Anno VII, n. 2 – 2015

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale

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

Anno VII n. 2 Maggio-Agosto 2015

Ricerche/Articles

Anna Li Donni
Considerazioni sulla finanza pubblica italiana tra il XIX ed il XX secolo 218

Luigi Mastrangelo
«Non poteva l'Italia farsi in altro modo?» Luigi Pirandello e la transizione politica italiana Otto-Novecentesca 245

Paola Russo
Ethics, law and the global political theory. A critique of habermasian cosmopolitan perspective 269

Flaminia Chizzola
La nuova architettura del potere (amministrativo): dalla casa di vetro alla rete del Grande Fratello 293

Rosamaria Alibrandi
Pocula et remedia *nella camera delle* maraviglie. *Dottrina e scienza sperimentale in un trattato del Cinquecento* 305

Interventi/Remarks

Enrico Galavotti
Una riserva della Repubblica. La Dc e la leadership di Dossetti 348

Rocco Gumina
Il paradossale "di più" della cittadinanza cristiana in Giuseppe Lazzati. Verso un nuovo umanesimo, concreto plurale e integrale 386

Paolo Bagnoli
Socialismo: una noterella critica 418

Recensioni/Reviews

Y. Levin, *The Great Debate. Edmund Burke, Thomas Paine and the Birth of Right and Left* (S. Vantin); R. Pezzimenti, *Il movimento cattolico post-unitario. Dall'eredità di Rosmini a De Gasperi* (R. Gumina); S. Vacca – R. Marsala (a cura di), *La Sicilia cattolica di fronte al problema dell'unità d'Italia* (G. Portalone Gentile); G. B. Varnier (a cura di), *Teoria e filosofia del diritto in Antonio Falchi (1879-1963*) (C. Morganti); C. Baldassini, A*utobiografia del primo fascismo. Ideologia politica, mentalità, memoria* (A. Terminelli); G. C. Marino, P. Scaglione, *L'altra Resistenza, Storie di eroi antimafia e lotte sociali in Sicilia* (E. Guccione); G. Palladino, *Governare bene sarà possibile. Come passare dal populismo al popolarismo* (U. Chiaramonte). 424

Dalla quarta di copertina/ Back cover 449

Ricerche/Articles

ANNA LI DONNI

CONSIDERAZIONI SULLA FINANZA PUBBLICA ITALIANA TRA IL XIX ED IL XX SECOLO

Introduzione

La situazione finanziaria dell'Italia, dell'ultimo decennio del XIX secolo[1], ha risentito sia della debolezza strutturale, dovuta alle contraddizioni economiche politiche di un'unità nazionale non ancora matura, sia dei cambiamenti del quadro internazionale. La crisi, che negli anni ottanta aveva investito l'economia nazionale, all'inizio del 1890 minacciava di estendersi a tutti i settori dell'economia e di riflettersi sui conti dello Stato (Repaci 1962)[2]. In età giolittiana (Acquarone 1988; Gentile 1990; Zamagni 1995), invece, si ebbe una sostanziale stabilità dei conti pubblici che cominciarono a tendere al pareggio se non all'avanzo. Solo verso la fine del 1912, a causa delle elevate spese militari e dell'elevato interventismo, il bilancio, che secondo il ministro del Tesoro on. Tedesco era in avanzo, in realtà ritornò in disavanzo. Le spese complessive dello Stato, tra il 1915 e il 1919 furono finanziate oltre che dalle imposte, dall'indebitamento collocando ben cinque prestiti di guerra (Sraffa 1920:16; Toniolo 1988: 201-04)[3]. Scrive-

---

[1] Sulla situazione dell'Italia cfr. Colarizi (2000); Romanelli (1990); Toniolo (1988); Zamagni (1990); Castronovo - Tranfaglia (1979).

[2] Editoriale, "Gli equivoci secondo il senatore Rossi", *Il Secolo*, 2 feb. 1890. Sull'evoluzione della situazione finanziaria dell'ultimo decennio cfr. "La storia della finanza italiana", *La Tribuna*, 23 ago. 1903.

[3] Cfr gli editoriali: F.S. Nitti, "La guerra e l'economia italiana in un discorso dell'on. Nitti", *Il Sole*, 26 ott. 1916; G. Borgatta, "Le fonti economiche della guerra", *Il Sole*, 24 mar. 1916; V. Ghino, *L'economia italiana dopo la guerra*, *Il*

va in proposito l'Einaudi: «la guerra è condotta crescendo via via le imposte in guisa da coprire con esse il costo totale corrente» (Einaudi 1933:31).

Le esposizioni finanziarie dei singoli anni, che riportano i quotidiani qui considerati: *Corriere della Sera*, *Il Giornale d'Italia*, *Il Sole*, *La Tribuna*, *Il Mattino*, *Il Secolo*, ci forniscono la conoscenza della struttura economico-finanziaria del nostro Paese, per meglio comprendere le opportunità di sviluppo, che l'Italia ha avuto attuando le riforme necessarie per innovare il tessuto economico. Lo Stato, infatti, per far fronte a una spesa pubblica via via crescente aveva innalzato negli anni l'imposizione tributaria lasciando lievitare il debito pubblico con ripercussioni sul pareggio del bilancio.

Il vivace dibattito dottrinale che è emerso dai contributi di economisti e editorialisti su varie problematiche: dal debito pubblico, alla riforma tributaria, alla fiscalità del Paese, alla finanza di guerra, al problema ferroviario, è volto a rendere testimonianza di quel momento storico. Alcune testate sostenevano la spesa pubblica perché favoriva lo sviluppo della nazione, in altre si coglie la critica ai politici che tagliavano le spese ministeriali e polemizzavano sul modo di erogazione dei finanziamenti, proprio perché molte opere erano lasciate incompiute o date in appalto ad altre aziende perché abbisognavano di nuove sovvenzioni[4].

La lettura di quei contributi ci permette di riacquisire memoria di alcuni protagonisti della vita politica ed economica italiana di cui oggi forse si è pesa traccia. Sono articoli interessanti che mostrano le differenti sensibilità e gli intenti programmatici del tempo, essi costituiscono l'*humus* su cui s'innestano gli stessi interventi di finanza pubblica. In quei quotidiani le firme più ricorrenti, tra le altre, sono quelle di Francesco Saverio Nitti, Giulio Alessio, Napoleone Colajanni, Antonio De Viti De Marco, Antonio Di Rudinì, Gaetano Mosca, Luigi Einaudi e soprattutto Luigi Luzzatti che, dal *Corriere del-*

Sole, 18 nov. 1916; F.S. Nitti, "L'Italia dopo la guerra", *Il Mattino*, 12-13 dic. 1920.

[4] "Le deficienze del servizio ferroviario", *Corriere della Sera*, 29 dic. 1905; "I danni della baraonda ferroviaria. Le promesse dell'on. Tedesco", *Corriere della Sera*, 19 gen. 1906.

la Sera, fu tra i principali commentatori delle vicende del periodo specie in materia di finanza pubblica italiana e internazionale. Proprio per questo, fu anche uno dei principali destinatari delle critiche e delle invettive de *Il Mattino*, che lo ritenne una personalità priva d'ingegno pratico e dalla condotta politica mite e mutevole[5].

Il trentennio analizzato che emerge dalla lettura dei quotidiani vede un primo decennio esordire già immerso in una profonda crisi che si protrae sino al 1895 per poi lasciare intravedere i segni di una lenta ma costante ripresa degli investimenti. Il secondo periodo, caratterizzato dalla politica giolittiana[6], è quello in cui si ha il decollo economico del Paese, e si registra sia un tasso di sviluppo del reddito molto elevato, sia la presenza di bilanci di parte corrente prevalentemente attivi. Il terzo periodo è quello del conflitto mondiale in cui si ha un'inversione di tendenza per le spese militari straordinarie e culmina con l'ascesa del fascismo.

2. La situazione finanziaria italiana del trentennio

2.1. L'ultimo decennio del XIX secolo

Il ministro delle Finanze Magliani[7], nel discorso del 25 aprile 1890, illustrava la situazione economica in cui si trovava l'Italia, caratterizzata da una congiuntura sfavorevole, in cui crescevano le spese soprattutto quelle coloniali e il disavanzo era persistente. Perciò, l'obiettivo fondamentale stava nel perseguimento dell'equilibrio da realizzare o mediante il miglioramento delle entrate o mediante la riduzione delle spese, senza ricorrere a imposizioni di nuovi tributi o al ripristino dei vecchi già aboliti.

Negli anni successivi, riscontrato un rallentamento degli investimenti in opere pubbliche, il nuovo ministro delle Finan-

[5] "Il nuovo ministero", *Il Mattino*, 24-25 mag. 1892.
[6] Il quotidiano *Il Mattino* indica il Giolitti come l'unica personalità politica presente in Parlamento in grado di far uscire l'Italia da quel pericoloso pantano in cui era rimasta avviluppata. Cfr. "Il nuovo ministero", cit.
[7] "Il discorso di Magliani a Napoli", *Il Secolo*, 22 apr. 1890.

ze Luzzatti attuò una politica di economie con tagli su tutte le spese nazionali tranne quelle militari, indipendentemente se fossero stati utili o meno al Paese: pubblica istruzione, igiene, lavori pubblici. I maggiori tagli riguardarono le ferrovie.

In sintesi è da dire con il Pareto, che la causa principale dei mali dell'Italia è stata «la troppa gravezza delle *spese militari*», cause secondarie, ma collegate alla prima, sono state «la protezione doganale, la distribuzione di ricchezza che si compiva per mantenere in Africa una *colonia senza coloni*, per costruire *ferrovie* in maniera *inefficiente*, per alimentare gli abusi dei politicanti che approvavano la politica guerresca e protezionistica»[8].

Anche nel 1894[9], la situazione del bilancio fu molto grave e ancora di più quell'economica. Il Giolitti, che non voleva aggravare ulteriormente i malumori dei contribuenti, per far fronte alle elevate spese militari, pensò di aumentare l'imposizione indiretta, specie quella sui consumi in quanto, anche se più iniqua, si percepiva meno rispetto a quella diretta.

Alle eccessive spese da parte dello Stato corrispose anche un eccesso di spese delle province, dei comuni e dei privati che avevano eroso i risparmi e aumentato la situazione debitoria. La debolezza della struttura della finanza locale fu evidenziata da *Il Sole* che, analizzando i debiti dei comuni siciliani piuttosto elevati, osservava essere quello di Termini Imerese il più rilevante, tanto da far chiedere ad alcuni parlamentari lo stato di accusa dell'onorevole Giolitti[10]. Si esigeva che non si facessero spese inutili e pur di conseguire il pareggio del bilancio, già nel 1891 e poi nel 1896, il Governo impose nuovi balzelli, contribuzioni pesanti che generarono la cosiddetta *lesina* e diedero ai ministri del governo Di Rudinì il nomignolo di *lesinatori*. I governanti furono raffigurati nei giornali umoristici dell'epoca intenti con lo strumento della lesina a

[8] V. Pareto, "Le spese militari ed i mali dell'Italia", *Il Secolo*, 8 mag. 1892.
[9] N. Colajanni, "Il nostro bilancio", *Il Secolo*, 12 mar. 1894.
[10] "La responsabilità del governo. I debiti dei comuni siciliani", *Il Secolo*, 7 gen. 1894.

far legna di ogni fuscello[11] per rimettere a nuovo le cose vecchie. In proposito si legge:

> Essa significava la santa avarizia del pubblico denaro, essa significava che non era lecito spenderlo invano quando si decimava la sostanza dei contribuenti vigili e inquieti di ogni inutile dispendio. La sinistra giunta al potere perdette il senso delle economie meditate, [...]; moltiplicò i ministeri e impiegati, per fini miseri di politica parlamentare» e l'obiettivo diffuso della società italiana divenne quello di: «reagire, porre un freno per salvare il pareggio (Ivi).

Dal 1895 (Fausto 1978; 2004:83)[12] la congiuntura economica finanziaria cominciò lentamente a migliorare grazie alle nuove entrate derivanti dai provvedimenti presi e il bilancio mostrò segni di ripresa, dopo una crisi che durava dall'inizio degli anni novanta.

Proseguendo su questa scia, negli esercizi finanziari successivi, il governo varò una manovra, nota come legge n. 486/1895 o più semplicemente "seconda legge omnibus" che prevedeva, fra l'altro, la semplificazione dei titoli del debito pubblico e interventi in merito alle tasse sulle ipoteche e sulle assicurazioni.

Per effetto di tali provvedimenti e per tutta la fine del decennio, i conti dello Stato tornarono ancora una volta sotto controllo e gli squilibri finanziari accennarono ad attenuarsi, generando, nell'esercizio 1897-1898[13], un avanzo ordinario pari a 59,3 milioni di lire. *Il Sole*, il quotidiano che appoggiava la politica del governo, cercava di infondere fiducia tra gli abitanti del Regno e in quell'ultimo anno pubblicò un articolo a condivisione della tesi di Luzzatti che imponeva «continuamente ai suoi colleghi le economie»[14].

L'avanzo di bilancio continuò a salire sino a 84,7 milioni nel biennio successivo e poi a 99, 8 nel 1889-1900. Tali risul-

---

[11] L. Luzzatti, "Imposte ed economie", *Corriere della Sera*, 19 feb. 1920.

[12] Cfr anche: L. Luzzatti, "Il 1° bimestre del bilancio commerciale", *Il Sole*, 8 apr. 1896 in cui l'autore analizza, in maniera preoccupante, il bimestre del bilancio commerciale.

[13] "L'esposizione finanziaria, le nuove tasse di Luzzatti", *Il Mattino*, 2-3 dic. 1897.

[14] L. Luzzatti, "Le Entrate", *Il Sole*, 22 feb. 1897.

tati apparvero piuttosto straordinari viste le tensioni sul piano politico e sul mercato italiano di fine secolo.

2.2 L'età giolittiana (1903-1914)[15]

Protagonista assoluto di questo periodo fu Giolitti, a capo del Governo quasi ininterrottamente dal 1903 al 1914. Egli si adoperò nel campo della legislazione sociale, della tutela del lavoro femminile e minorile, offrendo maggiore tolleranza verso i movimenti sindacali, migliorando l'assistenza delle pensioni e dell'infortunistica e realizzando la nazionalizzazione del sistema ferroviario e delle assicurazioni sulla vita[16].

Dopo la breve parentesi del Fortis, Giolitti tornò al governo, in un momento di prosperità economica, portando la lira a "fare aggio sull'oro" e a essere preferita sui mercati alla sterlina inglese. In tale periodo, il governo realizzò la conversione della rendita nazionale, diminuendo i tassi d'interesse dal 5% al 3,75%, favorendo la crescita delle attività economiche e delle riforme sociali, con conseguente miglioramento delle condizioni generali di vita. Le finanze italiane cominciarono ad attraversare un momento positivo, ripreso dai quotidiani come *Il Sole* che, fondandosi sullo studio dell'on. Cambray Digny concernente la situazione finanziaria ed economica del regno, diffuse la notizia che ci si stava avviando verso una «finanza italiana a condizioni migliori»[17].

In seguito, nel 1909, Giolitti capì che non era il momento di tentare altre riforme e passò la mano al suo successore Luigi Luzzatti per tornare poi con il suo IV e ultimo Governo (1911-1914), col quale realizzò la nazionalizzazione delle assicurazioni sulla vita, introdusse il suffragio universale maschile e si avventurò, dietro pressione della crescente opinione

---

[15] Sulla situazione economico finanziaria dell'Italia all'inizio del periodo giolittiano cfr. L. Luzzatti, "L'esposizione finanziaria fatta alla Camera dal ministro del Tesoro on. Luzzatti", *Corriere della Sera*, 10 dic. 1903; Id., "L'esposizione finanziaria del Ministro Luzzatti alla Camera dei Deputati", *Corriere della Sera*, 9 dic. 1904.

[16] L. Luzzatti, "La politica finanziaria secondo l'on. Luzzatti", *Corriere della Sera*, 1° ott. 1901.

[17] "La finanza italiana", *Il Sole*, 20 lug. 1900.

pubblica nazionalista e dei principali gruppi industriali e finanziari, nella ripresa dell'espansione coloniale, con la guerra in Libia. Paese definito dal Salvemini «uno scatolone di sabbia», dove si ebbero ingenti perdite umane e spese esorbitanti per l'epoca, a fronte di modeste occasioni d'impiego per i lavoratori italiani e lauti guadagni per le banche e le industrie pesanti.

Intanto il consenso, di cui godeva Giolitti presso l'opinione pubblica, cominciava a vacillare ed egli non riuscì a nascondere a lungo la disastrosa situazione dei bilanci statali oltre che i conflitti politici e sindacali che diventavano via via sempre più aspri.

Divenuta ingestibile la situazione sociale ed economica, decise di dare le dimissioni indicando suo successore il conservatore Antonio Salandra, sicuro di rientrare prepotentemente sulla scena politica una volta che le acque si fossero calmate. Gli eventi però andarono diversamente rispetto a quanto previsto perché l'Italia, uscita dalla neutralità, si avviò drammaticamente verso il primo conflitto mondiale.

In definitiva il bilancio tra il 1900 e il 1914 fu generalmente in avanzo, mentre il debito pubblico aumentò di 2.160 milioni per l'emissione di buoni poliennali del Tesoro e per il finanziamento della guerra di Libia. Il debito continuò a crescere nonostante il rilevante aumento dell'imposizione e l'alienazione consistente di beni patrimoniali ed ecclesiastici.

Esaminando la gestione del debito pubblico, «un segno della prosperità del periodo è dato dall'importanza assunta, per la Cassa Depositi e Prestiti dal forte incremento della raccolta del risparmio postale, che, tra la fine del 1890 e l'inizio della prima guerra mondiale, era al primo posto in ordine d'importanza per quanto riguarda il debito non in titoli a lungo termine» (Zamagni 1998:211; Fausto 2004:84-85). Il Luzzatti, dalle colonne del quotidiano *Il Sole*, nel 1900, manifestava l'idea che «il risparmio postale è di complemento e di supplemento, nei luoghi dove manca la Cassa libera». Egli lo sostenne con orgoglio contrariamente a Francesco Ferrara che invece lo combatteva alla Camera ritenendo l'istituzione delle Casse Postali, «un'offesa alla libertà economica». Secondo il Luzzatti il risparmio postale «genera risparmio» e «l'abitudine

della previdenza giova a tutte le istituzioni, le quali la coltivano»[18].

Il rapporto spese entrate, nel 1914, rispetto agli anni precedenti, si indebolì e il Luzzatti lo attribuiva al fatto che le entrate, essenziali alla finanza pubblica, erano «giustificate da *artifizi di contabilità*», che avevano portato a nuove imposizioni quali le imposte sui tabacchi, l'aumento della tassa sui consumi di alcool per non tralasciare la lotta all'evasione[19].

2.3. Dalla prima guerra mondiale all'ascesa del fascismo

L'Italia dalla prima guerra mondiale uscì notevolmente indebitata; anche se fece parte delle nazioni che vinsero il conflitto. I disavanzi continuarono fino all'esercizio 1923-24. La guerra comportò un enorme sforzo finanziario, alla cui copertura si provvide facendo ricorso alle imposte, al debito pubblico e all'emissione si carta moneta[20]. Tra il 1915 e il 1919 furono emessi ben cinque prestiti di guerra, collocati sul mercato da un consorzio bancario guidato dalla Banca d'Italia[21]

Durante la guerra e nell'immediato dopoguerra, le difficoltà della finanza pubblica furono accresciute dalle insufficienze del sistema tributario, rimasto, in larga misura, quello creato dalle prime leggi finanziarie dopo l'unificazione del Paese. La politica tributaria s'ispirò principalmente al criterio

---

[18] L. Luzzatti, "Risparmio libero e postale", *Il Sole*, 28 nov. 1900.

[19] "Ragionamenti melanconici sulle entrate e sulle spese", *Corriere della Sera*, 14 lug. 1914.

[20] Al 30 giugno 1918, su 7.848 milioni di circolazione fiduciaria complessiva, 4.730 milioni, cioè il 60,2%, erano per conto dello Stato. Cfr. Banca d'Italia (1920:15).

[21] I primi tre furono costituiti da titoli a lungo termine (redimibili non prima di 10 anni e non dopo 25 anni), a tassi che crebbero solo lievemente ad ogni emissione. Le due ultime emissioni (gen. 1917 e gen. 1918) consistettero di titoli inconvertibili per 15 anni ma senza obbligo successivo dei rimborso da parte dello Stato: si trattò in pratica di un prestito consolidato. Cfr. Spectator, "Il quarto Prestito Nazionale", *Il Secolo*, 23 gen. 17; A. Cabiati, "Il quinto Prestito Nazionale e le vantaggiosi condizioni che offre", *Il Secolo*, 2 gen. 1918; F. Flora, "Il V° prestito di guerra", *Il Sole*, 20-24 gen. 1918; G. Borgatta, "Il V° prestito di guerra", *Il Sole*, 26 gen. 1918.

dell'immediato rendimento fiscale favorito dall'inasprimento delle aliquote delle imposte esistenti. Furono anche creati nuovi tributi, che, in teoria, avrebbero dovuto colpire nuove fonti di reddito, in realtà, riguardarono spesso la stessa materia imponibile. Nel periodo bellico, le entrate tributarie aumentarono in misura inferiore ai bisogni dello Stato, anche perché la politica, seguita per far fronte alle spese di guerra, coprì con l'imposizione gli interessi dell'indebitamento. Solo nel dopoguerra il ricorso alle imposte raggiunse lo scopo, anche se parzialmente, di liquidare finanziariamente la guerra. La relativa rigidità dei tributi fu anche dovuta ad altre cause: la svalutazione della moneta, il ridotto aumento del reddito, la diminuzione degli scambi interni e internazionali, il diminuito consumo dei beni (Fausto 2004:88).

Il finanziamento della guerra fu ampiamente trattato nei quotidiani. Efficace, in proposito, l'intervista a Vergnanini[22], segretario generale della Lega nazionale delle cooperative, che criticò gli economisti che si opponevano all'intervento statale nell'economia. Egli riteneva che l'Italia avesse invece bisogno di liquidità perché erano diminuite le entrate derivate dall'emigrazione, dall'industria del turismo, diminuiti anche i surrogati della moneta circolante, come vaglia e cambiali, la guerra aveva portato i privati a ritirare i depositi e aveva fatto crescere il tesoreggiamento. In questa situazione, egli giustificava la politica del Governo[23] perché «a tempi eccezionali occorrono interventi eccezionali». Invece, per gli economisti, tali provvedimenti erano solo apportatori di effetti inflazionistici determinando l'aumento dei prezzi dei beni di consumo.

I nuovi provvedimenti adottati non riguardarono una riforma dei tributi, che semmai iniziò solo nel 1919, ma una rivisitazione delle tasse esistenti con qualche tentativo di nuove

[22] Editoriale, "Provvedimenti economici da risolvere. Una conversazione con A. Vergnanini", *Il Secolo*, 20 lug. 1915.

[23] Il Governo in tale circostanza aumentò la circolazione fino a raddoppiarla, con due decreti emanati nell'agosto del 1914 e un terzo nel mese di novembre. Così facendo il Governo mise a disposizione delle Casse di Risparmio 600 milioni, dando la possibilità di sottoscrivere il prestito nazionale che aveva richiesto. Cfr. G. Borgatta, "Il costo della guerra d'Italia", *Il Sole*, 16 feb. 1915; Id., "Gli aspetti del costo della guerra", *Il Sole*, 15 set. 1917.

imposte tra cui la tassa militare e quella sugli amministratori delle società anonime[24]. Altre modificazioni furono le tasse di bollo, i certificati di registro, i diritti catastali, i servi postali ecc.[25].

La situazione economica, il forte debito, la "vittoria mutilata" e la crisi economica sono tutti elementi che rafforzarono il nazionalismo e portarono l'Italia a passare dal Liberismo al Fascismo.

3. Indebitamento

3.1. Debito pubblico e pareggio di bilancio

Conseguire il pareggio di bilancio è sempre stato l'obiettivo perseguito dai governi che si sono succeduti nel periodo di riferimento e la premessa fondamentale per porre l'Italia alla stregua delle altre potenze europee garantendole un adeguato sviluppo economico (Zamagni 1992). Non sempre però è stato facile raggiungerlo se non talvolta, con delle *finezze* contabili che economisti, editorialisti e gli stessi ministri non hanno esitato a denunciare, nell'intento di non ingannare l'opinione pubblica gravata da pesanti imposizioni. L'on. Luzzatti scriveva in proposito sul *Corriere della Sera*:

> Le nostre Camere furono educate da Quintino Sella, che non esitò ad insegnare quanta grandezza di patriottismo vi sia nel contribuente al pareggio di bilancio. Fu lui a persuadere i nostri ammirabili pagatori che questo pareggio li avrebbe a dovizia risarciti di quanto perdevano. Così, in vari momenti storici, i Governi e i Parlamenti d'Italia sottoposero i ricchi e i poveri con la medesima durezza all'eguaglianza della servitù d'imposta, collegando i sacrifici con l'ispirazione del più duro patriottismo[26].

---

[24] Editoriale, "I nuovi provvedimenti finanziari", *Il Secolo*, 22 ott. 1915.
[25] Spectator, "I conti mensili del Tesoro. Consolanti dimostrazioni", *Il Secolo*, 5 ott. 1916.
[26] L. Luzzatti, "Il nuovo atto di coraggio finanziario", *Corriere della Sera*, 21 ott. 1915.

Il ministro delle Finanze on. Sarocco, nel 1890, intrattenendosi in Senato sulla situazione debitoria dell'Italia, evidenziò l'artificio contabile dello Stato che considerava «come nuove entrate i nuovi debiti». In particolare, egli diceva che il Governo agiva come un privato dissestato, il quale «non avendo che 6 mila lire di reddito annuo, ne spende 10 mila, assumendo un debito di 4 mila. [...] Vero è che il bilancio annuale si pareggia, ma rimane il debito, e il giorno della scadenza si dovrà pure pagare il capitale, più gli interessi accumulati»[27]. Riteneva egli deplorevole gravare le generazioni future degli effetti di una finanza pubblica inconsulta[28].

Di fronte a un previsto deficit di bilancio rilevato dal Giolitti[29] per il 1891, il Luzzatti suggeriva un suo abbattimento con l'introduzione di una serie di misure: riordinamento della tassa sulle polveri, modifiche sul gioco del lotto e sulle rivendite di sali e tabacchi, modifiche sulle pensioni degli impiegati, ritardi negli assegni di promozione per sei mesi ecc. Ne sarebbe derivato un introito modesto, ma che avrebbe migliorato di almeno sei milioni le casse del Tesoro[30].

In effetti, al 31 dicembre del 1891 il debito fu di 12.768 milioni e il disavanzo del Tesoro di 457 milioni e mezzo[31]. La causa principale dei mali dell'Italia, secondo Pareto[32], era l'elevata incidenza *delle spese militari*, e in seconda battuta, ma collegate alla prima, erano la *protezione doganale*, la distribuzione di ricchezza realizzata per mantenere in Africa una *colonia senza coloni, per costruire ferrovie* in maniera inefficiente, per alimentare gli abusi dei politicanti che approvavano la politica guerresca e protezionistica.

