

⁴⁹ In proposito vien fatto di chiedersi :il virus dell'*inflazione economica*, con le sue conseguenze disastrose sull'ordine sociale, come la carestia, la povertà, la mortalità per denutrizione e mancanza di igiene, l'analfabetismo poteva essere considerato un mezzo (lecito) per il fine della conservazione del potere temporale e territoriale dei papi? In proposito si veda Weber (2007); Zamagni (2007); Muzzarelli (2001).

co. L'imboscata in tempo di guerra è ritenuta lecita e così via secondo le epoche...⁵⁰.

Ancora un richiamo alla *verità effettuale*, intesa non come manifestazione intrinseca di verità, bensì come prassi politica, ove ogni decisione e azione può essere valutata in base agli effetti prodotti. L'opposizione di don Sturzo al fascismo, che come abbiamo già accennato, gli cagionerà la sofferenza di un lungo esilio, si basa su questa idea fondamentale: il sistema dittatoriale, anche se accetta la religione cristiana in una forma di ammodernato cesaropapismo, è nemico dell'uomo, perché pretende di sostituire il *Moloch* statale alla persona umana. E' un'aberrazione politica, oltre che sociologica e antropologica, che non può reggere alla prova della storia. Il Partito popolare ha pertanto: «il diritto dovere di non dare la sua adesione ad un sistema politico che vuole fare della religione uno strumento di dominio, mentre tende alla deificazione della Nazione-Stato e alla confusione dello Stato con il governo, del governo con il partito e del partito con una persona»⁵¹.

La lezione più interessante che emerge da contributo sturziano è che lo Stato, l'istituzione politica separata da quella religiosa non è depositaria di valori morali assoluti, dovendo, al contrario, incarnare pragmatici interessi, contro ogni astrazione ideale, benché cristiana.

5. *Remota iustitia: scetticismo cristiano e realismo politico in Machiavelli e in Sturzo.*

In taluni sugli attuali studi sul Machiavelli il percorso che dovrebbe essere maggiormente seguito è quello della sfera religiosa nel pensiero del filosofo fiorentino. Sembrerebbe, infatti, che la religione, come intima adesione fideistica, è e deve essere estranea al *Duca Valentino*. Il senso del peccato non pone ango-

⁵⁰ Trattasi di estemporanee considerazioni sul saggio di Caristia (1934); il Caristia era un conterraneo dei fratelli Sturzo, i quali solevano chiamare confidenzialmente lo studioso siciliano *Menu*, cfr. Sturzo L. - Sturzo M. (III, 1985: 323).

⁵¹ Adornato (1996 :11); per un'attenta analisi del contesto sociale dell'epoca si veda Tedeschi (1986).

sce a *Messer Niccolò*, il sacro non affascina il *Principe*, se non come dato socio-antropologico per la manifestazione diffusa nei costumi della comunità⁵². Di recente alcuni autori pongono in discussione quel che può essere considerato un luogo comune, un pregiudizio sul sistema politico del Machiavelli. Le obiezioni sembrano fondate, dovendosi distinguere tra anticlericalismo, ateismo e areligiosità nel pensiero del Cancelliere fiorentino.

Machiavelli fu sicuramente un anticlericale; come Sturzo (*iniuria verbis*), che non avrà mai un atteggiamento passivo nei confronti dell'autorità ecclesiastica gerarchicamente sovraordinata, preferendo usare la tattica «dell'obbedienza critica..... verso lo spettro del dominio clericale»⁵³. Machiavelli in realtà scaglia i propri strali nei confronti del clero, delle gerarchie, della *ecclesia abscondita*, come amava definirla un suo grande contemporaneo, Martin Lutero, per il quale - non a caso - il mondo della politica è un mondo dominato dalla legge della forza. «.....abbiamo adunque con la Chiesa e con i preti noi italiani, di essere diventati senza religione e cattivi»⁵⁴.

Il de Grazia osserva che il Fiorentino segue un'antica tradizione anticlericale incarnata sia in Italia che in Europa :

....Evita quanto più possibile di andare a Messa. Critica la cupidigia, la lussuria, la miopia, il meschino opportunismo del clero e la mancanza di fede dei prelati che affollano la Curia Romana. Non nutre alcun sacro timore nei confronti dei Papi e dei Cardinali e disapprova gli effetti a lungo termine della linea seguita dalla Chiesa in campo politico militare. Non mette tuttavia in discussione il papato, il sacerdozio o l'uso del potere temporale da parte dei sacerdoti. Distingue tra religiosi buoni e cattivi, tra buona e cattiva politica. Riconosce il vantaggio di combinare risorse temporali e spirituali nel papato. Nel campo dell'educazione morale apprezza le notevoli possibilità del clero e gli strumenti del rituale e degli esempi di cui esso dispone. Accetta il cristianesimo come la vera religione; ma insiste che la rinascita della Chiesa richiede un clero timorato di Dio, una politica estera tesa all'unificazione dell'Italia contro i barbari, nonché il ritorno ai principii attivi e patriottici del cristianesimo e a Cristo come suo capo. Anche altre religioni svolgono il ruolo di educazione morale dei loro popoli. Nella visione comparativa e sincretica di Niccolò Machiavelli la religio-

⁵² Sasso (1997).

⁵³ Sturzo (1950a).

⁵⁴ Viroli, *loc.ult.cit.* p.86.

ne implica l'asserzione di un rapporto, vero o falso che sia con Dio. Ciò richiede di conoscere Dio, rivelarne le opere e ammaestrare gli uomini circa gli atti a lui graditi o sgraditi attraverso riti ed esempi. Questo avevano fatto le religioni pagane; così fa il cristianesimo...⁵⁵.

Per altro, nel *redde rationem*, sul finire dei suoi giorni, sembra che il Machiavelli abbia invocato la somministrazione del sacramento dell'unzione degli infermi⁵⁶. L'ipotesi sulla areligiosità di Machiavelli è stata scambiata troppo semplicisticamente e sbrigativamente con una forma di anticlericalismo viscerale nei confronti della Curia Romana, non già della religione in generale e del cattolicesimo in particolare. Nelle opere del Machiavelli i riferimenti a Dio e alla Provvidenza sono numerosi e sempre pertinenti; l'esempio più citato è quello della lettera al Vettori⁵⁷:

vero che io sono contrario, come in molte altre cose, all'opinione di quei cittadini : eglino vorriano un predicatore che insegnasse loro la via del Paradiso, et io vorrei uno che insegnasse loro la via di andare a casa del diavolo; vorrebbero appresso che fosse huomo prudente, intero reale et io vorrei trovare uno più pazzo del Ponzo, più versuto che fra Girolamo, più ipocrito che frate Alberto, perché mi parrebbe una bella cosa, et degna della bontà di questi tempi, che tutto quello che noi abbiamo sperimentato in molti frati, si sperimentasse in uno; perché io credo che questo sarebbe il vero modo di andare in Paradiso : imparare le vie dell'inferno per fuggirle...⁵⁸.

Per altro, alcuni studiosi del secolo scorso come il Prezzolini⁵⁹, e il Viroli hanno evidenziato che nell'opera del Fiorentino si può leggere in filigrana la teologia politica di S. Agostino. In particolare, lo storico pubblicista perugino ritiene che Machiavelli abbia attinto l'idea di una guerra fratricida dalla Città ter-

⁵⁵ De Grazia (1992). Il Sasso, che propende per un ateismo scettico del filosofo fiorentino ha però di recente osservato che per Machiavelli- scrittore pagano, nel senso che gli è estraneo il senso del peccato- la religione serve «a creare un legame sacrale tra i cittadini e lo Stato. A tal fine si può usare anche il Dio cristiano, ma così lo si paganizza..», Sasso G. – Gnoli (2013 :32).

⁵⁶ Marsala (2013:524).

⁵⁷ Rendina Cutinelli (1998).

⁵⁸ Machiavelli (1954[1513]), *Lettera a Francesco Vettori*.

⁵⁹ Prezzolini (2004); Cotta (1960); Viroli (2013).

rena di S. Agostino. Il vescovo filosofo osserva che l'uomo è spinto alla politica dalla *libido dominandi*⁶⁰, da un'innata bramosia di potere. Di più, Agostino nega la perfezione su questa terra, giacché essa perfezione è un attributo solo di Dio. Non-dimeno il cristianesimo, concependo l'incarnazione dell'unico Dio, offre la partecipazione dell'essere umano all'essere di Dio. La corruzione della natura umana non è totale, irriducibile come si ritiene nel protestantesimo: è sempre possibile una forma di redenzione⁶¹. Con il cristianesimo non si ha più l'idea che la morte sia un abisso spalancato in cui l'uomo si annienta: anzi il cristiano ha sviluppato una richiesta di salvezza, cioè di una vittoria sulla morte e non di una resa al nulla.⁶² Proprio per questo Agostino ritiene che il cristianesimo abbia iniettato nella politica una forma di scetticismo militante. Anche l'*homo politicus* avrà una forma di redenzione solo nell'al di là.

Soprattutto perché l'amore puro sarà conosciuto dall'umanità solo nella *Città di Dio*, mentre su questa terra l'amore e per esso la politica, come elevata forma di carità resta impuro:

*..di questi due amori l'uno è puro, l'altro impuro;
l'uno sociale, l'altro privato;
l'uno sollecito a servire il bene comune in vista della città celeste,
l'altro pronto a subordinare il bene comune anche al proprio potere
in vista di una dominazione arrogante;
l'uno è sottomesso a Dio;
tranquillo l'uno, turbolento l'altro;
pacifico l'uno, l'altro litigioso;
amichevole l'uno, l'altro invidioso;
l'uno che vuole per il prossimo ciò che vuole per sé,*

⁶⁰ Nella città terrena: «domina la libidine del dominare nei suoi capi e nei popoli che assoggetta...», Lettieri (1999:79).

⁶¹ La libertà di fare il bene e il male a propria scelta non è dell'uomo dopo il peccato originale, ma di Adamo prima di peccare. L'uomo quando fa il bene è mosso o guidato dalla grazia di Dio, ma a questa grazia egli può anche resistere o non resistere, se resiste opera male, cioè opera con deficienza della grazia di Dio. In altri termini Dio ha creato l'uomo: «orientato verso di Sé, ma libero così l'uomo può rivolgersi verso il Tutto o verso il niente, crescere o diminuire nell'umano in corrispondenza del crescere o diminuire la vicinanza col divino, una natura quindi capace di Dio e capace del nulla, non ontologica ma morale», cfr. Ciolini (1985).

⁶² Severino (1999).

*l'altro che vuole sottomettere il prossimo a se stesso;
l'uno che governa il prossimo per l'utilità del prossimo;
l'altro per il proprio interesse...*⁶³

Sulla base di questa distinzione, pertanto, la città terrena, la comunità politica non è una vera e propria Città. Su questa terra vi è una confusione dei cittadini delle due città. Nelle stesse istituzioni politiche, nelle strutture amministrative, in quelle economiche e sociali si trovano dei cittadini che con il loro impegno e con il loro amore salvano la struttura sociale e quelli che approfittano degli altri per un proprio tornaconto personale. Il Principe (di Machiavelli e di Sturzo) consapevole di tale fenomeno, deve sapere ben operare per separare, anche tramite la politica, il grano dall'oglio. Con tale presupposto teologico la lettura della pagina sturziana diviene più interessante:

Non è di tutti saper fare della politica, ma di coloro che ne sono dotati. Come ogni arte anche la politica ha i suoi grandi artefici e i suoi artigiani; naturalmente vi saranno anche dei mestieranti; il pubblico sceglie i suoi beniamini anche fra i mestieranti...⁶⁴

Ancora, per Agostino nella categoria dell'*appetitus* va distinto, come già accennato, la *cupiditas* dalla *caritas* solo per l'oggetto del desiderio: *quomodo diligitur temporalis ab amatoribus suis, sic diligamus aeternam*⁶⁵. Da ciò scaturisce che la vita propria quale si volge nel presente pieno di cupidigia perde significato solo in proiezione della vera vita proiettata verso il futuro, verso l'amore puro. Sulla base di tale premessa Agostino affronta anche la tematica politica, dando una prima definizione del fondamento del concetto di sovranità politica (*regna*)⁶⁶. E'

⁶³ S. Agostino (1999).

⁶⁴ Sturzo (1958c: 213).

⁶⁵ S. Agostino (1999: *Serm.* CCCII, 3).

⁶⁶ Lo scrittore del V secolo adotta in maniera interscambiabile il lemma politico: *respublica, civitas, regum*; sul punto si confronti Cotta (1960). Si è osservato di recente che il pensiero agostiniano non si identifica totalmente e immediatamente con le istituzioni storicamente esistenti dello Stato e della Chiesa...», cfr. De Monticelli (2004: 61). In dottrina la categoria generale di «collettività - che nella sua accezione più ampia, come il latino *res publica*, indica qualsiasi forma di dominio organizzato, indipendentemente dal tipo di organizzazione - include accanto allo Stato moderno in forma nascente o

noto il passo del *De Civitate Dei*: «*Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?* IV,4».

Alle domande poste dal filosofo di Ippona è stata data una duplice interpretazione. La prima è rinvenibile dal senso fatto palese: non vi è differenza alcuna, per sciogliere l'interrogativo retorico, tra un regno (uno Stato) e una banda di ladri; ed anche le piccole bande di ladri sono degli Stati in formazione. La seconda, con una lettura libera, traduce il frammento nel senso che ove la giustizia non viene più perseguita (rimossa), l'istituzione politica diventa un immenso luogo di latrocinio. Da ciò discende che la giustizia, come fine è estraneo allo Stato, e nel contempo detto fine è imperativo per esso, divenendo così la base legittimante il potere politico. La seconda versione del testo agostiniano è stata maggiormente sostenuta dai commentatori filosofi e politici dell'età di mezzo, per trovare un fondamento patristico all'instaurazione dello Stato cristiano, uno Stato cattolico integrale, fondato sull'ideale di giustizia cristiana.

Con il superamento⁶⁷ dell'idea integralista medievale, il pensiero di Agostino verrà restituito alle conclusioni rassegnate

compiuta, due tipi principali che, semplificando molto, possiamo definire rispettivamente *regni* e *repubbliche*. Era la distinzione classica prima dell'era moderna:Omero aveva parlato di *monocrazie* e *plutocrazie*», Reinhard Wolfgang (2007:14); Parlato (1999: 523); in Machiavelli la distinzione non è ancora netta; egli scriveva di *principati* e *repubbliche*, ma la parola Stato assume diversi significati. «Talora essa ha riferimento al popolo, che risiede nel territorio; talaltra al semplice territorio...in altri casi ha il significato di ordinamento costituzionale, forma di governo...nelle *Istorie*; come nella *Vita di Castruccio* : *lo stato della città si riformò secondo che a Ugucione piacque*; ovvero quello patrimoniale: *io ti lascio uno grande stato...ovvero quello di condizione privata*», cfr. Caristia (1934:147).

⁶⁷ Benché vichianamente ritornante, specie nei nostri giorni, sotto la forma dei fondamentalismi e ancora con la più mostruosa sembianza tecnologica della *globalizzazione*, che sta per aprire gli orizzonti ad una forma di autorità politica globale, definita con una sorta di pseudonimo : *governance* mondiale. «Sarebbe innanzitutto necessario elaborare a partire da un'ONU riformata, non un governo mondiale, ma una *governance* globale che disponga delle prime istituzioni dotate di poteri effettivi per la prevenzione delle guerre...l'insieme di questi organismi potrebbe poi costituire l'embrione di una prima riforma di *governance* confederale per una società-mondo in formazione», Morin (2012: 33). Sulle problematiche della globalizzazione si richiamano le acute osservazioni di Colaianni (2004). Si veda inoltre Ferrarese (2000); Cassese (2003); Zolo (2005:378).

nella sua trattatistica, formulata tra il IV e il V secolo d.c. : per la teologia politica lo Stato può essere concepito nella una struttura di mera forza, forza come *essenza* dell'istituzione, non già come *esistenza* di essa, cui l'uomo si sottomette in conseguenza del peccato di origine, per dare a Cesare ciò che è di Cesare.⁶⁸ Da ciò discende che l'uomo, che ha una natura necessariamente corrotta - non definitivamente persa - nell'ambito dello Stato deve muoversi nel dinamismo del pessimismo cristiano, con l'intenzione di perseguire il bene nell'attesa della redenzione, vale a dire nell'*al di là*.⁶⁹ La persona umana non deve lasciarsi attrarre dalle chimere dell'ottimismo cristiano, nel contingente non può realizzarsi l'ideale di giustizia *completa*, che si realizzerà solo con la venuta di Cristo, nella *Civitate Dei*.

La strettissima relazione tra pessimismo cristiano e realismo politico è evidente. Nelle tematiche agostiniane⁷⁰ si rintraccia la prima definizione dello Stato tesa ad individuare solo gli elementi *strutturali* delle istituzioni, prescindendo dalla valutazione finalistica di esse. *Remota itaque iustitia*.

Il fine giusto può essere valutato per giustificare l'esistenza - e dunque la scelta - di una determinata forma di Stato, giammai per determinare *l'essenza* dello Stato stesso⁷¹. E qui il collegamento è diretto con la filosofia politica di Machiavelli; per il quale un filosofo contemporaneo ha osservato che:

Tutti i Discorsi sono traversati dal motivo di una natura umana, che quando si ammala - e dato il suo carattere maligno si ammala sempre - può anche risanare con un bel purgante, ma risanata tornerà ad ammalarsi, si che ne seguita che sempre sono i medesimi scandali in ogni tempo. Sognare un mondo diverso, battersi per costruire una città o un mondo diversi, è davvero credere che il cielo, il sole, gli elementi, gli uomini fussino variati di moto, di ordine e di potenza, da quello che gli erano anticamente. Il tema dell'immutabilità della natura umana, e quindi dell'uniformità delle vicende degli Stati diventa quasi ossessivo :

⁶⁸ Ha affrontato di recente tali problematiche, in senso contrario alla nostra opinione certamente meno autorevole, Bettetini (2008). Si veda pure Fumagalli Carulli (2006).

⁶⁹ D'Agostino (1990: 67).

⁷⁰ Che spaziano in diversi settori delle scienze umane proprio perché come ha scritto Camus: «il pensiero di Agostino non si spaventa davanti a nessun problema», Camus (1953: 298).

⁷¹ Sabine (1995:136).

e si conosce facilmente per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città e in tutti i popoli sono queglii medesimi desideri e quelli medesimi omori, e che vi furono sempre. In modo che gli è facil cosa a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni repubblica le future e farvi queglii rimedi che dagli antichi sono stati usati, o non ne trovando degli usati, pensare de' nuovi per la similitudine degli accidenti....⁷².

Le considerazioni sull'immutabilità della natura umana sconsigliano sia a Machiavelli, che a Sturzo di battersi per una forma di utopia che non è la stessa di Tommaso Moro.

Per Sturzo è solo indispensabile credere in essa, ma l'utopia può anche non essere raggiunta; anzi quasi mai si realizza. Di conseguenza il bene può e deve incarnarsi solo nella persona umana non nello Stato, che pertanto ha dei tratti adiafori, o, se si vuole, una struttura avalutativa.

Fatte queste precisazioni, forse non prive di digressione, e pur tuttavia doverose, occorre ora richiamare, in una specie di recupero dei remi in barca, le considerazioni sul concetto di Stato esposte nel paragrafo precedente, per evidenziare che sia per l'Ipponate che per Sturzo (e men che mai per Machiavelli) non può esservi unità concettuale tra definizione di Stato e ideale cristiano di giustizia, in quanto per il primo tale ideale è raggiungibile solo nella *Città di Dio*; il secondo, muovendo dalle basi teologiche aggiunge, dopo la sfida dei secoli, la considerazione che nella storia dell'umanità non si è mai realizzata una *concordia discordantium finium* tra quelli di giustizia cristiana e lo Stato.

A riprova di ciò resta la delusione sulle considerazioni dello Stato Pontificio. Machiavelli, in una sorta di ideale rapporto trilatero, assimilerà da Agostino l'idea di avalutatività dello Stato e trasmetterà al pensatore calatino la concezione di uno Stato concepito come un mezzo (per la estrinsecazione della dignità della persona umana), giammai come un fine utile a sé stesso (negazione del totalitarismo).

È questo un nuovo percorso di indagine che si vuole riproporre: un *philum* agostiniano tra Machiavelli e Sturzo, non a

⁷² L'intera frase virgolettata è tratta da Garin (1993 :17).

caso definito l'ultimo agostiniano in circolazione⁷³. Machiavelli, pur non muovendo da basi teologiche, è scettico sulla bontà della natura umana:

«degli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, figgitori de' pericoli, cupidi di guadagno; e mentre fai loro bene, sono tutti tua, offeronti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli...quando el bisogno è discosto; ma quando ti si appressa e' si rivoltano» (*Il Principe*, XVII); «superbi e vili, loro natura è nella prosperità essere insolenti e nelle avversità abietti e umili» (*Istorie fiorentine*, VI, 18).

In questo scetticismo del Machiavelli riecheggia la proposta pessimistica di Agostino, che come è stato acutamente osservato ha ammalato l'Europa di Dio, guarendola nel contempo «dalla soggezione agli uomini, agli altri»⁷⁴.

Per la lezione di Agostino sia Machiavelli che Sturzo non cadono nell'errore di proporre un sistema ideologico costantemente ammodernato, in cui l'uomo dovrebbe giungere ad una sorta di paradiso terrestre, per rinvenire poi la sintesi unificante tra politica, morale ed etica. Una città per l'uomo, non una società cristianizzata al limite dell'intolleranza. Per il Principe di Machiavelli il presente è ridotto al desiderio del futuro, ma nel suo eterno oggi⁷⁵ il politico deve discernere con scetticismo cristiano, ovvero con realismo, la *cupiditas* dall'amore eterno.

Da queste premesse analitiche si può allora concludere che la parentela intellettuale in tema di religione tra il pensiero sturziano e quello del Machiavelli è tutt'altro che improponibile. Tuttavia, in questa sede, il parallelismo può essere proposto so-

⁷³ Zen (2001: 487).

⁷⁴ Ciolini (1985: 11-91).