Il *debito pubblico e il deficit*[33] erano gli argomenti che *Il Secolo* trattava maggiormente, e con essi anche la questione

---

[27] Norsa, "Sarocco ed il problema finanziario", *Il Secolo*, 30 giu. 1890.
[28] F. Dobelli, "La politica nei bilanci", *Il Secolo*, 21 dic. 1890.
[29] Id., "L'esposizione finanziaria, il disavanzo", *Il Secolo*, 30 gen. 1891.
[30] Editoriale, "Le prime avvisaglie: le economie", *Il Secolo*, 3 mar. 1891.
[31] F. Dobelli, "Il debito effettivo dell'Italia", *Il Secolo*, 9 mar. 1892; Editoriale, "Gli interessi del debito pubblico", *Il Secolo*, 10 apr. 1990.
[32] V. Pareto, Le spese militari ed i mali dell'Italia, *Il Secolo*, 8 mag. 1892.
[33] Cfr. su *Il Secolo*: Editoriale, "L'imposta sui fabbricati", 11 set. 1890; F. Dobelli, "L'esposizione finanziaria. Il disavanzo", 30 gen. 1891; Id., "Il debito effettivo dell'Italia", 9 mar 1892a; Editoriale, "Le prime avvisaglie. Le economie",

dell'*imposizione tributaria*, che ovviamente erano aspramente criticati.

La situazione del bilancio[34] nel 1894 continuava a essere molto grave come lo era la situazione economica del Paese. Spese militari, interessi del debito formavano circa il 70% delle spese totali del nostro Paese. Più pesante il bilancio negli anni successivi, quando nel 1896 salì a 140 milioni la somma necessaria per estinguere i debiti della guerra in Africa[35]. L'indebitamento era stato contratto dal governo Crispi e coperto prevalentemente con l'inasprimento dell'imposizione e l'aumento dell'indebitamento. I quotidiani ne trattarono, come si rileva da *Il Sole*, ammonendo lo Stato a frenare le speculazioni borsistiche facendo diminuire i "giuochi" di borsa[36] per evitare di penalizzare il debito pubblico.

Dichiarato dal Luzzatti, dopo una serie di deficit, il pareggio, il Pareto[37] non si sottrasse dal criticarlo, egli riteneva ci fosse invece un disavanzo di 60 milioni e non un pareggio, perché si continuava a utilizzare «il mezzo dell'inganno» mettendo nelle entrate i proventi del "movimento dei capitali" oltre che procedendo alla copertura delle spese straordinarie per l'Africa con l'utilizzo di nuovi prestiti, confondendo le spese ordinarie con quelle straordinarie. Perplesso era anche sulla proposta del Luzzatti di convertire il debito comunale in quello statale. Pareto riteneva che lo sviluppo si sarebbe conseguito

---

3 mar. 1891; F. Dobelli, "Una contraddizione flagrante", 26 giu. 1892b; Fedo, "Le economie militari", 14 lug. 1892; Editoriale, "Il problema finanziario in Italia", 5 feb. 1894; Editoriale, "I conservatori e la riforma tributaria", 17 feb. 1894; Editoriale, "L'imposta sull'entrata", 11 mar. 1894; F. Dobelli, "I criteri delle nuove imposte", 13 dic. 1894; Editoriale, "La verità sulle finanze", 26 apr. 1895; Il Ragioniere, "Il conto patrimoniale dello Stato", 28 apr. 1895; Inquirente, "Il baco delle nostre finanze", 26 dic. 1895; Editoriale, "Finanze italiane", 8 apr. 1897; Id., "Il bilancio dell'entrata", 13 lug. 1897; Id., "Pane, frumento, dazio", 6 ago. 1897; Id., "A proposito di tasse", 14 ott. 1897; V. Pareto, "Il dazio sul grano", 31 gen. 1898; Editoriale, "Il dazio sul grano", 3 feb. 1898; Free Trader, "Il dazio sul grano e l'equilibrio del bilancio", 29 ott. 1898; V. Pareto, "L'esposizione finanziaria", 13 dic. 1897; Editoriale, "Il nuovo libro di Colajanni. L'Italia nel 1898", 9 feb. 1899.

[34] N. Colajanni, "Il nostro bilancio", *Il Secolo*, 12 mar. 1894.

[35] Editoriale, "L'Africa discussa in Parlamento: i milioni emessi in moneta", *Il Secolo*, 26 mar. 1896.

[36] "La resistenza dei Titoli di Stato", *Il Sole*, 25 gen. 1895.

[37] V. Pareto, "L'esposizione finanziaria". *Il Secolo*, 13 dic. 1897.

riducendo le imposte, che avrebbero favorito i contribuenti, la ripresa dei consumi e degli investimenti, ed eliminando le inutili spese militare, così da allentare la tensione in Europa che si era venuta a determinare.

3.2. *La conversione della rendita*

Gli avanzi di bilancio, all'inizio del Novecento rallentarono il ricorso al debito pubblico e favorirono la conversione delle obbligazioni ferroviarie redimibili e i buoni del Tesoro a lunga scadenza. Sia la conversione della rendita attuata nel 1903[38] sia, soprattutto, quella del 1906[39] portarono all'estinzione dei titoli delle rendite consolidate al 5% lordo e al 4% netto che erano iscritte nel Gran Libro del debito pubblico e offrirono ai portatori il rimborso o il cambio con titoli di nuova creazione, che davano l'interesse del 3,75% fino al dicembre 1911, e del 3,50% dal 1° gennaio 1912 in poi (Fausto 2004).

La conversione della rendita si rilevò un successo dell'intero governo Giolitti e in particolare un successo personale dell'on. Luzzatti, che di tale legge fu relatore e uno dei principali artefici[40].

La risonanza del provvedimento attraversò i confini nazionali e divenne oggetto di polemica con i principali giornali

[38] G.R., "Il programma di Giolitti", *Corriere della Sera*, 3 dic. 1903; Id., "Il debito pubblico a 4 e ½%", *Corriere della Sera*, 25 apr. 1903; "La conversione dei debiti", *Corriere della Sera*, 9 ago. 1903; "L'Esposizione finanziaria dal ministro del tesoro On. Luzzatti - sulla conversione dei debiti consolidati", *Corriere della Sera*, 9 dic. 1903.

[39] Aspre le critiche e i commenti del *Corriere della Sera* sia sulla prima conversione, per le dimensioni e per il messaggio che essa mandava all'estero. Critiche furono rivolte all'on. Di Broglio, artefice del progetto di conversione dei debiti di cui era stato promotore cfr. "La conversione dei debiti", *Corriere della Sera*, 9 ago. 1903.

[40] L. Luzzatti, "La conversione della rendita italiana deliberata ieri dal Parlamento. La storia delle trattative narrata da Luzzatti e Majorana", *Corriere della Sera*, 30 giu. 1906; Id., "La conversione della rendita italiana", *Il Sole*, 20-21 set. 1906. Il Luzzatti aveva assoluta fiducia nell'operazione portata a termine. Cfr. "La conversione della rendita e il premio dell'oro", *Corriere della Sera*, 19 gen. 1906; "La situazione economica-politica. Intervista con l'on. Luzzatti", *Corriere della Sera*, 29 gen. 1906.

inglesi, il *Times* e l'*Economist*, avanzarono forti dubbi sul reale successo dell'operazione[41].

Il Luzzatti rispose pubblicando, sul *Corriere della Sera*, un editoriale dal titolo *Gli errori degli infallibili* ove con l'epiteto "infallibili" apostrofava, in modo sarcastico, il governo britannico e gli organi di stampa inglesi. Egli li riteneva colpevoli di non riconoscere il successo della conversione italiana ma ancora peggio di avere taciuto il fallimento della conversione della rendita, dal 3% al 2 e ¾% e poi dal 2 e ¾ al 2 e ½%, attuata dal Cancelliere dello Scacchiere, Sir Goeschen, a quattordici anni di distanza l'uno dall'altra[42]. La conversione italiana invece fu a pieno titolo fra le operazioni più riuscite sia sul piano finanziario sia su quello economico[43].

L'economia nazionale, sulla scorta del successo della conversione e del rapido incremento del gettito, ebbe una notevole ripresa. Dal 1900 al 1907 si registrò un aumento delle entrate di circa 215 milioni, derivanti prevalentemente dalle privative, dalle tasse sulle fabbricazioni e da altre misure impositive; gli interessi del debito pubblico, che il tesoro pagava all'estero, si ridussero sensibilmente da 76 milioni del 1900 a 27 milioni del 1908, denotando che tantissimi titoli del nostro debito pubblico erano stati riscattati.

L'on. Luzzatti, in un editoriale del luglio 1908 dal titolo *I conti finanziari del biennio 1907-1908* mostrò che le previsioni finanziarie del periodo non solo erano state rispettate ma addirittura si erano rivelate, alla fine del periodo, più positive grazie al buon esito dell'operazione di conversione[44].

---

[41] "Giudizi errati del Times sugli effetti della conversione italiana", *Corriere della Sera*, 25 dic. 1907; "I postumi attacchi forestieri contro la conversione della nostra rendita", *Corriere della Sera*, 12 dic. 1911.

[42] "Il secondo periodo della conversione della rendita italiana", *Corriere della Sera*,, 4 lug. 1908; "Le nostre finanze", ivi, 9 dic. 1908.

[43] "Il secondo periodo", cit.; "Le nostre finanze", *Corriere della Sera*, 9 dic. 1908.

[44] "Intervista con cospicui parlamentari intorno all'esposizione finanziaria. Il parere di Luigi Luzzatti", *Corriere della Sera*, 12 dic. 1908.

4. Il problema ferroviario

I quotidiani cui ci riferiamo hanno trattato del problema ferroviario soffermandosi in particolare su due aspetti: l'inadeguatezza delle linee ferroviarie e il malcontento generalizzato dei ferrovieri. La nazionalizzazione delle ferrovie, avvenuta il 22 aprile 1905, prevedeva un gettito per lo Stato di circa «60, 70 milioni netti l'anno» costante nel tempo. Ben presto, però, emerse che le ferrovie attraversavano «una crisi finanziaria, amministrativa e morale» di notevoli dimensioni.

Di tale situazione, si discusse ampiamente in Parlamento e sui quotidiani, dove il Labriola intervenne dando una particolare soluzione al problema. Egli, in un articolo in cui espose la storia delle ferrovie in Italia, ritenne che avrebbero superato la crisi se gestite da una cooperativa. Con la nazionalizzazione, l'esercizio delle ferrovie affidato allo Stato si rilevò peggio delle compagnie private perciò, egli sosteneva, l'esercizio cooperativo. In passato, le compagnie private realizzarono grossi dividendi frodando lo Stato e poi l'esercizio statale non si rilevò migliore, anche se non fu completamente inefficiente. L'esercizio cooperativo non era solo un rimedio per uscire dalle difficoltà ma era una trasformazione profonda che conciliava l'interesse privato con quello collettivo[45].

Anche il Pareto, in un altro articolo propose per le ferrovie una soluzione cooperativistica ed esaminò il problema dal punto di vista pratico ed empirico. Per lui, una cooperativa ferroviaria poteva crearsi con un certo numero di obbligazioni, azioni privilegiate e azioni ordinarie[46].

Un altro aspetto del problema ferroviario lo fece emergere il deputato Ugo Ancona[47] che esaminò la situazione delle spese nelle ferrovie. Egli sosteneva che per sistemare unicamente la rete ferroviaria si richiedevano centinaia di milioni. «Naturalmente questi milioni, egli scriveva, devono essere chiesti in prestito e si devono pagare gli interessi e gli ammortamenti». Negli esercizi successivi "le cose peggiorano", inte-

---

[45] A. Labriola, "Le ferrovie ai ferrovieri", *Il Giornale d'Italia*, 26 set. 1910.
[46] V. Pareto, "Il problema ferroviario", *Il Giornale d'Italia*, 27 gen. 1911.
[47] U. Ancona, "La situazione finanziaria delle ferrovie", *Corriere della Sera*, 5 gen. 1911.

ressi e ammortamenti divennero insostenibili e «all'indebitamento originario si aggiunse l'aumento ineluttabile del costo di tutto, aumento della mano d'opera, dei materiali, delle materie di consumo, ecc.». La ferrovia, come egli diceva, «comprava e pagava a prezzi lievitati» mentre ciò che vendeva era deprezzato. La scarsa attendibilità dei «bilanci e dei sistemi amministrativi», gli sprechi prodotti aggravarono notevolmente il bilancio perciò auspicava: «Radicali riforme ed economie amministrative [...], riordino delle tariffe [...], economie tecniche come migliore utilizzo dei carri, costante apertura dei passaggi a livello secondari, ecc.». La situazione sempre più grave degenerò nello sciopero degli stessi ferrovieri[48]. E l'on. Ancona[49], nel perdurare del disagio delle ferrovie non riuscì più a individuare se conveniva «abbinare le due cose: miglioramento economico e riforma amministrativa».

Intanto gli interventi si susseguirono in modo piuttosto incisivo tant'è che dei miglioramenti si ebbero e lo stesso Ancora[50] scrisse, qualche anno dopo, in un articolo:

> Il bilancio delle ferroviarie dello Stato 1912-13 rileva un miglioramento rispetto all'anno precedente. In passato si è sempre rilevato che più s'incassava più si perdeva. Oggi s'incassano 28 milioni di più dell'anno passato.

Incassi questi sottratti all'utile d'esercizio perché:

> ... essi furono assorbiti per circa 15 milioni da maggiori spese d'esercizio, per circa 8 milioni da maggiori ammortamenti e interessi passivi, e per circa 5 milioni da multe restituite ai fornitori di materiali! Senza queste restituzioni che sono anormali, mentre la maggior spesa d'esercizio e i maggiori interessi sono normali, quei 5 milioni sarebbero andati a ingrossare l'utile (Ibid).

---

[48] In proposito si sofferma il Labriola che rilascia un'intervista riportata da *La Tribuna* e ripresa dal *Corriere della Sera*. Cfr. A. Labriola, "Il progetto ferroviario e i ferrovieri. Intervista con Labriola A.", *Corriere della Sera.*

[49] U. Ancona, "La riforma amministrativa delle ferrovie", *Corriere della Sera*, 24 gen. 1911.

[50] U. Ancona, "La situazione finanziaria delle Ferrovie dello Stato", *Corriere della Sera*, 29 gen. 1914.

5. Le sovvenzioni alla Marina

Nella prima metà del 1905 fu dibattuto in Parlamento il resoconto della relazione della Commissione d'inchiesta per la Marina fatta dal suo relatore on. Franchetti[51]. Egli riteneva urgente la necessità di provvedere alla difesa nazionale e al riordino dei servizi tecnici e amministrativi del Ministero della Marina prima di procedere a nuovi finanziamenti. Al dibattito parteciparono vari onorevoli ed emerse l'orientamento che «il denaro dei contribuenti vada, senza dispersione, allo scopo» e che sia erogato regolarmente quando in presenza di «imprescindibile necessità»[52].

Il Franchetti fece emergere che sino allora la protezione aveva riguardato l'industria navale. «Una protezione che si è sempre risolta, scriveva, in un carico ingiustificato per i contribuenti». Perciò, egli riteneva ora, essere compito dell'amministrazione «esigere quei prodotti che davvero garantiscono la difesa del paese»[53].

Il problema delle sovvenzioni marittime fu ripreso in Parlamento e riportato dai giornali qualche anno dopo. In particolare l'on. Colajanni pubblicò due articoli[54] sulle cifre non veritiere avallate dal Luzzatti alla Camera che aveva fatto approvare le sovvenzioni marittime a favore della Società Nazionale. L'opinione pubblica esigeva dal Luzzatti le più ampie ed esaurienti spiegazioni sia sui soggetti contraenti sia sui fornitori dei dati di bilancio[55].

Luzzatti rispose alla Camera nella seduta del 28 maggio 1910 riscuotendo scarso apprezzamento come si rileva dal

---

[51] "Commissione d'Inchiesta sulla marina. Relatore L. Franchetti", *Il Giornale d'Italia*, 27 mar. 1904 e 19 dic. 1906.

[52] "La discussione alla Camera sulle nuove spese per la Marina", *Il Giornale d'Italia*, 17 giu. 1905.

[53] Discussione sull'inchiesta della Marina alla Camera dei Deputati, *Il Giornale d'Italia* , 1° lug. 1905.

[54] "Fiero giudizio dell'on. Colajanni sul silenzio del Governo per l'aumento delle sovvenzioni marittime", *Il Giornale d'Italia*, 2 feb. 1911. L'altro articolo è: "Fiero articolo dell'On. Colajanni per le cifre non veritiere del Governo sulle sovvenzioni marittime", *Il Giornale d'Italia*, 4 feb. 1911.

[55] "L'interrogazione Colajanni sui milioni delle sovvenzioni marittime - le spiegazioni che il Paese si aspetta dall'on. Luzzatti", *Il Giornale d'Italia*, 21 feb. 1911.

quotidiano *Il Giornale d'Italia*: «la deficienza e la artificiosità delle sue spiegazioni non sono sfuggite alla Camera che le ha accolte con un silenzio glaciale»[56].

Colajanni ritornando sulla dichiarazione del Luzzatti, ritenne che questi non fosse riuscito a «dimostrare l'origine delle notizie sui risultati dell'esercizio 1908-1909 della Navigazione Generale Italiana, confermando indirettamente la prevalenza della navigazione libera sulla sovvenzionata negli utili d'esercizio. Se fossero mancati gli utili o fossero stati esigui avrebbe avuto tutto l'interesse a dire la verità. La Camera, che non aveva studiato le cifre, rimase convinta che Luzzatti mendicava scusa ed attenuanti; ma dall'enormità dei risultati che lo schiacciavano non assunse coscienza piena». Da questa dichiarazione, a suo modo di vedere, ne sarebbe dovuta scaturire una conseguenza politica perché «il Presidente del Consiglio, ingannato in modo volgare, ingannò a sua volta il Parlamento stesso su un'importantissima questione»[57].

6. Le spese di guerra

Le spese di guerra furono assorbite in larga misura dalla politica coloniale e per sostenere il primo conflitto mondiale.

Il Giornale d'Italia affrontò in modo molto dettagliato la situazione di disagio dell'Italia durante la campagna espansionistica lasciando emergere notevoli sprechi militari. Si legge in proposito:

> mentre le menti militari più colte scrivono articoli sull'esercito senza artiglieria, senza fortezze e con morale depresso, la serena amministrazione della guerra riprende la via favorita delle spese inutili e degli sprechi[58].

In un altro articolo, per ovviare a tanto mal costume, è scritto che si sollecita «una commissione militare d'indagine e

---

[56] "La questione sollevata dal Giornale d'Italia discussa alla Camera", *Il Giornale d'Italia*, 22 feb. 1911.
[57] "Quel che pensa e scrive Colajanni", *Il Giornale d'Italia*, 23 feb. 1911.
[58] "Spese militari sprecate", *Il Giornale d'Italia*, 23 nov. 1905.

di controllo a somiglianza di quello che in Inghilterra scoprì e riparò inconvenienti, abusi e sperperi, dopo la guerra in boera»[59].

Sulla guerra italo-turca del 1912, *Il Giornale d'Italia*[60] si espresse per giustificare le spese di guerra. Infatti, in quegli anni crebbe il sentimento nazionalista, che avrebbe modificato radicalmente sia la politica coloniale sia le espressioni dei giornali finendo con appoggiare sempre più l'esperienza coloniale e le spese sostenute dallo Stato italiano per le infrastrutture che servirono da supporto ai coloni italiani.

La partecipazione alle spese di guerra divenne un motivo di vanto per rafforzare gli ideali patriottici, scriveva in proposito Luzzatti:

> È un dovere morale, è un buon affare, è dare alla nostra finanza un'aureola di cui è degna ed evitare aggravi che peserebbero come una pena pecuniaria, priva dei vantaggi del prestito. Il giorno, nel quale correrà per le terre d'Italia e all'estero, l'annunzio della vittoria per le larghe sottoscrizioni di tutto il popolo, non solo impallidiranno i nostri nemici, ma lo ripetiamo ad arte perché qui è il punto essenziale, è la chiave di volta della nostra economia, vi sarà un largo respiro per tutti gli affari dello Stato e dei privati.

Per le necessità della guerra fu inevitabile attingere a «tutti i grandi cespiti» pur di assicurarsi un aumento delle entrate. Si riteneva di poter sconfiggere tanto il nemico in guerra quanto il disavanzo. «Bisogna debellarli entrambi, si diceva, perché l'uno aiuta l'altro»[61].

Per provvedere alle esigenze della guerra fu comunque necessario ricorrere all'indebitamento in misura rilevante. Oltre ad utilizzare l'intera gamma delle possibilità offerte dal debito pubblico, i buoni ordinari del Tesoro che furono emessi con continuità tra il dicembre del 1914 e quello del 1917. Fu-

---

[59] "Le spese militari sprecate", *Il Giornale d'Italia*, 2 nov. 1906.

[60] "Le spese per la guerra 205 milioni", *Il Giornale d'Italia*, 26 feb. 1912; L. Luzzatti, "Il giudizio dell'on. Luzzatti sul prelevamento di 125 milioni della riserva aurea", *Corriere della Sera*, 27 nov. 1912.

[61] L. Luzzatti, "Onore al contribuente italiano", *Corriere della Sera*, 14 nov. 1915.

rono anche emessi, come già detto, cinque prestiti nazionali (Ministero del tesoro 1988, I:31).

Durante la guerra e nell'immediato dopoguerra, l'incidenza del debito pubblico interno rispetto al Pil si mantenne su livelli non molto più elevati rispetto a quelli prebellici; ma, se si considera anche l'estero, nel 1920 si raggiunse con il 125 il massimo del rapporto del debito pubblico rispetto al Pil dell'intero prodotto considerato (Ibid:90).

7. Sul monopolio delle assicurazioni

L'on. Luzzatti, in un articolo sul *Corriere della Sera* denunciava il mal funzionamento della Cassa Nazionale pensioni, che pur avendo un patrimonio cospicuo pari 64 milioni di lire, raccoglieva appena 251.000 assicurati mentre ne avrebbe potuti coprire ben 6 o 8 milioni[62].

L'esiguo numero dipendeva dalla mancanza di fiducia dei risparmiatori italiani che preferivano ricorrere alla Cassa Mutua, un istituto assicurativo privato invece che alla Cassa Nazionale. Gli istituti assicurativi privati erano cresciuti a dismisura sia in Italia sia all'estero, come l'America. A causa di errati investimenti in borsa e speculazioni aleatorie avevano dissipato i risparmi di una vita di lavoratori e delle loro famiglie, generando dei veri e propri disastri sociali. Contro questa piaga sociale l'editorialista del *Corriera della Sera* condanna le «speculazioni immorali, aleatorie, vergognose, le quali costituiscono i giuochi più sfrenati e vituperevoli», la «macchia della più grande democrazia del mondo»[63].

La creazione di un monopolio statale nel settore delle assicurazioni[64] avrebbe comportato una forte spaccatura in Parlamento, dove gli interessi delle lobby delle assicurazioni erano notevoli. Non solo ma avrebbe potuto compromettere le

---

[62] "Un discorso dell'on. Luzzatti sulle pensioni operaie", *Corriere della Sera*, 31 mag. 1908.

[63] "La guerra contro i giuochi di borsa e le speculazioni malsane", *Corriere della Sera*, 11 feb. 1908.

[64] "Il monopolio delle assicurazioni. Giudizi del sen. Vidari e del prof Graziani", *Il Giornale d'Italia*, 6 giu. 1911.

relazioni diplomatiche fra l'Italia e gli altri Stati, perché avrebbe potuto essere una violazione degli usi in ambito internazionale.

In questo senso erano gli articoli dell'*Economist* e del *Times* che denunciarono l'eccessivo peso dei monopoli nell'economia avvalendosi di lavori inesatti e parziali[65].

Luzzatti rispose in maniera sdegnata ma lucida dal *Corriere della Sera*:

> Un articolo dell'*Economist* di Londra sulle finanze dell'Italia non può rimanere senza risposta. Lo scrittore inglese parla dall'alto e giudica con presuntuosa parola [...] ma poi esamina accigliato la finanza italiana e incorre in alcuni errori [...] esso espone e censura il nostro sistema sui monopoli che, secondo lui, includono il tabacco, il sale, il lotto ed il chinino. [...] lo scrittore avrebbe potuto, pur denunciando l'asprezza dei monopoli italiani ricordare le riforme compiute [...] e quando infieriva la crisi monetaria, l'anno scorso, l'Italia ebbe costantemente i cambi favorevoli verso Londra e i nostri ordini bancari [si sono rivelati] certo più flessibili e meglio adatti degli inglesi a superare la crisi [...] in verità l'Italia nuova non risparmiò né ricchi né poveri tutti livellando egualmente sotto la dura servitù dell'imposta. Ma la patria si fece a questo prezzo! (Ibid).

Giolitti superata l'opposizione internazionale dovette poi fronteggiare l'aspra opposizione parlamentare che riteneva il progetto di monopolizzazione da una parte un attentato alla proprietà privata, mentre la critica di altri come Salandra e Bonomi era mossa più da un sentimento di rivalsa nei confronti del Giolitti che ritenevano colpevole di essersi sottomesso agli interessi socialisti nel progetto di allargamento del suffragio universale e di riforma della legge elettorale. Invece, F.S. Nitti, autorevole esponente del Partito Radicale, per sua natura "allergico" ai monopoli, riconobbe il suo successo per il tabacco e finì per appoggiare il disegno del governo[66].

---

[65] "Una risposta all'Economist di Londra", *Corriere della Sera*, 25 lug. 1908; "Le critiche dell'on. Luzzatti alle opposizioni in Inghilterra e Svizzera contro l'Italia", *Corriere della Sera*, 1° dic. 1910.

[66] "I propositi esposti alla camera da Nitti per l'agricoltura ed il commercio. Riorganizzazione dei servizi, Monopolio delle assicurazioni, Consiglio del Lavoro", *Corriere della Sera*, 14 mag. 1911.

Il monopolio sulle assicurazioni sulla vita alla fine fu approvato in Parlamento a larga maggioranza e negli anni successivi rese un grosso servizio alle casse dello Stato. Uno delle principali motivazioni addotte da Giolitti nel difendere il suo programma di monopolio fu la lotta contro l'usura[67] e la speculazione assicuratrice, che, facendo transitare una grossa percentuale di ricchezza dalle tasche degli assicurati a quella degli assicuratori, realizzava guadagni a dir poco scandalosi con dividendi per gli amministratori superiori al milione di lire.

8. La mancata riforma tributaria

L'eccessivo carico tributario, la difficoltà di raggiungere il pareggio del bilancio, l'indebitamento sempre più elevato erano tutti elementi ricorrenti che facevano discutere gli economisti e in Parlamento approvare leggi che risolvevano parzialmente il problema principale, quello della crescita e dello sviluppo. Solo attraverso un riordino radicale della fiscalità, il sistema economico avrebbe dato risultati positivi. E da più parti, infatti, si chiedeva una riforma tributaria tanto che intervenne il De Viti de Marco criticando il Governo per non aver saputo cogliere il momento di attuazione della riforma.

La riforma di cui si parla nel nostro paese non può consistere in una più equa ripartizione del carico tributario, fatta di sgravi più che di aggravi, data l'enorme altezza delle aliquote nelle dirette e gli alti tassi delle indirette; consacrando gli avanzi del bilancio a colmare le perdite della riduzione delle indirette, sui consumi, e ricorrendo a un'imposta complementare generale sul reddito per compensare le perdite della riduzione delle attuali aliquote delle indirette e per pre-

[67] In tema di condanna dell'usura, con specifico riferimento ai pubblici impiegati cfr. L. Luzzatti, L'usura a danno del pubblico impiego, *Corriere della Sera*, 3 dic. 1907. Si legge in proposito: «I risultati della Commissione misero in luce le durissime condizioni, in termini di interessi crescenti, al limite della usura, a cui erano costretti a sottostare i dipendenti pubblici a seguito della cessione del quinto dello stipendio [...]. Ciò che preoccupa principalmente è che i privati che furono sempre i più crudeli prestatori si avvicinano, in quanto a numero di operazioni, agli istituti specializzati».

parare l'avvenire. E di questa riforma che si è perduta l'opportunità non profittando dei lunghi anni degli avanzi del bilancio e non procedendo alla riforma degli organismi dello stato. Ma è proprio quella la causa generale del dissesto del nostro bilancio.

Il rischio che si corre è quello di adottare provvedimenti parziali con finalità fiscali che non risolvono il problema[68].

Al clima di malcontento per la mancata attuazione della riforma tributaria concorsero anche le Borse italiane.

Gli agenti di cambio, i banchieri, gli operatori di borsa, in conformità a quanto avevano deciso; si sono riuniti nei locali della Borsa, ed hanno approvato all'unanimità una vivace protesta contro l'inopportunità della presentazione dell'attuale disegno di legge sulla riforma tributaria che, danneggiando ulteriormente le industrie e i commerci, crea un nuovo e più intenso malessere economico nel paese, già travagliato da una lunga crisi[69].

La discussione parlamentare sull'attuazione di una riforma tributaria che avesse un sistema fiscale equo si fondava sulla tipologia di tassazione da seguire, in altre parole la tassazione doveva essere "diretta" o "indiretta"? E in proposito l'on. Alessio, autorevole esponente del partito Radicale, notò che «l'eccessivo carico della tassazione indiretta non faceva altro che sottrarre risorse ai processi di accumulazione e alimentare le funzioni viziose e improduttive dello Stato»[70]. Maffeo Pantaleoni, appartenente alla scuola liberista e sulla scorta di alcuni rilevanti articoli di Luigi Einaudi, confutò l'idea che voleva i ceti poveri maggiormente sensibili alle tasse sui consumi e che quindi una seria e rigorosa riforma del sistema fiscale e tributario italiano non potesse incardinarsi esclusivamente su tale presunto squilibrio fra carichi, pur riconoscendo la necessità della stessa.

Sull'estensione della riforma ai tributi locali interviene in Parlamento l'on. Tanarive, sindaco di Bologna, che fondava il

---

[68] "Giudizi e polemiche sui progetti ministeriali", *Il Giornale d'Italia*, 24 nov. 1909.
[69] "Agitazioni e proteste in tutta Italia contro la modalità della riforma tributaria", *Il Giornale d'Italia*, 22 nov. 1910.
[70] "Il giudizio dell'on. Alessio", *Corriere della Sera*, 20 nov. 1909.

rinnovamento comunale su tre punti: «Abolizione dei canoni daziari, avocazione rispettivamente delle tasse reali ai comuni e delle tasse personali allo Stato», al fine di realizzare una migliore giustizia distributiva[71].

I giudizi dei principali economisti del tempo condivisero, seppur in modi differenti, la medesima opinione, in altre parole che il peso dell'imposizione indiretta nel sistema fiscale italiano era eccessivamente oneroso, perciò bisognava porre le basi per un progetto di riforma fiscale che ricevesse l'appoggio della maggior parte delle forze parlamentari[72].

Il tanto atteso disegno di legge sulla riforma del sistema tributario fu presentato da Luigi Facta, ministro delle Finanze del governo Giolitti, il 3 febbraio del 1914 e ricette un sostanziale apprezzamento da parte della Commissione parlamentare che valutò il contenuto senza esimersi dal criticarlo. Il Presidente del Consiglio e più volte ministro Luigi Luzzatti dalle pagine del *Corriere della Sera* riteneva tali provvedimenti tardivi e inefficaci a causa di una situazione di bilancio molto compromessa e frutto di un diffuso spirito anticapitalistico che pervadeva il Parlamento e l'opinione pubblica. Non meno critico era anche il giudizio di Luigi Einaudi al disegno di legge.

In effetti, una così rilevante riforma richiedeva un asse parlamentare stabile e un governo forte e autorevole e il IV governo Giolitti, sotto il quale avvenne la presentazione del progetto, non era né forte né autorevole. Dopo il mandato rimesso da Giolitti nelle mani del re, toccò all'allora ministro del Tesoro Rubini presentare il quadro disastroso dell'economia nazionale che emerse dall'analisi dei bilanci dello stato. Si prevedeva un progressivo aumento del disavanzo dello Stato da 32 milioni dell'esercizio 1913-1914 a circa 120 milioni nell'esercizio 1916-1917. Il 7 maggio del 1914 il ministro delle Finanze Rava si fece portavoce di alcuni rilevanti emendamenti sulla proposta di riforma tributaria Giolitti-Facta sennonché

---

[71] "La riforma dei tributi locali e le nuove entrate", *Il Giornale d'Italia*, 15 feb. 1910; L. Einaudi, "Le entrate escogitate da Sonnino e la riforma dei tributi locali", *Corriere della Sera.*

[72] "In tema di riforme tributarie. Antonio Graziadei e Maggiorino Ferraris", *Corriere della Sera*, 28 set. 1909.

questa ricevette l'opposizione della Commissione parlamentare esaminatrice e provocò le vivaci proteste della Sinistra. La riforma, secondo i critici più autorevoli del periodo, presentava evidenti elementi d'iniquità, gravava in misura rilevante sui già provati ceti meno abbienti e non destinava alcun gettito alla legislazione sociale e al finanziamento degli enti locali, avendo imboccato il sentiero della sovra tassazione[73].

Il compromesso raggiunto in seguito dalla maggioranza e dall'opposizione per la realizzazione di una riforma organica del sistema fiscale, che tenesse anche conto delle esigenze di garantire un'adeguata legislazione sociale, fu vano. Di lì a poco, infatti, sarebbe scoppiato il primo conflitto mondiale[74].

Nel 1919 iniziò un lento ma importante schema di riforma tributaria[75], il cosiddetto *progetto Meda* considerato perfetto tecnicamente e lo sarebbe diventato anche moralmente se avesse accompagnato con ugual coraggio la riforma degli ordinamenti, delle condizioni intellettuali, morali e finanziarie degli agenti delle imposte, sui quali il disegno di legge fu troppo reticente.

Bibliografia

ACQUARONE ALBERTO, 1988, *L'Italia giolittiana (1896-1915)*, Bologna: Il Mulino.
BANCA D'ITALIA, 1920, *Sulle condizioni della circolazione e del mercato monetario durante e dopo la guerra*, Roma: Casa Editrice Italiana.
COLARIZI SIMONA, 2000, *Storia del Novecento italiano,* Milano: Bur.
EINAUDI LUIGI, 1933, *La condotta economica e gli effetti sociali della guerra italiana*, Bari: Laterza.

[73] "Un articolo dell'on. Nitti. La riforma tributaria e il disordine dell'amministrazione", *Corriere della Sera*, 21 nov. 1909; "Intervista con l'on. Nitti sulle spese militari, la riforma tributaria e la necessità che l'Italia produca di più", *Corriere della Sera*, 11 feb. 1911.
[74] "Gli insegnamenti del voto. Il paese contro la fiscalità", *Corriere della Sera*, 4 dic. 1909; si veda anche "Le classi medie e le nuove inquisizioni fiscali", *Corriere della Sera*, 21 nov. 1909 e "La riforma essenziale", *Corriere della Sera*, 21 mar. 1913.
[75] A. Cabiati, "La riforma tributaria nel progetto Meda", *Il Secolo*, 4 apr. 1919.

FAUSTO DOMENICO, 1978, *La politica del debito pubblico*, Milano: Franco Angeli.
____, 2004, *Lineamenti dell'evoluzione del debito pubblico in Italia (1861-1961*), relazione presentata al III Seminario CIRSFI, *Debito pubblico e formazione dei mercati finanziari fra età moderna e contemporanea*, tenuto presso la Facoltà di Economia dell'Università di Cassino il 15 e 16 ottobre 2004.
GENTILE EMILIO, 1990, *L'Italia Giolittiana*, Bologna: Il Mulino.
MINISTERO DEL TESORO, 1988, *Relazione del Direttore Generale alla Commissione parlamentare di vigilanza*, *Il debito pubblico in Italia 1861-1987*, vol. I, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
REPACI FRANCESCO ANTONIO, 1961, *La finanza pubblica italiana nel secolo 1861-1960*, Bologna: Zanichelli, Bologna.
ROMANELLI RAFFAELE, 1990, *L'Italia liberale (1861-1900)*, Bologna: Il Mulino.
SRAFFA PIERO, 1920, *L'inflazione monetaria in Italia durante e dopo la guerra*, Milano: R. Università di Torino.
TONIOLO GIANNI, 1988, *Storia economica dell'Italia liberale*, Bologna: Il Mulino, Bologna.
TRANFAGLIA NICOLA e CASTRONOVO VALERIO, 1979, *Storia della stampa italiana nell'età liberale*, Roma: Laterza.
ZAMAGNI VERA, 1990, *Dalla periferia al centro. La seconda rinascita economica dell'Italia, 1861-1981*, Bologna: Il Mulino, 2° ed. 1993.
____, 1992, *Debito pubblico e creazione di un nuovo apparato fiscale nell'Italia unificata (1861-1876)*, in I. Musu (a cura di), *Analisi strutturale del debito pubblico in Italia*, Bologna: Il Mulino, vol. II, pp. 9-102.
____, 1995, *Alcune riflessioni sul finanziamento dell'industria in età giolittiana*, in P. Pecorari (a cura di.), *Finanza e debito pubblico in Italia tra '800 e '900*, Venezia: Istituto Veneto di scienze lettere ed arti

Abstract

CONSIDERAZIONI SULLA FINANZA PUBBLICA ITALIANA TRA IL XIX ED IL XX SECOLO

(CONSIDERATION ON PUBLIC FINANCE IN ITALY BETWEEN XIX AND XX CENTURIES)

Keywords: Public finance, financial doctrines, public debt, italian newspapers, italian economists

This essay deals with the doctrinal debate emerging from articles and editorials by economists published on newspapers such as *Corriere della Sera*, *Il Giornale d'Italia*, *Il Sole*, *La Tribuna*, *Il Mattino*, *Il Secolo.* The debate increased interest in items of public finance from 1890 to the rise of fascism in Italy. During thirty years, public debt, tax reform, fiscal matters, finance during war-time and problems relating to rail transport were the main debated topics. These issues show the economic and financial structure of the country in order to better understand the development opportunities which Italy enjoyed introducing the reform necessary to modernize the economic framework.

ANNA LI DONNI
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Culture e Società
anna.lidonni@unipa.it

EISSN 2037-0520

LUIGI MASTRANGELO

«NON POTEVA L'ITALIA FARSI IN ALTRO MODO?» LUIGI PIRANDELLO E LA TRANSIZIONE POLITICA ITALIANA OTTO-NOVECENTESCA

1. Un intellettuale (dis)organico?

La Casa Studio romana di Luigi Pirandello ha promosso una serie di iniziative culturali per celebrare l'ottantennio dal conferimento del premio Nobel per la letteratura allo scrittore di Girgenti[1]. Come è noto, l'anniversario per Pirandello avrebbe potuto essere diverso: anziché nel 1934 – anno di un'altra affermazione internazionale notoriamente assai più gradita dal fascismo, quella nel mondiale di calcio organizzato in Italia e vinto dalla squadra di Vittorio Pozzo[2] – il Nobel sarebbe potuto giungere già otto anni prima, quando venne preferita la candidatura di Grazia Deledda[3] a quella di un letterato che aveva reso pubblica la sua richiesta di iscrizione al Partito Nazionale Fascista, dichiarando «una fede nutrita e servita sempre in silenzio» (*L'Idea Nazionale*, 28/10/1923).

---

[1] "«All'ombra di Pirandello», a ottanta anni dal premio Nobel", *Il Corriere della Sera*, Cronaca di Roma, 17/01/2015, 12.

[2] Giornalista e allenatore, Pozzo replica il successo alle olimpiadi berlinesi del 1936 e ai successivi mondiali francesi del 1938, questa volta in un clima politico e sportivo tutt'altro che favorevole (cfr. Martin 2004).

[3] La scrittrice nuorese (1871-1936) vanta estimatori di primo livello nel panorama culturale mondiale della sua epoca, come il russo Maksim Gor'kij e l'inglese David Herbert Richards Lawrence. Il Duce sostiene la Deledda per non urtare la sensibilità di d'Annunzio con l'appoggio al suo rivale siciliano. Sul giudizio di Pirandello nei confronti del Pescarese, è indicativo il discorso del 3 dicembre 1931 all'Accademia d'Italia, in occasione del cinquantesimo anno dalla pubblicazione de "I Malavoglia", in cui il Vate è considerato l'impedimento ai dovuti onori che gli italiani avrebbero dovuto tributare a Verga.

Il giornalista di regime Telesio Interlandi, in un noto articolo, spiegava «perché Pirandello è fascista» (*L'Impero*, 23/09/1924), ponendo in relazione la pubblica presa di posizione dell'intellettuale alle polemiche susseguenti al caso Matteotti, considerate dalla sua marcata prospettiva «oscena speculazione». La domanda può oggi essere riproposta, cercando risposte esegetiche e non ideologiche nei contenuti più propriamente politici, presenti negli interstizi delle non semplici e plurisignificanti opere del Siciliano, appellativo geografico, come si potrà notare, non meramente retorico.

Un suggerimento di metodo ce lo fornisce lo stesso Pirandello, attraverso la "tragedia del personaggio" avvezzo al ricorso allo strumento del cannocchiale rivoltato[4]: «Il dottor Fileno, precoce personaggio in cerca d'autore, per documentarsi immergeva gli avvenimenti più recenti nel gran fiume nella storia e li 'impostava' senza troppi dubbi entro gli archivi del passato. Il suo procedimento era squisitamente temporale» (Macchia 1969: 441-442). Possiamo procedere analogamente per la tentare una (ri)comprensione del Pirandello politico, attraverso un ragionamento *ex ante* e non *ex post*, appunto una sorta di "filologia del lontano" che, nello specifico, è il periodo post-unitario con le sue (dis)illusioni, che si sovrappongono alle vicende biografiche di un prolifico scrittore nato quando ancora Roma non era ancora capitale del Regno d'Italia, e lo sarebbe diventata con «un torrente di sangue giovanile», che ne «avrebbe ristorato le vene esauste» ("I vecchi e i giovani": 84): «La vita di Pirandello va dal 1867 al 1936, dal tramonto degli ideali risorgimentali al fascismo, e tutto il male di una Italia attraversata da grandi problemi sociali non risolti, da moti rivoluzionari, attese e delusioni amare, investe quegli anni» (Ferrante 1972: IX).

---

[4] «Lo apriva, ma non era per mettersi a guardare verso l'avvenire, dove sapeva che non avrebbe veduto niente; perdeva l'anima a esser contenta di mettersi a guardare dalla lente più grande, attraverso la piccola, appuntata al presente, per modo che tutte le cose subito le apparissero piccole e lontane. E attendeva da vari anni a comporre un libro, che avrebbe fatto epoca certamente: La filosofia del lontano» (*La tragedia d'un personaggio*, in *L'uomo solo e altre novelle*, p. 183).

2. Il confronto generazionale

L'opera di Pirandello considerata più propriamente pertinente in questa chiave interpretativa, ma non certamente l'unica, è *I vecchi e i giovani* che Cesare Pavese (1967 [1952]: 49) ha definito «un romanzo sbagliato perché farcito di antefatti e spiegazioni sociali e politiche». La pubblicazione, annunciata a Ugo Ojetti nella lettera datata Roma 18 dicembre 1908, avvenne a puntate nella rivista *Rassegna contemporanea* tra il gennaio e il novembre 1909[5], date indicative del vistoso riferimento all'età giolittiana[6] e a quella che Carlo Salinari, analista dei rapporti tra politica e cultura, individua come una delusione storica addirittura triplice, nei confronti del Risorgimento come moto generale di rinnovamento, dell'Unità come movimento di liberazione e sviluppo, del Socialismo arenato tra irresponsabilità dei dirigenti e arretratezza delle masse (Salinari 1980: XXI e 1960: 254): «Sono gli anni, dal '9 al '13, in cui la metamorfosi del sentimento risorgimentale della nazionalità si completa a favore di un nazionalismo sprovveduto quanto ambizioso, che scopre la sua autentica vocazione imperialistica» (Caputo 1972: 444).

Il romanzo – che, come spiega lo stesso Pirandello in una lettera all'editore Carabba, «rappresenta vivo il dramma doloroso dell'Italia meridionale e segnatamente della Sicilia dopo il 1870»[7] – va dunque inserito in questo complicato momento di frenesia collettiva all'alba del nuovo secolo, conseguenza di quella frattura scomposta, di quello iato insanato che era stato il passaggio dal garibaldinismo alla monarchia, e dalla impacciata nuova insurrezione alla decisa repressione che cambia il segno delle subalternità ma non la loro sostanza né, tanto meno, la pessima qualità della vita delle popolazioni che, persino, peggiora all'affacciarsi della consapevolezza che gli ideali che avevano portato al nuovo assetto istituzionale

[5] In due volumi, l'opera viene pubblicata dai Fratelli Treves nel 1913 a Milano.

[6] Il terzo dei cinque mandati di Giolitti alla presidenza del Consiglio dura dal 29 maggio 1906 all'11 dicembre 1909. Il parlamentare nato a Mondovì sarà a capo del governo, sia pur non continuativamente, addirittura per un trentennio, dal 15 maggio 1892 al 4 luglio 1921.

[7] Lettera del 22 febbraio 1910 (Providenti 1990: 116).

unitario non sono altro che vuote affermazioni di principi inapplicati.

Lo stato d'animo di Pirandello è profondamente empatico con la sua popolazione, come rivela una notizia autobiografica trasmessa al direttore della rivista *Le Lettere*, del 1912, in cui rivela che «la mia arte è piena di compassione amara per tutti quelli che si ingannano; ma questa compassione non può essere seguita dalla feroce irrisione del destino, che condanna l'uomo all'inganno» (Pirandello 1960: 1246): il romanzo, «amarissimo e popoloso», racchiude «il dramma della mia generazione» (ivi: 1248). L'intellettuale vive questa sventura esperienziale non come militante ma da semplice osservatore della "bancarotta del patriottismo" (*I vecchi e i giovani*: 274) con i clamorosi scandali finanziari ma soprattutto attraverso la freddezza della repressione, ancor più triste in quanto operata da quanti si erano dichiarati portatori di una libertà egualitaria chiaramente smentita dai fatti:

> … e i tribunali militari, e i furti, e gli assassinii, le grassazioni, orditi e seguiti dalla nuova polizia in nome del Real Governo; e falsificazioni e sottrazioni di documenti e processi politici ignominiosi: tutto il primo governo della Destra parlamentare! E poi era venuta la Sinistra al potere, e aveva cominciato anch'essa con provvedimenti eccezionali per la Sicilia; e usurpazioni e truffe e concussioni e favori scandalosi e scandaloso sperpero del denaro pubblico; prefetti, delegati, magistrati messi a servizio dei deputati meridionali, e clientele spudorate e brogli elettorali; spese pazze, cortigianerie degradanti; l'oppressione dei vinti e dei lavoratori, assistita e protetta dalla legge, e assicurata l'impunità agli oppressori…(ivi: 85-86).

Come ha opportunamente sottolineato Rino Caputo (1972: 443), «con "I vecchi e i giovani", Pirandello sembra ripiegarsi a considerare le proprie matrici storiche e a trarre da una vicenda umana, politica e più estesamente sociale, un bilancio conclusivo e per molti aspetti rivelatore dell'effettivo schieramento ideologico dello scrittore», attraverso il quale è possibile anche tentare di comprendere meglio le scelte e i comportamenti successivi.

La trama, complessa e articolata, si snoda sullo sfondo degli avvenimenti che sconvolgono la Sicilia tra il 1892 e il

1894, con la violenta contrapposizione tra proprietari e masse proletarie, organizzate sommariamente nei Fasci dei lavoratori[8]: fonte privilegiata è il contributo sulle cause di quegli avvenimenti del militante garibaldino dagli studi sociologici Napoleone Colajanni (1894), profondamente critico nei confronti delle decisioni del governo Crispi,[9] incapace nella comprensione e protervo nell'intervento.

Il principe Ippolito Laurentano vive a Colimbetra, mantenendo un indicativo piccolo esercito in divisa borbonica, e festeggia il suo fidanzamento con Adelaide Salvo, resa ricca dallo sfruttamento delle miniere di zolfo. La vicenda privata si intreccia con quella pubblica della contesa elettorale tra Roberto Auriti, figlio dell'eroe garibaldino Stefano morto in battaglia a Milazzo, e Ignazio Capolino, appoggiato da Ippolito e da Flaminio Salvo, fratello di Adelaide. L'esito è sfavorevole per Auriti che, anche per il suo coinvolgimento nello scandalo della Banca Romana[10], disonora la memoria del padre causando la morte di crepacuore della madre. L'insurrezione dei lavoratori provoca la deflagrazione dei complessi equilibri sociali ma anche delle dinamiche affettive, fino al linciaggio dell'ingegner Aurelio Costa, che aveva sollecitato con il neo eletto deputato Capolino un intervento governativo e che affronta la folla insieme alla moglie del parlamentare, di cui è innamorato. Lo scontro generazionale si inasprisce quando Lando Laurentano, figlio di Ippolito, si pone alla guida della protesta, stroncata con mano ferma dalle truppe governative:

---

[8] Il movimento, non scevro da venature indipendentiste, viene fondato a Catania il 1° maggio 1891 da Giuseppe de Felice Giuffrida, seguito dal Fascio palermitano dell'anno successivo, sorto sotto la guida di Rosario Garibaldi Bosco.

[9] Francesco Crispi ricopre la presidenza del Consiglio e la titolarità dei ministeri di Interno ed Esteri dal 29 luglio 1887 al 6 febbraio 1891 e ancora, stavolta senza il dicastero degli Esteri, dal 15 dicembre 1893 al 10 marzo 1896.

[10] L'istituto era una delle sei banche centrali abilitate all'emissione di moneta nel Regno d'Italia. Perverse relazioni con il mondo politico e imprenditoriale avevano portato all'emissione di 113 milioni di lire a fronte dei 60 garantiti dalle riserve auree. La farraginosa inchiesta parlamentare è resa ancora più tortuosa dall'importanza dei personaggi sospettati di coinvolgimento, tra cui i presidenti del Consiglio Giolitti e Crispi e addirittura il re Umberto I.

proclamato lo stato d'assedio, Lando deve ripiegare nell'esilio maltese.

Maggiori e minori hanno conosciuto due stagioni troppo diverse per comprendersi reciprocamente, anche se non mancano momenti, sia pur brevi, in cui i due punti di vista vengono a sfiorarsi, se non persino a sovrapporsi amaramente nella constatazione della comune sconfitta:

> Lo sa bene anche lei come quegli ideali si sono tradotti in realtà per il popolo siciliano! Che n'ha avuto? Com'è stato trattato? Oppresso, vessato, abbandonato e vilipeso! Gli ideali del Quarantotto e del Sessanta? Ma tutti i vecchi, qua, gridano: *Meglio prima! Meglio prima!* E lo grido anch'io, sa? [...] Sì, figlio, perché prima almeno avevamo una speranza, quella che ci sostenne in mezzo a tutti i triboli che tu sai e non sai, là, a Torino... Nessuno vuol più saperne, ora, credi. Troppo cari si son pagati, quegli ideali, e ora basta. Non voglio, non posso ammettere che tu sia venuto qua in nome del Governo che ci regge. Tu non hai rubato, figlio, non hai prestato man forte a tutte le ingiustizie e le turpitudini che qua si perpetrano protette dai prefetti e dai deputati, non hai favorito la prepotenza delle consorterie locali che appestano l'aria delle nostre città come la malaria le nostre campagne (*I vecchi e i giovani*: 88).

Si consuma un altro dramma particolarmente significativo, la morte del fedele servitore del fratello di Ippolito Lauretano, Cosmo: Mauro Mortara, i cui principi risorgimentali si infrangono proprio contro i fucili dei soldati italiani, in un contrappasso determinante nell'intera economia del pensiero politico pirandelliano. In Mortara viene trasfuso l'esuberante garibaldino *Pier Gudrò* del poemetto giovanile del 1894:

> Sentii che Garibaldi era sbarcato a Marsala; volai subito in Sicilia. sbarco a Messina; raggiungo i volontari a Milazzo [...]. A Reggio aprii il fuoco io, sapete? la prima fucilata fu la mia! Poi Bixio mi prese per attendente. Che giornata, quella del Volturno! Ma ora, dopo aver visto tante cose, dopo averne passate tante, sono soddisfatto, che volete! L'Italia è grande! L'Italia è alla testa delle nazioni! Detta legge nel mondo! E posso dire che anch'io, così da povero ignorante e meschino come sono, ho fatto qualche cosa, senza tante chiacchiere. Posso andare dal re e dirgli: «Maestà, alla sedia su cui voi sedere, se

non una gamba e una traversa, un piccolo pernio, qualche cavicchio, l'ho messo anch'io. La mia parte te l'ho fatta, figlio mio» (ivi: 151).

Il vecchio patriota non ha perso neppure in età senile l'ingenuità e la genuinità dei valori patriottici giovanili e dunque non può accettare "la realtà effettuale delle cose", ossia che quella Roma, per la quale aveva combattuto come sogno di una vita intera, stava reagendo con una forza spropositata ai tentativi insurrezionali siciliani: «Inconsapevolmente – nota Nicola Longo (2010: 351-352) –, il vecchio si colloca a fianco dei soldati repressori, contro i moti rivoluzionari socialisti dei nuovi nemici dello stato nazionale, uscito dal Risorgimento, e viene ucciso da questi soldati che non possono comprenderlo e lo scambiano per un brigante».

La risposta governativa si mostra così eccessiva e inusitata, da provocare sdegno e dissenso nell'intera isola:

> L'antico, profondo malcontento dei Siciliani era d'un tratto divenuto ovunque fierissima indignazione: per quanto i più alti ordini sociali fossero spaventati dalle agitazioni popolari, ora, di fronte a quella sopraffazione militare, a quell'aria di nemico invasore della milizia che aboliva per tutti ogni legge e sopprimeva ogni garanzia costituzionale, si sentivano inclinati, se non ad affratellarsi con gli infimi, se non a scusarli, almeno a riconoscere che in fine questi, finora, nei conflitti, avevano avuto sempre la peggio, né mai s'erano sollevati a mano armata, e che, se a qualche eccesso erano trascesi, vi erano stati crudelmente e balordamente aizzati dagli eccidii. La nativa fierezza, comune a tutti gli isolani, si ribellava a questa nuova onta che il governo italiano infliggeva alla Sicilia (*I vecchi e i giovani*: 469).

Mauro Mortara non è il solo abitante dell'isola che rifiuta ostinatamente di ammettere l'evidenza:

> Il cav. Cao avrebbe voluto difendere a ogni costo il Governo contro la denunzia delle vergognose complicità tra i Ministeri e le Banche e la Borsa attraverso le gazzette e il Parlamento. Non voleva credere che le banche avessero largheggiato verso il Governo per fini elettorali, per altri più loschi fini coperti; e che, favore per favore, il Governo avesse proposto leggi che per le banche erano privilegi, e difeso i prevaricatori, proponendogli agli onori della commedia e del Senato (ivi: 274).