⁷⁵ La locuzione è rinvenibile nelle Confessioni di S. Agostino, XI, 16; da tali concetti non è escluso che Machiavelli abbia assunto anche il principio della circolarità della storia, come scriverà nell'*Asino d'oro* «onde avvien che l'un sorge e l'altro muore;/ e quel che è surto sempre mai si distrugge», concetto già espresso nelle *Istorie fiorentine*: «perché non essendo dalla natura concesso nelle mondane cose il fermarsi, come le arrivano alla loro ultima perfezione, non avendo più da salire conviene che scendino», v. Garin (1993:3). Sul nichilismo Severino (1999). E' paragonabile in questa sede la scena 2 dell'atto terzo de *Les Mousches* di Sartre: «ero totalmente tranquillo nel mio niente e Tu o Dio mi hai chiamato in questo assurdo dell'essere...».

lo con la sociologia religiosa⁷⁶ propugnata da Luigi Sturzo, in quanto il tema sulla religione *tout court* richiederebbe una trattazione a parte.

È noto, infatti, che Sturzo è il teorico della sociologia del naturale e del soprannaturale, quest'ultima intesa come

la concezione sistematica della storia come processo umano, realizzantesi in virtù di forze immanenti, unificata dalla razionalità, però da un principio e verso un fine trascendente assoluto.la *Sociologia del soprannaturale* non fa duplicato né con lo studio della Chiesa in quanto società visibile dei fedeli, né con lo studio del corpo mistico di Cristo; ma tien conto degli elementi teologici e mistici di tali studi per approfondire il soprannaturale nella società.....⁷⁷.

Depurando in tal modo la ricerca sociologica da qualsiasi pregiudiziale teologica, Sturzo può concretamente sostenere l'autonomia della sfera politica da quella religiosa, in quanto si cerca nella religione:

lo spirito vivificatore di tutta la vita individuale e collettiva; ma non possiamo trasformarci da partito politico in ordinamento di chiesa, né abbiamo il diritto di parlare in nome della chiesa, né possiamo essere emanazione e dipendenza di organismi ecclesiastici, né possiamo avvalorare della forza della chiesa la nostra ragione politica, sia in parlamento che fuori dal parlamento, nella organizzazione e nella tattica del partito, nelle diverse attività e nelle forti battaglie. Che solo in nome nostro dobbiamo e possiamo combattere, su medesimo terreno degli altri partiti con noi in contrasto...» perché «non trovo una politica cattolica, ma una politica che si ispiri ai principi etici del cattolicesimo e una politica ecclesiastica che rispetti i diritti dei cattolici; fuori di questi termini un'affermazione diversa porterebbe ad una confusione che non gioverebbe né al cattolicesimo, né alla politica...».⁷⁸

Per Sturzo dunque sociologicamente la politica è sottoposta alla morale e alla religione, nel senso che la politica pur non essendo fine a sé stessa, ha un campo d'azione diverso da quello della morale e pertanto, machiavellicamente, essa politica gode di una propria realistica autonomia dalla sfera religio-

⁷⁶ Sul punto si veda Abbruzzese (2013:812).

⁷⁷ Sturzo (1958c:181).

⁷⁸ Sturzo (1958b: 76).

sa. Scetticismo cristiano e realismo politico⁷⁹: *remota itaque iustitia.....*

Bibliografia

- ABRUZZESE SALVATORE, 2013, voce *Religione*, in CAPPELLANO M.- PARISI A. (a cura di), *Lessico Sturziano*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- ADORNATO FERDINANDO (ET ALII), 1996, *Chi ha paura di don Sturzo? Passato e futuro del cattolicesimo liberale*, Roma: Atlantide.
- ADORNATO FERDINANDO,1996 *Sturzo Dossetti: non è un derby*, in *Chi ha paura di don Sturzo ?*, Roma: Atlantide.
- AGOSTINO (S.), 1999, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, Opera Omnia, Milano: Città Nuova.
- ALBISETTI ALESSANDRO 2009, *Tra diritto ecclesiastico e diritto canonico*, Milano: Giuffrè.
- AMATO GIULIANO, 1994, *Forme di Stato e forme di governo*, in G. AMATO – A. BARBERA (a cura di), *Manuale di diritto pubblico*, Bologna :Il Mulino, IV ed.
- BALDASSARRE ALESSANDRO, 2002, *Globalizzazione contro democrazia*, Bari: Laterza.
- BALLADORE PALLIERI GIORGIO,1964, *Dottrina dello Stato*, Padova: Cedam II ed.
- BECCHI PAOLO- PACILLO VINCENZO, 2013, *Perché l'invocazione a Dio nelle costituzioni europee ?*, Lugano: Eupress-FTL.
- BETTETINI MARIA, 2008, *Agostino*, Roma-Bari:Laterza.
- BISCARETTI DI RUFFIA PAOLO, 1993, (voce) *Stato*, in *Enc. giur.*, vol. XXX, Roma: Treccani.
- BISCARETTI DI RUFFIA PAOLO, 1977, (voce) *Stato (Storia del diritto)*, in *Nss. Dig. it.*, vol. XVIII, Torino: UTET.
- BOCKENFORDE WOLFGANG E., 1967, *Sakularisation und Utopie*, Stuttgart : Kohlhammer.
- CALVINO ITALO, 1995, *Perchè leggere i classici*, Milano: Mondadori.
- CAMUS ALBERT,1953, *Actuelles*, Parigi: Gallimard.
- CAPOGRASSI GIUSEPPE, 1959, *Considerazioni sullo Stato*, 1918, ora in *Opere*, I, Milano: Giuffrè, pp. 3-147.
- CAPOGRASSI GIUSEPPE,1962 *Il problema della scienza del diritto*, nuova edizione a cura di PIETRO PIOVANI, Milano: Giuffrè.
- CAPATA ALESSANDRO (a cura di), 2011, *MACHIAVELLI, Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*, Roma: Newton.

⁷⁹ Portinaro (1999 :36).

- CAPUTO GIUSEPPE, 1987, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, Padova: Cedam.
- CAPUTO A. PEPINO L. (a cura di), 2004, *La laicità tra Costituzione e Globalizzazione*, in *La Costituzione repubblicana. I principi, le libertà, le buone ragioni*, Milano: Franco Angeli.
- CARELLA CANDIDA, 1993, *Antonio Possevino e la biblioteca "selecta" del Principe cristiano*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. CANONE, Firenze: Olschki.
- CARISTIA CARMELO, 1934, *Il pensiero politico di Machiavelli*, Catania: Studio Editoriale Moderno.
- CASSESE SABINO, 2013, *La formazione e lo sviluppo dello Stato amministrativo in Europa*, in CASSESE SABINO – SCHIERA PIERANGELO – VON BOGDANDYN ARMIN, *Lo Stato e il suo diritto*, Bologna: Il Mulino.
- CASSESE SABINO, 2003, *Lo spazio giuridico globale*, Bari: Laterza.
- CAVANA PAOLO, 2011, *Diritto e politica ecclesiastica nel contributo costituente di Giuseppe Dossetti*, in *La costruzione di una scienza per la nuova Italia*, a cura di GIOVANNI BATTISTA VARNIER, Macerata: Eum.
- CHABOD FEDERICO, 1953, *Niccolò Machiavelli. Il segretario fiorentino*, Roma: Edizioni Ateneo.
- CIOLINI GINO, 1985, *Agostino nella cultura occidentale*, in *Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*, Palermo: Edizioni Agustinus.
- COLAIANNI NICOLA, 2004, *La laicità tra Costituzione e Globalizzazione*, in *La Costituzione repubblicana. I principi, le libertà, le buone ragioni*, a cura di A. CAPUTO-L. PEPINO, Milano: Franco Angeli.
- CONDORELLI MARIO, 1972, *Libertà della Chiesa e laicità dello Stato nel recente magistero ecclesiastico*, in *La Chiesa dopo il Concilio*, Milano: Giuffrè.
- CONDORELLI ORAZIO, 1923, *Per la storia del nome «Stato»*, in *Archivio Giuridico*.
- CONSORTI PIERLUIGI, 2010, *Diritto e religione*, Roma-Bari: Laterza.
- COTTA SERGIO, 1960, *La città Politica di S. Agostino*, Milano: Giuffrè.
- CROCE BENEDETTO, 1956, *Etica e politica*, Bari: Laterza.
- CUTINELLI RENDINA EMANUELE, 1998, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa: Istituti Editoriali.
- DALLA TORRE GIUSEPE, 2007, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni tra Chiesa e Stato*, Roma: Ave.
- D'AGOSTINO FRANCESCO, 1990, *Lezioni di filosofia del diritto*, Torino: Giappichelli.
- DE GRAZIA SEBASTIAN, 1992, *Machiavelli in hell. Winner of the Pulitzer prize for biography*, London: Picador.
- DE MONTICELLI ROBERTA, 2004, *Agostino, Tommaso e la filosofia medievale*, Roma-Bari: Laterza.
- DE ROSA GABRIELE (A CURA DI), 1985, LUIGI STURZO-MARIO STURZO, *Carteggio*, III, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

- DE ROSA GABRIELE, 1977, *Sturzo*, Torino: UTET.
- DE SANCTIS FRANCESCO, 2003, *Machiavelli*, a cura di A. D'ORTO, Atripalda (AV): Mephite.
- DI DONATO FRANCESCO, 2010, *La rinascita dello Stato*, Bologna: Il Mulino.
- DI DONATO FRANCESCO, 2014 *Sul presunto linguaggio criptico nell'elaborazione politico- istituzionale di Aldo Moro*, in *Studiare Moro per capire l'Italia*, a cura di D. MEZZANA, Atti del Convegno di Roma 9-10 maggio 2013, Roma: Accademia Aldo Moro (in corso di pubblicazione).
- DI GIOVANNI A. - PALAZZO A. (a cura di), 1982 *Luigi Sturzo e la Rerum Novarum*, Milano: Massimo Editrice.
- DOSSETTI GIUSEPPE, 1996, *Il Vaticano II. Frammenti per una riflessione*, Bologna: Il Mulino.
- FANELLO MARCUCCI GABRIELLA, 2004, *Luigi Sturzo. Vita e battaglie per la libertà del fondatore del partito popolare italiano*, Milano: Mondadori.
- FANTAPPIÈ CARLO, 2011, *Arturo Carlo Jemolo. Riforma religiosa e laicità dello Stato*, Brescia: La Scuola.
- FANTAPPIÈ CARLO, 2008, *Chiesa Romana e modernità giuridica*, Milano: Giuffrè.
- FANTAPPIÈ CARLO, *Diritto canonico e diritto ecclesiastico. Il contributo italiano alla storia del pensiero* in <http://www.treccani.it>
- FERRARESE MARIA ROSARIA, 2000, *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, Bologna: Il Mulino.
- FERRARI SILVIO, 2004, *Dio, religione e Costituzione*, in OLIR (rivista telematica);
- FIORVANTI MAURIZIO, 1990, (voce) *Stato, Storia*, in Enc. dir., vol. XLIII, Milano: Giuffrè.
- FIRPO LUIGI, 1970, *Machiavelli nel V centenario della nascita*, «Terzoprogramma».
- FROSINI FRANCESCO, 2006, *L'ambiguità del vero e il rischio delle virtù. Una lettura del Principe*, in *Machiavelli: immaginazione e contingenza*. Pisa: ETS.
- FUMAGALLI CARULLI OMBRETTA, 2006, "A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio". *Laicità dello Stato e libertà della Chiesa*, Milano: Vita e Pensiero.
- GALASSO GIUSEPPE, 1990, *Con il Partito popolare i cattolici scoprirono lo Stato*, in *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, a cura di G. DE ROSA, Roma Bari: Laterza.
- GARIN EUGENIO, 1993, *Machiavelli tra politica e storia*, Torino: Einaudi.
- GERRATANA VALENTINO (a cura di), 2001, GRAMSCI ANTONIO, *Quaderni dal carcere*, Torino: Einaudi.
- GIANNINI MASSIMO SEVERO, 2000, *Lo Stato*, Milano: Giuffrè.
- GRAMSCI ANTONIO, 1949, *Note su Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Torino: Giulio Einaudi Editore.

- GRAMSCI ANTONIO, 2001, *Quaderni dal carcere*, a cura di Valentino Geratana, Einaudi, Torino: Einaudi.
- GUCCIONE EUGENIO, 2004, *La storia delle dottrine politiche nelle opere di Luigi Sturzo in Luigi Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio*, a cura di E. Guccione, Atti del Seminario internazionale, Erice 7-11 ottobre 2000, I, Firenze: Olschki, pp. 117-143.
- GUCCIONE EUGENIO, 2010, *Luigi Sturzo*, Palermo: Flaccovio.
- GUI FRANCESCO, 1998, *L'attesa del Concilio. Vittoria Colonna e Reginaldo Pole nel movimento degli spirituali*, Roma: EUE.
- GUIOTTO MADDALENA, 2001, *Luigi Sturzo e il mondo politico e intellettuale della Germania di Weimar*, in *Universalità e cultura nel pensiero di Luigi Sturzo*, Cosenza: Rubbettino.
- JEMOLO ARTURO CARLO, 1975, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino: Einaudi.
- LETTIERI GIUSEPPE (a cura di), 1999, *Radici cristiane d'Europa. Agostino d'Ippona*, Milano: S.Paolo.
- LEZIROLI GIUSEPPE, 1978, *Stato e Chiesa: considerazioni sul divenire di un rapporto*. Ferrara: Editrice Universitaria
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1954, *Clizia*, Opere, Napoli: Ricciardi Editori.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1965, *Discursus florentiarum rerum*, in *Opere*, I, Milano: Feltrinelli.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1954, *Lettera a Francesco Vettori*, Opere, Napoli: Ricciardi Editore.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 2011, *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie* (a cura di CAPATA ALESSANDRO), Roma: Newton.
- MARGIOTTA BROGLIO FRANCESCO, 2011, *La rilevanza costituzionale dei Patti Lateranensi tra ordinamento fascista e Carta costituzionale*, in *Cristiani d'Italia. Chiesa, società, stato, 1861-2011*, ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, Catanzaro: Printing.
- MARGIOTTA BROGLIO FRANCESCO, 2011, *Religione, diritto e cultura politica nell'Italia del Novecento*, Bologna: Il Mulino.
- MARSALA ROSANNA, 2011, *Machiavelli fra Sturzo e Maritain*, in GIORGIO SCICHLONE (a cura di), *Machiavellismo e antimachiavellismo nel pensiero cristiano europeo dell'ottocento e del Novecento*, atti del seminario internazionale, Erice 2-3 dicembre 2010, «Storia e Politica», anno III, n.1, pp.145-160.
- MARSALA ROSANNA, 2013, (voce) *Machiavellismo*, in CAPPELLANO M. - PARI SI A. (a cura di), *Lessico Sturziano*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- MEINECKE FEDERICO, 1942, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze: Polistampa.
- MIRABELLI CESARE, 1974, *L'appartenenza confessionale. Contributo allo studio delle persone fisiche nel diritto ecclesiastico*, Padova: Cedam.
- MORIN EDGAR, 2012, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Milano: Cortina.
- MUZZARELLI MARIA GIUSEPPINA, 2001, *Il denaro e la salvezza*, Bologna: Il

Mulino.

NENNI PIETRO, 1982, *Gli anni del centrosinistra. Diari 1957-1966*, Milano: Sugarco.

ORNAGHI LORENZO, 1999, (voce) *Stato*, in Dig. disc. pubbl., vol. XV, Torino: Utet.

PARLATO VITTORIO, 1999, *Dalla iurisdictio alla sovranità. Alle origini del moderno concetto di Stato*, in *Scritti in onore di Piero Bellini*, (a cura di M. TEDESCHI), Soveria Mannelli: Rubbettino.

PERTICONE GIACOMO, 1977, (voce) *Stato (Teoria generale)*, in Nss Dig. it., vol. XVIII, Torino: Utet.

PORTINARO PIER PAOLO, 1999, *Stato*, Bologna: Il Mulino.

PREZZOLINI GIUSEPPE, 2004 *Cristo e/o Machiavelli*, Palermo: Sellerio.

REINHARD WOLFGANG, 2007, *Storia dello Stato moderno*, Bologna: Il Mulino.

RICCA MARIO, 2002, *Diritto e religione. Per una pistemica giuridica*, Padova: Cedam.

RICCARDI ANDREA, 2001, *Luigi Sturzo e la Curia Romana*, in *Universalità e cultura nel pensiero di Luigi Sturzo*, Cosenza: Rubbettino.

RIDOLFI ROBERTO, 1978, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Firenze: Sansoni.

RIMOLI FRANCESCO, 2011, *L'idea di Costituzione. Una storia critica*, Roma: Carocci Editore.

RITTER GERARHARD, 1997, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna : Il Mulino.

SABINE GEORGE H., 1995, *Storia delle dottrine politiche*, Milano: RCS.

SASSO GENNARO – GNOLI ANTONIO, 2013, *I corrotti e gli inetti. Conversazioni su Machiavelli*, Bompiani: Milano.

SASSO GENNARO, 1997, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano: Ricciardi.

SEN AMARTYA, 2010, *L'idea di giustizia*, Milano: Mondadori.

SENELLART MICHEL, 1989, *Machiavèllisme et raison d'Etat*, Parigi: Amazon.

SEVERINO EMANUELE, 1999, *Pensieri sul cristianesimo*, Milano: Rizzoli.

SPADOLINI GIOVANNI, 1954, *L'opposizione Cattolica*, Firenze: Vallecchi.

STURZO LUIGI, 2011, *Appello ai liberi e ai forti*, in *Laicocattolici, I maestri del pensiero democratico*, a cura di MARCO GARZONIO, Milano: RCS.

STURZO LUIGI – STURZO MARIO, 1985, *Carteggio*, Roma: Edizioni Storia e Letteratura I – II.

STURZO LUIGI, 1923, "Relazione al IV congresso del Partito Popolare Italiano", in *Civiltà Cattolica*, I.

STURZO LUIGI, 1950a, "Tre tipi di laicismo", in *Il Giornale d'Italia*, 5 gennaio.

STURZO LUIGI, 1950b, *Del metodo sociologico*, Bologna: Zanichelli.

STURZO LUIGI, 1958a, *Chiesa e Stato*, I, Bologna: Zanichelli.

STURZO LUIGI, 1958b, *Il Partito Popolare*, Opera Omnia, Bologna: Zani-

chelli.

STURZO LUIGI, 1958c, *La società, sua natura e leggi*, Opera Omnia, Bologna: Zanichelli.

STURZO LUIGI, 1958d, *Politica e morale (1938)*, *Coscienza e politica (1952)*, Bologna: Zanichelli.

STURZO LUIGI, 1984, *Scritti storico-politici (1926-1949)*, Roma: edizioni Cinquelune.

STURZO LUIGI, 1996, *Lettere non spedite*, Bologna: Il Mulino.

STURZO LUIGI, 2003, *Miscellanea londinese*, Roma: Edizioni Storia e letteratura.

TEDESCHI MARIO, 1986 *Fascismo e Chiesa cattolica in Italia*, Napoli: Incontri meridionali.

TEDESCHI MARIO, 2007, *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Milano: Giuffrè.

TEDESCHI MARIO (a cura di), 1989, *Chiesa cattolica e guerra civile in Spagna nel 1936*, (a cura di M.TEDESCHI), Napoli: Guida Editori.

TOSATO EGIDIO, 1990, (voce) *Stato, Teoria generale e diritto costituzionale*, in Enc. dir., vol. XLIII, Milano:Giuffrè.

TROPER MICHEL, 1998, *Per una teoria giuridica dello stato*, Napoli: Guida.

VECCHIO GIORGIO, 1977, *Luigi Sturzo Il prete che portò i cattolici alla politica*, Milano: Centro Ambrosiano.

VILLARI LUCIO, 2013, *Machiavelli. Un italiano del Rinascimento*. Milano: Mondadori.

VIROLI MAURIZIO, 2013, *Machiavelli. Filosofo della libertà*, Roma: Castelvecchi.

WEBER MAX, 2007, *Storia economica (1923)*, Roma: Donzelli.

ZAMAGNI VERA, 2007, *Introduzione allo studio della storia economica d'Italia*, Bologna: Il Mulino.

ZEN GIANNI, 2001, *L'aconfessionalismo non agnostico del popolarismo*, in *Universalità e cultura nel pensiero di Luigi Sturzo*, Cosenza: Rubbettino.

ZIZOLA GIANCARLO, 2000, *Giovanni XXIII. La fede e la politica*. Roma-Bari: Laterza.

ZOLO DANILO, 2005, (voce) *Globalizzazione*, in *Dig. Disc.pubbl.*, vol.II, agg., Torino: Utet.

Abstract

MACHIAVELLI E STURZO. UN CONFRONTO A DISTANZA: DIVISI IN TUTTO, MA NON TROPPO

(MACHIAVELLI AND STURZO. A COMPARISON FROM A DISTANCE: DIVIDED IN EVERYTHING, BUT NOT TOO MUCH)

Keywords : Machiavelli, Sturzo, Church and State, theology, politics

The relation Sturzo - Machiavelli is anything but unadvisable. It goes through the Christian skepticism of Augustinian origins.

On one side Machiavelli took the origin of the power of metaphysics away from sacredness and brought it back to physics of politics; he led the Catholic movement in the logic of state institution, accepting the irreversibility of the unitary process of the Risorgimento State.

Machiavelli takes from Saint Augustine the concept of adiaphoral essence of the structure of the State, so as to transmit to Sturzo the politic realism concerning the impossibility of realizing the Christian State in the *earthly city*. There is an Augustinian *phylum* which links the two scientists of politics, despite all the common thoughts on the *irreligiosity* of the Florentine chancellor.