Don Cosmo, nome indicativo del suo essere conglobante e interprete principale del pensiero dell'Autore, allarga ulteriormente lo scenario, chiarendo come gli eventi unitari avevano trasceso le stesse intenzioni dei patrioti ottocenteschi:

> A Gerlando Laurentano suo padre non era mai passata per il capo l'idea dell'unità italiana, e che il Parlamento siciliano del 1848, nel quale suo padre era stato per alcuni mesi ministro della guerra, non aveva mai proposto né confederazione italiana né annessione all'Italia, ma un chiuso regno di Sicilia, con un re di Sicilia e basta. Questa l'aspirazione di tutti i buoni vecchi Siciliani d'allora; la quale, se di qualche punto, all'ultimo, s'era spinta più in là, non era mai stato oltre di una specie di federazione, in cui ciascuno stato dovesse conservare la propria autonomia (ivi: 39).

Il rimpianto è reso ancora più evidente dall'analisi della situazione socio-economica venutasi a creare:

> La politica doganale seguita dal governo italiano è stata tutta una cuccagna per l'industria e gl'industriali dell'alta Italia e una rovina spaventosa per il Mezzogiorno e per la nostra povera isola; che da anni e anni l'aumento delle tasse e di tutti i pesi è continuo e continuo il ribasso dei prodotti; che col prezzo a cui è disceso lo zolfo non solo è impossibile trattarli meglio, ma è addirittura una follia seguitar l'industria... (ivi: 155).

Gli indicatori economici, ammesso che si avesse avuto la possibilità di analizzarli con obiettività, erano difficilmente confutabili:

> La Sicilia è entrata nella grande famiglia italiana con un debito pubblico di appena ottantacinque milioni di capitale e con un lieve bilancio di circa ventidue milioni. Vi recò inoltre tutto il tesoro dei suoi beni ecclesiastici e demaniali, accumulato da tanti secoli. Ma poi, povera d'opere pubbliche, senza vie, senza porti, senza bonifiche, di nessun genere. Sa come fu fatta la vendita dei beni demaniali e la censuazione di quelli ecclesiastici? Doveva esser fatta a scopo sociale, a sollievo delle classi agricole. Ma sì! Fu fatta a scopo di lucro e finanza (ivi: 200).

Ma erano davvero pochi gli osservatori in possesso degli strumenti culturali necessari per tradurre le analisi di bilan-

cio in opzioni politiche, comprendendo correttamente i contenuti dei pensatori politici che avrebbero potuto seguire. Qualcuno degli aspiranti rivoluzionari addirittura ne storpiava persino i nomi: «Luca stava lì, dalla mattina alla sera, a studiare Marx ("Marchis", diceva il Pigna)» (ivi: 175). Limiti evidenti che non sfuggono ai conservatori:

> E i socialisti, ahm! aprono la bocca, e voi ci cascate dentro [...]. Fanno intravedere un ideale d'umanità e di giustizia che a nessuno può dispiacere, di cui tutti dovrebbero esser contenti; e così fanno proseliti alla loro causa tra quanti non sanno distinguere le ragioni astratte da quelle pratiche della vita sociale [...]. Ingenui che non si domandano neppure se i nuovi metodi non siano tali da render mille volte maggiori le ingiustizie e la tristezza della nostra valle di lacrime (ivi: 239-240).

L'ignoranza è troppo diffusa per non essere strumentalizzata:

> Quanti tra voi conoscono veramente Marx? Quattro, cinque, non più! Siate franchi! Tutti gli altri non hanno coscienza vera di quel che si vuole: sì, sì, proprio così! né dei mezzi congrui per conseguirlo, infatuati da un socialismo sentimentale, e che s'inghirlanda delle magiche promesse di giustizia e d'uguaglianza (ivi: 335).

L'approssimazione, d'altra parte, era stata anche in precedenza una caratteristica di quanti avevano aspirato a rivolgimenti istituzionali: «A Palermo, nei primi mesi del 1860, il Comitato rivoluzionario non sapeva come fare: si sperava in Garibaldi, si sperava in Vittorio Emanuele e nel Piemonte, si sperava in Mazzini; ma i mezzi mancavano e le armi e le munizioni» (ivi: 195). Ma la politica vera è altra cosa, «bisogna viverci un po' in mezzo; la politica, signor mio, che cos'è in gran parte? giuoco di promesse, via! (ivi: 360)». In un tale scenario, in cui «soffocati dalle così dette ragioni di Stato gl'impeti più generosi, la nazione era stata mesa su per accomodamenti e compromissioni, per incidenze e coincidenze» (ivi: 309), Pirandello pone al lettore, ma evidentemente a se stesso, la domanda principale: «Non poteva l'Italia farsi in altro modo?» (ivi: 310).

Suona dunque come "feroce derisione" la citazione dei versi patriottici leopardiani: "l'armi, qua l'armi: io solo / Combatterò, procomberò sol io!" (ivi: 340-341; cfr. Mastrangelo 2010: 16-18). Non è casuale il richiamo all'autore ottocentesco della "strage delle illusioni" (Leopardi 1992), con la chiusura del libro affidata a don Cosmo che, a suo modo, tratteggia la sua rassegnata *operetta morale*:

> Una sola cosa è triste, cari miei: aver capito il giuoco! Dico il giuoco di questo demoniaccio beffardo che ciscuno di noi ha dentro e che si spassa a rappresentarci di fuori, come realtà, ciò che poco dopo egli stesso ci scopre come una nostra illusione, deridendoci degli affanni che per essa ci siamo dati (*I vecchi e i giovani*: 509).

3. Nostalgie e (dis)illusioni in camicia rossa

Il reduce garibaldino disilluso, che vede i suoi ideali in progressiva e inevitabile deflagrazione, è un personaggio altamente significativo in Pirandello e ricorre in vari racconti, scritti a cavallo dei due secoli: Ciunna in *Sole e ombra* (1896), Momo in *Notizie dal mondo* (1901), don Paranza in *Lontano* (1902), Sciaramè in *Le medaglie* (1904), Geremia in *Il guardaroba dell'eloquenza* (1908).

In particolare, come quella del romanzo, anche la trama della novella *Le medaglie* si snoda attraverso una contesa generazionale, questa volta nell'ambito della Società dei Reduci Garibaldini, che Carlandrea Sciaramè, «agiato un tempo» (*Le medaglie*, in *La mosca e altre novelle*: 41), ospita nell'unica casupola rimastagli:

> Nella stanza, un tavolone coperto da un tappeto verde, per la presidenza e il consiglio; un altro, più piccolo, per i giornali e le riviste; una scansia rustica a tre palchetti, polverosa, piena di libri in gran parte intonsi; alle pareti un gran ritratto oleografico di Garibaldi; uno, di minor dimensione, di Mazzini, uno, ancor più piccolo, di Carlo Cattaneo; e poi una stampa commemorativa della *Morte dell'Eroe dei Due Mondi*, fra nastri, lumi e bandiere (ivi: 43).

Sciaramè mostra orgoglioso le sette medaglie garibaldine del Sessanta che, in realtà, non sono sue ma del fratello Stefano morto eroicamente a Digione, segreto che viene svelato a seguito del contenzioso nato dal rifiuto dei veterani alla richiesta d'inclusione nel sodalizio dei nuovi garibaldini che avevano combattuto nel 1887 contro i Turchi con il figlio di Giuseppe e Anita Ricciotti: «Se Lui, Garibaldi, non ci fu, perché non poteva esserci – sfido! era morto… – c'è stato il figlio però, che ha diritto, mi sembra, di portarla, la camicia rossa, e di farla portare perciò a tutti coloro che lo seguirono in Grecia, ecco» (ivi: 55).

Gli anziani ritengono però che quella «sciagurata guerra della Grecia contro la… la, come si chiama? la Turchia, non può, non deve essere assolutamente presa sul serio» (ivi: 54). I giovani ribattono con un'argomentazione plausibile, ma che comunque viene respinta: «L'impresa non fu nazionale? Ma Garibaldi, scusate, Garibaldi combatté forse soltanto per l'indipendenza nostra? Combatté anche in America, anche in Francia Combatté, Cavaliere dell'Umanità!» (ivi: 56).

Scoperta la sua impostura, Sciaramè non regge alla vergogna e muore, con camicia rossa e medaglie ancora addosso, come Pietro Milio, detto don Paranza, al quale i riconoscimenti appuntati sul petto per l'impegno nel 1848 e nel 1860 non bastano per un adeguato reinserimento nella società post-risorgimentale, da cui resta emarginato: «Aveva combattuto per questa cara patria, e s'era rovinato» (*Lontano*, in *La mosca e altre novelle*: 98). La sua colpa è essenzialmente anagrafica:

> Una sola, veramente, era stata la bestialità di don Paranza: quella di aver avuto vent'anni, al Quarantotto. Se ne avesse avuto dieci o cinquanta, non si sarebbe rovinato. Colpa involontaria, dunque. Nel bel mezzo degli affari, compromesso dalle congiure politiche, aveva dovuto esulare a Malta. La bestialità d'averne ancora trentadue al Sessanta era stata, si sa! conseguenza naturale della prima (ivi: 99).

Geremia Bencivenni riesce a essere persino più sfortunato:

> Reduce dalle patrie battaglie, superstite di Villa Glori e – per modestia – morto di fame. A voltare la pagina, un po' sciocco era sta-

to, per dire la verità. S'era presa in moglie la vedova di suo fratello morto a Digione; s'era tirati su quattro figliuoli non suoi; la moglie dopo cinque anni gli era morta; i tre figliastri, appena cresciuti, lo avevano abbandonato; ed era rimasto solo, così vecchio, nella miseria, con la figliastra femmina, amata come una figlia vera. Se piangeva sempre, dunque, Geremia ne aveva ragione (*Il guardaroba dell'eloquenza*, in *La giara e altre novelle*: 158).

Suo contraltare è Bonaventura Camposoldani, «presidente, consigliere, amministratore, cassiere, segretario» (*ibidem*), il quale, machiavellicamente lontano dalle idealità del reduce e assertore di una personale "teoria dei climi",

contava segnatamente su due cose: quella che egli chiamava «elasticità morale» del popolo italiano e su la pigrizia morale di esso. Martino Lutero avrebbe voluto pagare centomila fiorini perché gli fosse risparmiata la visita a Roma? Martino Lutero era uno sciocco. Ecco qua: temperamenti per temperature. Bisognava considerare prima di tutto la temperatura. In Germania fa freddo. Ora, naturalmente il freddo, come congela l'acqua, così irrigidisce gli spiriti. Formule precise. Precetti e norme assolute. Non c'è elasticità. In Italia fa caldo. [...] Pigrizia mentale, elasticità morale. Vivere e lasciar vivere. Il popolo italiano non vuol darsi la pena di pensare: commette a pochi l'incarico di pensare per lui. [...] E il popolo italiano li lascia mangiare, purché facciano sempre con garbo, e salvino in qualche modo le apparenze. [...] E Bonaventura Camposoldani ci riusciva quasi sempre (ivi: 159-160).

Organizzatore dell'Associazione nazionale per la cultura del popolo, dotata di sede centrale a Roma, fondo di riserva governativo, fruttifera tombola telegrafica e ampie diramazioni territoriali, Camposoldani sviluppa le sue attività in maniera costante e diffusa, nonostante i suoi sentimenti più intimi siano di ben altro segno rispetto a quelli professati dagli statuti filantropici:

Stimava pregio inestimabile del popolo italiano la costante avversione a ogni genere di cultura e d'educazione. [...] Ma non osava dirselo neanche *in tacito sinu*, ora che ben settantacinque sezioni contro l'alfabetismo s'erano formate in meno di un anno, delle quali quarantadue nelle province meridionali (ivi: 162).

La filosofia utilitaristica di una sorta di *business* del *welfare*, che sembra addirittura anticipatrice di scandali contemporanei in materia di ricostruzione post-sismatica o di gestione dei flussi di immigrazione, è sintetizzata nella pragmatica formula pirandelliana:

> Se tutti i problemi sociali, come a mano a mano sorgono dalla vita e s'impongono all'attenzione e allo studio dei commessi pensatori, si risolvessero in quattro e quattr'otto, addio professione! È vero, sì, che la vita è prolifica di problemi sociali e se qualcuno per miracolo se ne risolve, ne sorgono subito altri due o tre nuovi; ma è una fatica, mettersi ogni volta daccapo a pensare a un problema nuovo, quand'è così comodo adagiarsi sui vecchi, bastando al pubblico che i problemi sociali sieno posti e il sapere che c'è chi pensa a risolverli. Si sa che è proprio di tutti questi problemi sociali esser posti e non mai risolti. I problemi nuovi, del resto, hanno questo di male, che sono avvertiti soltanto da pochi in principio (ivi: 168).

Contestato per la sua disinvolta gestione, priva di adeguata rendicontazione, Bonaventura trova un inaspettato alleato proprio in Geremia che compie un gesto estremo da offrire all'opinione pubblica, chiedendo in cambio l'assunzione di responsabilità per la gravidanza della figlia Tudina: «Nella guardaroba dell'eloquenza vesti della mia camicia rossa di garibaldino il tuo furto, o ladro nudo! Mi accuso, mi uccido per salvarti, e ti do la stoffa per un magnifico discorso» (ivi: 182).

Il suicidio è pensiero ricorrente nell'altro reduce Ciunna, con «le due medaglie del Sessanta sul petto e un bel ciondolo di dieci chili al collo [...]. Poi tanto di pancia. Signori, un garibaldino gallegiante: cetaceo di nuova specie!» (*Sole e ombra*, in *La rallegrata e altre novelle*: 21).

4. Tra monarchia italiana e guerra germanica

Dai toni farseschi, *Sua Maestà* narra il conflitto nel paese di Costanova tra il regio commissario Amilcare Zegretti e il sindaco decaduto Decenzio Cappadona, accomunati nella loro inconciliabilità personale e professionale dalla notevole somiglianza con Vittorio Emanuele II: «I maligni dicevano che non

aveva altri titoli per essere sindaco di Costanova fuor che quella straordinaria somiglianza, e che non aveva fatto in vita sua altri studii oltre a quello attentissimo sul ritratto del primo re d'Italia» (*Sua maestà,* in *La rallegrata e altre novelle*: p. 57).

In effetti, lo scioglimento del consiglio comunale ha più che ragionevoli motivi di fondatezza, viste le modalità chiaramente clientelari nella gestione amministrativa praticate nel piccolo centro:

> Tutti gli abitanti, tranne quel pugno di buffoni capitanati dal repubblicano Leopoldo Paroni, eran per lui più sudditi che elettori; aveva una scuderia magnifica, una muta di cani preziosa, amava le donne, amava la caccia; e dunque chi era più Vittorio Emanuele di lui? Ora, durante l'ultima amministrazione, qualcuno degli assessori aveva dovuto commettere qualche piccola sciocchezza amministrativa: il cavalier Decenzio non sapeva bene: era re, lui: regnava e non governava (ivi: 56).

Indette nuovamente le elezioni, il sindaco conferma il suo consenso plebiscitario, rientrando acclamato nel pieno esercizio dei sui poteri, «più Vittorio Emanuele che mai» (ivi: 68).

Altro aspetto rilevante nella ricostruzione del pensiero politico pirandelliano sono le riflessioni sul tema della guerra, iniziate nel 1914 con la novella *Un'altra vita*, nucleo originario di un lavoro composito, pubblicato dall'editore Facchi nel 1919 con il titolo di *Berecche e la guerra*.

Il protagonista, Federico Berecche, è un personaggio dal cognome significativo, indicatore di un'origine tedesca[11] che richiama anche l'esperienza accademica del suo autore a Bonn, dove il 21 marzo 1891 Pirandello aveva conseguito la

[11] Analoghe considerazioni valgono per il signor Truppel, con «quella porcheria di cognome tedesco. Mio genero, che è un brav'uomo, era pronto a cambiarselo. Il fratello non ha voluto saperne» (*Frammento di cronaca di Marco Leccio*, in *Berecche e la guerra e altre novelle*: 145). Nella novella dedicata a Momo, garibaldino deceduto, la Francia è definita «nostra sorella», a fronte della «prepotente Germanaccia» (*Notizie dal mondo*, in *L'uomo solo e altre novelle*: 150).

laurea in filologia romanza su "Suoni e sviluppi di suono della parlata di Girgenti". Berecche è un classico paradosso pirandelliano, se si considera il clima irredentista di un'Italia che guarda con diffidenza alla cultura teutonica: «Medio-evo, la Germania? Cari miei! Primato nella cultura, primato nelle industrie, primato nella musica, e l'esercito più formidabile del mondo» (*Berecche e la guerra*: 4). Federico non nasconde il suo sdegno all'annuncio della iniziale neutralità italiana: «E il patto d'alleanza? L'Italia si tira indietro? E chi potrà d'ora in poi fidarsi di lei? Neutrali? Ma è tempo questo di stare affacciati alla finestra, mentre tutti si muovono? Bisogna prender subito posto, perdio! E il nostro posto…» (ivi: 5).

Le argomentazioni interventiste vengono immediatamente confutate:

> Il patto d'alleanza? dopo che l'Austria[12] l'ha strappato aggredendo? dopo che la Germania, impazzita, dichiara guerra a destra, guerra a sinistra, guerra finanche alle stelle, senza darcene avviso, senza tener conto delle nostre condizioni? Ignorante! imbecille! Che parola e parola! Combattere ai nostri danni? Ajutare l'Austria a vincere? E le nostre terre irredente? E le nostre coste e le nostre isole, con la flotta inglese e francese contro di noi? Possiamo essere contro l'Inghilterra, noi? (*ibidem*).

Offeso, anche per il suo passato da professore di storia, Berecche chiama a supporto della sua tesi le considerazioni di Machiavelli sui pericoli della neutralità[13], senza però convincere gli interlocutori.

---

[12] Nell'ottobre 1890 scrive al padre: «Non mi parlare dell'Austria, Papà mio. Se avessi centomila anime non potrei odiarla di più di quanto l'odio e l'odio mio è radicato nella storia. Per aver a Firenze calpestato questa e insieme il sentimento d'ogni italiano, che sia degno del nome, schiaffeggerei di tutto cuore il signor Crispi» (Pirandello 1984: 152).

[13] Il riferimento è al passo del XXI capitolo (*Quod principem deceat ut egregius habeatur*) del *Principe*: «È ancora stimato uno principe quando egli è vero amico e vero inimico: cioè quando senza alcuno respetto e' si scuopre in favore di alcuno contro a un altro. El qual partito fia sempre più utile che stare neutrale; perché se dua potenti tua vicini vengono alle mani, o e' sono di qualità che, vincendo uno di quegli, tu abbia a temere del vincitore, o no. In qualunque di questi dua casi ti sarà sempre più utile lo scoprirsi e fare buona guerra: perché nel primo caso se tu non ti scuopri sarai sempre preda di chi vince, con piacere e satisfazione di colui che è stato vinto; e non hai

Ma la guerra vera è ben altra cosa della "guerra su carta" (*Berecche e la guerra*: 13), teorico gioco strategico di "risiko", con bandierine da spostare sulla carta geografica: i dolori sono reali, come la prigionia del figlio di Pirandello Stefano a Mauthausen, eppure i lutti inconsolabili nelle famiglie e le intime devastazioni provocate negli animi sono destinati a essere tradotte in semplici pagine nei libri di una storia che sarà insegnata agli alunni da un altro professor Berecche: «Così, tra mille anni, questa atrocissima guerra, che ora riempie d'orrore il mondo intero, sarà in poche righe ristretta nella grande storia degli uomini; e nessun cenno di tutte le piccole storie di queste migliaja e migliaja di esseri oscuri, che ora scompajono travolti in essa» (ivi: 27).

Riprendendo il *topos* che la vuole donna[14], la "povera" Italia è amaramente descritta come «"ancella" come sempre» (*Berecche e la guerra*: 42) e «povera signora decaduta avvezza da tanto tempo a servire padroni per poca mercede negli appartamenti della sua casa antica» (ivi: 43).

5. Un fascista quanto meno anomalo, onorato a Mosca

Tra le molteplici attribuzioni dell'opera pirandelliana, è stata rilevala la sua caratteristica post-modernità, in vario modo intesa anche come «riluttanza a dare una fine convenzionale al proprio testo» (Cesarani 1997: 38; cfr. Zangrilli 2008), nel quale si registra una sorta di «eclissi della distanza, non solo spaziale ma anche temporale» (Cesarani 1997: 125), con «le smagliature e i paradossi umoristici della percezione e della coscienza» (ivi: 151): processi mentali di alta complessità verso una "disidentità" che Giampaolo Lai inquadra, proprio con riferimento allo scrittore agrigentino, «in un crocevia dove si incontrano la riflessione filologica, logica, semantica, l'etica della responsabilità» (Lai 1999: 19), situandosi «nelle parole

ragione né cosa alcuna che ti difenda, né chi ti riceva: perché chi vince non vuole amici sospetti e che non lo aiutino nelle avversità; chi perde non ti riceve, per non avere tu voluto con le armi in mano correre la fortuna sua» (Machiavelli 1997: 180).

[14] Nella leopardiana *All'Italia* è invece una «formosissima donna».

dette tra due interlocutori, al momento della loro conversazione» (ivi: 13).

In altri termini, se da una parte non si può seguire pedissequamente il senso letterale e si è costretti ad avventurarsi in complicate allegorie nelle quali i profondi nessi e i significati reconditi intesi dall'autore possono essere colti nelle effettive intenzioni solo in parte ristretta, e comunque diversamente a seconda delle soggettività culturali e disciplinari dei vari lettori, d'altro canto non si può non partire dai testi, la cui esegesi resta in ogni caso l'unico elemento oggettivo da cui procedere per sviluppare un'analisi che resti contenuta nell'alveo dell'attendibilità scientifica.

Nel caso dell'uomo di cultura – partendo dai primari dati biografici – nato nel 1867 in Sicilia e morto nel 1936 a Roma, le opere aiutano se non a comprendere pienamente, quanto meno a intuire le motivazioni intrinseche di un'adesione al fascismo che, pertanto, può essere spiegata meglio dalle delusioni per gli avvenimenti precedenti che da quelle per gli eventi successivi, contaminate negli interpreti dalle consapevolezze dei terribili fatti posteriori e dalle incrostazioni ideologiche sempre difficili da rimuovere.

L'adesione pirandelliana al fascismo sembra trovare i suoi fondamenti più intimi nell'evoluzione di un intellettuale meridionale – qui inteso geo-politicamente come esponente dei territori che erano stati borbonici – che ha compreso come sia stato "tradito" il suo Risorgimento (Longo 2010: 347) e che concede a Roma e al suo mito, attraverso le promesse del regime, la possibilità della speranza di una redenzione.

Nella città che era stata dei Cesari si era consumata la mistificazione di un Regno d'Italia che si era rivelato ben diverso da quello per cui i garibaldini immortalati nei personaggi dell'Autore avevano combattuto, morendo sul campo o comunque restando segnati interiormente per il resto dell'esistenza. Pirandello impersona tutta una generazione che sente l'intima esigenza di sostituire ai propri occhi quell'immagine della «capitale della corruzione» (ivi: 348), che emerge chiara nelle pagine de *I vecchi e i giovani*, per restaurarne una più rispondente a valori condivisi e moralità restaurate, in grado di far ritornare logicamente significanti gli

incommensurabili sacrifici di vite e di destini richiesti dal processo di unificazione. Come ha spiegato Rino Caputo (1972: 459), «se si specificano i modi di adesione di Pirandello al fascismo, l'illusione che egli davvero ebbe di aver individuato in questa confusa e approssimativa ideologia l'*organon* pratico-politico della sua ormai affaticata ricerca intellettuale, la questione del fascismo pirandelliano potrà essere dibattuta più serenamente».

Come serena si è rivelata l'analisi di Antonio Gramsci (1974 [01/01/1934]: 46-53), che sottolinea come Pirandello sia stato «sempre combattuto dai cattolici» (1975: 1670) e che lo individua come «uno scrittore "siciliano" [...] che nello stesso tempo è uno scrittore "italiano" e uno scrittore "europeo"» (1974: 48) e che ha in più la consapevolezza critica di questa molteplice dimensione che non è solo territoriale, ma deriva da intimi convincimenti così variamente maturati, partendo dal pratico e non dal teorico: «"L'ideologia" pirandelliana non ha origini libresche e filosofiche, ma è connessa a esperienze storico-culturali vissute con apporto minimo di carattere libresco» (ivi: 51). Memore del gradimento per la rappresentazione torinese de "Il piacere dell'onestà" del 29 novembre 1917, Gramsci (1977 [1947]: 36) dimostra di cogliere l'essenza fondamentale dei testi pirandelliani, che apprezza per la loro capacità di stimolare il pensiero critico, efficace antidoto ad ogni totalitarismo omologante: «Pirandello è un "ardito" del teatro. Le sue commedie sono tante bombe a mano che scoppiano nei cervelli degli spettatori e producono crolli di banalità, rovine di sentimenti, di pensiero» (ivi: 307).

Per questo fondamentale motivo, lo scrittore non ha mai potuto dimostrarsi un fascista coerente: se mai lo fosse stato, evidentemente, Gramsci non avrebbe potuto spendere tali giudizi di apprezzamento e, persino, di una sostanziale condivisione nella concezione della realtà come espressione del molteplice – in Pirandello insito persino nella stessa persona – e non come promanazione dall'alto di una unicità imperante, acriticamente recepita.

Accademico d'Italia[15], può così essere onorato dall'Accademia di Mosca che cura una edizione russa delle opere, suscitando le stupite proteste dei più miopi commentatori di regime che non possono comprendere come un tale onore possa arrivargli dalla antitetica Russia Sovietica, da cui è ritenuto un «coraggioso assertore, in terra borghese, dei valori morali d'una auspicata nuova società» (Ferrante 1972: X).

Lo scrittore agrigentino, d'altra parte, si trova con frequenza in polemica con la classe dirigente italiana[16] che ritarda e ostacola in vari modi la realizzazione del Teatro nazionale di prosa, a parole apprezzato dallo stesso Mussolini che, nonostante le avvenenti mediazioni di Marta Abba, limita e sminuisce il dettagliato progetto dell'intellettuale che, pur stimato come "genio", considera dal "brutto carattere" (Abba 1994: 236): «La parabola pirandelliana si somma, a questo punto, a quel fascismo di "sinistra" degli anni trenta che, attraverso l'accentuazione delle idealità sociali assunte come termine di verifica delle proprie operazioni culturali, doveva poi restituire tutta una franchigia di artisti, teorici e politici attivi al democratismo laico e cristiano e al frontismo popolare di ispirazione marxista durante la Resistenza» (Caputo 1972: 461-462).

6. Cenni conclusivi

Si potrebbe pertanto ritenere, quella pirandelliana, una forma di politicità non – o quanto meno poco – convenzionale, derivante dal combinato disposto della descritta deludente esperienza generazionale post-unitaria e della sensibilità personale e culturale di un intellettuale di straordinario rilievo, più che di una sua "impoliticità", come è stato sostenuto in un dettagliato studio di Elio Providenti (2000). In esso, in ogni caso, si coglie l'unicità di un percorso umano e letterario che costituisce una testimonianza privilegiata e assai preziosa dei mutamenti sociali e politici in un'Italia, nel contempo, appena

[15] Il 18 marzo 1929 Pirandello è tra i primi trenta Accademici nominati.

[16] Secondo Pirandello, i vari gerarchi e dirigenti fascisti non sono affatto al livello del Duce: «Gli arrivano appena sopra il ginocchio e non un dito più su». (Pirandello 1995: 49-50).

"fatta" ma ancora ben lungi dal "farsi", in un paradosso sociale (multi-)identitario che l'Autore di *Uno, nessuno e centomila* può descrivere in maniera ben più pervasiva di tanti altri testimoni a lui coevi.