LUIGI BARBIERI

Università degli Studi di Teramo

Facoltà di Giurisprudenza

lbarbieri@unite.it

EISSN 2037-0520

Interventi/Remarks

MASSIMO STEVANELLA

PER UN RINNOVAMENTO SPIRITUALE DEL
CRISTIANESIMO E DELLA SUA CHIESA:
L'OPPORTUNITÀ DELLA MISTICA MEDIOEVALE
NELL'OPERA DI MEISTER ECKHART

1. *Contro la reificazione*

Meister Eckhart (1260-1327/8), teologo, filosofo, tra i maggiori esponenti della *mistica renana*, si muove all'interno di problematiche squisitamente teologiche, le quali tuttavia hanno una forza tale da risultare importanti anche sul piano propriamente filosofico. In effetti la posizione di Eckhart riprende per molti versi la metafisica propria della tradizione plotiniana, laddove essa raggiunge uno dei punti cruciali della sua gravidanza speculativa: la critica al concetto aristotelico di Dio come Motore Immobile. In altre parole, per Aristotele Dio non sarebbe altro che atto puro assolutamente privo di potenzialità o materia, vita spirituale e *pensiero di pensiero*¹. Ora, è necessario sottolineare risolutamente che per Plotino il Dio aristotelico è un "Dio secondo" ovvero non è propriamente Dio, il quale invece si identifica senz'altro con l'Uno. In effetti, da questo punto di vista il concetto di "pensiero di pensiero" risulta intrinsecamente inconsistente: quando dico "pensiero di pensiero" trasformo il pensiero in un *pensato*, ossia infrango l'unità del pensiero stesso creando una scissione e quindi una *distanza* tra il soggetto pensante e l'oggetto pensato. In altri termini, nel momento in cui penso Dio o l'Uno attuo parimenti una oggettivazione, una reificazione, spezzo l'unità divina contrapponendole un ente ovvero, teologicamente, un *idolo*.

¹ Cfr. Metafisica, L 7, 1072 b 18-24; L 9, 1074 b 34-35.

Con la tematica del *distacco* Eckhart si pone con forza sulla via tracciata da Plotino e continuata, ad esempio, dallo Pseudo-Dionigi Areopagita, Agostino, Scoto Eriugena, ecc., cioè dalla cosiddetta *teologia negativa*: di Dio non è possibile conoscere alcunché, all'uomo è concesso solo il fare esperienza di Dio mediante la riflessione sulla radicale limitatezza della vita umana: "Tutte le creature – scrive Eckhart – sono un puro nulla. Non dico che valgano poco o che siano qualcosa: sono un puro nulla. Quel che non ha essere, è nulla. Le creature non hanno essere, perché il loro essere dipende dalla presenza di Dio: se Dio si allontanasse un istante, le creature sarebbero annientate"². In questo senso risultano evidenti le incongruenze proprie di un pensiero oggettivante o reificante: oltre alla suddetta inconsistenza del concetto di Dio come *pensiero di pensiero*, dove nel momento in cui predico qualcosa di Dio lo reifico e reifico me stesso in quanto l'*ego*, privo di rapporto con la trascendenza, è ridotto a cosa tra cose; nella oggettivazione creo anche un *gap*, una distanza tra egoità e alterità che appare incolumabile. È proprio questa distanza a dare luogo spesso ad una modalità esistenziale fondata sull'avere, sull'acquisizione, sull'egotismo in quanto prodotto di frustrazione e rabbia, conseguenze della lontananza dall'Essere, della *coscienza infelice*. Per Eckhart quindi non è propriamente possibile conoscere Dio perché Egli si sottrae a qualsiasi determinazione da parte del pensare logico-metafisico:

Così la ragione si apre a Dio proprio nell'atto in cui si rende conto dei propri limiti [...] la realtà di Dio o dell'uno non può mai essere raggiunta con le forze di una ragione che si fonda soltanto su categorie logiche [...] se ogni nome di Dio non può esaurire la realtà profonda della trascendenza, si può capire perché in questo ambito venga meno la forza cogente del principio di non-contraddizione [...]. L'opposizione e la contraddizione hanno la loro giustificazione solo in rapporto con gli enti determinati³.

² Eckhart (1995a: 44).

³ Penzo (1997: 34).

In questo senso dunque scoprire Dio significa abbandonare il pensiero oggettivante fondato sulla nozione di verità come *adaequatio rei et intellectus* perché esso ci lega alle cose in un rapporto morboso e frustrante. In altri termini, in Eckhart scoprire Dio significa Distacco (*Abgeschiedenheit*). La tematica del Distacco implica un concetto di verità già teorizzato dal pensiero greco: verità come “disvelamento” (*aletheia*), e questo spiega come per Eckhart si debba passare da Dio come pensiero alla nascita di Dio (*Gottesgeburt*). In altre parole Dio è verità, la quale

[...] non consiste in una qualche concezione del mondo messa in luce dall'intelletto conoscente, ma solo nell'aprirsi al divino. E aprirsi al divino significa saper staccarsi dagli oggetti che ci circondano. Di qui la riflessione di fondo che quanto più l'intelletto conoscente si stacca dagli oggetti conosciuti, tanto più esso si rivela nella sua natura più profonda di ragione. Si rivela perciò come apertura al divino⁴.

La conoscenza di Dio non è pertanto conoscenza di una alterità, di un ente, è piuttosto *un essere nell'essere*, ossia disvelamento dell'essere, rimozione dell'alterità dell'essere: “la vera esperienza del divino non è presunta conoscenza di un oggetto-altro (in quanto tale Dio è sempre un idolo), ma vita dello spirito, continua generazione del Logos nell'anima”⁵.

2. Tra molteplicità e unità

A nostro avviso, la posizione di Eckhart va oltre il dualismo trascendenza/immanenza: cogliere Dio significa *superare* questa dicotomia, ovvero Dio viene prima di qualsiasi determinazione ontologica da parte della creatura. La creatura, in quanto tale, non ha essere proprio, l'essere le viene da Dio, non vi è essere fuori di Dio; anzi, a rigore *non vi è un fuori o un dentro* perché nella teoria eckhartiana Dio è tutto in tutte le cose⁶.

⁴ Ivi: 66.

⁵ Vannini (1995a: 20).

⁶ Quella di Eckhart tuttavia non è l'affermazione di una posizione panteistica come credettero coloro che erano abituati a ragionare secondo le categorie della scolastica: questo fraintendimento fu una delle cause del processo per

Da ciò si capisce come Dio possa essere meglio “definito” con la parola *Uno*. L'Uno è un concetto che si lascia manipolare con difficoltà e con il rischio di cadere in aporie e contraddizioni. In effetti, l'Uno non può di fatto essere pensato per le ragioni viste sopra: nel momento stesso in cui lo penso, contrappongo ad esso il mio *ego* che lo pensa e pertanto ne infrango l'unità.

Ora, passando a un ulteriore livello di approfondimento, possiamo osservare che la causa delle aporie *Uno/ego* risiede forse proprio nella dimensione psicologica, nell'io. Noi infatti abbiamo coscienza della nostra alterità rispetto al mondo, abbiamo coscienza di essere separati dal mondo, noi *non* siamo il mondo. Ma, è vera questa coscienza?

In Eckhart, a nostro giudizio, tale problema si sdoppia in due possibili risposte che rappresentano nel contempo due livelli di approfondimento successivi:

1. nel primo livello si può rispondere affermativamente: sì, la coscienza di alterità propria di ciascuna creatura è vera, è reale in quanto è solo mediante tale coscienza che creatore e creatura possono conoscere se stessi, possono avere coscienza di se stessi. Il mondo delle creature, in altri termini, rappresenta lo *specchio* nel quale Dio vede la propria immagine e si *ri-conosce* nella sua onnipotenza; la creatura vede la propria immagine e si *ri-conosce* nella sua limitatezza. Ma come, si potrebbe osservare, non è contraddittorio dire che Dio *ha bisogno* della creatura per potersi riconoscere? Di che cosa può aver bisogno Dio? L'aporia è solo apparente perché Eckhart svolge ulteriormente il suo discorso introducendo il concetto di Divinità (*Gottheit*).

2. nel secondo livello, in effetti, alla domanda sulla verità della coscienza di alterità propria delle creature, si deve rispondere

eresia intentato contro di lui. Che si tratti di un fraintendimento appare chiaro se si tiene conto che: 1. Eckhart è fautore di una *teologia negativa* basata sulla critica del pensiero oggettivante, il quale invece è a fondamento del panteismo; 2. tra Dio e creatura vi è lo stesso rapporto che intercorre tra natura e grazia: “i limiti di tale somiglianza tra creatura e Creatore sono segnati appunto dalla realtà esistenziale-ontologica della grazia” (Cfr. Penzo 1997: 80).

in modo radicalmente negativo: no, non vi è nessuna alterità tra creature e creatore perché esiste una *ulteriorità* che ne è a fondamento e che, in quanto tale, ne costituisce la causa: la Divinità, “silenzioso deserto dove mai ha gettato uno sguardo la distinzione, né Padre né Figlio né Spirito santo”⁷.

D'altronde, tale movimento di pensiero è implicito anche nella stessa dialettica tra Padre, Figlio e Spirito santo. È solo estraniandosi, alienandosi da se stesso, facendosi Figlio, che il Padre può uscire da una condizione di assoluta alterità, ossia da una condizione di sterilità ontologica. È infine lo Spirito santo come *Logos* (sublime *Philia* ?) a rinsaldare quella suprema unità tra Padre e Figlio che Eckhart chiama Divinità (*Gottheit*). Vi è un luogo in cui l'uomo può incontrare la Divinità, il fondo dell'anima (*Grund der Seele*):

Ho parlato a volte di una luce che è nell'anima, increata e increabile [...]. Nella interiorità più profonda, dove nessuno è in patria, là trova soddisfazione questa luce, e là essa è in una interiorità più profonda di quanto sia presso se stessa. Infatti questo fondo è un semplice silenzio, immobile in se stesso; da questa immobilità vengono mosse tutte le cose e vengono accolte tutte quelle vite che vivono intellettualmente in se stesse⁸.

Il fondo dell'anima è ciò che rende *nobile* l'uomo, ciò che rende l'uomo *distaccato* dall'inessenziale, da quanto è vano, impermanente, condizionato, accidentale, in una parola dalla *molteplicità*. Riprendendo una metafora propria della tradizione platonica e neoplatonica, Eckhart spiega come sia possibile scoprire il fondo dell'anima: “Quando un artigiano fa una statua di legno o di pietra, non introduce l'immagine nel legno, ma toglie i trucioli che coprivano e nascondevano l'immagine. Non aggiunge nulla al legno, ma, al contrario, scava e toglie ciò che la ricopre, leva via le scorie: allora brilla ciò che era nascosto al di sotto”⁹. Questo si realizza in particolare mediante un *triplice distacco*: dal mondo, da se stessi, da Dio. In merito a quest'ultimo punto, che può apparire paradossale,

⁷ Eckhart (1985: 129).

⁸ Ivi: 128-129.

⁹ Cfr. Vannini (1995b: 14).

Eckhart scrive: “Preghiamo Dio di diventare liberi da Dio, e di concepire e godere eternamente la verità là dove l'angelo più alto e la mosca e l'anima sono uguali; là dove stavo e volevo quello che ero, ed ero quel che volevo”¹⁰. Tutto ciò risulta meno paradossale se teniamo conto di quanto si è detto più sopra: non è possibile *conoscere* Dio senza infrangerne l'unità:

Non si tratta di un sapere, che implica sempre un dualismo soggetto-oggetto, e dunque un'alienazione dall'essere, e perciò non si tratta di una “conoscenza di Dio”: un Dio pensato va e viene col pensiero, è relativo solo a ciò per cui è pensato e si sostiene solo per esso. La “conoscenza di Dio” come altro sancirebbe in modo definitivo la nostra separazione da Lui, dunque la nostra alienazione dall'essere, e, insieme, la sua finitezza – limitata almeno dal nostro esser-altro. Parlare di conoscenza di Dio è dunque assurdo: come Dio ama se stesso in se stesso, così conosce se stesso in se stesso, e così noi conosciamo Dio solo quando lo siamo, ovvero quando lo generiamo in noi¹¹.

È proprio sperimentando noi stessi come spirito, come *Logos* universale nel fondo dell'anima che noi possiamo *ritrovarci* in unità con Dio: “ciò che Dio ha di più piccolo riempie tutte le creature, e di esso vivono, crescono, verdeggiano”¹². Tale esperienza richiede tuttavia un distacco così radicale che la creatura non può che trovarsi a fare i conti col Nulla.

3. Il Nulla come significato ultimo del divino

Abbiamo visto che per Eckhart occorre liberarsi anche di Dio per raggiungere quella radicale povertà che sola rende possibile all'uomo l'esperienza del divino, la generazione del *Logos*: “finché avete la volontà di compiere il volere di Dio, e avete il desiderio dell'eternità e di Dio, voi non siete davvero poveri”¹³. È solo mediante l'assoluto distacco dalle cose del mondo, dal proprio *ego*, da Dio che l'uomo può sperare di cogliere Dio nel

¹⁰ Eckhart (1985: 133).

¹¹ Vannini (1995b: 30).

¹² Eckhart (1995b: 17).

¹³ Eckhart (1985: 132).

suo significato ultimo ed essenziale: la Divinità come Nulla. In effetti, per Eckhart il Distacco non ha altro significato che come apertura al Nulla: “[...] egli ripropone la sua distinzione di fondo tra un conoscere riferito agli oggetti (*Erkennen*) e un conoscere libero dagli oggetti (*erkenntnislos*); quindi, aperto al nulla”¹⁴. D’altro canto è evidente che un conoscere libero dagli oggetti non è propriamente un conoscere, è piuttosto un *ri-conoscere*, un *ri-cordare*, un disvelamento (*aletheia*) dell’Identico da se stesso, in se stesso e per se stesso. Pertanto la Divinità come supremo Uno, come assoluta identità, in quanto tale, *nientifica* ogni diversità, ogni distanza, anzi, qualsiasi distanza o diversità di fatto non sono né pensabili né dicibili. È questo il senso per cui, sottolinea Eckhart, tutte le creature sono un puro nulla: il mondo delle creature come ambito della distanza, della diversità, della distinzione in tanto si dà a conoscere in quanto è soggetto a nientificazione: “Di quel che conosco delle creature in Dio, niente entra nell’anima se non Dio, giacché in Dio non vi è altro che Dio. Quando conosco le creature in Dio, le conosco come un nulla”¹⁵. Dunque, l’uomo *ri-tornando* in se stesso, nel fondo della propria anima, si spoglia, si libera dal dominio della cosalità e, *in primis*, del proprio *ego*; può così *re-immersersi* nello spirito divino, e questo fatto viene a configurarsi come una generazione del *Logos*, come nascita di Dio (*Gottesgeburt*), la quale permette all’uomo di superare ogni dualismo soggetto/oggetto, ovvero il divino costituisce la causa, il fondamento, la ragione dello stesso porsi di alcunché.

Ma, di fatto, questo ritorno della creatura al suo proprio principio, alla *Gottheit* che significato assume per la creatura stessa? L’unico significato possibile è il Nulla. Ora, tale concetto può apparire paradossale perché comunemente non riusciamo a pensare al nulla se non come attività nientificante, vanificante, come assoluta indigenza ontologica. Tuttavia, ci si può facilmente accorgere che il nulla così inteso *necessita del tempo*: infatti, è solo mediante l’intervento del tempo che qualcosa passa, *scorre* dall’essere al non-essere, ossia al nulla. Ma questo è un concetto di nulla legato alla dimensione tempora-

¹⁴ Penzo (1997: 79).

¹⁵ Eckhart (1995a: 81).

le propria della *unilateralità* del mondo delle creature: non è certamente il “divino nulla” affermato da Eckhart. In effetti, che senso può avere l'introduzione della temporalità nell'orizzonte della *Gottheit*. In tale orizzonte è l'Uno *tout court*, dove non ha senso parlare di un prima e un dopo come non ha senso parlare di un qui o altrove. Se l'Uno, in quanto tale, non ammette distanza, distinzione (Uno come suprema *indistinzione*), rispetto a che cosa noi pensiamo di determinare un prima e un dopo? Rispetto a che cosa noi pensiamo di indicare un qui o un altrove? L'unica dimensione che si addice al divino è l'*eterno presente*:

In questo orizzonte più profondo del divino, staccato dal tempo, il Padre può generare il Figlio, il Verbo. Ma questo fenomeno esistenziale investe anche il piano della creatura. Infatti, senza tale fenomeno esistenziale della nascita continua di Dio la creatura non sarebbe aperta all'orizzonte divino del nulla, legato all'eternità, ma cadrebbe in un nulla negativo, legato al tempo, e quindi in un nulla che nientifica¹⁶.

È evidente quindi come in Eckhart esistano due significati distinti del concetto di Nulla: un significato “creaturale”, legato al tempo, che la creatura stessa vive come attività nientificante, come morte, come dissoluzione, alla base di cui si intravede un mancato abbandono (*Gelassenheit*) del pensiero oggettivante, un mancato distacco (*Abgeschiedenheit*) dagli oggetti del mondo e dal proprio *ego*. Vi è poi un significato “divino” del concetto di Nulla come eterno presente, come eterna unità, come eterna indistinzione della *Gottheit*, che la creatura vive come ritorno alla pace, come risoluzione delle opposizioni e delle contraddizioni, quindi come eterno Silenzio. In questo senso vale la pena ricordare le belle parole, indubbiamente pervase di “spirito eckhartiano” che, in conclusione de *Il nome della rosa*, U. Eco mette in bocca al protagonista, Adso da Melk:

Tra poco mi ricongiungerò col mio principio, e non credo più che sia il Dio di gloria di cui mi avevano parlato gli abati del mio ordine, o di

¹⁶ Penzo (1997: 74-5).

gioia, come credevano i minoriti di allora, forse neppure di pietà. *Gott ist ein lautes Nichts*, ihn rührt kein Nun noch Hier... Mi inoltrerò presto in questo *deserto amplissimo*, perfettamente piano e incommensurabile, in cui il cuore veramente pio soccombe beato. Sprofonderò nella tenebra divina, in un silenzio muto e in una unione ineffabile, e in questo sprofondarsi andrà perduta ogni eguaglianza e ogni diseguaglianza, e in *quell'abisso il mio spirito perderà se stesso, e non conoscerà né l'uguale né il disuguale, né altro*: e saranno dimenticate tutte le differenze, sarò nel fondamento semplice, nel deserto silenzioso dove mai si vide diversità, nell'intimo dove nessuno si trova nel proprio luogo. Cadrò nella divinità silenziosa e disabitata dove non c'è opera né immagine¹⁷.

Ben si intende quindi come, in Eckhart, il concetto di Dio rappresenti, per così dire, una tappa intermedia sulla via che conduce alla *Gottheit*: nell'affermazione di Dio l'uomo rivela, tradisce il suo legame con il pensiero reificante, con l'impulso all'oggettivazione che, in ultima analisi, rappresenta la difficoltà per eccellenza della creatura, la difficoltà a liberarsi del proprio *ego*, ovvero la difficoltà umana *tout court*:

Dio e la Divinità sono distanti l'uno dall'altra come il cielo lo è dalla terra [...]. Dove tutte le creature esprimono Dio, là Dio *diviene*. Ma quando io stavo nel fondo, nella corrente e nella fonte della Divinità, nessuno mi chiedeva dove volessi andare, o cosa facessi: là non c'era nessuno che potesse interrogarmi. Solo quando fluii all'esterno, tutte le creature dissero: "Dio!" [...]. Perché le creature parlano di Dio e non della Divinità? Perché quello che è nella Divinità è Uno, e di ciò non si può parlare. Dio opera, la Divinità non opera; non ha nulla da operare, non vi è in essa opera alcuna, né mai ha avuto di mira un'opera. Dio e la Divinità sono separati dall'operare e dal non operare¹⁸.

Il Nulla allora è tutt'uno con il distacco, nel senso che essere distaccati per la creatura significa ritrovare se stessa come nulla e questa, secondo Eckhart, è la sola condizione che renda possibile il fenomeno esistenziale della nascita di Dio (*Gottesgeburt*) nel fondo dell'anima.

¹⁷ Eco (1980: 503).

¹⁸ Eckhart (1995a:57).

4. Conclusion

Abbiamo visto che Eckhart, attraverso la critica al pensiero oggettivante e al triplice distacco (dalle cose, dall'*ego*, da Dio), perviene alla teoria della *Gottheit* come divino Nulla. In tale orizzonte non è possibile conoscere alcunché, se non l'Uno che, in quanto tale, è indistinzione assoluta, unità assoluta, indifferenziazione pura e semplice, ossia è il Nulla. Ora, "chi parla di Dio tramite il nulla, parla propriamente di Lui. Se l'anima giunge all'Unità, e là perviene ad un puro annientamento di se stessa, là essa trova Dio come in un nulla [...]. Quando egli vide il nulla, allora vide Dio"¹⁹. È chiaro quindi che *nulla* ed *essere* sono termini interscambiabili: la creatura in quanto ente si scopre non autosufficiente, gravata da una intrinseca mancanza di essere, cioè scopre il nulla, sente il nulla che è in se stessa. Mediante questa esperienza del nulla come finitezza, come limite la creatura può prendere coscienza, come sottolinea Eckhart, di essere dipendente da *Altro*. È come se intervenisse qui una sorta di "illuminazione" heideggeriana (*Lichtung*) per cui nel momento stesso in cui l'ente si pone, si scopre dipendente, causato da *Altro*, *una alterità presente nella forma dell'assenza*. In altre parole, proprio come accade per la *Gottheit* eckhartiana, l'Essere in quanto fondamento degli enti deve sottrarsi a qualsiasi determinazione, deve rimanere nascosto, ovvero deve essere appunto presente nella forma dell'assenza: solo in questo modo l'Essere (e la *Gottheit*) può, per così dire, scongiurare il pericolo di cadere nella reificazione, la riduzione ad ente, a *res*. Ma allora l'essere è il nulla proprio nell'accezione di presenza nella forma dell'assenza, nell'accezione di nascondimento, l'essere è ciò che è nascosto, un heideggeriano "riluttante nascondersi", ovvero l'ente si fa *segno* di una ulteriorità che si sottrae al conoscere, che trae sostentamento dal suo stesso nascondersi, *una ulteriorità non manipolabile*. Non è appunto questa la natura della *Gottheit* eckhartiana? A tale domanda non è forse

¹⁹ Eckhart (1985: 205-6).

possibile dare la medesima risposta che Heidegger dava alla domanda “Che cos’è l’Essere”? L’Essere è lui stesso (*Es selbst*). Tuttavia, si potrebbe obiettare, qui è applicato il principio di *identità* ($A=A$) e senza il concetto della *differenza* noi non potremmo *riconoscere* quella identità. Identità e differenza sarebbero pertanto concetti complementari, cioè non pensabili indipendentemente l’uno dall’altro. Se questa obiezione fosse valida, ben si intende come l’Essere e la *Gottheit* sarebbero ridotti a concetti vuoti, assolutamente astratti, a quel nulla negativo, nientificante di cui si è detto sopra. Coloro che ponesero detta obiezione, tuttavia, dovrebbero tener conto che in Eckhart la *Gottheit*:

1. non si colloca in una dimensione temporale, che è invece presupposta dalla complementarità fra identità e differenza;
2. non può essere propriamente conosciuta né riconosciuta ma solo, al limite, sperimentata, *vissuta* e questo perché essa si sottrae *tout court* a qualsiasi conoscenza in quanto ciò implicherebbe immediatamente la sua reificazione;
3. viene dunque *prima* di ogni opposizione, dualismo o complementarità tra identità e differenza, di cui ne costituisce piuttosto il fondamento.

Nella moderna civiltà industriale, a causa dell’intreccio esasperato e perverso tra scienza ed economia, è intervenuto un massiccio spostamento del pensiero e del vivere verso la reificazione, verso il dominio delle cose sull’individuo (consumismo/edonismo), verso una presunta autonomia e autosufficienza degli enti:

Grazie al progresso industriale [...] abbiamo potuto credere di essere sulla strada che porta a una produzione illimitata e quindi a illimitati consumi; che la tecnica ci avesse resi onnipotenti e la scienza onniscienti; che fossimo insomma sul punto di diventare dèi, superuomini capaci di creare un mondo “secondo”, servendoci del mondo naturale soltanto come di una serie di elementi di costruzione per edificare un nuovo [...]. La trinità costituita da produzione illimitata, assoluta libertà e felicità senza restrizioni venne così a formare il nucleo di una nuova religione, quella del Progresso: una nuova Città Terrena del Progresso si sarebbe sostituita alla Città di Dio²⁰.

²⁰ Fromm (1976: 11-12).

È proprio questa religione del Progresso a *vincolare* l'uomo moderno al mondo degli oggetti in un circolo perverso di bisogno-consumo/dipendenza-frustrazione in cui viene smarrito il senso dell'essere, della trascendenza: "la considerazione spettacolare ed oggettivistica della realtà tende a chiuderci, in una maniera sempre più disperatamente rigorosa, nel mondo della finitezza e dell'empiricità, saturandone tutte le aperture alla trascendenza"²¹. Questo non significa certamente che l'uomo moderno debba rinunciare al mondo e farsi *asceta*; significa invece che un recupero del senso della trascendenza forse potrebbe essere utile all'uomo moderno al fine di ridurre il "dominio" delle cose sull'uomo stesso, come recupero di una certa *autenticità* dei rapporti soggettivi e intersoggettivi, di una certa *spiritualità*. D'altronde, è necessario sottolineare che, a nostro avviso, l'oggettivazione non è deleteria in se stessa, deleteria è la sua assunzione acritica e dogmatica. L'oggettivazione è tanto necessaria quanto, in ambito teologico, è necessario che il Padre si alieni, si oggettivi nel Figlio come creatura individuale onde riconoscersi. Ora, come è indispensabile che il Padre *superi* (in una sorta di *aufhebung* hegeliana) l'alienazione e quindi l'astrattezza, la sterilità ontologica, mediante l'amore per il Figlio che genera amore in un rapporto *dialettico* così che Padre e Figlio si *ritrovino* uniti nell'unità dello Spirito santo; ecco, allo stesso modo l'uomo moderno, anche grazie all'insegnamento di uomini come Eckhart, potrebbe prendere coscienza che la sua stessa vita ha come fondamento un atto d'amore dell'Essere come suprema potenza generatrice, come supremo *agathon*.

In definitiva, ogni discorso che affermi o predichi qualcosa della *Gottheit* è fuori dubbio che sia un discorso insensato. Espressioni del tipo "la *Gottheit* è X" sono, dal punto di vista eckhartiano, prive di significato, sono espressioni logicamente infrequentabili. In effetti, come abbiamo visto la *Gottheit* è il fondamento degli enti e, in quanto tale, è *tutto in tutto*, ovvero trascendenza. Le suddette espressioni allora presuppongono, assurdamente, una situazione di osservabilità esterna, una *positio optima* tanto cara al pensiero scienziasta

²¹ Prini (1972: 81).

quanto assurda dal punto di vista eckhartiano. In questo senso infatti non è possibile indicare un “dentro” o un “fuori”, un “interno” e un “esterno” proprio perché non esiste un sistema di riferimento assoluto.

Ma, allora, *come pensare la Gottheit se il pensiero è un evento della Gottheit stessa?* Forse l'unica soluzione a questa *impasse* è quella di pensare alla *Gottheit* come ad un fenomeno di *autorispecchiamento*. In altri termini, quando predichiamo qualcosa della *Gottheit*, il soggetto della proposizione non è un “osservatore esterno” (un presunto soggetto in quanto ente dotato di autosufficienza), ma la *Gottheit* stessa in quanto colta nell'accadimento fondamentale che è il suo *autorispecchiamento*. Questo non significa che c'è “prima” la *Gottheit* e “poi” il suo rispecchiamento: l'unica dimensione temporale che ad essa si addice, come si è visto, è l'eterno presente. La *Gottheit* e il suo rispecchiamento si trovano in una “relazione originaria” per comprendere la quale è forse utile immaginare un'onda, una vibrazione, le quali potrebbero essere descritte con le parole, molto psicologiche, di “attesa, riempimento e ritorno”²². Quindi, in questo senso la *Gottheit* non ha altro significato se non quello dell'*Identità* che si svolge in se stessa, da se stessa e per se stessa. Ma quale lo scopo? L'unico scopo possibile è, heideggerianamente, “lui stesso” (*Es selbst*); ovvero l'aristotelico agire perfetto, la *praxis ateleia* o *energeia*.

Pertanto, si può dire che in Eckhart il precetto evangelico “Ama il prossimo tuo come te stesso” non poteva ricevere interpretazione più radicale.

Bibliografia

- ECKHART MEISTER [1974] *La nascita eterna*, Firenze: Sansoni.
ECKHART MEISTER [1985] *Sermoni tedeschi*, Milano: Adelphi.
ECKHART MEISTER [1995a] *La via del distacco*, Milano: Mondadori.
ECKHART MEISTER [1995b] *Prediche*, Milano: Mondadori.

²² Per la teoria dell'autorispecchiamento della *Gottheit* sono debitore di Carlo Sini, in particolare alla sua relazione “Il Kosmos e il Chaos” elaborata in occasione della *6th Venice Conference on Cosmology and Philosophy*, 17-18 dicembre 1993. Nella fattispecie, in detta relazione Sini ha applicato la teoria dell'interpretante di Charles S. Peirce al concetto di Universo.

- ECO UMBERTO [1980] *Il nome della rosa*, Milano: Bompiani.
FROMM ERIC [1977] *To Have or to Be?*, trad. it. *Avere o Essere?*, Milano: Mondadori.
PENZO GIORGIO [1997] *Invito al pensiero di Eckhart*, Milano: Mursia.
PRINI PAOLO [1972] *Storia dell'esistenzialismo*, Roma: Studium.
VANNINI MARCO [1995a] *Introduzione a: Meister Eckhart, La via del distacco*, Milano: Mondadori
VANNINI MARCO [1995b] *Introduzione a: Meister Eckhart, Prediche*, Milano: Mondadori.

Abstract

PER UN RINNOVAMENTO SPIRITUALE DEL CRISTIANESIMO E DELLA SUA CHIESA: L'OPPORTUNITÀ DELLA MISTICA MEDIOEVALE NELL'OPERA DI MEISTER ECKHART

(FOR A SPIRITUAL RENEWAL OF CHRISTIANITY AND CHURCH: THE OPPORTUNITY OF MEDIEVAL MYSTIC IN THE MEISTER ECKHART'S WORK)

Keywords: Meister Eckhart, mysticism, theology, philosophy, spirituality, alienation

The article analyzes the philosophical significance of the work of a great medieval mystic, Meister Eckhart, placing it in relation to the need, felt by many today, of a renewal of Christianity and the Church, in a historical period often affected by deep philosophical and political problems, such to undermine the sense and meaning of being a *Christian*. Eckhart's work, in our opinion, may be an embarrassing and perhaps shocking news, such as to stimulate the search for a less alienated and alienating, so less violent living, for a new spirituality.

MASSIMO STEVANELLA
massimo_stevanella@libero.it

EISSN 2037-0520

Note e discussioni

Notes and Discussions

ROCCO GUMINA

ALDO MORO: ATTUALITÀ DEL PENSARE POLITICAMENTE

1. *Aspetti del pensiero politico*

L'attuale contesto politico italiano lascia agli osservatori - della cultura, dei partiti e della società in generale - davvero pochi dubbi circa la situazione di stallo e di crisi in atto. All'indomani del crollo del Muro di Berlino, della fine delle grandi narrazioni del Novecento e dell'avvento in Italia della seconda e poi della terza Repubblica, la politica partitica italiana sembra essere entrata in una fase di transizione che non pare risolvibile nel giro di poco tempo.

Il processo che ha condotto a tale situazione è lungo e trova le sue radici nella degenerazione politica della prima Repubblica la quale, però, aveva visto fra i suoi costruttori e protagonisti grandi figure appartenenti al cattolicesimo democratico e popolare. Fra esse emerge indubbiamente - per l'attualità del suo "pensare politicamente"¹ - Aldo Moro.

Un recente studio di Danilo Campanella (cfr. 2014) - laureato in Filosofia presso la Pontificia Università Lateranense con all'attivo diverse pubblicazioni su temi filosofici - mette in evidenza la grande lezione teorico-politica dello statista ucciso per mano delle Brigate Rosse. Infatti, la ricerca - attraverso l'articolazione in cinque capitoli - presenta la riflessione politica morotea. Anzitutto, il volume si snoda sull'evoluzione

¹ L'espressione tipicamente "lazzatiana", sembra essere opportuna per indicare la riflessione politica morotea (cfr. Lazzati 1988).

biografica del deputato pugliese. Contestualmente, l'autore si sofferma sulle sue radici filosofiche le quali lo hanno orientato a maturare un'idea della politica e della democrazia in genere che ancora oggi avanza una visione di grande attualità. Quindi, a parere di Campanella, la formazione filosofico-sociale di Moro lo ha condotto ad avere una peculiare idea dello Stato democratico, della società civile e del partito.

Tutte queste dimensioni del politico, per il costituente pugliese s'indirizzavano verso la centralità della persona umana operante nell'ambito privato e comunitario-sociale. Difatti alla costituente, l'attività morotea si è orientata alla fortificazione della partecipazione sociale e politica in vista della realizzazione di una vera democrazia basata sui partiti, sui corpi intermedi della società e su di uno Stato tutore delle autonomie sociali e locali. Tale concezione della politica deriva dalla formazione umana e culturale di Moro che si lega indissolubilmente allo sviluppo in Italia e in Europa del personalismo francese.²

Il pensiero personalista, nel rileggere e aggiornare la tradizione tomista, poneva al centro del dibattito filosofico e sociale la persona, la democrazia e il bene comune. In realtà, tutte le varie fasi dell'impegno politico di Moro sono contraddistinte da un'ispirazione laica e democratica. Essa poggia le sue fondamenta sull'umanesimo popolare tipico di ogni esperienza dei cattolici in politica. Simile attività, nel periodo storico fra la prima e la seconda guerra mondiale, veniva sostenuta nella sua elaborazione teorica dalla visione personalista. Pertanto, Moro - insieme ad altri costituenti come Dossetti, Fanfani, La Pira, Lazzati - può essere considerato fra i fautori politici italiani del personalismo filosofico.

Suddetta prospettiva si collocava in estrema antitesi alla visione dello Stato etico hegeliano il quale ha portato nella sua forma degenerativa - a destra come a sinistra - all'attualizzazione pratica della deriva dittatoriale. Invece per Moro, la politica è fondata sul valore della giustizia e sull'importanza della prassi democratica: «Tutta la filosofia po-

² Su tutti si vedano i seguenti volumi: (Maritain 1977 e 1980), (Mounier 2004).

litica di Moro parte dalla contestazione della statolatria e della deificazione dello Stato: egli vedeva lo Stato per l'uomo, non l'uomo per lo Stato» (Campanella 2014: 18). Di conseguenza possiamo parlare di un "progetto" politico moroteo per la democrazia italiana.

La proposta-programma era caratterizzata dal pensare politicamente allo Stato e alla società come a soggetti dinamici da interpretare nello sviluppo incessante e complessivo della storia. Da tale elaborazione deriva il convincimento moroteo sulla democrazia come dimensione sociale mai totalmente attuata, ma in permanente compiersi: «Io non penso in nessun modo che si debba rinunciare al nuovo, al molteplice, all'autonomo, in una parola alla libertà umana, economica, sociale e politica. Si tratta solo di bandire gli eccessi, assicurare i contrappesi, disegnare istituzioni complesse, ma armoniche» (Moro 2011: 92-93). Così, la costante del suo pensiero politico è stata l'espansione per tutto il popolo italiano della democrazia. Per quest'ultima, il partito della D.C. doveva offrire - in qualità di soggetto politico popolare e mai conservatore - un grande contributo. Ne deduciamo che quella di Moro era una visione profetica capace di essere ancora oggi profondamente attuale poiché legata alla centralità della persona, allo sviluppo della partecipazione politica e alla ricerca del bene comune. Dunque, il saggio di Campanella ci permette di avanzare una riflessione introduttiva al pensiero politico moroteo contraddistinto dall'influenza della filosofia personalista e dall'elaborazione di un progetto di Stato, di società civile e di partito realmente democratico poiché poggiato sulla centralità della persona umana.

2. *Il personalismo politico come "via media" fra utopia e realtà*

Cresciuto durante la dittatura fascista, Aldo Moro ha conosciuto lo Stato totalitario il quale utilizzava la religione cattolica come *instrumentum regni*. Parte importante della sua formazione cristiana e culturale maturò durante gli anni trascor-

si alla F.U.C.I.³ (Federazione Universitaria Cattolica Italiana) della quale fu presidente nazionale dal 1939 al 1942. Da suddetta esperienza, apprese una concezione laica e moderna della presenza dei cattolici in politica, la quale si trovava in continuità con le riflessioni prima di Romolo Murri (cfr. 1993: 98-134) e poi di Luigi Sturzo (cfr. 2011: 17-55).

All'indomani del crollo del regime mussoliniano, il futuro leader della Democrazia Cristiana aveva compreso che occorreva un'opera di ricostruzione della coscienza morale ed ideale del popolo italiano attraverso una cultura democratica, personalista e riformista. Così per il costituente pugliese, al pari di Giuseppe Dossetti,⁴ la cultura nata dalle ceneri della guerra e dei totalitarismi era destinata ad esprimere un rinnovamento totale rispetto al passato.

In ordine teorico, il processo ricostruttivo andava ordinato sui valori della persona che i professorini⁵ (fra questi Moro) - impegnati per la redazione della carta costituzionale e per la strutturazione del partito della Democrazia Cristiana - ritrovarono nelle elaborazioni filosofiche di Maritain e di Mounier. Per Maritain, serviva la nascita di una nuova società animata dagli ideali di una cristianità profana capace della piena promozione umana e pertanto alternativa al fascismo, al liberalismo e al marxismo: «In opposizione alle varie concezioni totalitarie dello Stato attualmente in voga, si tratta qui del concetto d'una città pluralistica, che riunisce nella sua unità organica una diversità di gruppi e di strutture sociali incarnanti libertà positive» (Maritain 1980: 198).

Mounier, invece, proponeva l'idea di un uomo che nel rispetto della sua specificità singolare sia aperto globalmente

³ Per gli anni passati alla F.U.C.I. si rimanda allo studio di Renato Moro, nipote dello statista italiano (Moro 2008).

⁴ All'indomani del secondo conflitto mondiale, a parere di Dossetti era in atto una "crisi di civiltà" contraddistinta da una "crisi del sistema globale" (cfr. Dossetti 1998: 87-99). Il giovane politico emiliano era stato influenzato dalla visione di Johan Huizinga (cfr. Huizinga 2000).

⁵ I professorini (Dossetti, Fanfani, Lazzati, La Pira e Moro) diedero un grande contributo per la stesura della nuova carta costituzionale. Successivamente, il gruppo divenne una sorta di tendenza, più che corrente politica, all'interno della Democrazia Cristiana. Essa si caratterizzava per la sua proposta teorico-pratica avanzata tramite la rivista "Cronache Sociali" (cfr. Pombeni 1979).

alla relazione sociale, economica e politica con la comunità: «La persona si sviluppa solo purificandosi continuamente dall'individuo che è in lei. E vi perviene non tanto con l'attenzione continua a se stessa, ma piuttosto rendendosi disponibile, quindi più trasparente a se stessa e agli altri» (Mounier 2004: 59). Tali presupposti, fecero maturare nel giovane politico un impegno ispirato cristianamente in vista della fondazione di strutture sociali e democratiche per la giustizia e per la libertà.

Per Moro, la società non viene generata da un contratto sociale o da un patto di non belligeranza fra i membri, bensì dalla stessa natura umana che plasma i diritti della persona. Perciò per lo statista pugliese: «La società politica è costituita dall'insieme dei rapporti che le persone stabiliscono fra loro, quantunque sotto l'impulso della natura, per provvedere allo sviluppo della propria personalità mediante una comunione di vita» (Campanella 2014: 50). Se ne deduce che la finalità oggettiva della società è la persona la quale da sola non sarebbe capace del suo pieno sviluppo.

A parere di Campanella, tale “pensare politicamente” di Moro è da considerarsi come una via media fra l'utopia della realizzazione della fraternità universale e il realismo legato ai limiti della natura umana e delle sue conseguenze sociali e politiche. Via media fra utopia e realismo che viene ben espressa dallo stesso Moro con un'originale rilettura esegetica di una delle otto beatitudini pronunciate da Gesù nel discorso della montagna:⁶

il destino dell'uomo non è di realizzare pienamente la giustizia, ma di avere perennemente della giustizia fame e sete [...] nella misura in cui possiamo aggiungere è sforzo, conquista, ricerca animata da una libertà che si mette continuamente in relazione con l'altro: il rimedio [...] consiste in rinnovate e moltiplicate energie della coscienza morale per un più agevole e continuo ritrovamento di verità e libertà (Ivi: 68).

⁶ Il celebre “discorso della montagna” - nel quale Gesù annuncia le otto beatitudini - rappresenta il compimento della legge di Dio preannunciata nelle tavole della legge (cfr. Mt 5,1-12).

Come emerge dallo studio di Campanella, tale "via media" del pensiero politico moroteo derivava dal retroterra religioso e sociale nel quale si formò il futuro leader della Democrazia Cristiana. Proprio la sua formazione giovanile - maturata oltre che negli anni alla F.U.C.I. anche con l'appartenenza all'ordine domenicano - gli permise di conciliare il cristianesimo con la democrazia (cfr. Maritain 1937).

3. Lo Stato democratico, la società civile e il partito

Avvicinatosi in maniera definitiva alla politica durante gli anni del secondo conflitto mondiale, Moro sostenne fortemente la scelta repubblicana rispetto al mantenimento della monarchia in occasione del referendum istituzionale del 1946. Eletto deputato e scelto come membro della "Commissione dei settantacinque", fu tra i protagonisti della redazione della nuova costituzione italiana. Proprio i lavori alla costituente mostrano il grande cambiamento culturale, ideale e politico rispetto all'ideazione sia totalitaria sia prefascista dello Stato:

Noi attendiamo ad una grande opera: la costruzione di un nuovo Stato. E costruire un nuovo Stato, se lo Stato è - com'è certamente - una forma essenziale, fondamentale di solidarietà umana, costruire un nuovo Stato vale quanto prendere posizione intorno ad alcuni punti fondamentali inerenti alla concezione dell'uomo e del mondo (Moro 2011: 11).

Infatti con il nuovo dettato costituzionale, si configurò una repubblica alimentata nella sua prassi democratica non solo dai grandi partiti popolari e dalla centralità della persona, ma anche da un ruolo positivo dello Stato nella vita economica e sociale: «tre pilastri, sui quali mi pare che si posi il nuovo Stato italiano sono: la democrazia, in senso politico, in senso sociale e in senso che potremmo chiamare largamente umano» (Ivi: 14). Secondo Moro, il nuovo Stato era sorto dall'esperienza resistenziale la quale diede degli elementi fon-

danti per la nascita della nuova concezione democratica in Italia.⁷

Quest'ultima, così come emerge dalla carta costituzionale, sin da subito è apparsa distante da tendenze populiste e da derive reazionarie. Difatti, per il giovane esponente della Democrazia Cristiana, la prospettiva dinamica ed espansiva dello Stato costituisce il mezzo principale per una maggiore adesione alla vita politica e sociale da parte dei cittadini capace di impiantare una società civile aperta e vitale: «Creare lo Stato democratico significa porre le condizioni di opinioni, di convinzioni, di consenso, perché indirizzi politici democratici, cioè di sviluppo sociale, possano affermarsi e tradursi nelle leggi che li rendono operativi» (Ivi: 19). In tale rappresentazione della comunità politica nel suo complesso, nessuna persona può rimanere esclusa o ai confini della società:

lo Stato democratico impegna le sue leggi di giustizia e la sua azione coordinatrice, propulsiva ed attiva; struttura la propria organizzazione e la impegna a colmare le ingiustizie, a superare i dislivelli, a generalizzare le possibilità di azione e di espansione, a creare le condizioni perché ogni uomo sia presente e conquisti la sua parte di beni secondo giustizia (Ivi: 28).

Pertanto per Moro, la prima opera ricostruttiva - dopo la tragedia della dittatura e della guerra - è delineata dalla strutturazione di uno Stato democratico e di una società civile dinamica. In queste dimensioni del politico - tramite lo sviluppo sempre costante della libertà e della giustizia - dovevano riconoscersi il maggior numero di cittadini. All'indomani dell'approvazione della costituzione, lo statista pugliese sarà uno dei principali interpreti della democrazia italiana: «tutta la militanza di Aldo Moro appare legata ai meccanismi politici ed istituzionali che sono tipici del "sistema politico italiano"» (Fontana 2012: 136).