Se poi, per "impolitico", si vuole intendere un soggetto che si muova sulla scacchiera pubblica senza calcolare gli effetti, anche solo possibili o ipotetici, delle singole mosse, agendo non per compiacere o rabbonire gli interlocutori di vario livello con cui viene a interfacciarsi, ma solo per seguire le personali convinzioni e i progetti artistici e professionali, prescindendo da valutazioni sull'effettiva fattibilità e sulle compatibilità di scenario, allora si può convenire su una tale definizione, sia pur sfumandone i già non marcati contorni, con la tipicità del molteplice pirandelliano.

In tal senso, è indicativa la poca tempestività dell'adesione di Pirandello al fascismo, "scegliendo il momento peggiore" (ivi: 13), ossia dopo un delitto generatore delle più alte (ir)responsabilità politiche e delle più aspre tensioni tra i gruppi sociali del tempo, che gli costano il deterioramento dei rapporti con il mondo antifascista, senza peraltro garantirgli una sostanziale organicità a un movimento verticistico uni-identitario che la sua personalità inclita al molteplice, emblematicamente rappresentata dagli svariati personaggi che in lui hanno trovato Autore, non può in alcun modo accettare e rappresentare.

Non stupisce allora che, fin da giovane, Pirandello abbia diffidato di quel contesto melmoso che, dal suo punto di vista, caratterizza la politica, «questa bassa commedia di affaristi che venduto l'onore e la dignità, fan camorra e disguazzano nel fango e del fango si compiacciono e si ingrassano» (Pirandello 1994: 122). Una categoria di cui diffida e alla quale ribadisce di non voler in alcun modo appartenere, in occasione del viaggio a Buenos Aires del 1927:

> Ho sentito con sorpresa e pena una versione che attribuisce al mio viaggio carattere politico e a me una investitura ufficiale. Non è vera né l'una né l'altra cosa e voglio che la verità sia resa pubblica. Non vengo come rappresentante del governo italiano, né come membro di un determinato partito. Non sono né voglio essere un politico

in giro di propaganda, ma semplicemente quello che sono (Cacho Millet 1987: 83).

Ossia un uomo che non abiura alla sua intelligenza e alla sua visione della realtà in nome di un preconcetto, e che è ancora in grado di riconoscere la debolezza del suo simile, seppur celata dalla forza abbagliante del potere, come dimostra la lettera del 3 dicembre 1932 a Marta Abba, scritta a seguito dell'incontro con Mussolini[17]:

> Ho avuto di lui un'impressione, che addirittura m'ha gelato il sangue nelle vene. Dopo queste feste trionfali del Decennale m'aspettavo che mi sarei trovato al cospetto d'un Gigante (perché tale è l'immagine che si ha di lui all'estero); mi son visto davanti un malato, dalla faccia gialla, ingrigito, scavato, quasi spento, e non solo così nel corpo depresso, ma anche nell'animo (Pirandello 1995: 1066-1067).

C'è un nucleo solido che permane nelle aspirazioni politiche di Pirandello, quello dell'emancipazione sociale delle plebi meridionali, verso i cui destini la sua opera di letterato impegnato ha sempre profonde risonanze, pur al mutare dei climi e dei regimi politici, maturando di volta in volta prese di distanza su tali regimi nella sfiducia delle promesse tradite che attraversano gli assetti politico-istituzionali alle sue spalle, che si trova a vivere, che intravede nel futuro.

La sua condizione di intellettuale post-moderno che esprime in letteratura e in drammaturgia la crisi del fondamento attraverso il pluralismo irriducibile di ogni identità forte dissolta in forme mutevoli, in politica si traduce come opzione pluralistica di azioni a favore dell'emancipazione sociale dei deboli e dei meridionali, consapevole che le varie forme istituzionali che potevano incarnarle hanno conosciuto tradimenti, repressioni e delusioni, per cui mantiene ferma la sua lucidità di autonomo spirito critico.

La costante dell'orientamento politico di Pirandello è nelle aspirazioni risorgimentali di rinnovamento istituzionale e

[17] Si tratta della quinta delle complessive sette udienze concessegli dal Duce, dalla prima a Palazzo Chigi del 23 ottobre 1923, all'ultima a Palazzo Venezia del 18 febbraio 1935.

sociale della nuova Italia, in cui inserire il riscatto delle plebi meridionali secondo lo spirito progressista del movimento garibaldino, cui conferma la sua adesione anche quando, a inizio Novecento, analizza in modo lucido e disincantato le tante promesse tradite, esercitando verso le classi politiche di tutti i mutamenti istituzionali una critica e una sfiducia esplicita, da intellettuale raffinato che rivendica l'autonomia dell'intelligenza.

Quindi Pirandello si mostra tanto distante da una impoliticità costitutiva quanto da una fede politica acritica. Essendo morto nel 1936, del regime fascista vede la prosecuzione del programma di costruzione della nazione sviluppato tra Ottocento e Novecento, con l'aspettativa del coinvolgimento emancipativo meridionalista. Non ha vissuto abbastanza per vedere gli esiti catastrofe della guerra, punto estremo delle degenerazioni nazionalistiche ed espansive proprie di un dirigismo oligarchico alieno dal riscatto popolare e meridionale, che è così distante dalle sue aspirazioni più intime.

Bibliografia

ABBA MARTA, 1994, *Caro Maestro... Lettere a Luigi Pirandello (1926-1936)*, a cura di P. Frassica, Milano: Mursia.
CACHO MILLET GABRIEL, 1987, *Pirandello in Argentina*, Palermo: Novecento.
CAPUTO RINO, 1972, "I vecchi e i giovani: l'occasione "storica" di Pirandello", *Trimestre*, a. VI, nn. 3-4, 443-466.
CESARANI RINO, 1997, *Raccontare il post-moderno*, Torino: Bollati Boringhieri.
COLAJANNI NAPOLEONE, 1894, *Gli avvenimenti in Sicilia e le loro cause*, Palermo: Remo Sandron.
FERRANTE LUIGI, 1972, *Luigi Pirandello*, in *Scrittori del mondo: i Nobel. Luigi Pirandello 1934*, Torino: Utet.
GRAMSCI ANTONIO, 1974, *Letteratura e vita nazionale*, Torino: Einaudi.
GRAMSCI ANTONIO, 1975, *Quaderni dal carcere*, 4 voll., a cura di V. Gerratana, Torino: Einaudi.
GRAMSCI ANTONIO, 1977 [1947], *Lettere dal carcere*, a cura di P. Spriano, Torino: Einaudi.
LAI GIAMPAOLO, 1999, *Disidentità*, Milano: Franco Angeli.

LEOPARDI GIACOMO, 1992, *La strage delle illusioni*, a c. di M. A. Rigoni, Milano: Adelphi.
LONGO NICOLA, 2010, "Roma nei romanzi pirandelliani", in *Studi romani*, a. LVIII, nn. 1-4, 334-358.
MACCHIA GIOVANNI, 1969, *Luigi Pirandello*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. Cecchi e N. Sapegno, vol. IX, *Il Novecento*, Milano: Garzanti, pp. 441-492.
MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1997, *Opere*, a cura di Corrado Vivanti, Torino: Einaudi-Gallimard.
MARTIN SIMON, 2004, *Calcio e fascismo. lo sport nazionale sotto Mussolini,* Milano: Mondadori.
MASTRANGELO LUIGI, 2010, *Leopardi politico e il Risorgimento*, Napoli: Luciano.
PAVESE CESARE, 1967 [1952], *Il mestiere di vivere. Diario 1935-1950*, intr. di C. Segre, Torino: Einaudi.
PIRANDELLO LUIGI, 1960, *Saggi, poesie e scritti vari*, a cura di M. Lo Vecchio Musti, Milano: Mondadori.
PIRANDELLO LUIGI, 1984, *Lettere da Bonn 1889-1991*, intr. di E. Providenti, Roma: Bulzoni.
PIRANDELLO LUIGI, 1994, *Lettere giovanili da Palermo e Roma 1886-1889*, intr. di E. Providenti, Roma: Bulzoni.
PIRANDELLO LUIGI, 1995, *Lettere a Marta Abba*, a cura di B. Ortolani, Milano: Mondadori.
PIRANDELLO LUIGI, 2004, *Tutte le opere*, a cura di S. Costa, Padova: Fabbri (dai cui volumi si cita nel testo, con indicazione dello specifico titolo).
PROVIDENTI ELIO, 1990, *Archeologie pirandelliane*, Catania: Maimone.
PROVIDENTI ELIO, 2000, *Pirandello impolitico. Dal radicalismo al fascismo*, Roma: Salerno Editore.
SALINARI CARLO, 1960, *Miti e coscienza del decadentismo italiano*, Milano: Feltrinelli.
SALINARI CARLO, 1980, *Tra politica e cultura*, Milano: Teti.
ZANGRILLI FRANCO, 2008, *Pirandello post-moderno?*, Firenze: Polistampa.

Abstract

«NON POTEVA L'ITALIA FARSI IN ALTRO MODO?» LUIGI PIRANDELLO E LA TRANSIZIONE POLITICA ITALIANA OTTO-NOVECENTESCA

(«COULD NOT ITALY BE OTHERWISE DONE?» LUIGI PIRANDELLO AND THE NINETEENTH-TWENTIETH CENTURY'S ITALIAN POLITICAL TRANSITION)

Keywords: Literature, Politics, Fascism, War, Unification of Italy

The House Study of Luigi Pirandello has promoted a series of cultural events to celebrate the eighty years since the awarding of the Nobel Prize for literature to the Sicilian writer. *I vecchi e i giovani*, that Cesare Pavese called «a wrong novel because stuffed with backgrounds and social political explanations» is the most significant political work of Pirandello, but not the only relevant one from this interpretative point of view. The disillusioned veteran of Garibaldi, who sees his ideals progressively and inevitably exploding, is a highly significant character in Pirandello occurring in various stories. Pirandello's membership to fascism finds its deepest foundations in the evolution of a Southern intellectual who understood how his Risorgimento was "betrayed" and granted to Rome and its myth, through the regime, the possibility of redemption. But Pirandello is a man who does not abjure his intelligence and his vision of reality in the name of a preconception.

LUIGI MASTRANGELO
Facoltà di Scienze della Comunicazione
Università degli studi di Teramo
lmastrangelo@unite.it

EISSN 2037-0520

PAOLA RUSSO

ETHICS, LAW AND THE GLOBAL POLITICAL THEORY. A CRITIQUE OF HABERMASIAN COSMOPOLITAN PERSPECTIVE

1. *What is solidarity?*

The *telos* of solidarity is the mutual "recognition of equal dignity", but that which has as a condition changed relations that are established through dialogue and which enter public policy through comparisons of the "politics of identity". The polarization puts at risk the cohesion of citizens because it compromises the inclusion of those who are not granted "full status" as members of the political community. Recognition of oneself as a citizen of the same political community occurs only in the state of belonging, not in the social justice. The coexistence of different cultural specificities of the citizens does not generate segmentation but integration: the added element is the sharing by citizens of a political culture. Civic solidarity develops within a nation-state, that is, an administrative and fiscal state, territorial because it has sovereignty. Within the state the right to mutual recognition of borders and "integrity" is built, but that does not mean *jus ad bellum*. The democratic nation-state allows the transition from "people of the state" to a "nation of citizens". This policy objective is achieved based on the idea of nation. The national consciousness is a prerequisite for cultural integration: from this comes civic solidarity. Solidarity has two distinct faces: the concrete, which takes place between members of a community, and abstract solidarity, under which citizens, even though they do not know each other, are recognized as being part of the same nation, are bound to reciprocal relationships (e.g. military service), which creates a responsibility in them. The problem that arises is how Habermas can translate civic solidarity (which in some ways is already a sense of solidarity among strangers) into cosmopolitan

Storia e Politica, VII n. 2, 2015, pp. 269-292

solidarity: the passage, in fact, is not so automatic. To flourish, an "expansion" of democracy beyond national borders would be required: here then is the draft policy. But I would note that you do not export democracy: it is the result of a process that cannot be reduced only to its own elective or parliamentary phrases or enclosed in the territorial boundaries of states. Enlargement of democracy is a point on which Habermas does not seem amenable to the expression exported by the same. The message that the philosopher suggests to me is as follows: we need to broaden the scope of democracy. To fulfill this function, politics needs to "make up ground on the markets": global markets threaten the decline of the supremacy of politics and democracy must meet the challenge of globalization. But how to conceptualize globalization? David Held and Anthony McGrew are right, there is no single definition of the concept. Globalization can be understood as a "distant action": the actions and acts motivated by the subjects in the local area may also have consequences for people far away, a time-space compression: electronic communication are without limits of distance and time in interactions between individuals and organizations, an acceleration of interdependence: a close connection between the economy and nation-states that makes events within a country also have an effect on others, a contraction of world socio-economic activities are eroding geographical boundaries and borders. In addition to these reasons, it may include others such as global integration and relations of power between the regions and the awareness of men to live in a global society (Held and McGrew 2002: 9 ff.).

The formation of a cosmopolitan consciousness, according to Habermas, does not exist today, it can come into "being" only if citizens take on this awareness and move in this direction. Cosmopolitan consciousness cannot materialize in the form of a world state but should be carried out at a "non-state" level: the recipients of the cosmopolitan project are the citizens and social movements. Political parties, for their part, must be the spokesmen of these instances: articulating these perspectives should be the responsibility of those political parties which have not yet been alienated from the society of citizens to barricade and shut themselves up inside the political system.

The solidarity that goes beyond national borders, cannot be assimilated to the solidarity of the citizens of a state as it ensures the cohesion on the basis of feelings of indignation against legal infringements. Habermas invites us to separate the concept of a cosmopolitan community of people from the universal community of moral people who do not, as such, need organization. The cosmopolitan community is, however, legally and historically determined. Here then is what Habermas means by a cosmopolitan democracy, a cosmopolitan community that has three aims: to ensure the political status of world citizens (and this means the creation of a world parliament), the establishment of an International Court of Justice with rulings that are binding for national governments, a Security Council, that is an executive with the power to act. Nonetheless, a cosmopolitan community will never reach an integration similar to that which occurs within a state. I believe, however, that to expand the field of democracy, the guiding principle cannot be that of subsidiarity, which risks being a sterile exercise of institutional powers, if it is not filled with substantive content: the fundamental rights of individuals. As part of the United Nations, to democratize means legitimizing organs which decide, greater participation. It should, however, introduce the concept of human protagonists capable of feeling the founding values of international law: the commitment to dialogue is essential. In the last essay of "Post-national constellation", Habermas argues that the process of learning that occurs within the confines of the nation state and that builds civic solidarity, can cross borders. I wonder, however, whether it may be correct to compare the process that led to the formation of a local consciousness into a national consciousness, as prerequisite for a European consciousness. The formation of a national state, and the construction of the enlargement of other states was based on the cultural and social uniformity and that which characterizes the postmodern state dimensions is, however, the pluralistic structure. Accepting the considerations of Habermas, means, perhaps, looking again at the conceptual framework of European consciousness that is always connected to the criteria of cultural homogeneity.

Politics must re-conquer ground lost to the markets: this is the slogan that the philosopher contrasts to that of impotence due to globalization. The nation-state is in crisis, but globalization is seen as a challenge only because we are used to perceiving it as part of a nation state: politics should go beyond the boundaries already within their own borders. Globalization means the expansion and intensification of trade between the states of industrial products, the acceleration of capital movements on the network of financial markets and the building of an economy that is not real. Today, in fact, we speak of the *lex mercatoria*: a legal system produced by the agents of that process who continuously elaborate legal entities. Global society seems to give itself its own right that is not of the state but the result of an entrepreneurial class from contractual practices that absolve the function of regulating trade relations in a uniform manner. Contractual technique is the primary tool of a civil society that, perhaps, does not share in the political synthesis but relies on social mediation in the private sector. Here we glimpse the decline of the primacy of politics: «money replaces power» (Habermas 2001: 78). Habermas starts from the statement: globalization as a threat to the democratic state. But reflects also on the relationship between the economic and political area of interest. The building of supranational bodies proposed by Habermas indicates the following consideration: the global economic order need not imply a legal institutionalization of the market – although many voices, including that of lawyer Francesco Galgano (2010), claim that this is already a fact –, but it must be able to introduce the element of political will. Globalization, Habermas argues, has a negative impact on the foundations of a sovereign European state built on the basis of territory. Since the nation-state is used to deciding on the basis of territory, the society that goes beyond national boundaries establishes a break between "decision makers" and "stakeholders": the shift of responsibilities from national to supranational level produces holes of legitimacy (Habermas 2001: 79). The democratic state must have the strength to fill the gaps: the base to fulfill this function is the political participation of citizens. Globalization, in fact, also threatens the "political integrity" that comes from the inclusion of extended states.

The philosopher makes reference to the phenomenon of discrimination against that which is different from its own affiliated circle. Political integrity becomes constitutional patriotism on the base of citizen solidarity when they share a common political culture and succeed in opening up to one another. If this integration does not come about it gives way to the fragmentation and the community breaks down into sub-cultures: The characteristics of this micro-society are closed and not open. A multicultural society needs a "politics of recognition": the interweaving of the identity of the individual with the collective identity requires a network of mutual recognition, and, as Salvatore Veca would say, "long-term stability". The primacy of politics is diminished because it is replaced by that of the market. Globalization has not undermined the status from the administrative or fiscal point of view but has had negative consequences as far as the welfare state is concerned. The economic policy of states is, in fact, guided by the performance of international stock exchanges. The market has a leading position over politics. This has resulted in the democratic deficit of the state that is manifested in its inability to create a base of legitimacy. The corollary of this reflection is the loss of autonomy on the part of nation-states that fails to protect its own citizens from the effects of processes created beyond its borders. The deficit of the democratic state manifests itself, too, in the incapability of intervention with which that state had promised social policy. The decline of the role of politics is replaced by the systemic logic of the global market. So I wonder: Habermas against Luhmann? I believe that the position taken by the two philosophers is dichotomous for the simple fact that they are based on different perspectives.

Habermas describes two modes of coordination for social action: how to network and "lifeworld". The problem is the integration between the two. The first achieves functional integration of social relations and refers to relations of exchange and communication produced by the markets, the second embodies the social integration that is unique to the lifeworld in as much as it is based on common identity and is based on an inter-subjective criteria: shared norms and values.

Intersubjectivity involves three separate but interrelated dimensions: community is to share with others the knowledge of macro-policy orders; reciprocity means defining mutual expectations of the parties with respect to a given situation, mutuality refers to the negotiating skills of the subjects and taking on the point of view of others. "Functional integration" does not meet any intersubjective criteria and cannot be replaced with that of the social or much less this can derive or start from that of the functional. The "opening" of community borders, following the novelty of modernization, must be followed by a "closure", that corresponds to the need to build upon the experience derived from the previous opening. The closure keeps a "fallibilistic reserve", i.e. the possibility of a fallibilistic learning process: the awareness, Veca would say, of an "unstable equilibrium", precarious. On closing, a new opening must follow: between the two processes there is a circular relationship, not linear. Both have a common denominator: the "democratic dialogue". Besides, the term dialogue, taken from the Greek words *dià* e *logos,* meaning literally «discourse between people» and brings to mind, conceptually, the idea of circularity: it implicates confrontation. Dialogue, therefore, can be defined as an ideal linguistic condition, through which recognition of the dignity for the other and respect of common rules occurs. Does fallibilistic reserve mean ethical relativism? According to Habermas, the community should not leave their own circles of recognition that forge their respective identity, but rather, they should show the adaptability to live with people from other circles of recognition with their own identity. Habermas does not speak of moral relativism but of "ethical pluralism", which finds unity in the political community. According to Held, however, the concept of cosmopolitan democratic community does not coincide with political integration in the form of consensus on a system of beliefs, values and norms but comes at a reconciliation of different positions through a public deliberative process but linked to the historical and cultural relativity of democracy. The contrast with the Rawlsian position is evident in that the agreement must be bound to the space-time conditions (Rawls 1971): there isn't, in the opinion of Held, a neutral point of view that allows the development of the principle of Kant's universal-

ity. Held does not focus on the content of the dialogue but on the basic rules governing the same. I believe that this position is incomplete as it nulls the concept of dialogue.

Habermas veers towards the "third way". The first position relative to globalization is that of "defence" and the second pertains to "attack". The position of defense comes from the idea that capitalism cannot be tamed, but weakened in a public sphere. The position of attack proposes a renewal of a politics which is able to resume its proper role. The third way requires us to choose between two options: it refers to the ability to balance national interests inside the various states, or of making the EU a federation capable of taking remedial market decisions and redefining the parameters of distributive justice in trans-national fundamentals in such a way that, for example, Swedish and Portuguese are willing to provide for each other.

Habermas contrasts the competitive position of the alternative to transnational policies capable of recovering and developing global networks. Yet, though this proposal is fascinating, I wonder: how can a Swedish person accept a process of adaptation with Portuguese standards? They would have to redefine their own standards of measuring income. This is the problem: controversial and far from becoming *act*. It is interesting to note how much Held supports this in Democracy and global order. According to Habermas, you must provide for the equal distribution of opportunities to participate, that is, an equal distribution of opportunities of access to the positions. The model of the European federal state should be distinguished from that of the national federal states: a process cannot occur, so to speak, of the imitation of the mode of legitimization.

The existing parties can form a European system of parties only if they begin to discuss the future of Europe highlighting the interests that transcend frontiers. "Worldwide domestic policies", which is the outcome of Habermasian cosmopolitan project, even in the absence of world government, must "harmonize" cultural differences. A characteristic of the European Union is the inclusion of political communities from diverse

backgrounds but it cannot reset the ethnic cultural specificity: economic globalization should not betray itself to heritage.

2. *The relationship between Habermas and Kant*

The relationship between Habermas and Kant can be defined in terms of near-distant: Habermas agrees with Kant's cosmopolitan perspective, drawing from this the idea of the constitutionalization of international law. The criticism that Habermas directs at Kant is twofold: the internal point of view of the Kantian project, he argues that there is an incompleteness in the alternative between the republic and the league of nations; and from the external point of view reflected in the way in which the project Kant can be understood (and modified) in the current situation. I propose to examine here, the first point. I look to the argument for *Perpetual peace* by Kant, referring, where I deem it appropriate, to the *Metaphysics of Morals*. The work of 1795 consists of three items in sequence. The first has, as its object, the *ius civitatis*, domestic or constitutional law. The civil constitution of every state ought to be, according to the philosopher, Republican. For the Republic, Kant means an indirect form of representation and any form of government that is not representative is in truth something shapeless. The second article deals with the *jus gentium*, international law must be constructed from a federalism of free states. That right is, however, conditioned by war. Kant speaks of conditions that can bind states to a mutual union: *foedus* and *civitas*. The first is the condition of the pact which is to set international law, but it is "transient" in nature: it is a "negative surrogate", a confederation of republics which trade that reject wars of aggression. This negative surrogate is that which states must do by submitting to public coercive laws so as to gradually form a *civitas gentium*: this should keep united the states in the *ius cosmopoliticum.* In *The Metaphysics of Morals* (in the final part of the *ius gentium*), Kant compares the federal model of The Hague Congress that has failed, with the Federal model of the Congress of the United States of America: «Only by such a congress can the idea of a public right of nations be realized, one to

be established for deciding their disputes in a civil way, as if by a lawsuit, rather than in a barbaric way (the way of savages), namely by war» (Kant 1996[1797]: 120). Staying with the *ius gentium*, Kant argues that a state (as a moral being) in front of another state which is in a condition of naturalness implies the right "to the war, in the war and after the war". The state of nature is a war situation and at the base of the "original social contract" it is necessary to establish a federation of peoples. This is only a confederation because it doesn't presuppose a sovereign power and can be dissolved but has been "periodically updated". The law of peoples has as *telos,* to prevent states from falling into a "state of actual war"(Rawls 1999: 78; Nagel 2005: 131). In the state of nature, war is a lawful condition, but a declaration of war has to go through the approval of free citizens, through their representatives. The state, in this case, may demand citizens to join the military. This right is not derived from the duty of the citizen but from the sovereign "towards the people", as it is the people acting in the war: it is "active" and represents the sovereign. The *ius gentium*, is not a state of nature but a "legal state": between the independent states a "punitive" war is not possible, one of "extermination" or "submission". The right "after the war" is the peace treaty: the "defeated" state is not slave to the "victor" but maintains "civil liberties". The right to peace consists of "being in peace": to be "neutral" when it is clear that war is approaching. According to the philosopher, the confederation of states is necessary: through the alliance between the states, that is, the progressive approach, you reach the goal of perpetual peace, "the highest political good". No matter whether it can be effective: it must nevertheless be the duty and aim of the politicians.

The "third definitive article for a Perpetual Peace" has as its object cosmopolitan law, which must be limited to conditions of "universal hospitality". Hospitality, Kant states, indicates that a foreigner has the right not to be treated as an enemy. It is not a right of welcome to which the alien may appeal, but a right of access extended to all men: in the right to be welcomed is the duty to welcome. The condition of the possibility of an international law is the existence of a state of law: in the absence of this there is no public law, but any right that we can

think of outside of it, «in the absence of a state of law-governedness» (in the state of nature) is simply the private law (Kant 1983[1795]: 137). The philosophical "project" is that of a world federal republic that has its origin in the internal moral law of a person but which also contains a pluralistic perspective. Peace means the end of hostilities, not a mere suspension of conflict: it is not an empty idea but a duty that «resolved gradually gets increasingly close to its goal» (Kant 1983[1795]: 139). The innovation of the Kantian project, Habermas observes, lies in the consistency of the transformation of the international law of sovereign states into cosmopolitan law of individuals. In this step, individuals are legal entities within a nation state and at the same time are members of a politically constituted world society. Kant, however, imagined international law as a transposition of domestic relations to the state in international relations. Habermas, similarly to Veca, I think, in the "Preface" to the work of 1795 states that the logic underlying the Kantian project is to "globalize the local legal system". Kant identifies, as a step to establishing a world republic, the surrogate of a league of nations: this is, says Habermas, an "intermediate" stage. The alternative between the world republic and the league of people is, according to the philosopher, "sterile": its limit consists in matching the cosmopolitan perspective with the world republic. Habermas justifies this alleged limitation with the view that the experience of Kant is compared to the American and the French Revolution which produced constitutions. A community internationally built can be thought of only in the form of a world republic under a single ruler. The move is certainly original in as much as it is the basis for the positivization of civil and human rights: «now the human and civil rights granted to individuals must also permeate international relations» (Habermas 2004: 143). Sovereign states that join in the republic of republics must waive the right to replace the policy on relations that are established with other states. The law therefore becomes the political power in foreign relations between states, to disappear with the difference between internal and external sovereignty.