Tale sistema, a parere di Moro, era reso "difficile" dalla presenza in Italia del più forte Partito Comunista d'occidente e

⁷ Circa la concezione dello Stato democratico, è opportuno notare la grande vicinanza della posizione morotea a quella di Dossetti (cfr. Dossetti 1995: 346-375).

dalla mancanza di una reale prassi dell'avvicendamento al governo della nazione. Per il leader della D.C., proprio la democrazia difficile - concretizzatasi a partire dal dopoguerra - vede fra i suoi interpreti, insieme allo Stato democratico e alla società civile, il partito. Dalla riflessione morotea ricaviamo che il soggetto partitico è fondamentalmente uno strumento per avvicinare il popolo allo Stato e per fondere posizioni individuali in vista di programmi rappresentativi:

La conciliazione delle masse con lo Stato, il superamento dell'opposizione tra il vertice e la base: non lo Stato di alcuni, ma lo Stato di tutti; non la fortuna dei pochi, ma la solidarietà sociale, resa possibile dal maturare della coscienza democratica e alimentata dalla consapevolezza del valore dell'uomo e delle ragioni preminenti della giustizia (Moro 2011: 51).

Quindi secondo Moro, i partiti dovevano svilupparsi come soggetti programmatici⁸ realmente popolari e democratici in vista del continuo compiersi della rappresentatività dello Stato. In questa impostazione, la Democrazia Cristiana sintetizzava il grosso dell'azione politica dei cattolici italiani i quali furono fra i principali artefici - insieme ai comunisti - della nuova architettura dello Stato democratico dopo il ventennio fascista:

La DC ha alla sua origine e come elemento di qualificazione sempre attuale il suo richiamo alla concezione cristiana della vita ed un costante riferimento ai valori religiosi, spirituali e morali che appunto in essa sono affermati. La DC pone a base della propria azione la visione cristiana dell'uomo e della società, dei diritti di libertà e dei doveri di solidarietà sociale, della sfera di autonomia propria della persona e dei gruppi sociali e del potere di comando e di intervento dello Stato. Esso trova questi ideali largamente vissuti nell'esperienza sto-

⁸ Oltre che per la riflessione sullo Stato democratico anche per quel che riguarda i "partiti programmatici" non possiamo che notare una grande concordanza delle valutazioni di Moro con quelle di Dossetti (cfr. Dossetti 1995: 25-29, 50-53, 95-98).

rica alla quale il cristianesimo ha dato luogo nel corso dei secoli (Ivi: 144).⁹

4. *Spunti conclusivi*

Viviamo in un tempo dove la crisi del sistema, specialmente in Occidente, è assai sviluppata e pervasiva. Il decadimento del senso comune delle istituzioni politiche, economiche e in genere rappresentative - insieme ad una concezione individualistica dell'uomo - hanno condotto allo strapotere dell'economia finanziaria rispetto al primato della politica legata all'etica pubblica. Inoltre, il mondo senza frontiere della nostra società - sempre più multietnica, plurale e digitale - apre nuovi orizzonti politici, sociali ed economici.

Proprio l'evoluzione del sistema contemporaneo ci invita a riprendere la lezione del "pensare politicamente" di Aldo Moro. La visione morotea è impostata sui diritti della persona, sulla concezione democratica dello Stato e dei corpi sociali, sull'idea di un partito realmente rappresentativo. Suddetta prospettiva era fortemente fecondata dall'ispirazione cristiana la quale, per lo statista ucciso dalle Brigate Rosse, era destinata ad alimentare la costruzione e lo sviluppo di una comunità politica laica e plurale.

Infatti, a parere di Moro, nel complesso socio-politico ogni forma di confessionalismo - compreso quello cattolico - avrebbe rappresentato una degenerazione della prassi democratica. Da ciò possiamo rilevare che il costituente pugliese si colloca sulla scia degli insegnamenti di Luigi Sturzo e del polarismo antecedente alla dittatura e alla seconda guerra mondiale. Altresì, la testimonianza del leader D.C. ci conferma

⁹ Il ragionamento moroteo rimanda al contributo dato dal cristianesimo per l'affermazione della democrazia. Sulla questione pare opportuno riprendere, a mo' d'esempio sintetico, una riflessione di Pietro Scoppola: «Per fondare il passaggio dalla democrazia formale alla democrazia sostanziale, che è il dato più significativo del secondo dopoguerra, ha giovato molto l'idea della dignità della persona umana che la coscienza religiosa, con il suo discernimento critico sui valori della rivoluzione e della modernità, ha contribuito a far emergere» (Scoppola 2006: 195).

che la sua teoria politica era legata alla realtà delle cose e pertanto distante da derive utopistiche o ideali.

Possiamo dedurre che l'attualità del pensiero politico di Moro è radicata nella sua convinzione del cambiamento costante della società e del compimento continuo della democrazia. A ciò, per il politico italiano, deve far seguito l'adattamento costante dei partiti e dei corpi sociali intermedi. Tale consapevolezza filosofico-politica, ha fatto di Moro uno statista in grado di comprendere la continua riforma della società e di attuare modifiche e miglioramenti necessari per non essere superati dagli eventi.

Pertanto, se si desidera riflettere e agire politicamente nella realtà contemporanea, sembrerebbe opportuno accostarsi - anzitutto in linea teorico-politica - all'elaborazione di Moro. Questa può, sia a livello di pensiero sia nell'ottica dell'azione, farci superare le secche legate alla nostalgia di un passato glorioso e permetterci di intendere con maggiore profondità la società in permanente cambiamento. Dunque, la via media fra utopia e realtà avanzata da Moro costituisce un valido contributo per quanti da credenti o meno vogliono pensare e agire nell'attuale sistema sociale e politico.

A conclusione, possiamo registrare il merito del recente lavoro di Danilo Campanella sul leader della D.C. ucciso barbaramente dall'estremismo antidemocratico. Lo studio, infatti, permette il generale sviluppo sulla riflessione filosofico-sociale cristiana della stagione politica che comprende gli anni dal dopoguerra sino alla soglia del 1980. Questo periodo storico ha visto il compiersi degli sforzi più autorevoli del cattolicesimo democratico e popolare il quale a partire da uomini come Murri, Sturzo, De Gasperi, Dossetti e lo stesso Moro ha dato un grande contributo per il compimento di una vera democrazia in Italia.

Bibliografia

- CAMPANELLA DANILO, 2014, *Aldo Moro. Politica, filosofia, pensiero*, Milano: Paoline.
- DOSSETTI GIUSEPPE, 1998, (a cura di G. Alberigo), *Giuseppe Dossetti. Prime prospettive e ipotesi di ricerca*, Bologna: Il Mulino.
- DOSSETTI GIUSEPPE, 1995, (a cura di G. Trotta), *Scritti politici (1943-1951)*, Genova: Marietti.
- FONTANA SANDRO, 2012, *Modernità e popolo in Italia. I cattolici e la democrazia*, Roma: Studium.
- HUIZINGA JOHAN, 2000, *La crisi della civiltà*, Torino: Einaudi.
- LAZZATI GIUSEPPE, 1988, *Pensare politicamente. Il tempo dell'azione politica. Dal centrismo al centrosinistra*, vol. 1, Roma: AVE.
- LAZZATI GIUSEPPE, 1988, *Pensare politicamente. Da cristiani nella società e nello Stato*, vol. 2, Roma: AVE.
- MARITAIN JACQUES, 1977, *Cristianesimo e democrazia*, Milano: Vita e Pensiero.
- MARITAIN JACQUES, 1980, *Umanesimo integrale*, Roma: Borla.
- MORO ALDO, 2011, *La democrazia incompiuta*, Milano: RCS MediaGroup.
- MORO RENATO, 2008, *Aldo Moro negli anni della FUCI*, Roma: Studium.
- MOUNIER EMMANUEL, 2004, *Il personalismo*, Roma: AVE.
- MURRI ROMOLO, 1993, *Propositi di parte cattolica*, in AA. VV. (a cura del «Centro studi R. Murri»), *Il pensiero politico di Romolo Murri*, Ancona: Transeuropa, pp. 98-134).
- POMBENI PAOLO, 1979, *Il gruppo Dossettiano e la fondazione della Democrazia Cristiana (1938-1949)*, Bologna: Il Mulino.
- SCOPPOLA PIETRO, 2006, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell'Italia unita*, Bari: Laterza.
- STURZO LUIGI, 2011, *Appello ai liberi e forti*, Milano: RCS MediaGroup.

Abstract

ALDO MORO: ATTUALITÀ DEL “PENSARE POLITICAMENTE”

(ALDO MORO: THE ACTUALITY OF "THINKING POLITICALLY")

Keywords: Currently, Aldo Moro, State, Democracy, Party

In the present context of the political and cultural transition, the political theory, the image and the elaborations of Aldo Moro become a remarkable future reference of the Western democracy. His point of view centred on humanity, the practical development of democracy and the well being of the community underline in our time the laity modern vision of the democratic state, the civil society and the party. As a result, it is better to take the golden opportunity of Moro's storical and filosofical-political thought which currently appears of significant after some decades from the tragic disappearance of the Italian statesman. Hence, in a few words, the desired point in discussion is to introduce the current standpoint of Aldo Moro's political thinking.

ROCCO GUMINA
Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia
rocco.gumina@yahoo.it

EISSN 2037-0520

Recensioni/ Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

LUCIANO CANFORA, *La guerra civile ateniese*, Milano, Rizzoli, 2013, pp. 396

Luciano Canfora esordisce nel tratteggiare un'immagine del conflitto che ha infiammato Atene tra il 404 e il 403 a. C. evidenziandone l'ambivalenza: il carattere di normalità della guerra civile, presentata come "lo stato abituale, regolare, normale" (p. 5), in cui il cittadino dell'antichità e – in questo caso l'Ateniese – è chiamato a nascere, vivere e morire, insieme al rifiuto ateniese, per quello stesso conflitto, di una tale definizione, nel desiderio di rimuoverlo o, forse, nell'incapacità storica di rendersi conto che una guerra interna non ha mai, nei fatti, vinti e vincitori. Il volume, organizzato in due parti composte rispettivamente da 25 e 6 capitoli, sembra iniziare come la semplice descrizione di uno dei tanti scontri interni della storia ateniese, numerosi al punto da giustificare l'assunto iniziale. Il testo scorre però veloce e la narrazione del conflitto, raccontata con maestria da uno dei più raffinati antichisti italiani, perde piano piano i connotati di semplice descrizione, sostituiti da un'analisi accurata degli avvenimenti e delle dinamiche socio-politiche che ne stanno alla base. In questo senso s'inquadra la messa in luce della ferocia antiplutocratica che, pur variamente documentata, diviene ben presto l'elemento caratterizzante del governo di Crizia e dei Trenta, che vede a propria volta un coinvolgimento, più o meno indiretto, e non solo per motivi di sangue, di un ancora giovane Platone. In questo stesso senso va anche la critica alla concezione imperiale della democrazia ateniese – cui l'A. dedica le prime pagine del lavoro – che ha preteso di imporre la propria volontà e il proprio dominio ben al di fuori delle mura cittadine – l'episodio di Melo, pacifica alleata spartana, insegna – e a cui fanno da contraltare la paura e il rimorso, manifestati però solo dopo il totale annientamento da parte delle forze spartane. Gli Ateniesi, diventano così vittime quasi colpevoli dell'astuzia crudele e perfida di un Lisandro o di un Teramene novello Efilte, che, in un misto di spregiudicatezza e di indifferenza per le sorti della propria patria, mostrano caratteri

propri di un machiavellismo *ante litteram* (p. 144). Tale spregiudicatezza diviene tratto distintivo non solo di personalità moralmente eccezionali, ma di un'intera classe dirigente. Colpisce in modo particolare, almeno a chi scrive, l'attenzione che a questo proposito l'A. pone al massacro dei Trenta a Eleusi, che ha il sapore amaro di una vendetta dell'Atene nuovamente democratica nei confronti dei propri ex governanti e che le cronache dell'epoca presentano invece come il tentativo di difesa delle libere istituzioni dalle velleità di rivincita dei propri ex tiranni. Solo Senofonte, evidenzia l'A., presenta l'episodio quale è realmente, ovvero come un agguato della democratica Atene che elimina così la "repubblichetta la cui esistenza era stata garantita dal patto di pacificazione del settembre 403" (p. 190) nella certezza che le "democrazie, grandi e piccole, fanno – com'è noto – soltanto guerre «giuste»" (p. 190). La critica al sistema democratico ateniese non si ferma qui e continua con lucida analisi nell'epilogo della prima parte, in cui Canfora ritorna sulla guerra civile come "fenomeno latente sotto il divampare della lotta politica" (p. 295), quasi connaturato all'essenza stessa della democrazia, cioè di un "sistema politico fondato sulle decisioni a maggioranza di un'assemblea popolare riconosciuta anche dai signori come sede della sovranità, [che] pone un freno alla guerra guerreggiata tra signori" (p. 295), ma che getta anche le basi perché nasca nei "signori", nei confronti di un demo ormai prevalente, un desiderio intimo di rivincita che "può prendere forma di guerra civile e che dissemina esuli dovunque, protesi al ritorno armi in pugno, amareggiati e sospettosi" (p. 295). La seconda parte del volume contiene, racchiuso già nel titolo, il proprio significato: *Una guerra civile tra storici*. Sembra trattarsi, in definitiva, della chiave di lettura dell'intero testo, che l'A. imposta sulla comparazione delle diverse fonti, a suo dire non sempre correttamente attribuite, né esenti, nei secoli, da manipolazioni o interpretazioni inesatte. L'A. dimostra infatti una particolare attenzione nei confronti delle prove di natura storica, "delle quali è buona norma [...] cercare di comprendere genesi e orientamento, anziché tentare di impastarle e solleccitarle con capriole avvocatistiche" (p. 203), come non di rado, l'esperienza insegna, è stato visto fare con "disinvolta tecnica", e che "in genere non conviene maltrattare ma cercare di capire" (p. 241). Tali fonti costantemente citate – *in primis* Senofonte, ma anche Eforo, Diodoro, Teopompo, Pompeo Trogo – permettono a Canfora una ricostruzione delle vicende belliche, in un quadro "molto più mosso di quanto lo schematicismo dei professori moderni sia capace di accettare" (p. 241), attenta e lontana dalle manipolazioni e dalle alterazioni più o meno inconsapevoli, abituali anche negli osservatori diretti dei fatti. Cifre ed informazioni mutano infatti nelle varie testimonianze, attenzione

od omissioni alterano il racconto degli eventi, dando loro valenze e significati che spesso non hanno. Proprio quello che Canfora vuole qui evitare. Il suo è perciò un lungo e attento lavoro filologico, portato avanti non solo con la competenza che lo contraddistingue, ma con la passione di chi vuole realmente ricercare, per quanto possibile, quella verità, spesso celata o travisata, che testimonianze scritte e tradizioni storico-letterarie portano in sé. La guerra civile ateniese dimostra di avere tutte le carte in regola per essere in questo senso la prova di come un momento di conflittualità interna ad una città – pur con tutte le possibili intromissioni straniere – si presti a divenire oggetto della fragilità psicologica dei suoi testimoni, capaci ora di raccontare gesta eroiche e incapaci poi di assegnare, o assumersi, responsabilità dirette negli avvenimenti se non in una logica di sottomissione della parte sconfitta. Dato che in ogni conflitto devono trovare posto un vinto e, ma quasi solo di conseguenza, un vincitore. Non è proprio dell'uomo, né di quello ateniese della fine del quinto secolo, né di quello a noi contemporaneo, accettare mutue responsabilità e il fatto che forse, questa condivisione di responsabilità, non necessariamente tradotta in colpa, permetta una più lucida lettura degli avvenimenti e una più pronta soluzione pacifica delle controversie. Gli Ateniesi hanno spinto anche oltre questa incapacità. Non si sono limitati a sminuire i fatti, li hanno addirittura rimossi. «Nel loro calendario ufficiale l'anno della guerra civile (404/3) era indicato con una formula quasi surreale: «non governo» (*anarchia*). Come se quell'anno non fosse mai esistito» (p. 5).

Carlo Morganti

DARIO CARONITI, *Potere pubblico, tradizione e federalismo nel pensiero politico di Gioacchino Ventura*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2014, pp. 133.

Nel 1995, un saggio a firma di Sergio Romano (*La vita e il pensiero politico di Gioacchino Ventura*) apriva con la rimostranza offerta, negli ultimi anni della propria vita, da Luigi Sturzo, fondatore del Partito Popolare Italiano, in merito alla mancanza di una «bella biografia» diretta ad esplorare l'azione politica di Padre Gioacchino Ventura di Raulica, relativamente agli «anni 1848-49, durante la repubblica romana [...]». Nel corso del tempo, l'invito di Sturzo pare sia stato solo parzialmente accolto: oltre al già citato saggio di Sergio Romano, si ricorda il tentativo esperito, nei primi anni sessanta, da Francesco Andreu (*Ventura. Saggio biografico*), così come la più intensa, e recente, attività investigativa ed editoriale svolta sotto impulso di Eugenio Guccione.

Scivolata tra le maglie dell'oblio della ricerca del primo quindicennio del nuovo millennio, sulla scorta di un più ampio affievolimento d'interesse registrato intorno all'idea di un movimento politico di ispirazione cristiana, la figura di Gioacchino Ventura costituisce l'oggetto di indagine del lavoro di Dario Caroniti. Fin dalle prime pagine del volume, pervade, immediata, la sensazione che l'autore abbia voluto cogliere l'appello di Sturzo, dando vita ad uno scritto che si configura come quel "tassello mancante" utile per una piena, e più incisiva, comprensione di una tra le principali, e più complesse, personalità politiche ottocentesche di area cattolica.

Articolato in 4 capitoli, a loro volta suddivisi in sottosezioni, il lavoro di Caroniti si presenta come un testo agile, ben strutturato e ricercato che, ripercorrendo le diverse "stagioni" di pensiero che scandirono la vita di Padre Ventura, le traspone armonicamente in una lucida analisi della corrispondente intensa attività politica, vero fulcro del volume.

È così che, nel primo capitolo, caratterizzato da un approccio di tipo prosopografico, troviamo un giovanissimo Gioacchino Ventura manifestare il proprio impegno politico in occasione della rivoluzione napoletana del 1820. Antirivoluzionario, antiriformista, ultramontano e fautore dell'*Ancien Régime*, il giovane sacerdote mostrò fin da allora posizioni molto vicine a quelle di Antonio Capece Minutolo, principe di Canosa, del quale assorbì il livore antimassonico ed anticentralistico. Insieme a Canosa, Ventura criticò aspramente la nuova costituzione napoletana, così come il modo stesso attraverso cui era stata attuata la restaurazione borbonica che, attraverso la centralizzazione burocratica, aveva esautorato i corpi intermedi, intaccando sia il ruolo della Chiesa, sia la funzione pubblica e sociale della nobiltà; col conseguente venir meno di due dei tre pilastri sui quali si era fondato l'Antico Regime.

Principale frutto dell'amicizia tra i due fu la fondazione dell'«Enciclopedia Ecclesiastica e Morale», uno tra i primi esempi di stampa cattolica in Italia che, avvenuta nel giugno del 1821, si poneva l'obiettivo di tornare a propugnare quei principi cristiani necessari per l'affermazione di un ordine giusto, in contrapposizione a tutto il processo rivoluzionario che veniva, invece, considerato come una manifestazione di odio verso Dio.

Proprio questi due capisaldi del pensiero e dell'azione di Padre Ventura – concezione della rivoluzione come comportamento anticristiano e ruolo della nobiltà come freno al potere assoluto – furono, in un secondo momento, destinati a congiungersi in una rielaborazione concettuale che, prendendo le mosse dall'irreversibile processo di decadenza verso il quale si era avviata l'aristocrazia italiana, condusse Padre Ventura «a cercare altrove quel freno necessario a limitare

l'esercizio assoluto e dispotico della sovranità» (p. 20); da qui, l'idea della «controrivoluzione» sociale e culturale come necessaria premessa alla restaurazione politica.

I prodromi del mutamento ideologico di Padre Ventura vanno ricercati nel fascino da lui subito nei confronti del dibattito francese sul tradizionalismo. Trasferitosi a Roma nel 1821, dove nel 1830 fu eletto Proposito generale dell'ordine dei teatini, il giovane sacerdote siciliano abbandonò gradualmente le posizioni legittimiste che avevano guidato la sua azione fino a quel momento, avvicinandosi agli studi compiuti da Joseph de Maistre e Louis de Bonald; fino all'incontro con Lamennais che, avvenuto nel 1824, lo consacrò quale suo principale referente politico in Italia.

La svolta del pensiero politico di Padre Ventura giunse a metà degli anni trenta, e fu caratterizzata dalla totale perdita di fiducia nei confronti del legittimismo: secondo Ventura, la sottomissione della Chiesa al potere politico dei governi assolutistici, l'avrebbe condotta nella «medesima condizione in cui si erano trovate le chiese protestanti in seguito alla riforma» (p. 36). I principi del cristianesimo non potevano più essere tutelati da un accordo con le corti, incamminatesi verso l'inesorabile sconfitta; bisognava, dunque, organizzare politicamente la società in vista di una trasformazione, in senso democratico, delle istituzioni politiche.

Questa sua "apertura democratica", sancita dall'adesione incondizionata alle tesi filosofiche del tradizionalismo, fu alla base della definitiva rottura col Canosa: il compito del cattolicesimo si identificava, adesso, con l'offrire al popolo uno strumento di guida verso il bene, i principi cristiani e gli sforzi rivoluzionari. Obiettivo che non poteva essere perseguito attraverso «uno scontro frontale con il processo rivoluzionario, ma con il battesimo di esso» (p. 42).

Da queste considerazioni derivò la sua tesi volta alla conciliazione tra cattolicesimo e la politica liberale che rese pubblica, a metà degli anni quaranta, dando alle stampe l'*Elogio Funebre di Daniello O'Connell*, eroe nazionale irlandese che, per Ventura, aveva avuto il merito di mettere in pratica i rimedi cattolici contro la tirannide e l'oppressione.

Così, alla vigilia dei moti del 48, ai quali prese parte attivamente come sostenitore della Repubblica romana, il programma politico di Padre Ventura appariva compiutamente delineato: spettava alla Chiesa cattolica il compito di mettersi a capo dell'ondata rivoluzionaria, col fine di dare alla ribellione i necessari contenuti di fede. La città di Roma assumeva, pertanto, un ruolo di centro propulsivo di questa soluzione, in virtù del compito di ente morale ricoperto dalla Chiesa cattolica. La funzione del clero sarebbe stata, invece, quella di riconquistare la fiducia del popolo, facendo proprie le sue richieste

e mettendosi alla guida delle sue rivendicazioni, in vista della creazione di una confederazione che, caratterizzata da una rinnovata unione tra fede e politica, sarebbe stata sottoposta alla *leadership* papale. Tuttavia, il fallimento della Repubblica romana travolse Ventura e le sue idee, obbligandolo a scegliere la via dell'esilio.

Il secondo capitolo, diretto ad indagare le trame del pensiero filosofico del sacerdote palermitano, lo colloca «a cavallo tra tradizionalismo e neotomismo» (p. 70) in virtù dell'accettazione della dottrina di Luis De Bonald relativa all'origine delle idee che, fondata sulla mancata attribuzione di qualsivoglia facoltà di conoscenza primaria alla ragione, sembrerebbe porlo in una posizione assai distante dal pensiero di Tommaso; un tomista, dunque, non per come oggi intendiamo questo termine ma nel senso inteso nella prima metà del secolo XIX.

Perno della riflessione filosofica di Padre Ventura fu l'idea che l'uomo dovesse necessariamente sottomettersi ad un'autorità spirituale capace di indicare, di volta in volta, quale fosse «la scelta più opportuna nel campo morale come in quello politico» (p. 72). Di più, il ruolo assunto dal concetto di "tradizione" nel pensiero di Ventura, coinvolgendo globalmente la ragione filosofica «fino a comprendere Platone e Aristotele» (p. 74), finì per contrapporlo al razionalismo moderno e, dunque, suonò come un atto di condanna di tutta la filosofia antica. Tale negazione del rapporto tra fede e ragione, tra pensiero filosofico del mondo antico e civiltà cristiana, pose Ventura «fuori da magistero ed in assoluta contiguità con Voltaire, Kant e l'illuminismo, soprattutto per quanto riguarda il significato della storia» (p. 77).

Pertanto, la riscoperta di Tommaso non consentì a Ventura di emanciparsi dal vizio di fondo del tradizionalismo, legato al «non riconoscere la facoltà dell'uomo di giungere grazie alla ragione a concepire il significato di virtù e di bene, demandando al ricordo della rivelazione primigenia e alla Provvidenza ogni manifestazione dell'intelligenza»(p. 79).

Il terzo capitolo consta di una di un'organica trattazione del problema del potere nel pensiero di Ventura, delineata attraverso un'accurata analisi dei concetti di "Famiglia, Stato e Costituzione", così come delle reciproche interconnessioni.

Il punto di partenza dell'indagine è costituito dall'attribuzione alla famiglia del ruolo di nucleo fondante di ogni società politica. La famiglia si configura come una sorta di Stato in piccolo, all'interno del quale il *pater familias* si vede attribuiti gli stessi poteri vantati dal re sulla nazione; con l'unica differenza che mentre il potere del sovrano, ricevuto «per diritto delegato e umano», è per sua natura revo-

cabile, diversamente, quello del *pater familias*, in ragione della sua origine divina, si configura come un potere inoppugnabile.

In aperto contrasto con il cambiamento sociale innescato in quegli anni, Padre Ventura puntò al rafforzamento della società patriarcale, mediante la tutela dell'integrità patrimoniale da realizzarsi attraverso la reintroduzione dell'istituto del maggiorascato. A garanzia della propria esistenza, i rappresentanti delle famiglie si sarebbero dovuti riunire intorno ad un capo che, contrariamente a quanto sostenuto da de Bonald ed in perfetta linea col pensiero tomista, Padre Ventura individuò nel Pontefice; tale sottomissione avrebbe dato vita ad una «società perfetta».

In questo quadro, la Costituzione si configurerebbe come il frutto del contratto siglato tra la «società perfetta» da un lato, ed il sovrano dall'altro; da tale accordo sarebbe derivata l'istituzione di una monarchia o, viceversa, di una repubblica, ma solo in presenza «dello spirito divino nella cultura del popolo stesso» (p. 97): nella mente di Ventura non vi era spazio per forme di governo intermedie. Inoltre, attraverso la Costituzione, la comunità si sarebbe impegnata ad assicurare obbedienza al sovrano, mentre il sovrano avrebbe dovuto rispettare la «carta fondante e fondamentale» del paese, pena la perdita della sua autorità che, decretata dalla Chiesa, conferiva a quest'ultima una funzione di limite all'esercizio del potere monarchico, impedendogli così di divenire asfissiante.

Il quarto, ed ultimo, capitolo è incentrato sulla risposta offerta da Padre Ventura in relazione al problema posto dalla questione dell'unità nazionale italiana. In quell'occasione, Gioacchino Ventura suggerì di seguire un percorso volto alla fondazione di «una confederazione fra i diversi stati italiani sotto la presidenza del sommo Pontefice» (p. 107). La proposta di Ventura costituì, dunque, la riproposizione, per estensione analogica, delle soluzioni maturate rispetto agli sviluppi offerti dal caso francese; pertanto, queste sue idee non paiono suscettibili di un'interpretazione volta a considerarle come «manifestazioni tardive di un neoguelfismo di stampo giobertiano» (p. 107).

Benché fautore dell'indipendenza siciliana, Ventura ebbe a cuore l'indipendenza dell'Italia fin dal 1848, allorquando aderì alla Lega politica proposta da Antonio Rosmini. Tuttavia, mostrò sempre grande diffidenza nei confronti del progetto di unificazione piemontese, considerato come tendente «a sovvertire quell'autonomia che è un diritto naturale dei popoli, i quali sarebbero rimasti per sempre nemici della forzata fusione» (p. 116).

Viceversa, la soluzione politica da lui avanzata in vista del raggiungimento dell'unità nazionale – plasmata sull'esperienza federale offerta dagli Stati Uniti d'America – poggiò sulla necessità di dar vita ad una dieta comprendente i sovrani legittimi che, fondata su di un

esercito ed una flotta federale, sull'unità delle dogane, delle leggi commerciali e della moneta, fosse caratterizzata dalla dotazione di statuti particolari, a salvaguardia delle peculiarità storiche e culturali delle diverse comunità federate.

In un sistema democratico, però, la maggioranza del popolo avrebbe avuto un potere assoluto, illimitato. Di qui la necessità di sottoporlo a un'autorità morale esterna, superiore al popolo stesso: «la Chiesa e il suo capo visibile, il Pontefice, che hanno ricevuto in modo sovranaturale da Dio il compito di preservare la rivelazione dalla corruzione» (p. 123). Il potere ecclesiastico diventava, così, prettamente politico, «tanto che l'autonomia della Chiesa, rivendicata da Ventura, non andava affatto verso la separazione, ma verso un'assoluta dipendenza del potere temporale da quello spirituale» (p. 124).

Infine, la proiezione su di un piano internazionale dell'idea federale lo condusse ad incoraggiare la stipulazione di accordi di cooperazione tra nazioni cristiane le quali, riconoscendo l'autorità del Pontefice, avrebbero dovuto federarsi in un unico Stato, così da ricreare la *Cristianitas*; «sempre nel nome della volontà trascendente che compendia la limitatezza della natura umana» (p. 127).

Complessivamente, la pregevolezza del lavoro di Dario Caroniti risiede nell'aver colto l'appello lanciato da Luigi Sturzo, come pure nell'aver offerto convincenti risposte ai tanti quesiti posti dai diversi studiosi che, negli anni, si sono ripetutamente chiesti come sia stato possibile che Padre Ventura abbia potuto tenere, nel corso della propria vita, atteggiamenti e posizioni così divergenti ed in apparente contrasto tra loro. Risposte tutte contenute in questo volume che, coniugando percorso intellettuale ed attività politica, vicende personali ed avvenimenti storici, concorre a restituire alla memoria la poliedrica figura, politica e religiosa, di Gioacchino Ventura; lasciando, tuttavia, spazio per futuri approfondimenti relativi al meno pregnante «periodo francese».

Simona Fazio

PINA TRAVAGLIANTE, *Tra classicismo e marginalismo. La Scienza delle finanze di Giuseppe Ricca Salerno*, Milano, Franco Angeli, 2012, pp. 144.

Con questo studio Pina Travagliente arricchisce la sua indagine sul pensiero economico italiano del tardo ottocento e dei primi del novecento che, nella collana della Franco Angeli, ha già al suo attivo numerosi titoli su autori emblematici per l'epoca o sui dibattiti di alcuni momenti chiave della storia dell'Italia liberale.

L'oggetto principale della monografia è l'idea di Scienza delle finanze elaborata da Ricca Salerno, osservata principalmente attraverso le pagine del suo trattato oltre che in altri scritti coevi. Nella prospettiva di ricostruire il processo di istituzionalizzazione del sapere economico -approccio divenuto ormai prevalente nella storiografia italiana- l'economista siciliano assume un'importanza non secondaria essendo il titolare della prima cattedra di Scienza delle finanze, voluta a Pavia nel 1878 da Luigi Cossa, e curatore di uno dei primi manuali espressamente dedicati alla materia. Un interesse per la finanza pubblica che è ricorrente negli studiosi siciliani del XIX secolo dato che fu Francesco Ferrara a tenere nel 1850 il primo corso universitario sul tema, che Placido De Luca fu l'autore nel 1858 del primo testo didattico impiegato in una università e negli anni di fondazione della disciplina apparvero anche i contributi significati di Vito Cusumano e Salvatore Majorana.

L'autrice tuttavia non insiste su una presunta vocazione siciliana all'economia pubblica o su aspetti che definiremo di storia identitaria scegliendo piuttosto di presentare Ricca Salerno come interlocutore e interprete della più affermata e aggiornata letteratura economica mitteleuropea. L'economista è individuato come esponente della prima generazione di marginalisti italiani che introduce da oltre confine il nuovo corso dell'economia politica. Ricca Salerno però non è un mero esterofilo divulgatore di dottrine poiché si accosta al marginalismo con l'intento di elaborarlo e procedere verso ulteriori sviluppi analitici che si concretizzano nel campo di ricerca della finanza statale.

Il professore siciliano, consapevole delle enormi potenzialità teoriche e di metodo che si aprivano con la svolta marginalista, ha l'ambizione di offrire un contributo fondamentale alla definizione dell'oggetto e dei confini della Scienza delle finanze, nella quale riscontra ancora un difetto di scientificità. Davanti i due approcci prevalenti, quello razionale contrattualistico -che ipotizza uno scambio tra imposte versate dai cittadini e beni erogati dallo Stato- e quello del consumo improduttivo - che ritiene la finanza pubblica dominata da logiche politiche - Ricca Salerno opta per una terza strada che riconduce la Scienza delle finanze all'essenza del fenomeno economico. La domanda, la produzione e il consumo di beni pubblici sono fatti squisitamente economici e assimilabili a quelli che attengono i beni privati e le scelte individuali e in quanto tali suscettibili di essere descritti da leggi scientifiche pure. Una posizione che rintraccia solo in Emil Sax che poteva così essere considerato a buon diritto come l'iniziatore del processo di sistematizzazione scientifica della materia.

Sulla scia dell'economista austriaco -ma con la convinzione di spingersi ancora più avanti- Ricca Salerno crede che bisogni individuali e collettivi sono accomunati dalla medesima natura e soggiacciono a un identico meccanismo regolatore degli scopi e dei mezzi per appagarli. Dietro l'apparente aspetto politico e giuridico che riveste l'economia pubblica vi è concretamente una produzione di ricchezza indirizzata a soddisfare le esigenze della vita umana, le quali vanno considerate sempre nella loro dimensione edonista e trattate su base utilitaria. Ne consegue che i bisogni collettivi -che sono l'aggregato di quelli provati da ogni individuo e ai quali non riesce a provvedere privatamente- non si sottraevano alla fondamentale legge economica del valore così come era stata spiegata dagli autori marginalisti. Attingendo alle teorie di Jevons, della scuola austriaca e di Gossen, l'economista siciliano immagina la finanza statale nelle medesime vesti di quella dei singoli e dunque necessariamente vincolata dal principio regolatore del "valore soggettivo" che impone di distribuire la spesa tra beni privati e pubblici in modo da ottenere da ciascuno di essi la medesima utilità finale.

Il volume della Travagliante, che si compone complessivamente di sette capitoli, analizza attentamente come Ricca Salerno si sforzi di edificare sulla logica marginalista una Scienza delle finanze che abbia tutti i requisiti di una "scienza pura". Un'impresa per nulla semplice dato che estendere una metodologia fortemente individualista come il marginalismo a tutto l'insieme di oggetti e fenomeni che ricadono nel campo della finanza pubblica comporta uno sforzo teorico non da poco, soprattutto per mantenere un più che accettabile livello di rigore e coerenza.

Volendo sottolineare uno dei tanti aspetti dell'opera dell'economista siciliano che, dalla ricostruzione proposta dall'autrice, risaltano all'attenzione del lettore è possibile indicare l'originale commistione tra elementi marginalisti e una visione del progresso di impianto tipicamente classico e ricardiano, richiamata anche nel titolo. Un passaggio non di poco conto dato che da esso dipende una alquanto singolare spiegazione dell'ampliarsi della sfera pubblica così come della tendenza alla progressività dell'imposizione fiscale. Tutti temi che il volume della Travagliante, andando oltre una mera esposizione della dottrina di Ricca Salerno, riesce a evidenziare e sottoporre a un approfondimento critico.

Fabrizio Simon

GIUSEPPE ASTUTO, *Il viceré socialista. Giuseppe De Felice Giuffrida sindaco di Catania*, Acireale - Roma, Bonanno Editore, 2014, pp.326.

Personaggio complesso e controverso Giuseppe De Felice Giuffrida, secondo la nota definizione di Anna Kuliscioff, «è la sintesi delle qualità e dei difetti» della popolazione catanese. [...] Riassume in sé in modo esagerato le tendenze basse ed elevate. [...] È il vero viceré» (p.9).

L'autore, sulla scia di suoi precedenti lavori intesi a mettere in luce l'operato dei sindaci e il loro apporto alla storia nazionale, ricostruisce il profilo politico di De Felice nel suo ruolo di amministratore di Catania tra la fine dell'Ottocento e i primi vent'anni del Novecento. Sono anni in cui la città etnea è attraversata da una serie di conflitti politici e sociali misti a tentativi di modernizzazione. Di estrazione popolare e con alle spalle un'infanzia difficile, De Felice politicamente si forma all'interno di quel movimento di estrema sinistra impegnato «nella critica dell'assetto istituzionale dello Stato unitario e nella creazione di forti società di mutuo soccorso» (p.30).

Absorbita la lezione di Andrea Costa e Napoleone Colajanni, il giovane De Felice presto diventerà l'esponente più rappresentativo nell'area della democrazia e del socialismo catanese. Il suo programma, che sta alla base del successivo impegno politico nell'attività amministrativa, coniuga «l'esperienza urbana della democrazia catanese e del Mezzogiorno con l'anarchismo inteso come rifiuto del socialismo legalitario ed evolucionistico» (p.39).

Alla fine degli anni ottanta dell'Ottocento Catania è colpita da una forte crisi economica dovuta alla sfavorevole congiuntura nazionale. A ciò si aggiungono l'instabilità amministrativa, il lassismo, gli abusi degli amministratori, le divisioni all'interno della classe dirigente, gli scandali bancari. In questo quadro si inserisce l'impegno politico di De felice nell'amministrazione comunale, prima come consigliere e assessore e, più tardi, come sindaco. L'esigenza di rinnovamento sia morale sia materiale richiesta a gran voce da una città ormai allo stremo sia recepite da De Felice che, in breve tempo, diventa «il punto di riferimento della popolazione» (p.38). La sua azione, all'interno della prima giunta democratica, ebbe come obiettivi primari il risanamento del bilancio, la moralizzazione, il rilancio dell'economia cittadina. Purtroppo lo scioglimento del consiglio comunale caldeggiato dalla classe dirigente liberale e conservatrice e messo in atto dal Ministro dell'interno Crispi non consentirà alla giunta democratica di portare a termine l'auspicata svolta. Da qui ha inizio il burrascoso rapporto tra De Felice, capo del partito radicale della città e Francesco Crispi.

Il contrasto fra i due siciliani esploderà con veemenza quando viene deciso lo scioglimento dei Fasci siciliani. Sulle vicende del movimento, alle cui origini stanno la crisi economica e la questione municipale, l'autore si sofferma per diversi capitoli, mettendo in evidenza la loro composizione e la loro evoluzione. Le proposte politiche dei Fasci, ossia «la riforma e la conquista del potere locale» (p.73), unite al diffuso malcontento causato dagli «effetti devastanti della crisi agraria e [dall'] inversione del ciclo economico espansivo, che ha investito tutto il continente europeo» (p.71), provocano la reazione del governo centrale con lo stato d'assedio della Sicilia e l'arresto dei dirigenti e dei militanti del movimento.

Tra questi lo stesso De Felice che, ritenuto il capo dei Fasci, sarà arrestato e sottoposto a processo per «cospirazione, eccitamento alla guerra civile, alla devastazione e al saccheggio, e infine apologia di reato» (p.156). Il politico catanese, che dal 1892 era anche deputato al parlamento nazionale, rientrerà nella sua città nel 1901 con la chiara intenzione di realizzare «il progetto politico del socialismo municipale» (p.209).

Il 19 giugno del 1902 il blocco defeliciano vince le elezioni e il nuovo consiglio elegge De Felice prosindaco di Catania. Il "viceré socialista", con l'intento di assegnare un ruolo più attivo al comune e promuovere una maggiore partecipazione democratica, nel tentativo di dare un volto nuovo alla città etnea, grazie anche all'appoggio e al sostegno finanziario del governo centrale, promuove una serie di municipalizzazioni dei servizi pubblici e l'aggiornamento urbanistico della città. Tuttavia il suo ambizioso progetto dovrà scontrarsi con le resistenze locali e con le difficoltà finanziarie dovute anche alle fine della congiuntura economica positiva dell'età giolittiana.

Le critiche che De Felice aveva più volte indirizzato alle passate amministrazioni, adesso sono rivolte a lui: gestione clientelare, irregolarità amministrative, sperpero di denaro pubblico. L'obiettivo di De Felice, «che punta ancora sul graduale sviluppo della città e sulla collaborazione fra le masse popolari e settori della borghesia» (p.243), entra in crisi.

Il dopoguerra con le sue disastrose conseguenze, la nuova situazione politica determinatasi anche a seguito della nascita di nuove organizzazioni politiche, non impediscono a De Felice di continuare nella sua battaglia per «il controllo democratico del potere locale» (p.271). La morte prematura, avvenuta nel 1920, porrà fine al suo progetto per lo sviluppo della Sicilia e della sua Catania che egli considerava strettamente connesso alla modernizzazione delle campagne e all'eliminazione del latifondo.

Giuseppe Astuto, evitando qualsiasi mitizzazione o polemica nei confronti del "più amato" e, al contempo del "più combattuto"

amministratore della città etnea, riesce a rielaborare felicemente la figura e l'opera di De Felice (che fu deputato per tutta l'età giolittiana e fino alla morte, sindaco di Catania dal 1902 al 1906 e dal 1912 al 1914), non solo all'interno della dinamica realtà catanese, ma anche nelle vicende politiche nazionali.

L'autore, avvalendosi di nuove fonti quali la documentazione dell'Amministrazione civile e del Commissariato civile in Sicilia (Archivio centrale dello Stato), dell'Archivio Codronchi (Biblioteca di Imola) e del fondo prefettura di Catania, ha così pienamente raggiunto l'obiettivo che si era prefisso: offrire al lettore una nuova ipotesi interpretativa di un personaggio che ha sempre occupato un posto di rilievo nella storiografia.

Rosanna Marsala

MARIA ANTONETTA FALCHI PELLEGRINI (a cura di), *Verità e forme del potere nella riflessione politica contemporanea*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2013, XVIII-219.

Il volume, frutto di un progetto di ricerca svolto presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Genova, ha per oggetto il tema del rapporto tra verità (assoluta o relativa, affermata o negata, ma pur sempre fonte di legittimazione dell'autorità) e potere nel pensiero politico contemporaneo. Sei i contributi in esso raccolti: A. de Sanctis, *Una verità indisponibile all'uomo: la critica del potere in T.H. Green, L.T. Hobhouse e John Dewey*; N. Carozza, *Verità e individuo in Giuseppe Capograssi*; C. Morganti, *Verità, libertà e potere politico in Romano Guardini*; M.A. Falchi Pellegrini, *Verità, ragione e potere in Max Horkheimer*; R. Baldi, *Verità e ragione tra scienza e potere: Karl R. Popper*; A. Catanzaro, *Verità, democrazia, sovranità: N. Chomsky e il "modello della propaganda"*.

Alberto de Sanctis nel soffermarsi sulla posizione di Green, Hobhouse e Dewey in seno al dibattito sulla verità e sul suo rapporto con il potere, osserva come tali autori concepissero una verità sottratta al dominio e svincolata da legami istituzionali, una verità indisponibile all'uomo. Lo studioso rileva come l'impossibilità per l'uomo di pervenire ad una verità piena e oggettiva e per i detentori del potere politico di legittimarsi ricorrendo al "monopolio della verità" induca gli autori in questione ad esaltare il primato della libertà e il rifiuto di ogni autoritarismo. L'incontro di idealismo di matrice hegeliana e puritanesimo portano Green (1836-1882) a preservare l'esperienza interiore, custode di una verità che si svela parzialmente all'uomo e della quale né l'uomo né le istituzioni possono vantare il possesso esclusivo; le istituzioni dunque si rivelano essere sempre imperfette poiché la conoscenza della verità, da parte dell'umanità che le edifi-

ca, è parziale e provvisoria. Anche Hobhouse (1864-1929) ritiene che la verità sia indisponibile all'uomo, una verità in continuo divenire che non può essere sottomessa dalla ragione umana; l'impossibilità per l'uomo e per le istituzioni di "possedere" la verità esige che la politica e lo Stato esistano per la tutela del bene comune e promuovano la libertà e la socialità dell'uomo. Dewey (1859-1952), da parte sua, richiama la propensione all'autonomia e quindi alla libertà tipica della tradizione inglese e osserva come vi sia un legame tra il tipo di cultura e la forma del potere; l'accettazione dell'indisponibilità della verità e la comune partecipazione di uomini e istituzioni alle incertezze dell'esistenza renderebbe possibile la fondazione di una società realmente democratica e capace di rinunciare a ogni dogmatismo politico e religioso.