In order to propose an alternative concept of a world republic, Habermas focuses, on the one hand, on the surrogate of

the league of nations, on the other, the state of nature. As regards the former, the philosopher wonders why Kant choose to consider the league of people a surrogate of the state of the people. Most likely, Kant, reacted with the option of a surrogate, as a problem of conceptual nature: the fear that a world republic would degenerate into a universal monarchy. This fear is expressed in the alternative between the world domination under a totalitarian power and the system of more sovereign states. In this alternative Kant seeks "a way out" with the surrogate negative. The second aspect on which Habermas focuses is relative to the state of nature. The world republic is grounded on the base of a "misleading analogy" with the state of nature. According to the idea of rational law, individuals are in a condition precedent to the society, the state of nature, which is a state of anarchy. The social contract allows them a coexistence as citizens of a state. Kant, and the classical international law, consider necessary the condition of the states "way out" of the conditions of naturality: the states must unite to renounce their sovereignty, like the individuals, through the contract, renounce their natural freedoms: the contract establishes a legal state, with the union of the states you create a state of nations. Habermas insists, the analogy is misleading because, unlike the people who are in the state of nature, the citizens of a state are in possession of the political heritage of freedom guaranteed by law, and bring into play these assets if they agree to a limitation of the sovereignty of that state power, which ensures the legal status. The idea of the social contract is the constitutionalization of state power passing through the "instrumentalization of law" by the power: the law is not substantial. Though, in fact, the state is constituted under the law, it is not directly attributable to it. If Kant constitutionalizes international law in the form of a world republic, Habermas turns away from such a perspective to approach the idea of a politically constituted world society based on a "multi-level system". The idea of Habermas appears to me as a decentralized structure: the more powers move away from the national level (which, however, remains a source of legitimacy), the more they must be limited to their duties. The layered structure allows each level to exercise only those powers for which there are appropriate forms of

identification. The first is the supranational level: the international community finds its institutional form in a worldwide organization that has legitimacy in privileged policy areas such as the protection of peace and human rights policy. The middle tier is transnational made up of regional and post-state political actors who could play the part of "global players", limiting U.S. unilateralism. The intermediate level is to deal with problems related to worldwide domestic policies but is not adequately described by Habermas: I wonder whether this intermediate level is not a kind of "misleading analogy" with the surrogate of the league of nations. The last level is formed by nation states and arises from decolonization. The states must unite in this area and he takes up the idea of worldwide domestic policies without a world government, showing that the cosmopolitan condition may be concrete even in the absence of a globalization of a constitutional state. However, two possible criticisms of Habermas may be advanced: (a) the first refers to the intervention of Salvatore Veca, (b) the second is a personal conjecture that comes from the "reasonable utopia" by Veca or, as Hans Kelsen would say, from that which is "like a possible tomorrow".

Veca argues that the alleged difficulty of Kant to convert the *ius gentium* in *ius cosmopoliticum*, identified by Habermas, is "unsatisfactory". The criticism by Veca is part of the theories of justice: «Why should things strangely be so different in the crucial case of the post-national constellation?» (Veca 2006: 137). The problem of a theory of global justice does not lie in the difficulty or impossibility of converting the *ius gentium* in *ius cosmopoliticum*, but to verify the legitimacy of international institutions that are shaped by the national constellation and to anticipate the validity of international institutions «what should we be able to decide in the future» (Veca 2006: 137).

Habermas believes that the League of Nations first and the UN after, were the fulfillment of Kant's cosmopolitan project which has failed. Precisely because of this, he proposes a multilevel system. I propose instead to regard the UN as the surrogate of the Kantian league of nations: not *civitas* but *foedus*. If we suppose that this may be so, Habermas is not doing anything but building his own project from the surrogate that he has criticized. Not only that, if we consider the UN as a surro-

gate, this opens a door to other possibilities to realize *ius cosmopoliticum* which is neither the UN nor a world government. I wonder if the international criminal court, perceived by Kelsen in "Peace through Law", cannot be the fulfillment of *jus cosmopoliticum* and Kant's perpetual peace, but I will return to this subject at the end of the thesis. Before turning to the Kelsenian theme I must ask myself a fundamental question: why did Habermas, while agreeing with Kant's cosmopolitan vision, elaborate a conceptual alternative to the Kantian project? What is the "itch of novelty"?

3. The new international law: failure of the Kantian project?

International law has taken official form from the Conventional Paper of 1648: The Peace of Westphalia. This led to a regulation of political and religious relations in the Germanic empire which remained for a long definitive time, and marked the decline of the period of religious wars, which was closed permanently after 40 years with the fall of the Stuarts in England. This marks the beginning of international politics led by purely political interests and aimed at maintaining the balance between the great states. Since 1648 international law is to indicate the set of principles and rules governing relations between states: every sovereign assumes the state as subject to law but the human communities were integral parts of the corporate body of the state. The principle of state sovereignty had corollaries, such as non-interference in international affairs and peace and war were placed on the same footing: the sovereignty of the state had two attributes, the *ius ad bellum* and the *ius ad pacem*, which were retrieved from the state to carry out their own national interest, interpreting a particular historical moment. It is thus difficult to identify the ethical values in the old international law. The sacred principles of ethical character are two: *pacta servanda sunt* and *consuetudo servanda est*. The new international law manifests in 1945 with the United Nations Charter, in which for the first time the international legal agreement opens with the assertion of human subjectivity. The UN has as historical precedent the League of Nations: «The

Kantian project enters for the first time in the agenda of the political practice» (Habermas 2004: 156). As is known, the League of Nations was founded in the Paris Conference of 1919. The pact established, formed the first part of the peace treaties between the allied powers and associated winners and Germany, Austria, Hungary and Bulgaria. The Society of Nations or the League of Nations was composed of original members and those subsequently admitted: they could make you part of the states, the British dominions and colonies to free government. They could leave the league through voluntary withdrawal or as a result of amendments to the statute that they disapproved of and could, also, be expelled. The society was a confederation of states, which enjoyed a personality of international law and its organs were: the assembly, the council, and the permanent secretary. In the goals of the organization are found the principles of perpetual peace: the maintaining of peacekeeping and collective security through a series of measures aimed at prevention and resolution of disputes between states, the mutual guarantee of the members against aggression, international cooperation in economic, political and cultural issues. The Kantian element is the exclusion of war which «involves a qualitative leap in the evolution of law» (Habermas 2004: 157). The objective of peace is realized, according to Habermas, with the fact that the federation combines the sovereignty of a state with solidarity between states.

The League of Nations, however, failed and with it the Kantian project, because it lacked an international tribunal and the ability to impose penalties on breaches of the peace. With the war Germany's international law was no longer based on the principle of nonintervention. Military tribunals of Nuremberg and Tokyo condemned for war crimes all those who had to do with the schemes for the preparation of a war of aggression: this was the end of international law as the law of states (Habermas 2004: 157).

I do not agree with the reasoning of Habermas and, speaking of Kelsen, I will be able to verify the validity of the international criminal tribunals. What I do care to emphasize is that the failure of the League of Nations may be explained from a different angle: the geopolitical dimension. The end of the

federation is due to its exaggerated size: most states did not see what interests they could have in the farthest regions of the world and were more attentive to the facts that happened, so to speak, in front of their eyes. The great powers then, having global interests, did not accept by the Society, greater control to that accepted today by the United Nations, the heir to the League of Nations in 1945. Faced with these failures, macro-regionalism (merger of states into new macro-regional units) became after the Second World War, a major player in the global political arena. In the 50's the Eurocentric empires gave up their place to the new states, which have tended to seek mutual cooperation in their regional area. It is a common phenomenon and aimed at correcting the economic weakness in those same states. I am referring to associations like that of the countries of black Africa, the non-communist countries of Southeast Asia, Arab countries and Latin America. The successes recorded by these associations are limited, but the desire to achieve greater strength through regional cooperation has not failed. Consciously or not, they seem to want to compete with the major states of the world, just as the current thinking of Europeans who sees in Europe a candidate for the role of superpower. In *The Postnational Constellation*, Habermas seems to approach this idea: he defines the European Union the "first figure of post-national democracy".

He shows four positions for and against the European Union: Euro-skeptics, Europe Market, Euro-federalists, and proponents of "global governance" (Habermas 2001: 89). The first come from the thesis of the "end of the work society" taking on a different meaning depending on the weight given to factors such as excess supply in the labor market that is not compensated by the automatic adjustment mechanisms as happens for other goods; another factor is the lack of economic police, such as the rigidity of the public and delays in the adjustment of structures. To find a solution at the end of the labor society, what is necessary, according to the philosopher, are "harmonizing" measures in the supranational context. The Europeanists of the market are nothing more than neo-liberals who focus on the relationship between "social justice" and "market efficiency". As a normative political theory, neoliberal-

ism is based on the assumption of the concept of "trade justice"*:* the efficiency of the market protects not only the costs and benefits but at the same time a socially just distribution. The process of exchange, like this, is correct if it allows free competition. The program of neo-liberalism, based on the *medium* of money, is directed to the subjects of private law: the preferences, not the rights, have value. So, what interest would such subjects have to interest themselves "interchangeably for each other?" Habermas describes the positions of social justice in terms of "superficiality" in as much as respect for private freedom of citizens does not coincide with the observance of the equal dignity: to paraphrase Veca, we could say not that the subject *is* his preference, but *has* preference. The second factor of a lack of neoliberalism identified by Habermas, is that if citizens want to be free they must be able to understand themselves as authors and recipients of the law. Eurosceptics believe the introduction of the euro was hasty and build on the fact that national states are given structures that combine between their economic practices, institutions and attitudes among their divergence and pose the following problem: the European Union can make up for the shortcomings of political intervention in which the nation states, according to the federalist position, have been deprived? The question, in other words, is to understand whether the EU can have the power to "harmonize" the national interests through a functional integration that on the one hand promotes the new markets and on the other hand make correct decisions for the markets and impose redistribution criteria. Habermas is opposed to the neoliberal version: the political alternative to a Europe of the market neoliberal frozen can be defended with good reasons (Habermas 2001: 119). Habermas supports the cosmopolitan position. European integration can be realized only if the Euro-federalists exceed the positions of the Europeanists in the market to converge in the project of a future for Europe. The European Union may become a federal state only if the citizens feel that they belong to a cosmopolitan community, as part of a common political community. The establishment of a central government, to Habermas, would not only not be possible but not even "desirable". There lies hidden dangers in this political maneuver be-

cause it is combining two different processes: the expansion of the capacity of policy measures should go hand in hand with the enlargement of the legitimate base of European institutions. Not even the UN could develop a world government because, even in this case, it is to combine different elements: to curb state wars and crimes and at the same time put an end to the humanitarian catastrophe. The UN, established in 1945, has taken the place of the League of Nations. The main purposes of the organization are to maintain international peace and security, guarantee the equality and independence of all peoples, development of cooperation between states in the economic, social, and cultural fields, and to protect human rights and fundamental freedoms. Member States shall undertake to resolve international disputes through peaceful means in accordance with the principles of justice and international law, to refrain from all acts of aggression and the use of armed force against the independence of other states, to provide assistance, including the UN military, to prevent or suppress any threat to peace and any breach thereof, to promote the process of economic and social advancement of all peoples. The United Nations is an open union, because other states may be admitted. The requirements are: be an independent and peaceful state, accept the obligations of the state and be eligible and willing to fulfill them. The determination of the requirements is preliminary to the Security Council that recommends admission to the General Assembly, which shall take a decision thereon by a majority of 2/3. With admission to the UN, a new member state becomes, ipso facto, adherent to the statute of the International Court of Justice. A member of the United Nations, against which preventive or coercive action is exerted, can be suspended from the exercising of social rights. In the case of the violation of the statute, a state may be expelled from the organization. In both cases the decision is taken by the General Assembly on the proposal of the Security Council. The principle of unanimity of the great powers and the very broad powers of the UN differ from the previous League of Nations and are designed to maintain in the United Nations a monopoly of the world organization. The Board carries out the function of international dispute resolution and establishes the appropriate measures to

prevent or fight any aggression. You can avail of such aim of armed forces made available by the member state and they must be kept informed of the measures taken by them in exercising their legitimate defense. The treaty established by the UN member states has indeed banned any military action of aggression or conquest, and imposed the prior use of peaceful means for resolving political disputes: clear, though perhaps not known, is the Kantian call to ban the "punitive" war of "extermination" and "subjugation". The Security Council may also investigate any situation which might lead to international friction or give rise to a dispute, in order to determine whether the dispute might endanger the maintenance of peace and international security. It may be requested by UN member states, from those non-members who wish to submit a dispute to which they are part, and that they intend to solve through the use of peaceful means and by the General Assembly and UN General Secretary. The board may take, against the state that threatens international peace, sanctions – which do not involve the use of force – such as the severance of diplomatic relations, the total or partial breakdown of economic relations, communications and so on. The United Nations marks, with the end of colonialism, with the continental cooperation between the states, with the integration of global financial resources, a turning point, though not always dotted with successes in the dynamics of peaceful relations among peoples. To trace that premise seemed necessary to me, to address the problem that Habermas proposes. He wonders if the United Nations Charter can be considered a "creation of the international community". The question remains unanswered, wrapped in an enigma. The reasons for this lack of transparency are due to three factors: the plot for the preservation of peace with the policy of maintaining peace, the nexus between the prohibition of violence with the threat of sanctions and prosecutions and legal proceedings and the inclusivity and universalization of the right guaranteed by it. Habermas notes that the assumption lies in fencing the UN member states into a common practice to make them aware of acting as members of a community of states: it is to change the "notion of the policy itself" of the member states. This constraint is at the same time the UN limit: its own future depends

on the ability to bind the great powers to a common practice. The Charter of the United Nations demonstrates the new international law, in which for the first time, the international legal agreement opens with the assertion of human subjectivity: the promotion and protection of the rights are allocated as objectives for both the United nations and for the states. The Universal Declaration of Human Rights of 1948, on the other hand, provides a list of fundamental human rights. The basis of this sort of world order lies in the value of human dignity and no longer the principle of state sovereignty: here is the Kantian concept of dignity. Despite these considerations, Habermas (1999) seems to me to trust in the path he marked towards political dialogue and the project of the federal state embodied in the European Union. This confidence is lacking in the *divided West* where the failure of the Kantian project is outlined. Habermas builds on what he considers an axiom: the war in Iraq by the United States was preventive. Building on this fact leads him to conclude that the United States has violated international law.

4. *The project of Hans Kelsen today between light and shadow*

To conclude with the project of Hans Kelsen means to present a cosmopolitan alternative to the proposal of Habermas, but that does not mean excluding him. *Peace through Law* was written by the Austrian jurist in 1944 and is perhaps the most political work of Kelsen. The outcome of the project is the universal legal order of all men, which can only be conceived as the foundation of the minor orders, called "pacifist" ideology by Kelsen, in opposition to imperialist ideology and based on the primacy of international law over state law. In the "Preface" to the work, Kelsen recalls the scrupulous writer to focus his own attention on what «should be considered as possible tomorrow, even if maybe it isn't today. Otherwise, there would be no hope of progress» (Kelsen 1944: 37). After all, also the Kantian project is understood in the same way: a "reasonable hope" of "perpetual peace", it is not an illusion but something that can be achieved through a continuous approximation: this indi-

cates progress. In some ways, Kelsen shares with Kant the concept of peace: peace for both is the absence of conflict. Kelsen, however, has written several elaborations on the relationship between peace and law. In *The Pure Theory of Law*, he defines peace as in function of "law", as a *telos* of the law itself: «a function that the coercive orders designated as "law"» (Kelsen 1960: 48). Peace, in the mind of the jurist, is a "tendency of the law" and affirms what it means to exclude peace as the finality of the law: the law is a "social technical specification" but does not propose any end. Despite the different theoretical calculations, you can, in my opinion, infer a constant in the relation in question: the right is the *organon* of peace and it cannot be conceived outside of the law. Peace, so, is the result of a legal regulation. Problematic in Kelsen and also in the relation between peace and justice: in the relation there emerges a preference for the logic of the compromise understood as protection of the minorities, in order to legitimize the democratic-parliamentary system. The trend towards peace can be maintained only if the constant trend towards increasing levels of justice remains. Kelsen states in Part I of the work: «Peace is an institution characterized by the absence of force. Within an organized society, however, the absolute absence of force – the idea of anarchism – is not possible» (Kelsen 1944: 3). For the purposes of the definition of Kelsen's concept of peace, the element of force is fundamental: peace is the absence of force, but the law is understood as the organization of the same. To avoid anarchy, the concept of force gives effect to the law as a system based on sanctions: this is a guarantee of social order.

Force should be distinguished from violence: the first is a measured activity, the second is its opposite in that it is an immediate phenomenon. The essence of the work for the building of what is "possible tomorrow" is not based on the revolutions of international relations, but to reform the order through the "prevailing social technique": international law. The jurist identified in the League of Nations, a failed experience: «The League of Nations was certainly too little; the dream of a world state is certainly much» (Kelsen 1944: Preface). The error of the League of Nations lies in the fact that the authors of the pact placed in the center of the international organization the advice

of the League of Nations, "a kind of government". The genius of the Kelsenian project lies in identifying in the establishment of an "international court with compulsory jurisdiction", the most important element to international peace. Kelsen invites us to reflect on the rules and on the jurisprudential strengthening with the imposition that the principles on which a consensus has become consolidated become justiciable: to start from rules seems necessary because man himself is a rule. Among the initiatives to reform the UN, the idea of an international court is neglected and Habermas merely includes the agenda of reforms but he was not at all interested. This fact surprises me given the central role that Habermas attributes to the right. Kelsen is not limited to describing the International Court: this work (Kelsen 1944) strikes me for its planning as Kelsen traces the path that the states should have followed after the Second World War but it is still valid. The first step in creating a world federal state is an "international union of states" which is a sort of standing league in the international order that allows developing a process of "centralization", which seems to me to be the opposite of the multi-level system of Habermas. The second step is the formation of an international treaty concluded between the states that establish the International Court as the holder of a compulsory jurisdiction: states of the league renounce war and submit their disputes to judicial decisions of the Court only because it is a guarantee of the maintenance of "peace" within the league. The last step, "the most difficult", is the organization of a "centralized executive power", but its birth depends on the establishment of an international court and the trust that governments give to the court. The sovereign equality of states is the basis for an organization that keeps the peace. Equality must be understood in the legal sense: the states are equal if they are treated equally by an independent authority such as the International Court. Today there is no power to create a world government but to reconsider the conditions of Kelsen seems to me the only way to begin a process of unification. Part II of the text is devoted to discussion of the ICC against individuals responsible for war crimes: «Punishing the perpetrators of a war to endorse the responsibility of certain people, punishing them for acts committed by them, at their di-

rection or with their permission» (Kelsen 1944: 99). This means that the responsibility is attributed to the individual, not the state itself: it avoids a whole people being considered guilty. The responsibility would have to be established by an international tribunal provided by special treaty by the victorious and defeated states at the end of the war. Part II of the work of Kelsen is where we find a problem inside the thoughts of the jurist. Kelsen has always distinguished between morality and law, but in such place to justify the retroactivity of the criminal laws of international law, that are addressed to individuals, makes use of the precepts of the moral: they would be prosecuted, *ex post facto*, acts that already at the time of their commission were immoral. The principle of retroactivity of criminal laws is a general principle and an International Criminal Court cannot be built on the basis of exceptions.

Kelsen emphasized the importance of an International Criminal Court which is to the order of the day. Criminal tribunals for the former Yugoslavia and for Rwanda have been established by the Security Council: why is there no thought to do so also in Algeria, Chechnya or Afghanistan? The International Criminal Court, which has recently been joined by the International Court of Justice but that does not have widespread recognition would allow to overcome the bad combination between political and justice interests. It would also consent to prosecute even when a state has no interest in or does not have the resources to prosecute international crimes and would avoid vendettas, "the greatest political evil." Even Aeschylus in the *Eumenides*, which can be considered a sort of founding myth of criminal law, had highlighted the need to put an end to the crimes of passion with the sequence of guilt-punishment-atonement. The story tells of the matricide of Orestes haunted by the Furies who finds peace only after the court in Athens has acquitted him. The end of the story coincides with the triumph of Zeus-Dike. Justice from now on will be represented by the court of Aeropago, established by the same divinity for eternity. Orestes promises out of gratitude to the city that a spear will never again be thrown against the attic floor. The International Criminal Court, established by the Rome Statute in 1998 and coming into force on 1 July 2002, aims to

punish war crimes that concern the international community but it is limited to crimes such as genocide, crimes against humanity, war crimes and aggression. It is based in The Hague but has not been ratified by many states including the United States. I wonder if, through the processes of learning mentioned by Habermas, it is possible to achieve social integration through the establishment of an effective International Criminal Court. Yet the fact that Habermas defines it "an idea of addiction" leads me to think that he does not agree. I differ from Habermas and veer towards the philosophical project of Otfried Höffe (1999). Höffe gives a crucial link between the issue of human rights and criminal law calling for the creation of a "transcultural Criminal Court".

After all, Habermas pointed out in the way of culture the *organon* to overcome the tensions between secular and religious and achieve cohesion: why could such a project not go through the institution of a transcultural Criminal Court?

References

GALGANO FRANCESCO, 2010, *Lex mercatoria*, Bologna: il Mulino.
HABERMAS JÜRGEN, 2001, *The Postnational Constellation. Political Essays* (1998), Ed. M. Pensky, Cambridge (MS): MIT Press.
—, 2007, *The Divided West* (2004), Ed. C. Cronin, Cambridge-Malden: Polity Press.
HELD DAVID AND MCGREW ANDREW, 2002, *Globalization/Anti-Globalization*, Chichester: Wiley-Blackwell.
HÖFFE OTFRIED, 1999, *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
NAGEL THOMAS, 2005, 'The Problem of Global Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 33:2, pp. 113-147.
RAWLS JOHN, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge (MS): The Belknap Press of Harvard University Press.
—, 1999, *The Law of Peoples,* Cambridge Mass.: Harvard University Press.
KANT IMMANUEL, 1983, *To Perpetual Peace. A Philosophical Sketch* (1795), in I. Kant, *Perpetual Peace and Other Essays*, Ed. Th. Humprey, Indianapolis-Cambridge: Hackett, Appendix II.
—, 1996, *The Metaphysics of Morals* (1797), Ed. M. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

KELSEN HANS, 1944, *Peace through Law*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
—, 1967, *The Pure Theory of Law* (1960), Ed. M. Knight, Berkeley: The University of California Press.
VECA SALVATORE, 2006, *Le cose della vita*, Milano: Rizzoli.

Abstract

ETHICS, LAW AND THE GLOBAL POLITICAL THEORY.
A CRITIQUE OF HABERMASIAN COSMOPOLITAN PERSPECTIVE

Keywords: cosmopolitanism; solidarity; law; ethics; justice

This paper focuses on Jürgen Habermas's cosmopolitan perspective. In doing so, the research question is the following: since there is no strong civic solidarity, because it is threatened by different levels of conflicts which do not allow the establishment of an ethical community, how is it then possible to conceive of a cosmopolitan solidarity and the global political theory? To examine this question, this paper is divided in five sections. The first section has the aim to explore the notion of civic and cosmopolitan solidarity. The second section stresses the importance of the relationship between Habermas and Kant. The third section analyses the new international order in the light of the Kantian vision. The fourth section concludes with the project of Hans Kelsen to present a cosmopolitan alternative.

PAOLA RUSSO
Dipartimento di Scienze Politiche
Università degli Studi di Catania
paolarusso83@libero.it

EISSN 2037-0520

FLAMINIA CHIZZOLA

LA NUOVA ARCHITETTURA DEL POTERE (AMMINISTRATIVO): DALLA CASA DI VETRO ALLA RETE DEL GRANDE FRATELLO

«La democratizzazione delle istituzioni non conosce punti di *arrivo*, ammesso che abbia conosciuto punti di partenza» (Abbamonte 1991: 17). L'osservazione fatta da Giuseppe Abbamonte a seguito dell'entrata in vigore della legge 241/1990 – che rappresenta il punto di partenza della democratizzazione dei rapporti tra amministrazione e cittadini[1] – risuona tanto più attuale oggi a seguito dell'entrata in vigore del d. lgs. 33/2013 che, all'articolo 1, indica la *trasparenza* come *strumento di attuazione del principio democratico* (art.1 co.2).

Un anno prima dell'entrata in vigore di un'altra legge che avrebbe segnato una svolta epocale nei rapporti tra amministrazione e cittadini – il d.lgs. 27 ottobre 2009, n. 150[2] – Guido Corso, riprendendo l'idea di Habermas di una *sfera pubblica discorsiva* (Habermas 2001: 85), aveva indicato nel *differente dosaggio tra pubblicità e segretezza* uno dei criteri discretivi del regime democratico rispetto a quelli autocratici (Corso 2008: 208 SS.). Ma già molti anni prima, nel lontano *1984*, Norberto Bobbio definiva la democrazia come il «governo del potere pubblico in pubblico» (Bobbio 1984: 75). Pertanto il superamento del paradigma bipolare teorizzato da Santi Romano (cfr. Romano 1930) che si compie con il decreto Trasparenza appare come un momento essenziale non solo della lotta alla corruzione, ma della democratizzazione dello Stato.

---

[1] A partire da questa legge prende avvio una riforma del modello amministrativo ispirata ai principi costituzionali di democraticità, imparzialità e buon andamento della pubblica amministrazione.

[2] Con questo provvedimento la trasparenza subisce «un radicale spostamento del suo baricentro» (Arena 1996: 22), configurandosi adesso come *accessibilità totale* a tutta una serie di *informazioni* relative per lo più a ogni aspetto dell'azione e dell'organizzazione delle amministrazioni, al fine di realizzare quelle *forme diffuse di controllo* da sempre precluse all'accesso tradizionale (articolo 11 del decreto).

Storia e Politica, VII n. 2, 2015, pp. 293-304

Ma da che cosa nasce l'equazione trasparenza dell'amministrazione = democrazia? *Sapere è potere* (cfr. Foucault 1978 e Rimoli 2006) per cui laddove vi siano dei soggetti che detengono informazioni cui altri non possono accedere, si può dire che questi soggetti detengono non solo un sovrasapere, bensì un sovra-potere, un potere sovrano. Di conseguenza la democrazia passa attraverso la disponibilità delle informazioni che consente una redistribuzione del potere. Questa *trasparenza* delle informazioni viene attuata dal decreto 33/2013 attraverso la *pubblicazione obbligatoria ai sensi della normativa vigente di tutti i documenti, informazioni e dati relativi all'attività e all'organizzazione delle pubbliche amministrazioni* che *chiunque* ha diritto di *conoscere*, fruire gratuitamente, *utilizzare e riutilizzare* ai sensi dell'artiolo 7 del decreto. Se la trasparenza pubblica[3] coincide con la conoscenza – intesa come disponibilità *effettiva* delle informazioni – allora questa deve essere garantita al cittadino «in funzione dei poteri ad esso spettanti in quanto sovrano nei confronti del temporaneo detentore di poteri pubblici» (Merloni 2008: 4). Con il decreto Trasparenza si riafferma lo stretto collegamento sottolineato a suo tempo da Carl Schmitt tra *principio della rappresentanza politica* e *pubblicità del potere*: «la rappresentanza può avere luogo soltanto nella sfera della pubblicità» poichè «rappresentare significa rendere visibile e rendere presente un essere invisibile mediante un essere pubblicamente presente» (Schmitt 1928: 208).

Visibilità: la democrazia è una forma di potere *visibile,* che si esercita alla luce del Sole. Ma come si ottiene questa visibilità? Se *sapere è potere* – e ciò è tanto più vero in una società come la nostra, la cd. *società dell'informazione*[4] – la visibilità del

[3] Il principio di trasparenza dell'agire pubblico viene qualificato come principio costituzionale *imminente* al nostro ordinamento. (Cfr. Donati 2008: 83 ss.).

[4] La società dell'informazione è un tipo di società in cui tutti i rapporti sociali, economici, culturali si basano sul presupposto che le informazioni rappresentano una risorsa la cui libera circolazione è indispensabile per il buon funzionamento delle strutture organizzative dei sistemi sociali. Le informazioni non sono più soltanto una risorsa culturale, ma soprattutto economica. Questo risvolto economico sarebbe forse rimasto in ombra, se non vi fosse stata «l'invenzione dei *computers*, che non sono altro che macchine per il «trattamento» (...) delle informazioni. A questo punto, qualunque informazione (...) può essere trattata e manipolata mediante gli elaboratori elettronici, acquistando così un «valore aggiunto» che prima del trattamento non aveva» (Arena 1991: 253).

potere si ottiene rendendo visibili – *accessibili* – le informazioni, o meglio rendendole *trasparenti*. Come affermò a suo tempo Filippo Turati «dove un superiore, pubblico interesse non imponga un segreto momentaneo, la casa dell'Amministrazione dovrebbe essere di vetro»[5], ossia dovrebbe essere visibile a tutti ciò che in essa avviene. È questo l'obiettivo del decreto trasparenza. Quanto più vedo tanto più so, quanto più so tanto più posso, ho potere (sugli atti del potere) e quindi partecipo all'esercizio del potere nella forma del controllo su di esso. L'assunto fatto proprio dal decreto è il seguente: a una maggiore informazione corrisponde una maggiore conoscenza, a una maggiore conoscenza corrisponde un maggiore potere e di conseguenza la trasparenza diviene strumento di attuazione del principio democratico. Ma non c'è il rischio che la grande quantità di dati resi pubblici renda impossibile l'identificazione dei dati rilevanti, cioè di quelli che veramente interessano i cittadini? Non c'è il rischio che con la *trasparenza* si ottengano invece «forme di opacità per confusione» (Patroni Griffi 2013: 4). L'ignoranza e quindi il *minus* di potere del cittadino non deriverebbe più dalla segretezza delle informazioni, bensì dall'iperafflusso di informazioni. «Come l'occhio colpito da un eccesso di illuminazione non riesce a distinguere gli oggetti, così un eccesso di informazioni impedisce di giungere ad una loro conoscenza effettiva, impedisce di graduare le informazioni nella loro significatività in rapporto al controllo che si intende esercitare. Nella nota metafora della casa di vetro è come se tutta la casa fosse illuminata con luce abbagliante, con un curioso effetto di rifrazione che impedisce di vedere all'interno» (Merloni 2008: 14).

E ora veniamo al punto che qui mi interessa trattare. Il decreto trasparenza individua due obiettivi principali da raggiungere attraverso la trasparenza: la lotta alla corruzione e l'attuazione del principio democratico. Ma qual è la democrazia

---

Sapere è potere, dunque, non solo in senso politico, ma anche economico, e non può sfuggire che la Pubblica Amministrazione con il suo immenso *patrimonio* di informazioni detiene quindi un consistente potere economico.

[5] Cfr. Atti del Parlamento italiano – Camera dei Deputati, sess. 1904-1908, 17 giugno 1908, 22962.

che si intende attuare attraverso la trasparenza? La trasparenza dell'amministrazione digitale in quanto non solo conoscibilità, ma conoscenza degli atti amministrativi produce una redistribuzione del potere (di sapere) e un controllo da parte degli amministrati sull'azione degli amministratori. La democrazia va quindi intesa non tanto «come esercizio del potere da parte del popolo, ritenuto impossibile e controproducente» quanto «come controllo del popolo sui goveranti» (Rescigno 1967: 132). La pubblicità non solo degli atti amministrativi, ma di tutti gli atti di governo diviene fondamentale non solo perché consente «al cittadino di conoscere gli atti di chi detiene il potere e quindi di controllarli», ma in quanto rappresenta essa stessa una forma di *controllo* (Bobbio 1984: 17). «Il carattere distintivo della trasparenza è quindi la sua strumentalità ad un controllo diffuso» (Merloni 2008: 11). Dunque la *democrazia 2.0,* l'*e-democracy* non è più il governo del popolo, ma il *controllo del popolo.* Il popolo esercita la propria sovranità controllando coloro che esercitano il potere in suo nome. In uno Stato democratico tutti i poteri pubblici devono considerarsi «assoggettati al canone generalissimo della visibilità» così prevede il nostro ordinamento contemplando un «dovere generale di visibilità dei poteri spettanti alle pubbliche autorità» (Salerno 2006: 147). Si passa dal *vedere-sapere* al *controllare-potere.* ogni cittadino, grazie al decreto trasparenza diventa un controllore: «Ogni compagno diventi un sorvegliante» così scriveva Jeremy Bentham nel suo Panopticon, ovvero la *casa d'ispezione* (Bentham 1983). Il Panopticon è «un *edificio trasparente* dove l'esercizio del potere è controllabile dall'*intera società*». L'effetto principale del Panopticon è «produrre nel detenuto uno stato cosciente di *visibilità* che assicura il *funzionamente automatico del potere*»[6] (Foucault 1975: 215).

Il potere non si identifica più con una persona, un soggetto, un partito, è un potere diffuso, è il potere della macchina, della rete. «Si ha a che fare con un apparato di sospetto totale» (Foucault 1983: 21). La nuova architettura dell'amministrazione digitale sembra perseguire gli stessi obiettivi

[6] Attraverso una semplice idea architettonica – il Panopticon – si realizza «un nuovo modo d'ottenere il dominio di una mente sopra un'altra mente» (Bentham 1983: 33).

dell'architettura del XVIII secolo: «un'architettura che non è più fatta semplicemente per essere vista (fasto dei palazzi), o per sorvegliare lo spazio esterno (geometria delle fortezze), ma per permettere un controllo interno, articolato e dettagliato – per rendere visibili coloro che vi si trovano». Un'architettura che diventa un operatore nella trasformazione degli individui: «agire su coloro ch'essa ospita, fornire una presa sulla loro condotta, ricondurre fino a loro gli effetti del potere, offrirli ad una conoscenza, modificarli. Le pietre possono rendere docili e conoscibili. Al vecchio, semplice schema del chiudere e rinchiudere – il muro spesso, la porta solida che impediscono di entrare o di uscire – comincia a sostituirsi il calcolo delle aperture, dei pieni e dei vuoti, dei passaggi e delle trasparenze» (Foucault 1975: 188).

L'affermazione del diritto alla trasparenza[7] nei termini fatti propri dal decreto 33/2013 rischia di creare una nuova architettura del potere, un *panopticon digitale* (Califano 2014: 65), in cui ciò che conta non è tanto l'invisibilità del controllore quanto la costante visibilità del controllato da parte dell'intera opinione pubblica, in una rete dove controllori e controllati sono egualmente sorvegliati. Attraverso una totale trasparenza si nega all'individuo la libertà costringendolo nella Rete di uno sguardo onnipresente.

Con la trasparenza dell'amministrazione vengono convogliati in un unico meccanismo il sogno di Rousseau di una società trasparente e l'ossessione di Bentham di un potere ominivedente[8]. Il decreto trasparenza si pone come una cartina di

[7] Il principio di trasparenza si fonda su un'interpretazione sistematica dei principi di fondamentali della Costituzione: democratica, eguaglianza e rappresentanza unitamente al diritto all'informazione – inteso come libertà passiva di informazione (a. 21 Cost.)

[8] Secondo Michel Foucault Rousseau e Bentham sono complementari. Il sogno di Rousseau era costruire una società *visibile* in ciascuna delle sue parti, in cui non vi siano più zone oscure, «regolate dai privilegi del potere reale o dalle prerogative di questo o di quel corpo, o ancora dal disordine» una società in cui ciascuno, dal punto che occupa, possa vedere l'insieme, in cui gli sguardi non incontrino più ostacoli, in cui regni l'opinione di tutti su tutti. Anche Bentham pone il problema della visibilità, ma «pensa ad una visibilità organizzata interamente attorno a uno sguardo che domina e sorveglia. (...) così, sul grande

tornasole della società dell'informazione, della società dell'immagine nella quale riecheggiano le idee, non a caso, dell'*età dei Lumi.* L'obiettivo della Rivoluzione Francese era impedire che la gente facesse il male grazie all'opinione di tutti sull'operato di ciascuno. «Gli illuministi erano convinti che le persone sarebbero diventate *buone* per il solo fatto di essere guardate»[9] (Foucault 1983: 26). Lo stesso obiettivo disciplinare era perseguito da Bentham quando prospettava l'adozione del Panopticon come scuola, nella quale la sorveglianza sugli allievi non fosse limitata alle ore di studio, ma fosse ininterrotta. Non essendo un ingenuo Bentham immagina l'obiezione che si può muovere a un modello di sorveglianza/disciplina permanente, ossia che questa sopprima la libertà trasformando l'uomo in macchina, producendo una *serie di macchine sotto forma di uomini.* «Per dare una risposta soddisfacente (…) sarebbe necessario andare col pensiero ai fini dell'istruzione. La *felicità* sarebbe più probabilmente aumentata o diminuita da questa disciplina? Chiamateli soldati, (…) chiamateli macchine: se dovessero essere tali ma felici, non mi interesserebbe. Guerre e tempeste sono belle da leggersi, ma pace e calma sono meglio da godersi» (Bentham 1983: 96).

E' l'affermazione del principio secondo il quale il fine giustifica i mezzi: laddove si otterranno dei cittadini virtuosi – anche se questa conquista avverrà sacrificando la loro libertà, che è anche libertà di sbagliare – questa conquista sarà comunque buona. «Essere incessantemente sotto gli occhi di un ispettore significa perdere in effetti la potenza di fare il male e finanche il pensiero di volerlo fare» conclude Bentham. Con la sorveglianza permanente del Panopticon si trasforma l'uomo nell'Uomo-Macchina di La Mettrie, un individuo ridotto al suo corpo, un *corpo docile*, utilizzabile, manipolabile. Il fatto di essere visto incessantemente, di poter sempre essere visto mantiene in soggezione l'individuo. «I soggetti sono offerti come «oggetti»,

---

tema rousseauniano si dirama l'idea tecnica dell'esercizio di un potere «onnivedente», che è l'ossessione di Bentham» (Foucault 1983: 14).

[9] E così prosegue Foucault: ma gli illuministi «misconoscevano le condizioni reali dell'opinione, i «media» (…) E che questi media sarebbero necessariamente dominati da interessi economico-politici. Non hanno colto le componenti materiali ed economiche dell'opinione. Hanno creduto che l'opinione sia giusta per natura (…) e che sarebbe una sorta di sorveglianza democratica».

all'osservazione di un potere che non si manifesta altro che col solo sguardo» (Foucault 1975: 205). In questo modo si ottiene il massimo risultato con il minor prezzo: a differenza del potere coercitivo classico il potere coercitivo-conoscitivo della trasparenza ha costi irrisori ed efficacia alta. «Lo sguardo (…) richiede molte poche spese» (Foucault 1983: 18).

Non si previene il male – nel caso dell'amministrazione, la corruzione – prevedendolo, ma rendendo tutti – amministrati e amministratori – costantemente visibili in ogni loro atto. Attraverso la lotta alla corruzione e volendo attuare una democrazia intesa come controllo di tutti su tutti si vuole *informare* non solo l'amministrazioine, ma l'intera società alla *disciplina,* intesa come un insieme di *metodi* che «permettono il controllo minuzioso delle operazioni del corpo, che assicurano l'assoggettamento costante delle sue forze e impongono loro un rapporto di docilità – utilità: è questo ciò che possiamo chiamare «le discipline» (Foucault 1975: 149).

Il sistema del controllo pervasivo e permanente richiama alla mente gli scenari di hobbesiana e orwelliana memoria – la raccolta e l'uso dei dati per controllare la popolazione «contro» la popolazione e per *disciplinare* il corpo sociale attraverso la cultura del sospetto – incarnati dagli Stati totalitari novecenteschi. Ma fu proprio per prevenire il riemergere di queste forme di governo totalitarie che nasce in Europa il diritto alla protezione dei dati personali, concepito quale diritto fondamentale del cittadino con funzione di antidoto allo Stato totalitario, come barriera contro eventuali nuove schiavitù. «Un diritto che postula che l'individuo sia proprietario dei propri dati e, al contempo, un diritto che fonda in capo allo Stato, e in particolare in capo al legislatore, il compito e l'obbligo di proteggere i dati personali ben oltre il mero risarcimento dei danni, in modo che questi dati non siano utilizzati contro gli individui, bensì *per* i cittadini» (Tiberi 2007: 376).

Come si vede è necessario trovare un equilibrio – *un bilanciamento mobile* – che garantisca da una parta il buona andamento e l'imparzialità dell'amministrazione e dall'altra il dirit-

to all'identità personale[10] in cui rientrano il diritto alla riservatezza[11] e il diritto alla protezione dei dati personali. Il diritto alla riservatezza nasce dalla libertà negativa di non subire interferenze nella propria vita privata mentre il diritto alla protezione dei dati personali[12] nasce dalla libertà positiva di esercitare un controllo sul flusso delle proprie informazioni e si traduce, quindi, in un diritto all'autodeterminazione informativa (cfr. Finocchiaro 2014). Diritto questo che rientra tra i diritti della personalità ed è pertanto assoluto, indisponibile e imprescrittibile. Il problema che pone il decreto trasparenza è quello di conciliare la trasparenza della pubblica amministrazione – specificamente la diffusione sul web di dati personali detenuti da soggetti pubblici – con l'*autodeterminazione informativa*, intesa quale diritto a una corretta ricostruzione o rappresentazione dell'identità attuale del soggetto.

La scelta del legislatore di spostare progressivamente il baricentro della trasparenza dal diritto di accesso alla pubblicità online, costruendo un obbligo di pubblicazione orientato verso la accessibilità totale, «rischia di porsi in antitesi logica rispetto alla riservatezza dei dati contenuti nei documenti e nelle informazioni oggetto di pubblicazione obbligatoria da parte delle amministrazioni. Di qui l'esigenza di individuare un bilanciamento mobile fra valori in continua evoluzione nel tempo; un difficile punto di equilibrio fra trasparenza che deve essere per-

[10] Il bene giuridico protetto da questo diritto è la protezione sociale dell'identità personale. Identità intesa come l'immagine, socialmente mediata o oggettivata, del soggetto stesso.

[11] Il diritto alla riservatezza è un diritto, di creazione giurisprudenziale, consistente nell'escludere altri dalla conoscenza di vicende strettamente personali e familiari. Non ha ad oggetto le informazioni, ma le vicende riservate. Esso viene ricondotto da una parte della dottrina al *right to be left alone* di Warren e Brandeis (Warren – Brandeis 1890: 193-220) mentre altri settori della dottrina riconducono la creazione di questo diritto alla riflessione teorica sviluppatasi in Germania (Cfr. Bianca-Busnelli 1999), A livello internazionale è riconosciuto dall'articolo 12 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, dalla Convenzione di Strasburgo e dall'articolo 7 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea. In Italia è stato riconosciuto dalla Corte di Cassazione nel 1975 (Cass. 27.5.1975, n. 2129, MGI, 1975, 594).

[12] Sulla rilevanza costituzionale del diritto alla protezione dei dati personali cfr. Rodotà (1997: 588); Buttarelli (1997); Id. (2005: 61 ss.); Timiani (2012: 51-94).

seguita e la dignità dell'individuo che non può essere travolta» (Califano 2014: 55).

La diffusione indiscriminata online di informazioni mina uno dei fondamenti ontologici su cui si costruisce l'architettura di principi e norme, di matrice costituzionale, ma prima ancora europea del diritto fondamentale in questione: ossia l'*habeas data*, il potere di autodeterminazione informativa riconosciuto in capo a ciascuno, il pieno controllo sul trattamento delle informazioni che ci riguardano.

Per finire osserviamo altri due aspetti che pongono problemi di *sbilanciamento* a danno della riservatezza del rapporto trasparenza-riservatezza. In realtà le questioni poste dal decreto trasparenza sono numerose, non ultima quella della tutela del diritto all'oblio[13] che diviene molto labile sotto il nuovo regime normativo.

Il primo problema riguarda l'obbligo di indicizzazione e rintracciabilità mediante motori di ricerca esterni al sito di provenienza dei documenti pubblicati, anche contenenti dati personali (purché non sensibili né giudiziari) (art.4, comma 1). Si tratta di una misura dal forte impatto negativo per due motivi: da un lato, produce una pericolosa decontestualizzazione del dato, estrapolandolo dal sito in cui è contenuto, e trasformandolo in una parte (non controllata e non controllabile) delle informazioni che di una persona sono date dal motore di ricerca stesso. Dall'altro lato, svuota di contenuto il diritto all'oblio degli interessati, cristallizzando nel tempo informazioni spesso superate, e quindi lasciando le persone eternamente indifese rispetto all'eventualità che notizie del passato che li riguardino

[13] Per comprendere l'esigenza dell'uomo all'oblio tradotta come pretesa giuridica si leggano queste parole di Nietzsche: «L'uomo […] resiste sotto il grande carico del passato: questo lo schiaccia a terra e lo piega […] appesantisce il suo passo come un invisibile e oscuro fardello, che egli può ben far mostra di rinnegare, e che nei rapporti coi suoi simili riemege fin troppo volentieri, per suscitare la loro invidia. […] Per ogni agire ci vuole oblio: come per la vita di ogni essere organico ci vuole non soltanto luce, ma anche oscurità. […] Dunque, è possibile vivere quasi senza ricordo […] ma è assolutamente impossibile *vivere* in generale senza oblio» (Nietzsche 1974: 7-8). Come dirà Massimiliano Mezzanotte il diritto all'oblio diviene il «mezzo per ricostruire la dimensione sociale dell'individuo, evitando che la vita passata possa costituire un ostacolo per la vita presente» (Mezzanotte 2009: 121).

possano riemergere, senza alcun controllo o alcuna connessione logica, e possano comprometterne la personalità (Califano 2014: 35-68).

Bibliografia

ABBAMONTE GIUSEPPE, 1991, *La funzione amministrativa tra riservatezza e trasparenza. Introduzione al tema,* in AA. VV., *L'amministrazione pubblica tra riservatezza e trasparenza,* Milano, Giuffrè, PP. 6-22.
ARENA GREGORIO, 1991, *Democrazia ed efficienza nella pubblica amministrazione* in Aa.Vv, *L'amministrazione pubblicatra tra riservatezza e trasparenza,* Milano, Giuffrè, pp. 251-254.
ARENA GREGORIO, 1996, *Trasparenza amministrativa e democrazia,* in Giorgio Berti, Gian Candido De Martin (a cura di), *Gli istituti della democrazia amministrativa*, Milano, Giuffrè, pp. 13-27.
ARENA GREGORIO, 2006, *Trasparenza amministrativa*, in Sabino Cassese (a cura di), *Dizionario di diritto pubblico*, vol. IV, Milano, Giuffrè, pp. 5945 ss.
BENTHAM JEREMY, 1983, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione,* Venezia, Marsilio.
BIANCA CESARE MASSIMO – BUSNELLI FRANCESCO DONATOI, 1999, "Tutela della privacy. Nota introduttiva al commento della l. 31 dicembre 1996, n. 675", *Le Nuove Leggi Civili Commentate.* n. 2-3, Padova, Cedam.
BOBBIO NORBERTO, 1984, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Torino, Einaudi.
BUTTARELLI GIOVANNI, 1997, *Banche dati e tutela della riservatezza. La privacy nella società dell'informazione*, Milano, Giuffrè.
BUTTARELLI GIOVANNI, 2005, *Profili generali del trattamento dei dati personali*, in Giuseppe Santaniello (a cura di)**,** *La protezione dei dati personali***,** in *Trattato di diritto amministrativo*, diretto da Giuseppe Santaniello, Vol. XXXVI, Padova, Cedam, pp. 61 ss.
CALIFANO LICIA, 2014, *Trasparenza e privacy: la faticosa ricerca di un bilanciamento,* in Licia Califano – Carlo Colapietro (a cura di), *Le nuove frontiere della trasparenza nella dimensione costituzionale,* Napoli, Editoria Scientifica, pp. 35-68.
CORSO GUIDO, 2008, *Potere e segreto*, in Francesco Merloni (a cura di), *La trasparenza amministrativa*, Milano, Giuffrè, pp. 268 ss.
DONATI DANIELE, 2008, *Il principio di trasparenza in Costituzione*, in Francesco Merloni (a cura di), *La trasparenza amministrativa*, Milano, Giuffrè, pp. 83 ss.

FINOCCHIARO GIUSELLA DOLORES, 2014, *La protezione dei dati personali e la tutela dell'identità* in Giusella Dolores Finocchiaro (a cura di), *Diritto dell'informatica*, Torino, Utet, pp. 183-195.
FOUCAULT MICHEL, 1975, *Sorvegliare e punire. Storia della prigione,* Torino, Einaudi.
FOUCAULT MICHEL, 1978, *La volontà di sapere,* Milano, Feltrinelli.
FOUCAULT MICHEL, 1983, *Prefazione* in Jeremy Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione,* Venezia, Marsilio, pp. 3 ss.
HABERMAS JURGEN, 2001, *Morale, Diritto, Politica.* Torino, Einaudi.
MERLONI FRANCESCO, 2008, *Trasparenza delle istituzioni e principio democratico*, in Francesco Merloni (a cura di), *La Trasparenza amministrativa*, Milano, Giuffrè, pp. 3 ss.
MEZZANOTTE MASSIMILIANO, 2009, *Il diritto all'oblio. Contributo allo studio della privacy storica,* Napoli, Edizioni Scientifiche.
NIETZSCHE FRIEDRICH WILHELM, 1974, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita,* Milano, Adelphi.
PATRONI GRIFFI FILIPPO, 2013, "La trasparenza della pubblica amministrazione tra accessibilità totale e riservatezza", *www.Federalismi.it*, n.8.
RESCIGNO GIUSEPPE UGO, 1967, *La responsabilità politica*, Milano, Giuffrè.
RIMOLI FRANCESCO, 2006, *Sorveglianza, tecnocrazia e integrazione politica,* in Francesco Rimoli – Giulio M. Salerno (a cura di), *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenz*a, Roma, Carocci-Progetto Polis, pp. 121-142.
RODOTÀ STEFANO, 1997, "Persona, riservatezza, identità. Prime note sistematiche sulla protezione dei dati personali, *Riv. crit. dir. priv.*, Napoli, Jovene editore.
ROMANO SANTI, 1930, *Corso di diritto amministrativo*, Padova, Utet.
SALERNO GIULIO M., 2006, *Il* nomos *dell'invisibile* in Francesco Rimoli – Giulio M. Salerno (a cura di), *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*, Roma, Carocci-Progetto Polis, pp. 143-166.
SCHMITT CARL, 1928, *Verfassungslehre,* Munchen-Leipzig, Duncker & Humblot.
TIBERI GIULIA, 2007, *Riservatezza e protezione dei dati personali* in Marta Cartabia (a cura di), *I Diritti in azione: universalità e pluralismo dei diritti fondamentali nelle Corti europee,* Bologna, Il mulino, pp. 349-387.
TIMIANI MATTEO, 2012, "Un contributo allo studio sul diritto alla riservatezza", *Studi Parlamentari e di Politica Costituzionale***,** Roma, EdiStudio, n. 176, pp. 51-94.
WARREN SAMUEL D., BRANDEIS LOUIS D., 1890, "The Right to Privacy", *Harvard Law Review.* Vol. IV , pp.193-220.

Abstract

LA NUOVA ARCHITETTURA DEL POTERE (AMMINISTRATIVO): DALLA CASA DI VETRO ALLA RETE DEL GRANDE FRATELLO

(THE NEW ARCHITECTURE OF THE (ADMINISTRATIVE) POWER: FROM THE GLASS HOUSE TO THE BIG BROTHER'S NET)

Keywords: Corruption, transparency, privacy, habeas data, right to be forgotten, public administration, internet, Panopticon.

Considering the Transparency Decree (D. lgs. 33/2013: "Reorganisation of the Rules concerning the Obligations of Publicity, Transparency and Dissemination of Information by Public Administrations") the starting point of these reflections, I'm goingo to unravel a brief examination about the balance of two constitutional rights: the right to a well performing public administration and the right to privacy. A balance that would become increasingly difficult as a result of the Transparency Decree which claims to fight corruption implementing a democratic principle that demands public administrations to publish almost all the acts in their possession (exception made for sensitive data and other specific personal data). A potential risk, resulting from this decree, is that the *glass house of administration* is going to be transformed into a *Big Brother's House*, a place where, paraphrasing Michel Foucault, *monitoring is punishing*. The actual risk is that trough transparency as well as corruption would be eliminated also the freedom.

FLAMINIA CHIZZOLA
Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
flaminia.chizzola@gmail.com

EISSN 2037-0520

ROSAMARIA ALIBRANDI

POCULA ET REMEDIA NELLA *CAMERA DELLE MARAVIGLIE.* DOTTRINA E SCIENZA SPERIMENTALE IN UN TRATTATO DEL CINQUECENTO

1. La genesi concettuale di una rivoluzione culturale

Una prospettiva di grande fascino e di ampio respiro, che oggi sembra sfuggirci, appartenne al Rinascimento: la nuova concezione della cultura, e insieme della vita e della realtà, animata da quella piccola e feconda schiera di umanisti che nutrì la libertà del pensiero critico e l'autonomia di giudizio, e assunse il sapere come fattore identitario all'interno di una *communitas* (Burke 2013: 7-10; Garin 1976: 5-10, 60; Ciliberto 2005: 71-72, 85-86).

Se il Rinascimento originò dallo studio degli antichi, la sua scansione interna fu la tensione all'erudizione in tutti i campi dello scibile. Accelerato da quest'ansia di conoscenza, si avviò il ritorno alle radici della memoria con la scoperta del mondo antico, e, insieme, assunta la consapevolezza dei limiti del mondo medievale, la creazione d'una forma originale di classicismo.

La cultura rinascimentale si sviluppò sul versante del restauro filologico e su quello, non meno rilevante, d'una rinnovata coscienza storica e critica, nel recupero della reale dimensione dei classici. Fu una 'rivoluzione culturale' che coinvolse il pensiero filosofico e scientifico, le arti e l'architettura, la politica e il diritto, in una interconnessione e in un rinnovamento radicali, i cui paradossi consistettero nell'essere avviati dalla esumazione di un passato lontano; ma, in effetti, la ricerca e la rilettura dei classici nella loro autenticità e l'incessante attività comparativa, diedero luogo alla elaborazione di una cultura originale. Proliferarono gli studi filologici, storici, linguistici, medici, giuridici; si compilarono grammatiche, lessici, repertori ed enciclopedie. E, insieme agli studi filosofici, vennero diffuse opere di scienza prima sconosciute: l'invenzione della stampa, accompagnata dal lavoro dei grandi

Storia e Politica, VII n. 2, 2015, pp. 305-347

bibliografi rinascimentali che, con i loro repertori bibliografici, diedero vita alle prime 'biblioteche virtuali' coltivando l'utopia di poter descrivere l'intera produzione editoriale mondiale, impresse l'abbrivio a una rinnovata trasmissione delle idee (Burckhardt 1968 [1860]: 220 e ss.).

L'indagine scientifica si incentrò sulla verifica delle ipotesi scaturite dall'umana immaginazione. Sullo sfondo, si ergeva l'Uomo nuovo, che assumeva, attraverso le sue facoltà uniche, un ruolo preponderante nell'avvio della costruzione della scienza sperimentale, uno degli eventi epocali dell'intera evoluzione culturale, tanto pregnante da risultare ancor oggi decisivo per la storia dell'umanità e per il suo futuro.

Una storia delle idee non può prescindere dall'analisi dei vari campi nei quali prese avvio il rinnovamento della cultura scientifica, dando vita allo sbalorditivo sviluppo della tecnica che la accompagnava. Fondamentale per lo sviluppo della scienza e per la formazione della moderna metodologia fu la concezione della natura emergente dalla rivoluzione teologica medievale. Gli autori classici diventarono patrimonio condiviso degli studiosi, e l'uniformità di letture determinò il formarsi di un'ampia comunità scientifica, non più limitata ai soli membri delle corti e delle università, che discuteva le più recenti scoperte; questo scambio fu il più importante risultato dell'innovativo mezzo di comunicazione costituito dalla stampa. All'inizio del Seicento, tale dibattito avrebbe condotto alla nascita del metodo sperimentale differenziando i vari campi del sapere e separando dalla filosofia la scienza; quest'ultima divenne prassi conoscitiva fondata sull'uso sistematico della sperimentazione e della verifica, finalizzata ad applicazioni pratiche, connotata dalla riproducibilità degli esperimenti e dal carattere non più meramente speculativo, ma operativo, delle ipotesi.