Nicola Carozza affronta il tema del rapporto verità-potere nella riflessione politica del filosofo e giurista cattolico Giuseppe Capograssi. La ricerca della verità è centrale nella teoria politica di Capograssi il quale colse nella crisi dei sistemi liberali dell'Europa di primo Novecento, nell'avvento dei totalitarismi, nell'emergere di regimi democratici comunque problematici, la mancanza di stabili fondamenti sui quali costruire la vita politica e sociale. Carozza rileva come Capograssi ritenesse la scissione tra politica ed etica, introdotta dalla modernità razionalizzatrice, la causa principe della crisi politico-istituzionale dello Stato; proprio al fine di restituire dignità ad un sistema politico ridotto al formalismo giuridico e alla relativizzazione della giustizia Capograssi afferma l'esigenza di ritrovare in un principio primo, in una verità assoluta, il fondamento ultimo della realtà. La Verità è per Capograssi l'assoluta personalità di Dio che porta in sé le ragioni profonde di tutte le cose e della stessa realtà politica; la Verità si pone come legge universale e morale, principio d'ordine che, nel ricondurre la politica al trascendente, recupera il fondamento etico della politica stessa. Carozza rileva l'importanza nell'opera del Capograssi della critica ai totalitarismi i quali hanno ridotto il potere politico a mera coercizione e hanno privato gli individui della libertà e della propria personalità, quella personalità di rosminiana memoria alla quale Capograssi avrebbe voluto restituire dignità e per la tutela della quale il filosofo abruzzese propone la forma democratica di governo; una democrazia che, tuttavia, può dare piena realizzazione all'umanità degli associati e garantire la giustizia soltanto guardando a quella Verità posta a fondamento della realtà.

Carlo Morganti ripercorre la riflessione teologico-politica di Romano Guardini in relazione al binomio verità-potere; centrale nella speculazione filosofica del veronese è la convinzione che l'allontanamento di Dio dalla vita pubblica e, spesso, privata, non abbia reso l'uomo più libero ma più fragile. Lo studioso mette in rilievo

vo la coincidenza in Guardini tra Verità e Dio e affronta il rapporto tra obbedienza, alla verità e all'autorità di Dio prima che all'autorità dell'uomo, e libertà, nella quale l'uomo è in grado di muoversi alla ricerca di sé e di Dio, così come il rapporto tra obbedienza e potere, che nella Verità di Dio incontra un limite. Il potere politico per Guardini è il potere dell'uomo organizzato in comunità, il potere dello Stato, un potere esercitato non in libertà assoluta ma responsabilmente nei confronti di Dio e dell'uomo. Morganti osserva come per Guardini il potere non sia in sé connotato né positivamente né negativamente ma possa diventare pericoloso se svincolato dalla verità; l'uomo allontanatosi dalla Verità diventa incapace di discernere tra ciò che è giusto e ciò che giusto non è, elevando la propria ragione a criterio unico di giustizia. Da ciò scaturisce la sostituzione alla Verità rivelata di una verità relativa e dunque uno sconvolgimento profondo dell'ordine umano e politico; prova storica del male che può derivare all'uomo dal disconoscimento della Verità assoluta è l'avvento del Nazismo che per il Guardini non è semplice tirannide ma incarnazione dello smarrimento esistenziale dell'umanità postmoderna. A bilanciare il disprezzo per il totalitarismo sta l'ammirazione per la forma di governo democratica la quale, tuttavia, per essere autentica deve rispondere del suo agire non solo di fronte al popolo ma anche, e soprattutto, di fronte a Dio.

Maria Antonietta Falchi Pellegrini delinea i caratteri del rapporto verità-potere nella teoria politica di Max Horkheimer, studioso di formazione marxista che concentra la sua riflessione sul tema del dominio e sul nesso tra la degenerazione del potere e la crisi della razionalità. Centrale in Horkheimer è il rifiuto dell'epistemologia tradizionale tesa all'affermazione di una verità assoluta che il padre della Scuola di Francoforte ritiene non sostenibile e che lo porta ad elaborare un nuovo approccio alla conoscenza: la teoria critica. Questa vede nella critica della società esistente l'unica soluzione per avvicinarsi alla verità, una verità che resta ancorata alla concretezza della realtà storica e fattuale, molto lontana dall'astrattezza di quei principi metaempirici ai quali aspira la teoria tradizionale. Proprio nella teoria critica si racchiude la problematicità della relazione tra verità e potere; essa avrebbe infatti il compito di guidare la prassi rivoluzionaria per l'eliminazione dell'ingiustizia e del dominio di classe. L'autrice mette in luce la critica da Horkheimer rivolta alla razionalità moderna, razionalità strumentale che accetta i fini predeterminati dal sistema culturale e politico dominante e che, incapace di valutazione e di critica, subordina la verità al potere e, come messo in rilievo nell'opera *Eclipse of Reason*, rinunciando alla ricerca e alla scoperta della verità, permette e legittima tutte quelle forme di dominio irrazionale e violento emerse nella prima metà del Novecento. Come

uscire allora dalla condizione di precarietà in cui l'uomo, manipolato e condizionato da regimi politici degenerati, si trova a vivere? Il ritorno all'indipendenza del soggetto e alla ragione critica sono i cardini della soluzione prospettata da Horkheimer.

Il saggio di Rita Baldi si sofferma sull'impianto epistemologico di Karl R. Popper e ne prende in esame la sostenuta contiguità tra premesse epistemologiche e scelte politiche. L'autrice rileva come l'approccio del filosofo viennese al problema della conoscenza intenda rifuggire dal relativismo e dal dogmatismo per aderire ad una epistemologia alternativa e originale, il pluralismo critico: per Popper esiste una verità assoluta ed oggettiva, ma questa non può essere raggiunta e posseduta definitivamente dagli uomini a causa del fallibilismo che caratterizza la natura umana; gli uomini possono semmai avvicinarsi alla verità guidati da una razionalità critica che porta gli individui a elaborare "teorie" e a superarne le fallacie in una progressione che permette all'uomo di avvicinarsi alla verità. Tali presupposti epistemologici si rivelano centrali nella riflessione politica di Popper secondo il quale la comunità scientifica persegue scopi non tanto diversi dalla comunità politica: la ricerca della verità, in ambito politico, diventa ricerca di assetti politico-sociali sempre migliori. Nelle opere a carattere politico lo studioso esprime una forte critica ai totalitarismi e delinea i caratteri della "società aperta", di quel sistema basato sul razionalismo critico che, sul piano politico, vede la propria attuazione nella democrazia; due sono per il filosofo viennese le principali forme di governo: la democrazia, nella quale il governo può essere sostituito senza l'uso della violenza, e la tirannide, realizzazione politica della società chiusa. L'opzione democratica appare dunque la forma di governo ottimale, quasi una scelta obbligata: questa sola infatti consente l'uso della ragione in campo politico.

Il contributo di Andrea Catanzaro, nel delineare i caratteri salienti della critica che Noam Chomsky rivolge alle società contemporanee, mette in luce la centralità del rapporto tra verità e sovranità nella teoria politica del linguista americano. Chomsky esprime la necessità di un mutamento sociale, politico ed economico che permetta agli uomini di vivere in Stati realmente democratici ove l'opinione pubblica possa effettivamente disporre della verità, oltrepassare quella verità strumentale che, nell'occultare le contraddizioni più profonde del sistema politico e nel tutelare gli interessi dell'élite e dei potentati economici, priva la collettività della possibilità di agire e scegliere consapevolmente, svuotando di significato l'esercizio stesso della sovranità. Catanzaro osserva la rilevanza in Chomsky della "propaganda" come strumento di manipolazione e di asservimento delle masse, di contenimento di quella libertà di "ricercare e creare" che è connaturata all'uomo, di garanzia dell'ordine costituito: la propaganda

rappresenta per la democrazia ciò che la violenza rappresenta per il totalitarismo. La propaganda, nell'alterare la verità a favore di quei soggetti che traggono vantaggio dalla sola presenza all'interno della società politica di quelle idee che non possono condurre al sovvertimento dello *statu quo*, diventa dunque il principale impedimento alla realizzazione di regimi democratici reali. Come introdurre il mutamento e restituire dignità alla democrazia? Attraverso la "verità" e l'"azione" che sole permetteranno di sottrarsi all'azione della propaganda, di ampliare la conoscenza dei singoli e di vivere in regimi politici realmente democratici. Ma, come rileva Catanzaro, tale processo non sarà semplice né tantomeno lineare e il supporto dell'intellettuale si mostrerà indispensabile nel cammino di comprensione della verità e nell'affermazione della giustizia.

Il volume complessivamente si propone di indagare sulle criticità della realtà politico-istituzionale contemporanea alla luce del controverso rapporto tra Verità ed esercizio del potere, problematica che ha interessato il dottrinarismo politico sin dai tempi antichi e intorno alla quale, in età contemporanea, quando le derive totalitarie del potere e la crisi di legittimità delle liberal-democrazie misero in discussione il fondamento stesso del potere, si è sviluppato un intenso dibattito trasversale ai più disparati schieramenti politico-ideologici.

Davide Suin

MICHELA NACCI, *Strade per la felicità. Il pensiero politico di Bertrand Russell*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2012, pp. 420.

Questa monografia di Michela Nacci costituisce il primo importante studio sul pensiero politico di Bertrand Russell pubblicato in Italia dopo quello di Silvia Rota Ghibaudi (*Bertrand Russell*, Milano, FrancoAngeli, 1985); questo dato, già di per sé sorprendente, fornisce la misura del sostanziale disinteresse da parte della storiografia, non solo italiana, per il pensiero politico di Russell, considerato un autore tutto sommato «trascurabile» (p. 1): proprio da qui parte il ragionamento dell'autrice. Nell'*Introduzione*, Nacci enumera le principali cause della disattenzione mostrata dagli storici delle idee politiche nei confronti di un personaggio pur celeberrimo come Bertrand Russell: da un lato, la fama del Russell matematico e filosofo ha messo lungamente in secondo piano il Russell pensatore politico; dall'altro, anche quando gli interpreti si sono rivolti allo studio delle idee politiche del pensatore britannico, lo hanno fatto, di norma, sottolineando solo alcuni degli aspetti che lo caratterizzarono: il pacifismo, in primo luogo. Questo tema, in effetti, è centrale nel pensiero di Russell, e Nacci dedica ad esso il primo degli ampi capitoli – quasi delle piccole monografie – che compongono il volume (pp. 36-148): ma l'approccio che ne emerge non è ingenuamente pacifista, bensì improntato al

realismo politico e all'attenzione per elementi quali lo sviluppo delle teorie e delle tecniche della propaganda di massa, in corrispondenza della fase bellica, anche all'interno delle nazioni democratiche; in tal senso, Russell si inserì in un ampio dibattito, i cui protagonisti furono personaggi tra loro molto diversi come Lippmann, Bernays o Marc Bloch. Nel contempo, per quanto riguarda la visione della natura umana e del rapporto tra individui e masse, Nacci situa opportunamente le riflessioni di Russell degli anni '10 nel contesto della trionfante "psychologie des foules" e del darwinismo sociale; il che porta, peraltro, il filosofo inglese a maturare una sostanziale diffidenza nei confronti della democrazia intesa come regime di massa, e al tempo stesso costituisce la base teorica per la successiva proposta pacifista di uno Stato internazionale.

Ma Russell fu anche, in senso pieno, teorico politico, autore di una grande mole di scritti oggi poco noti e raramente riproposti dagli editori; soprattutto quelli ascrivibili alla fase giovanile dell'attività del filosofo sono da considerare, secondo Nacci, particolarmente interessanti proprio sotto il profilo della storia ideologica. Si tratta di testi come *Roads to Freedom* (1918) – analizzato dall'autrice in modo approfondito nel capitolo II (pp. 149-239) – in cui Russell, prendendo posizione in un dibattito internazionale che, in quegli anni, vedeva al centro temi come il socialismo, la contrapposizione ideologica tra pratica sindacale e pratica politica, la democrazia industriale, si schierava decisamente a favore di un sistema politico basato sulla libertà dell'individuo rispetto all'invadenza statale; proprio l'eccesso di "statalismo" presente in quella dottrina induceva Russell a guardare con diffidenza al socialismo. Viceversa, il «ghildismo» - la peculiare versione del sindacalismo sviluppatasi in quegli anni in Gran Bretagna – godeva delle simpatie di Russell, in quanto quel movimento partiva dall'assunto secondo cui «la libertà non [doveva] essere assicurata facendo dello Stato il datore di lavoro» (p. 167). Il filosofo sottolineava gli elementi apparentemente anacronistici di tale visione: ad esempio, l'adozione di un «gergo del Medioevo» - un «gergo» ricondotto giustamente da Nacci alla critica dell'industrialismo da parte di autori come Carlyle o William Morris, ma che probabilmente si estendeva a quella riscoperta della "mentalità corporativa" che caratterizzò tanta parte del pensiero sindacale, soprattutto francese e italiano, di inizio Novecento, come la stessa Nacci ha di recente sottolineato nel saggio *Lavoro contro democrazia, democrazia del lavoro. Un tema del pensiero politico di Bertrand Russell* (2013) - e di una forse ingenua idea di «gioia del lavoro», ma gli pareva che una retorica della semplicità, della «felicità» individuale (concetto, questo, centralissimo nella riflessione politica russelliana, come si vedrà) fosse assolutamente da preferire alla retorica «del capitalismo e del collettivi-

smo, che dichiara che il lavoro è un male necessario che non potrà mai diventare piacevole, e che la sola speranza del lavoratore è un tempo libero che sia più lungo, più ricco e più adorno di amenità cittadine» (p. 167).

Il concetto di felicità, che costituisce il vero *leit-motiv* della riflessione politica di Russell, è analizzato dall'autrice un po' in tutti i capitoli del volume, ma in modo specifico nel quarto e ultimo (pp. 273-395, mentre il terzo capitolo – pp. 241-272 – tratta il tema del giudizio di Russell nei confronti della tecnocrazia): qui Nacci, a partire dall'analisi del saggio del 1954 *Human Society in Ethics and Politics*, specifica quale sia l'approdo concettuale ultimo del filosofo britannico, ovvero la teorizzazione di un sistema politico nel quale a tutti sia concessa, appunto, la felicità, definita come il soddisfacimento dei bisogni essenziali, quali «beni materiali sufficienti, [...] rapporti sociali improntati all'amicizia, [...] avere un minimo di sicurezza e [...] sentirsi integrati in qualche gruppo» (p. 378). Nel far questo, naturalmente, Russell attingeva a piene mani a una tradizione specificamente inglese – da Bentham in giù – che l'autrice richiama in modo esaustivo. Proprio nell'accurata analisi delle fonti vicine e lontane del suo pensiero, nella contestualizzazione di ognuna delle riflessioni di Russell all'interno dei diversi dibattiti ideologici e culturali a lui coevi, oltre che, naturalmente, nel grande lavoro di sintesi di un'opera ampia e complessa come quella russelliana, sta a mio avviso il pregio maggiore di questo volume; corredato, peraltro, di un esaustivo apparato bibliografico (pp. 397-414), come si addice a un testo che aspira a buon diritto a diventare un'opera di riferimento per i futuri studi non solo sul filosofo di Trellech, ma anche su alcuni dei nodi principali del dibattito intellettuale della prima metà del Novecento.

Fausto Proietti

FRANCO NICASTRO, *L'USCS in fumo. La fine del milazzismo e dei suoi derivati*, Studi del Centro «A. Cammarata», collana fondata da C. Naro, diretta da M. Naro, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 2014, pp. 173.

Sull'Operazione Milazzo, rivoluzionario esperimento politico durato dall'ottobre 1958 al febbraio 1960, sono stati versati fiumi di inchiostro, prevalentemente da parte della storiografia di ispirazione cattolica o marxista e il giudizio è stato quasi sempre impietoso. Tutto ciò trova una facile spiegazione nel fatto che questo è ciò che la storia riserva ai vinti, considerando che sia i democristiani che i comunisti non possono non condannare quell'esperimento che, al di là

delle posizioni ideologiche e delle velleità del personaggio Milazzo, non si può non giudicare per lo meno coraggioso. I comunisti che puntarono su quell'Operazione tutte le loro *chances* per arrivare al governo dell'Isola - e in ciò dimostrava di aver chiaramente ragione Sturzo quando considerava la manovra un cavallo di Troia del PCI - ,una volta preso atto dell'ignominioso fallimento della stessa a causa dello scandalo Santalco, cercarono di rimuovere il ricordo di quella innaturale alleanza, anzi nel 1963 ad un giornalista del *Secolo d'Italia* che lo interrogava su quell'effimera alleanza siciliana con il MSI, Togliatti negò indignato che i missini avessero partecipato alla Giunta Milazzo, considerando gli assessori di quel partito che ne fecero parte come dei semplici transfughi.

Altrettanto forte è la condanna della storiografia cattolica nei confronti di quel ribelle che inchiodò la DC all'opposizione, la prima volta nella storia dell'Isola, sottraendole il monopolio politico di unico partito cattolico che tanto proficuamente era stato fino ad allora sfruttato a fini elettorali. Franco Nicastro, autore del libro - esponente della sinistra DC e collaboratore del presidente Giuseppe d'Angelo, successore di Milazzo e autore di una drastica inversione di rotta - riuscì a ricompattare la DC dopo lo scisma del '58 e a costituire in Sicilia il primo governo di centro-sinistra della storia d'Italia, sceglie un approccio nettamente critico su Milazzo, nei confronti del quale viene spesso usata anche l'arma dell'ironia, anche se nell'epilogo ne riconosce l'onestà e forse anche l'ingenuità. «Il 7 dicembre - scrive Nicastro con chiarezza espositiva - Milazzo è festeggiato a Caltagirone e, in tuba e marsina, si reca in carrozza al Municipio per un ricevimento solenne. Il milazzismo vive così la sua provinciale festa) dell'incoronazione"». Tale *incipit* ci rivela chiaramente la posizione dell'autore di fronte a quella manovra politica che egli considera voluta dal grande capitale nazionale per porre fine alla politica energetica dell'ENI e di Mattei, che contrastava gli interessi delle compagnie petrolifere anglo-americane e francesi, le "sette sorelle". Milazzo si prestò - secondo Nicastro - a tali manovre, forse nemmeno ben comprese, per soddisfare le sue ambizioni personali e per vendicarsi di Sturzo che gli aveva anteposto il concittadino Scelba nella guida della DC.

Se diamo una lettura al corposo epistolario intercorso tra Sturzo e Milazzo, non possiamo non notare l'incondizionata ammirazione del più giovane nei confronti dell'ormai anziano sacerdote, prodigo nei suoi confronti più di direttive che di veri consigli e a cui il politico siciliano, dopo il suo ingresso nel Parlamento regionale, sottoponeva l'esame di ogni sua decisione e di ogni suo comportamento. Anche nel momento in cui, schifato, dalle manovre di corridoio, dalle prepotenze, dagli intrighi, avrebbe voluto mollare il suo impegno poli-

tico è Sturzo che gli impone di mantenere l'incarico assessoriale, perché di lui si fida come di un suo *alter ego* e sa che su di lui può contare per evitare che la componente cristiano-sociale della DC siciliana non venga eliminata completamente. Per questa immensa fiducia nel suo figlioccio di battesimo Sturzo non esita a puntare su di lui per liberarsi dell'ingombrante presenza fanfaniana; Milazzo gli è fedele, è sufficientemente incosciente, è anacronisticamente idealista, è fortemente sicilianista, non è un politico vero e quindi rifugge da ogni tipo di riserva mentale. Riserve mentali che furono invece alla base del comportamento di Alessi, che fu colui che lanciò il sasso ritirando poi la mano. Era Alessi il vero motore dell'Operazione, anche perché in lui era presente una preparazione e un'abilità politica che mancavano completamente a Milazzo, ma ebbe paura di esporsi troppo e preferì, quindi, rientrare nella sicurezza dei ranghi. Milazzo non capì che i notabili DC, Scelba, Aldisio, Alessi, messi da parte dall'ascesa dei giovani turchi di provenienza fanfaniana, volevano semplicemente servirsi di lui per far fuori la leadership di Fanfani e poi far rientrare tutto nella normalità: "*nihil sub sole novi*"!

Milazzo non cedette a tale volontà e, una volta divenuto Presidente della Regione, in seguito a legittima votazione del parlamento isolano, accolto con entusiasmo dall'opinione pubblica che vedeva in lui il vendicatore dei soprusi subiti dalla Sicilia e il vero interprete di un'autonomia fino ad allora mortificata dai diktat romani, dichiarando di voler occuparsi di amministrazione e non di politica, mise insieme un'ibrida maggioranza che vedeva coalizzati tutti i partiti, o quasi, presenti a Sala d'Ercole contro la Democrazia cristiana, mutilata dalla fuoriuscita dei ribelli. Milazzo, da sempre entusiasta sostenitore dei diritti autonomistici della sua terra – aveva aderito all'indipendentismo nell'immediato dopoguerra – probabilmente fu colui che più rappresentò il reale pensiero del suo popolo, bypassando alleati e collaboratori che ragionavano secondo i consueti canoni del linguaggio politico. I siciliani erano stanchi di una DC che, malgrado il forte consenso elettorale, si caratterizzava per l'immobilismo, gli intrighi interni e che aveva finito per mortificare la conquista autonomistica, soccombendo pedissequamente alle direttive di Piazza del Gesù e di Palazzo Chigi. Lo sdegno dei siciliani che vedevano ineluttabilmente crescere il divario tra la Sicilia e il nord era condiviso anche dalla Chiesa, in caso contrario non si spiegherebbero le iniziali aperture a Milazzo del cardinale Ruffini, del potente e illuminato vescovo di Agrigento Mons. Peruzzi e della gran parte del clero siciliano. Dovette intervenire l'altolà della Santa Sede che, di fatto, scomunicava i milazzisti, per determinare nel mondo ecclesiastico un'inversione di rotta.

Nicastro accusa il governo Milazzo di collusioni con la mafia; porta come esempi la concessione ai Salvo, peraltro in seguito grandi *clientes* della corrente andreottiana della Sicilia, sotto la cui protezione prosperarono, delle maggiori piazze siciliane per la riscossione delle imposte, il sostegno politico da parte di Bontade che, per protrarre la durata del governo eretico arrivò perfino a schiaffeggiare il monarchico Pivetti. Che lo schiaffo ci fu, è innegabile, i pareri sono contrastanti sul motivo del gesto. Se ci fu un appoggio della mafia ai governi Milazzo, c'è poco da meravigliarsi, visto che la mafia non ha mai avuto preclusioni ideologiche ed è stata sempre pronta a saltare sul carro dell'anche momentaneo vincitore, salvo a scendere precipitosamente in prossimità della sconfitta. La storia della DC, purtroppo, è intrecciata con la storia della mafia siciliana, ma non perché i democristiani fossero mafiosi, ma perché in Sicilia per governare non si può prescindere dalla mafia e i suoi voti, che non odorano, ma pesano, sono stati quasi sempre determinanti. Bisogna, inoltre, distinguere, nel dare un giudizio sull'Operazione Milazzo, i vari periodi in cui essa si articolò; indubbiamente il massimo fu ottenuto dal primo governo Milazzo, quando la Giunta era sostenuta da una forte maggioranza e da una forte approvazione popolare. Le cose cambiarono dopo le elezioni del giugno 1959, quando, nonostante il successo elettorale, la maggioranza si ridusse per l'abbandono del Msi e quando, da un esperimento che voleva avere, secondo le intenzioni del protagonista, una valenza assolutamente amministrativa, si passò a un'Operazione politica slittante a sinistra, dopo la creazione dell'USCS, partito che Milazzo non voleva, perché la sua, in fondo, era stata una ribellione anti partitocratica, in aderenza completa con gli insegnamenti dell'illustre sacerdote e Maestro.

È indubitabile che il primo Governo Milazzo combatté coraggiosamente la mafia che, attraverso i vertici dell'ERAS nominati dalla DC, profittava dei loschi traffici derivanti dalla riforma agraria per trarne profitto, facendo lucrosi affari su terreni venduti all'Ente regionale a prezzi di gran lunga maggiorati, con il consenso tacito degli organi preposti all'operazione. L'assessore Grammatico dispose la costituzione di una Commissione d'inchiesta presieduta dal magistrato a riposo dott. Merra che, nel giro di un mese, accertava gli illeciti commessi e ne individuava i responsabili. Si procedette allo scioglimento di numerosi consigli di amministrazione di Consorzi di Bonifica in cui fossero evidenti infiltrazioni mafiose e una delle vittime eccellenti fu lo stesso Ignazio Salvo la cui elezione alla presidenza del Consorzio di Bonifica del Birgi venne annullata. È importante, inoltre, ricordare un episodio sconosciuto dai più che illumina particolarmente sulla posizione di Silvio Milazzo nei confronti della mafia. Quando nel 1947 era ancora assessore dei LL.PP., avendo deciso di

usare l'acqua della sorgente dell'Eleuterio, nelle mani della mafia della Conca d'Oro, per dissetare Palermo, fu oggetto di gravissime intimidazioni, prima fra tutte la tragica uccisione del suo autista personale Arturo Rotolo, nella piana di Vicari, proprio dove doveva sorgere l'acquedotto incriminato. Milazzo reagì con estrema determinazione e sorprendente coraggio e all'ennesimo atto di sabotaggio contro l'inizio dei lavori, si recò personalmente sul posto, dimostrando di non temere nessuno, e con fermezza, dopo aver solennemente affermato che l'opera si sarebbe comunque portata a termine con le buone o con le cattive, riuscì a convincere i contadini del luogo che avevano tutto da guadagnare adeguandosi alle decisioni governative. Da quel momento in poi i lavori proseguirono senza inciampi.

Nell'agonia dell'Operazione Milazzo, il protagonista non era più nelle condizioni di tenere ben saldo il timone; l'operazione si era trasformata da ribellione sicilianista a manovra squisitamente politica, forse anche con risvolti di carattere internazionale. A tal proposito sono molto interessanti gli elementi che l'autore porta a sostegno dell'esistenza di un intrigo internazionale ideato dall'URSS con l'appoggio dei comunisti italiani e avente come pedina Ludovico Corrao, l'ex DC che si sarebbe gradatamente avvicinato alla sinistra fino ad entrare negli anni sessanta nei ranghi del PCI. Ne dà conferma il viaggio fatto da Corrao in Unione Sovietica, apparentemente a scopi commerciali, ma in effetti con un sostanziale contenuto politico.

Tra le varie critiche che l'autore rivolge a Milazzo una concerne la sua opposizione alla creazione dell'Ente minerario siciliano; in ciò il politico calatino rimaneva fortemente ancorato agli insegnamenti antistatalistici del vecchio Maestro, ma considerando i risultati che quest'ulteriore carrozzone regionale avrebbe conseguito e le gravi ricadute dello scandalo Verzotto, non si può dire che avesse tutti i torti. Si rimprovera a Milazzo di aver privilegiato il settore agricolo non nascondendo il suo personale scetticismo sullo sviluppo industriale dell'Isola. Anche in ciò è stato facile profeta vista la sorte delle poche industrie nate nell'Isola e vista la naturale vocazione della nostra terra, previa costruzione di infrastrutture idonee e la preparazione di una efficiente rete commerciale, alla produzione agricola, soprattutto nel campo degli ortaggi - primizie e nel settore vitivinicolo. Quanto all'opposizione di Milazzo all'abolizione dell'istituto della mezzadria, non bisogna pensare alla mentalità retriva di un vecchio barone contadino, ma al fatto che in un contesto agrario, ancora semiarcaico, la mezzadria aveva dato prova di essere il metodo migliore per lo sviluppo dell'agricoltura e per il miglioramento sociale ed economico anche della classe rurale, priva di capitali per investimenti proficui sulla terra. Proprio tale povertà dei ceti rurali era stata alla base del fallimento della riforma agraria e la causa dell'impennata

dell'emigrazione negli anni sessanta. Milazzo credeva invece nella vocazione turistica della nostra terra, vero e proprio museo all'aperto, coronato da migliaia di chilometri di splendida costa, in un contesto climatico eccezionale. Perciò fece dell'apertura del Casinò a Taormina un suo cavallo di battaglia. L'apertura della casa da gioco in quel territorio avrebbe fatto della cittadina messinese un centro turistico di qualità alla stregua di Sanremo, Venezia e Saint Vincent e ancora oggi non si capisce perché tale opzione fosse considerata immorale in Sicilia e perfettamente consona in altre parti del nostro paese. Non capisco perciò come si possa giudicare manifestazione di becero rivendicazionismo la protesta di Milazzo contro uno stato colpevole di usare due persi e due misure nelle varie parti del suo paese.

Dopo il fallimento dell'Operazione Milazzo, il movimento politico che ne era stato alla base si scioglie in mille rivoli e, a partire dal 1963, non avrebbe più avuto rappresentanti in seno all'Assemblea Siciliana, seguendo la naturale parabola di ogni movimento di protesta, irruente alla nascita e sempre più debole, man mano che la carica ideale della ribellione si rompe sugli scogli del realismo e del conformismo politico.

Gabriella Portalone Gentile

Dalla quarta di copertina

Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura di Rosanna Marsala

ARMETTA FRANCESCO (a cura di), *Rosario La Duca, I bastioni e le porte di Palermo ieri e oggi*, Caltanissetta-Roma, Sciascia editore, 2014, pp.182, prezzo: euro 20,00.

Rosario La Duca, trattando del centro storico della città di Palermo, del quale ha illustrato le caratteristiche topografiche, architettoniche e artistiche, nonché quelle sociali e religiose, non poteva non interessarsi delle mura, dei bastioni e delle porte. A muoverlo non tanto un interesse puramente storico-architettonico, ma il rimpianto e lo sconforto di vedere la città abbandonata all'incuria e al disinteresse non solo degli amministratori, ma anche dei cittadini, che allontanatisi dal centro storico, hanno dato vita ad un "altra" più grande città *extra moenia* senza memoria storica. E il centro storico – con le sue poche mura rimaste, con le sue residue e fatiscenti porte e con i pochissimi bastioni sopravvissuti- è andato in rovina.

AUGELLO MASSIMO, *Gli economisti accademici italiani dell'Ottocento. Una storia "documentale"*, 2 volumi in 4 tomi Pisa-Roma, Fabrizio Serra editore, 2013, pp. 2390, prezzo: euro 235.

L'opera – risultato di una ricerca trentennale condotta nell'ambito di numerosi progetti d'interesse nazionale (PRIN), coordinati dall'autore – è organizzata in forma di dizionario bio-bibliografico degli economisti italiani dell'Ottocento e del primo Novecento e si caratterizza come storia "documentale" della scienza economica nel nostro paese. Essa è strutturata in due volumi. Il primo – diviso in tre tomi – contiene i saggi bio-bibliografici su più di settanta economisti del periodo, preceduti da un'introduzione che ricostruisce la storia del progetto e i suoi percorsi realizzativi e analizza, attraverso alcune tabelle e figure, i dati complessivi più rilevanti della ricerca. Il secondo volume si articola in un complesso di indici che facilitano la consultazione dell'opera e gli approfondimenti tematici. Opera di documentazione e al tempo stesso di lettura, essa offre allo studioso uno straordinario strumento di approfondimento e di ricerca non soltanto sulla scienza economica e gli economisti italiani

dell'età liberale, ma anche sulla storia politica, economica e sociale del paese, per il ruolo cruciale da essi svolto nelle istituzioni.

CHIARAMONTE UMBERTO, *La formazione agraria in Sicilia. Il caso di Caltagirone dall'unità al fascismo*, Caltanissetta-Roma, Sciascia editore, 2014, pp.278, prezzo: euro 22,00.

Dal 1860 agli anni Trenta del Novecento in Sicilia si sperimentò, progressivamente, una nuova utilizzazione e un superamento del latifondo in prospettiva consorziale e cooperativistica. Per attuare una tale trasformazione fu necessaria una rete articolata e capillare di agenzie e di iniziative formative estesa su tutto il territorio isolano. Sorsero, così, *Scuole pratiche* e *Cattedre ambulanti* di agricoltura, grazie a cui giovani studenti e ormai maturi contadini poterono acquisire un importante corredo di conoscenze utili a lavorare la terra stando al passo coi tempi. Si trattò di strutture e di interventi statali, ma ne fruiro efficacemente anche cooperative e consorzi costituitisi nell'alveo del movimento cattolico. Fu il caso, per molti versi esemplare, di Caltagirone, dove anche Don Luigi Sturzo non mancò di offrire una sponda a quell'impegno formativo che andava gettando le basi per una effettiva innovazione della tradizione agraria.

COCCHIARA M. ANTONELLA, *Catechismi politici nella Sicilia costituente (1812-1848)*, Milano, Giuffrè editore, 2014, pp.258, prezzo: euro 27,00.

Il volume prende in esame alcuni catechismi ascrivibili alle esperienze costituzionali siciliane scandite dalla Carta palermitana del 1812, dalla Costituzione di Cadice estesa da re Ferdinando ai territori del Regno delle Due Sicilie in seguito ai moti del 1820-21 e dallo Statuto siciliano del 1848. Con questa ricerca l'autrice ha inteso riportare alla luce e contestualizzare alcuni testi che avevano l'obiettivo di divulgare, con la semplicità propria dei catechismi cattolici, le nuove carte costituzionali e i principi ad esse sottesi che, grazie a quegli elementari ma efficaci mezzi di educazione e propaganda politica, avrebbero potuto essere conosciuti anche da chi non aveva lo strumentario culturale necessario per comprenderne i contenuti e la portata innovativa.

DASTOLI PIER VIRGILIO - SANTANIELLO ROBERTO, *C'eravamo tanto amati*, Milano, UBE, 2013, pp.160, prezzo: euro 15,00.

Europa sì, Europa no, più Europa, meno Europa, l'Europa è morta: quasi quotidianamente, soprattutto con l'accentuarsi della crisi, i commenti si sprecano. Mentre si affrontano importanti scadenze, il 2013 viene dichiarato Anno europeo dei cittadini e si celebra il

ventennale dell'entrata in vigore del Trattato di Maastricht. Il libro è una sorta di «diario di bordo» per capire e farsi un'opinione che non sia solo di pancia: il viaggio comincia proprio con le gioie e i dolori legati al Trattato di Maastricht. Si percorrono poi i successi e i fallimenti, sino alla crisi arrivata dagli Stati Uniti, che ripropone il tema di una *governance* economica perduta (o mai trovata). L'evaporazione del consenso popolare e la sfiducia dei mercati costringono in qualche modo a riaprire il cantiere Europa, ma gli architetti sono incerti sulla ristrutturazione da fare, sulle ditte da coinvolgere, sui tempi di consegna e anche sui futuri inquilini.

FALZONE MARIA TERESA, *Le serve dei poveri del boccone del povero. Tra Ottocento e Novecento (1888-1912)*, Caltanissetta-Roma, Sciascia editore, 2013, pp. 542, prezzo: euro 35,00.

La presente ricerca ricostruisce la storia dell'Istituzione cusmaniana dal 1888 al 1912; specificatamente focalizza l'attenzione sulla storia delle Serve dei Poveri fondate da p. Giacomo Cusmano (1834-1888). Si tratta di un periodo della storia della Famiglia cusmaniana che, costituendo un'unità ben definita, coincide con gli anni del generalato di p. Francesco Mammana. Quest'ultimo, primo successore di p. Giacomo Cusmano, quale punto di riferimento, di coesione e di propulsione, fu superiore generale unico dell'Opera cusmaniana; venne coadiuvato, per la parte femminile dalle superiori generali che si succedettero: madre Vincenzina Cusmano (1880-1894), madre Maddalena Cusmano (1894-1900) e madre Luigia Sanfilippo (1900-1919).

FARACI ELENA GAETANA, *I prefetti della destra storica. Le politiche dell'ordine pubblico in provincia di Palermo (1862-1874)*, Catania, Bonanno editore, 2013, pp.293, prezzo: euro 25,00.

Nel volume sono ricostruiti il ruolo della prefettura di Palermo nella gestione dell'ordine pubblico e il rapporto che inevitabilmente si stabilisce in questo delicato settore tra autorità politiche, militari e magistratura. Tramite l'utilizzo di fonti archivistiche l'autrice ricostruisce le oscillazioni dei moderati tra rispetto della legalità e stati d'assedio. Al contempo analizza il consenso delle forze locali alla linea repressiva, ma anche i conflitti che raggiungono il punto più alto con l'arrivo a Palermo del procuratore Tajani, che denuncia le collusioni delle autorità politiche con la criminalità. Emergono dalla narrazione di queste vicende e dall'analisi storico-istituzionale le difficili condizioni dell'ordine pubblico, ma anche l'incapacità della classe dirigente moderata a ricercare il coordinamento fra i vari poteri dello Stato e il consenso delle élite locali.

GUIDOTTI CARLO, *La libertà di stampa in Sicilia dal 1812 al 1848*, prefazione di Claudia Giurintano, Palermo, Edizioni People & Humanities, 2014, pp.100, prezzo: euro 10,00.

La libertà di stampa nella Sicilia nella prima metà dell'Ottocento si sviluppa sotto l'influsso ideologico ancora vivo della Rivoluzione francese e grazie alla promulgazione della Costituzione del 1812. La libertà di espressione a mezzo stampa darà luogo al fenomeno del giornalismo politico come lo si intende ancora oggi. In tale panorama letterario emerge la figura di Giovanni Aceto Cattani, fervente costituzionalista, membro del Parlamento, ispettore delle Poste e di fatto il primo giornalista siciliano, che con i suoi periodici mantenne sempre vivo l'interesse verso le vicende politiche contribuendo a formare la cosiddetta opinione pubblica.

NARO MASSIMO (a cura di), *Pino Puglisi per il Vangelo. La testimonianza cristiana di un martire siciliano*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 2014, pp. 106, prezzo: euro 12,00.

Il volume, partendo dall'interrogativo circa il rapporto di continuità e discontinuità che c'è tra il martirio cristiano e l'eroismo civile, illustra la peculiare maniera con cui il beato Pino Puglisi attinse dal messaggio biblico e dal vangelo le ragioni della sua scelta di proclamare i "diritti di Dio", come già il Servo di Yhwh e come Gesù stesso. E descrive il suo metodo della "tenerezza" quale "arma impropria" per resistere cristianamente alla mafia, mentre pure propone per la prima volta uno studio accurato dell'interessantissimo progetto pastorale pensato e anzi calibrato appositamente per la parrocchia di Braccaccio dallo stesso don Puglisi, il quale ne aveva disegnato personalmente i contorni e i profili, decidendone le finalità e persino la portata, che nelle sue intenzioni e speranze avrebbe dovuto avere la lunga gittata dei decenni e la forza di cambiare in positivo il volto del suo quartiere. Si vuole ricordare, così, in queste pagine, il senso autentico del martirio sperimentato "per il vangelo" da un uomo mite e forte come il beato Pino Puglisi.

PARISI ANTONIO E CAPPELLANO MASSIMO (a cura di), *Lessico sturziano*, Soveria Mannelli, Rubbettino editore, 2013, pp.1096, prezzo: euro 65,00.

In occasione del cinquantenario anniversario della morte di don Luigi Sturzo, la Pontificia Facoltà teologica di Sicilia ha proposto alla comunità degli studiosi del pensiero sturziano la realizzazione di un'opera che in poco più di duecento lemmi raccontasse la vita e le idee di Don Sturzo, offrendo al vasto pubblico una sintesi del pensiero del sacerdote calatino. Il *Lessico sturziano* è il risultato di questo originale dialogo a più voci, che va colto sia nella complessità

degli ambiti di ricerca - arte, diritto, economia, filosofia, politica, sociologia, storia, teologia...- come pure nella pluralità delle scuole di provenienza degli autori, sia nell'unitarietà e nella coerenza del pensiero del sacerdote di Caltagirone.

PEZZIMENTI ROCCO, *Il movimento cattolico post-unitario dall'eredità di Rosmini a De Gasperi*, Roma, Città nuova, 2014, pp.328, prezzo: euro 18,00.

Il rapporto tra Stato e Chiesa, tra politica e mondo cattolico attraversa come un fil rouge la storia dell'Italia dall'unità (1861) ad oggi. Una storia ora di netta separazione, ora di avvicinamento e di impegno diretto. Un percorso storico che va dal "Non expedit" di Pio IX (1868) - con il quale la Chiesa invitava i cattolici all'astensione dalla vita politica italiana alla *Rerum novarum* di Leone XIII attenta ai problemi sociali e politici. Il volume porge un contributo importante al dibattito in corso attraverso l'esame del pensiero di Antonio Rosmini, Giuseppe Toniolo, Romolo Murri, Don Luigi Sturzo e la nascita del Partito Popolare: interclassista, non conservatore, democratico, cristiano, ma non confessionale per arrivare a De Gasperi con la DC e l'apporto fondamentale al processo di unificazione europea.

TARICONE FIORENZA, *Louis Blanc e Mme D'Agoult (Daniel Stern): socialismo e liberalismo*, Firenze, CET, 2013, pp.290, prezzo: euro 25,00.

Louis Blanc e Daniel Stern, pseudonimo di Madame d'Agoult, sono due fra i protagonisti più significativi della vita politica e culturale francese del XIX secolo. Il primo, appassionato sostenitore delle teorie socialiste, tenace difensore delle classi lavoratrici, autore di una storia della rivoluzione del '48, teorico dell'associazionismo e del cooperativismo, fu anche un coerente avversario di Napoleone III; dopo il colpo di stato del 1851, andò in esilio in Inghilterra, dove continuò a diffondere il pensiero socialista e operaista, negli anni in cui a Londra esiliati illustri come Giuseppe Mazzini e filosofi politici come Karl Marx delineavano chiaramente le differenze fra democrazia, socialismo e comunismo.

Storia e Politica

Nuova serie

DIRETTORE/EDITOR: Eugenio Guccione

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD: Mario d'Addio (Università di Roma La Sapienza); Ettore A. Albertoni (Università dell'Insubria); Nicola Antonetti (Università di Parma); Jesus Astigaraga Goenaga (Universidad de Zaragoza); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Massimo M. Augello (Università di Pisa); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Piero Barucci (Università di Firenze); Franca Biondi Nalis (Università di Catania); Giuseppe Buttà (Università di Messina); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Franco M. Di Sciullo (Università di Messina); Eugenio Guccione (Università di Palermo); Marco E.L. Guidi (Università di Pisa); Anna Li Donni (Università di Palermo); John P. McCormick (University of Chicago); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Paolo Pastori (Università di Camerino); Marcello Saija (Università di Palermo); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Quentin Skinner (University of London); Mario Tesini (Università di Parma); Claudio Vasale (Università Lumsa); Juan Zabalza Arbizu (Universidad de Alicante)

REDATTORE CAPO/EXECUTIVE EDITOR: Claudia Giurintano

COMITATO DI REDAZIONE/EDITORIAL BOARD: Dario Caroniti, Walter Crivellin, Federica Falchi, Rosanna Marsala, Giorgio Scichilone, Fabrizio Simon

REVISORE LINGUISTICO/LANGUAGE EDITOR: Cristina Guccione

Per le proposte di recensioni inviare una e-mail a:

giorgio.scichilone@unipa.it

Per le segnalazioni di nuovi volumi, da inserire nella rubrica *Dalla*

Quarta di copertina, inviare una e-mail a: rosanna.marsala@unipa.it

[http:// storiaepolitica.unipa.it/new](http://storiaepolitica.unipa.it/new)

Sede: Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Studi Europei D.E.M.S, ex Collegio San Rocco, via Maqueda 324 - 90134 Palermo.

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Giovanni Fiandaca
Amministrazione: Mario Gagliano, Maria Rita Di Stefano,
Lucia Randazzo, Licia Trapani

Tel/Fax +39-09123860806 storiaepolitica@unipa.it

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09 Qua-
drimestrale-Direttore responsabile: Eugenio Guccione
Editore: Università degli Studi di Palermo

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal

Abbonamento/Subscription

Abbonamento 2014: Italia ed estero € 30,00 (**online**);

Abbonamento sostenitore: € 100,00.

I pagamenti vanno versati a: Università degli Studi di Palermo,
Gruppo Unicredit S.P.A. - Cod. UNCRITMMPAE, Codice Ente:
9150300, IBAN: IT46X0200804663000300004577; causale: ab-
bonamento 2014 "Storia Politica".

2014 Subscription (price list): Italy and foreign overseas

€ 30,00 (**online**);

Supporting subscription : € 100,00. Payment must be made
by bank transfer to: Università degli Studi di Palermo, Gruppo
Unicredit S.P.A. - Cod. UNCRITMMPAE, Codice Ente:
9150300, IBAN: IT46X0200804663000300004577. Reason
for bank transfer (must be indicated on the form):
Subscription 2014 "Storia e Politica".

I.V.A. assolta dall'editore