2. La rinascita degli studi scientifici

Le più importanti innovazioni nel campo delle scienze botaniche durante il Rinascimento si ebbero alla fine del XVI secolo: scienziati di tutta Europa, quali Pietro Andrea Mattioli da Siena, Andrea Cisalpino da Firenze, Ulisse Aldrovandi da

Bologna, Fabio Colonna da Napoli, il fiammingo Rembert Dodoens, i francesi Carolus Clusius e Matthias Lobelius (Tongiorgi Tomasi 2010: 85-129; Jorink 2010: 192), praticando insieme alla scienza medica la botanica, diedero a quest'ultima un risolutivo impulso, favorito dalla istituzione degli Orti botanici, centri di raccolta, classificazione e coltivazione di piante, e sede di denominazione delle specie prima ignote che, in copiosa misura, provenivano da oltreoceano[1]. La scienza rinascimentale prefigurava un intenso rapporto con la Natura; anche riguardo al regno vegetale venne inaugurato il metodo di indagine scientifica basato sulla sperimentazione.

In età tardomedievale, l'aristotelismo cristiano e la teoria della scienza di Tommaso d'Aquino si erano fondati su un realismo intellettuale che rifiutava qualsiasi illuminazione speciale nella sfera della conoscenza naturale[2]. Il pensiero dell'Aquinate si era diffuso mentre l'Europa attraversava uno straordinario processo di crescita culturale (Martino 2011: 118); mediante l'elaborazione di una filosofia della Natura, s'era aperto un campo in cui ragione e scienza potevano spaziare mantenendo piena autonomia dalla teologia (Forest, van Steenberghen, De Gandillac 1965: 362).

Ma, a distanza di due secoli, questa *Weltanschauung* era entrata in crisi, anche per gli effetti dell'individualismo

---

[1] Dal Medioevo al Rinascimento si diffuse la coltivazione di piante medicinali negli *Horti sanitatis* situati presso i monasteri e presso le Scuole mediche. Il primo Orto botanico del mondo occidentale sorse nel XIV secolo a Salerno ad opera di Matteo Silvatico, insigne medico della Scuola Medica Salernitana ed autore dell'*Opus pandectarum medicinae*, ovvero *Liber cibalis et medicinalis Pandectarum*, un dizionario dei semplici redatto nel 1317 che, oltre ad offrirne la descrizione, mostrava anche il loro impiego curativo, in riferimento al corpo umano ed alle malattie (Mauro 1999: 57 e ss.; Venturi Ferriolo 1995). L'Italia, che già nel Rinascimento, con la nascita e la diffusione del giardino all'italiana, aveva avuto un ruolo centrale nella storia dell'arte dei giardini, fu, nel corso del XVI secolo, la culla di un rinnovato interesse per l'osservazione naturalistica e per la classificazione delle piante. A questo si aggiunse l'esigenza di tipo didattico degli *Studia*, che portò alla nascita dei primi Orti botanici: l'Orto Vaticano di Roma nel 1447, gli Orti botanici di Pisa, nel 1543, di Padova nel giugno del 1545, quello di Firenze nel dicembre 1545 e di Bologna nel 1567. Si vedano sul punto, le opere collettanee curate da Bolli 1965.

[2] Della incommensurabile bibliografia su Tommaso d'Aquino si veda Forest, van Steenberghen, Gandillac 1965: 343-344 e ss.; per la teoria della conoscenza: 359-360.

umanistico. Un pensiero nuovo identificava il valore dell'Uomo non nell'appartenenza alla *societas christiana,* ma nella capacità di costruire la propria fortuna nell'interrelazione con gli altri uomini e con le cose. Il sapere non era più considerato un bene in sé, ma si arricchiva di significato in quanto finale al perfezionamento dei singoli. L'insufficienza dell'apparato classificatorio e cognitivo tradizionale apriva la via allo studio della *Retorica* per governare gli uomini, e rendeva ineludibile la ricerca di strumenti atti a dominare la Natura (Vasoli 1968; Cossutta 1984).

Se il XIII secolo aveva trovato in Aristotele la risposta alle esigenze di conoscenza sistematizzante e di organizzazione sociale, l'età umanistica e rinascimentale guardava a Platone e all'ermetismo per rispondere alle domande che scaturivano da una realtà in cambiamento (Garin 1965 [1947]: 17). Commentando il *Convivio*, Marsilio Ficino delineava il concetto di magia naturale come operazione dell'arte della Natura (Zambelli 1991: 39-45), connessa alla possibilità di ripristinare l'*interna convenientia* tra le parti del Tutto, ricorrendo a «certi vapori, qualità, numeri, figure… come nell'agricoltura la natura partorisce le biade e l'arte aiuta a preparare la materia»[3].

Nel III libro del *De vita coelitus comparanda* (Marsilii Ficini 1576: 531 ss.), Ficino aveva fornito una definizione chiara e concisa della magia (Thorndyke 1934: 562 e ss.); avendo come fine il conseguimento di effetti remoti mediante l'uso di cause immediate, era il mezzo per dominare la Natura. Con una formula compendiosa, poteva dirsi che *res naturales atque etiam artificiosae habent virtutes a stellis occultas: per quas spiritum nostrum stellis eisdem exponunt* (Marsilii Ficini 1576: cap. XIII). L'*arsenale della magia*, dunque, era formato dalle sostanze che stavano in un rapporto determinato con i pianeti e potevano essere usate direttamente o indirettamente. Nel primo caso, si trattava di pozioni o talismani semplici. Nel secondo, di oggetti costruiti in tempi idonei ad 'immagazzinarvi' l'influenza di una certa costellazione, dipendenti dalle posizioni degli astri nelle *case* celesti o nello zodiaco (Martino 2011: 122-125). E il neoplatonico Ficino non mancò di scrivere su semplici e

[3] (Ficino 1987: 54, 144-145). La citazione virgiliana è tratta da *Bucol.,* II, p. 145.

composti, come pure *de herbarum vaporumque compositionibus confectae* secondo precetti medici e astronomici[4].

Come Ficino, i principali naturalisti furono sovente anche medici e diedero un ampio contributo alla sistematica botanica pre-linneana, costituendo erbari e compilando ricettari e tassonomie, elenchi di erbe e piante e nomenclature, segnando un progresso nelle ricerche fitonimiche e fitotassonomiche, per non parlare della vasta produzione cinquecentesca di opere su *magica* e *sacra* nelle quali vi erano riferimenti di rilievo alle specie vegetali, alle loro classificazioni ed al loro uso. Scopo della scienza botanica, come avvenne per gli studi alchemici, era conseguire la più perfetta conoscenza sistematica del dominio delle piante considerate filosoficamente.

3. *Dall'uso dei* simplicia medicamenta *alla botanica medica*

Considerato che nel Rinascimento, come si è detto e come accadde nel caso di Bartolomeo Maranta, i naturalisti erano spesso medici, le scienze naturali erano un sapere ausiliario, utile alla conoscenza della materia medica e ad essa subordinato. L'impiego dei *simplicia* costituiva, pertanto, un sufficiente incentivo ad indagare tali scienze, in particolare la botanica. Come commentava Pietro Andrea Mattioli nei suoi *Discorsi*, i medici che volessero acquisire la fama di sapienti (*aver nome*) dovevano mostrare di conoscere «sensatamente tutti i semplici medicamenti che si convengono all'uso della medicina» (Mattioli 1563: 2); in ogni caso, molti medici venivano indotti dallo studio della medicina *ad botanica, quae auxilia medica subministrant* (Bauhin 1623: 5).

Nella maggior parte delle università, presso le facoltà di medicina, si istituivano cattedre di *materia medica* e, concedendo grande spazio alla botanica, si studiavano le proprietà officinali dei semplici; tale disciplina era definita *lectura simplicium*.

[4] (Ficino 1995: 260). Il *De herbarum virtutibus* ficiniano ebbe una diffusione vasta; fu tradotto e stampato insieme ai più importanti trattati alchemici, come il *Liber de arte distillandi Simplicia et Composita, Das buch der rechten kunst zu distilieren die eintzigen ding von Hyeronimo von Brunschwygt*, pubblicato a Strasburgo nel 1500.

Allo studio degli autori antichi si affiancava l'osservazione diretta delle piante, che richiedeva l'allestimento di orti botanici a capo dei quali le università collocavano un professore, che utilizzava l'Orto nel corso dell'insegnamento: un Orto didattico (Lack 1998: 93-95), funzionale alla formazione degli speziali, dei medici e dei naturalisti, che assurgeva a struttura epistemologica, per la disposizione all'osservazione e alla sperimentazione ad essa intrinseca, connessa alla storia concettiva delle raccolte, che sovrintendeva ormai al nuovo modello di studio e a progetti di ricerche e scoperte. Tanto quanto le grandi opere scientifiche, serviva a dare indicazioni precise per un buon insegnamento.

Oltre che sull'osservazione pratica, difatti, lo studio della scienza naturale si costruiva sui testi classici, tuttavia non accettati acriticamente, in quanto ponevano frequenti problemi d'interpretazione, al punto che la scienza naturale del Rinascimento era costituita in gran parte da commenti alle opere degli antichi. La traduzione si scontrava con lo spinoso problema dell'identificazione delle specie menzionate; i naturalisti spesso constatavano numerosi casi di sinonimia e di omonimia, poiché una stessa specie era talvolta nota sotto molteplici nomi, oppure il medesimo nome designava specie differenti. E i problemi di denominazione divenivano spesso problemi filologici.

I naturalisti rinascimentali mettevano dunque a confronto le conoscenze ricavate dai testi e i dati di esperienza, mentre la ricerca di informazioni dirette li rendeva altresì redattori e lettori di resoconti di viaggio, ricchi di descrizioni accurate dei vegetali e degli animali osservati; scambiavano una corrispondenza talora accompagnata dall'invio di piante e semi, organizzavano spedizioni di osservazione e raccolta di vegetali. Venivano poi costituiti gli erbari secchi e figurativi (Arber 1986 [1912]; Olmi 1976; Olmi 1992). La preoccupazione per l'esattezza, considerata la competenza necessaria alla rappresentazione precisa di un essere naturale, veniva estesa all'illustrazione, il cui uso veniva grandemente incentivato (Petruccioli 2004: 890). Il progetto dei naturalisti rinascimentali implica, per essere compreso, una storia culturale della zoologia e della botanica del Rinascimento cosciente della nascita di un nuovo spirito scientifico (Céard: 455-457).

4. La botanica come scienza autonoma negli Studia *rinascimentali*

Luca Ghini[5], uno dei Maestri dello *Studium* bolognese, fu in contatto con i maggiori naturalisti dell'epoca e visse un momento particolarmente fecondo per gli studi botanici, non solo segnato da un interesse per gli antichi, come Teofrasto, Dioscoride, Plinio il Vecchio, riscoperti, tradotti e commentati, ma anche caratterizzato dall'osservazione diretta e dall'identificazione di un gran numero di piante e dalla loro descrizione, conservazione e riproduzione per fini conoscitivi e didattici, in una visione della botanica emancipata dalla medicina[6].

In questa direzione egli rinnovò l'insegnamento universitario dei semplici creando una vera e propria scuola e fornendo, in piena autonomia rispetto agli antichi, la rappresentazione di numerose specie vegetali.

Chiamato da Cosimo dei Medici a Pisa, vi allestì il primo Orto botanico d'Europa che fosse annesso ad uno *Studium* universitario nel 1543; alla sua scuola si devono, inoltre, i primi erbari secchi (Garbari 1980; Tongiorgi Tomasi 1980). In tutta la penisola italiana si stampavano erbari figurati quali i *Semplici*, di Luigi Anguillara (Anguillara 1561), direttore dell'Orto botanico di Padova, le *Adnotationes* di Valerio Cordo[7], e la *Methodus Cognoscendorum Simplicium* di Bartolomeo Maranta[8].

---

[5] Nato presso Imola nel 1490, Luca Ghini morì a Bologna nel 1556. Qui si addottorò nel 1527, e fu poi chiamato alla lettura di medicina pratica. Nel 1534 gli venne offerta una cattedra di medicina destinata alla lettura dei semplici. A causa di contrasti con il Senato bolognese si trasferì a Fano dal 1536, per esercitare la professione medica. Nel 1539, infine, lo Studio bolognese cedette alle sue richieste istituendo una cattedra *de simplicibus medicinalibus*. Su invito del duca di Firenze nel 1544, il Ghini si trasferì a Pisa, ove innovò l'insegnamento dei semplici, soprattutto grazie alla creazione dell'Orto botanico. (Meschini 2000).

[6] Il trattato sulle pietre di Teofrasto (autore di una storia delle piante), la storia naturale di Plinio il Vecchio e la materia medica di Dioscoride (che fu la farmacopea più nota dell'antichità e rimase un riferimento autorevole per gli alchimisti nell'età rinascimentale ed oltre) furono anche le principali fonti testuali di conoscenze mineralogiche. (Pereira 2001: 34).

[7] (Valerii Cordi 1561). Valerio Cordo (Erfurt 1515-Roma 1544), introdotto dal padre, Euricius, medico e botanico, allo studio della botanica appresa dai natu-

Anche se l'*Hortus Sanitatis* era di fondazione tardo medievale[9], la tradizione meridionale derivante dalla istituzione della Scuola Medica Salernitana risaliva al IX secolo; occorre ricordare che nella Sicilia del XIII secolo, Federico II, che della Scuola aveva sancito il rinnovamento[10], aveva posto le norme sull'esercizio della medicina[11], non aveva tralasciato di trattare degli *electuariis, et syrupis*, composti di erbe medicinali, e del veneficio, ed aveva posto espresso divieto di fabbricare filtri, fissando le pene anche per coloro che vendevano le sostanze tossiche, dedicando particolare attenzione all'uso, che doveva essere così frequente da determinare una normativa dettagliata, dei *pocula amatoria*[12].

---

ralisti italiani, nelle *Adnotationes* descrisse e classificò circa cinquecento piante. Fu altresì autore di un *Dispensatorium, hoc est pharmacorum conficiendorum ratio. Authore Valerio Cordo. Cui accessit Iacobi Siluij appendix pro instructione pharmacopolarum utilissima*, apud Dominicum de Farris, Venezia 1562.

[8] (Bartholomei Marantae 1559).

[9] Ernst Meyer nella accurata trattazione costituita dalla sua storia della botanica, dedicò un approfondito studio all'opera di Matthaeus Silvaticus, che istituì un giardino dei semplici agli inizi del 1300 per i maestri della Scuola Medica. (Meyer 1857: 167-177).

[10] Anche se Salerno era sede di valenti medici, prima dell'XI secolo non vi era uno studio organizzato, e la Scuola nasceva solo nel XIII secolo. (Lauriello 2005: 59).

[11] Le norme sull'esercizio della medicina prevedevano la carcerazione e la confisca dei beni per coloro che praticassero senza titolo; l'imperatore rinnovò la costituzione di Ruggero II sulla esemplificazione dei danni causati dalla *imperitia medicorum*, per cui ribadì il divieto di esercitare senza licenza. La precoce regolamentazione giuridica dell'ars medica nel Regno di Sicilia risaliva a Ruggero II, che già nel 1140 aveva sancito che chiunque volesse esercitare la medicina dovesse presentarsi agli ufficiali regi per ottenere un titolo di approvazione: *Hoc autem prospectum est, ne quilibet nostro regno subiecti periclitentur imperitia medicantum* (Vat. XXXV, *De mederi volentibus*), o, con identico senso, *Hoc enim prospectum est, ne in regno Nostro subiecti periclitentur imperitia medicorum* (LA III, 44, *De medici et medicinis Rex Rogerius*). Un titolo era dedicato alle pene previste per i venditori di farmaci dannosi ed un altro alla preparazione di veleni e filtri. «*Mala et noxia medicamenta ad alienandos animos seu venena qui dederit, vendiderit vel habuerit, capitali sententia feriatur*» (LA III, 69 *De malis venenis et veneficiis*), per poi ribadire nel *De poculo* (Vat. XLII, 2, A. 19): «*poculum amatorium vel aliquem cibum noxium quisquis instruxerit, etiam si neminem leserit, impunis non erit*». Testo consultato nella trascrizione di Trombetti Budriesi 1996: 270-274.

[12] Titolo LXIX *De veneficiis*; Titolo LXX *De correctione poculum amatorium porrigentium*: «*Non erit impunitus, qui poculum amatorium, vel quemliber cibum noxium instruxerit, etiamsi neminem laeferit*». Al Titolo LXXI *De poena emptori* che stabi-

5. *Un passaggio nodale: il contesto storico e dottrinale*

A questa antica tradizione era legato il medico e botanico Bartolomeo Maranta, venuto al mondo nel 1500. I primi decenni del nuovo secolo furono cruciali per la storia politica e culturale dell'Europa. Tra il 1529 e il 1530, Carlo V s'era riconciliato col Pontefice, ottenendo di essere incoronato imperatore, e aveva tentato un avvicinamento con Francesco I. Questi, nonostante l'apparente disponibilità, continuava nelle trattative segrete con i Turchi che minacciavano Austria e Ungheria. Filippo d' Assia cercava per suo conto un accordo con Solimano in funzione antiasburgica. L'imperatore convocò una Dieta ad Augusta, al fine di discutere il problema religioso e aprire un negoziato con le città e i principi tedeschi favorevoli a Lutero. Nell'incontro, la diffidenza tra le parti non venne superata e l'unico risultato fu l'annuncio, dato da Carlo V, della prossima indizione di un Concilio per provvedere alla riforma della Chie-

---

liva che *eadem poena ferire debet emptorem*, seguiva il Titolo LXXII *De vendendibus venenum* che sanciva che *Quicunque toxicum, aut malum venenum, quod ad confectionem utile, vel necessarium non sit, habuerit, vel vendiderit, suspendatur. Taxum etiam, vel herbas huiusmodi, de quibus pisces mortificantur, aut moriuntur, a piscatoribus in aquis projici vetamus…quod qui fecerit, per annum cum ferris operi bus publicis deputetur.* Infine il Titolo LXXIII, *De poculis amatoriis* statuiva: «*Amatoria pocula porrigentes, vel cibos quoslibet noxios illicita vel exorcismata astruentes, tali decernimus poena costringi: ut si ii, quibus talia sunt porrecta, vitam proinde, vel sensum amittant, mortis periculu subjici volumus talia perpetrantes. Si vero qui praedicta susceperint, in nullo laedantur, tunc committentium voluntates inultas non volumus remanere: sed publicatis bonis ipsorum omnibus carcerali per annum custodias ipsos decernimus mancipari. Et quamquam veritatem, et rerum naturam intuewntibus videri possit hoc frivolum, et ur proprie loquamur, fabulosum, quod per cibos, aut potus, (ad amores vel odia), mentes hominum moveantur, nisi quatenus recipientis laesa suspicio haec inducat; ipsorum tamen praesumptionem temerariam qua saltem nocere desiderant, etsi nocere non possint, delinquere nolimus impunita*». Le Costituzioni che Federico II emanò riguardo all'esercizio della medicina ed alla confezione dei farmaci, *De medicis* e *De fidelium numero super electuariis, et syrupis*, furono il fondamento della normativa sanitaria successiva, e si trovano nel *Constitutionum Regni Siciliae* Liber III (Romano 1992 [1786]: 197-200, 215-216). Sulle Costituzioni fridericiane volte a regolamentare l'esercizio della medicina si vedano Romano 1995: 149-155; Zecchino 1997: 229-259; Romano 2007: 28, 32; Zecchino 2007: 65-66; Rossi 2003: 181-188.

sa. L'anno dopo, Solimano invase Austria e Ungheria e Carlo fu costretto a convocare una Dieta a Ratisbona; nell'assemblea di Norimberga, concesse una pace religiosa. Tra il 1533 e il 1537 ebbero luogo le trattative e gli accordi in funzione anti-imperiale, che videro coinvolti i principi tedeschi, il re di Francia e il Sultano (Martino 2011: 219-220).

Il protestantesimo si andò affermando in gran parte della Germania; il radicalismo sociale e religioso condusse alla tragica farsa di Munster e alla rivolta anabattista nei Paesi Bassi. La promessa del Concilio divenne meno importante: anche se fosse stata mantenuta, non avrebbe sanato l'irreversibile frattura dell'unità dei cristiani europei. Infine, la Lega di Smalcalda affrontò con le armi l'Imperatore e il conflitto si chiuse con la pace di Augusta, destinata a durare sino al 1555. Le due istituzioni universali del Medio Evo occidentale stavano tramontando per sempre. Iniziava l'epoca delle guerre di religione e della guerra 'dei Trent'anni', destinata a chiudersi solo nel 1648 con la pace di Westfalia. La nuova Europa era caratterizzata dell'assolutismo monarchico e dalla pluralità di confessioni.
Un processo di trasformazione profondo e radicale aveva dunque messo in discussione rapporti sociali tradizionali e consolidate certezze religiose e aperto la via all'angoscia causata da fenomeni inspiegabili. Quasi naturalmente, la ricerca delle cause si rivolse verso credenze ataviche, che attraversavano trasversalmente le confessioni. Cattolici, luterani, zwingliani, calvinisti, anglicani e appartenenti ad altre confessioni minori, pur dissentendo quasi su ogni punto nell'interpretazione del Vecchio e del Nuovo Testamento, condividevano la convinzione della realtà della stregoneria e la paura delle streghe e dei loro malefici. Si indagava per trovare prove giuridiche, naturalistiche e filosofico-teologiche della complessità del mondo soprannaturale. E il nodo problematico fondamentale era la relazione dell'uomo con la Natura, che investiva i fini e i metodi delle scienze occulte.

Un personaggio di rilievo come Francesco Bacone, affermava che Astrologia, Magia e Alchimia avevano fini *non ignobiles*, in quanto tendevano ad indagare la Natura e i suoi rapporti con l' Uomo. La critica riguardava, se mai, il percorso (*via atque rationes*) seguito per raggiungere l'obiettivo. Difatti, erano errati

i presupposti teorici dai quali i maghi partivano, ridicole le pratiche adottate e dannosa la pretesa di rendere accessibili solo a pochi eletti le conoscenze raggiunte (Bacon 1730: 42). Per la prima volta, emergeva l'esigenza di comprendere e trasformare la realtà con modalità 'scientifiche' (Martino 2011: 232-233). Tuttavia, nell'Europa continentale l'alba di un nuovo giorno era ancora lontana.

Negli anni tra i due secoli, non sarebbe stato il lucido scetticismo di Montaigne (Ricci 2008: 99-220) a prevalere, ma la rigida visione dogmatica di un giurista (fosse pure di straordinaria cultura) quale Jean Bodin, che nel 1580 avrebbe definito un *principium individuationis* che, nella Francia sconvolta dalle guerre religiose, sostituisse l'unità dei cristiani definitivamente tramontata, e avrebbe elaborato la teoria della sovranità monarchica. Riflettendo sull'ordine politico e sociale, Bodin spiegò i fondamenti dell'Universo grazie alla convergenza della Storia umana (*Six livres de la République*), di quella naturale (*Amphiteatrum Naturae*) e di quella divina (*Colloquium Heptaplomeres*). Quando vide la luce, la *Démonomanie des Sorcieres* aveva lo scopo di colmare provvisoriamente il vuoto lasciato dalla mancata stesura del *Colloquium*, che sarebbe stato scritto anni dopo. Nell'opera il magistrato francese affermò che la conoscenza dei segreti della Natura non spettava alla Fisica ma alla Metafisica. Era stato un gravissimo errore dei seguaci di Aristotele credere che fosse possibile spiegare *fisicamente* le cose soprannaturali o metafisiche e «apporter les raisons naturelles au jugement des sorcieres et des actions qu'ils ont avec les Démons et malins esprits» (Bodin 1582: 15-16). Le leggi della Natura sono atti di volontà del Creatore che può sospenderli o revocarli, come il sovrano di uno Stato può sospendere o revocare la legge civile. Per questo, ciò che appare assurdo alla luce della ragione è assolutamente vero per coloro che non vogliono negare credibilità al Vecchio e al Nuovo Testamento. Bodin accusò quindi di incredulità ed empietà quanti contestavano la realtà della stregoneria e considerò complici delle streghe coloro che ne assumevano la difesa. La dottrina della sovranità si trasformava in una nuova arma per la repressione del 'flagello demoniaco'. La ragione naturale fu sostituita dalle ragioni del so-

prannaturale, la *lex rationabilis* dall'*arbitrium voluntatis*. Il Medio Evo era finito, ma la Modernità non era iniziata.

Ormai, la stregoneria era perseguita più dalle Corti laiche che dall'Inquisizione e Bodin, il quale aveva operato da magistrato, oltre che da teorico, mostrò una determinazione non inferiore a quella usata dai Domenicani. In Francia e in Germania i tribunali di sovrani, sia cattolici che protestanti, sterminavano le streghe e «il fumo dei roghi si mischiava a quello degli incendi appiccati dagli eserciti in guerra». E nel momento in cui la Chiesa Cattolica sarebbe divenuta consapevole del fatto che la prosecuzione del massacro era inutile e controproducente, «la caccia alle streghe lasciava posto alla condanna del nuovo, più terribile, avversario della teologia come 'pensiero unico': la scienza sperimentale» (Martino 2011: 233-237). Il Santo Offizio spostava l'attenzione dalle streghe agli scienziati in odore di eresia.

6. *La dimensione multiculturale di una complessa figura di intellettuale cinquecentesco*

Tra mito e realtà, la figura dello studioso della natura nel Rinascimento, l'*alchimista*, ha innescato un impegnato dibattito storiografico, proprio con riferimento al suo ruolo propulsivo nello sviluppo della scienza e nell'innovazione tecnica. Considerato che gli ambienti ecclesiastici svolsero una funzione decisiva nel processo di integrazione (o di esclusione) dal corpo sociale di tali particolari attori, va rilevato che l'attività scientifica suscitò nella Chiesa giudizi contraddittori, evocando di continuo lo spettro della devianza che sembrava insinuarsi in ogni forma di attività svolta nel chiuso di un laboratorio. La diffidenza generò il controllo e, talora, la condanna. Non sorprende, allora, l'uso ideologico dell'Inquisizione nella dialettica politica e istituzionale, quale baluardo contro i ricorrenti tentativi, reali o immaginati, di destabilizzazione delle istituzioni sovra-ordinate. Dopo una lunga fase recessiva, con l'aprirsi del XVI secolo la società europea aveva vissuto un'impetuosa crescita, il cui segno più evidente fu uno sviluppo demografico senza precedenti.

Lungo le vecchie e le nuove rotte transoceaniche, l'economia assurse a una dimensione mondiale: basti pensare

> ai mercati delle Fiandre e dell'Europa del Nord, a quelli delle coste mediterranee, a quelli, infine, che traevano impulso dalla vivacissima Andalusia, tutta protesa verso l'America. Il variegato mondo si frammenta e si diversifica sempre più, cristallizzando al suo interno nuovi ruoli e nuove gerarchie sociali, con al vertice un gruppo di comando sovranazionale dalle spiccate propensioni finanziarie e speculative. [...] in un tempo in cui il credito e l'attività bancaria ricevono uno straordinario impulso dal movimento dei metalli preziosi che vengono dal Nuovo Mondo (Migliorino 2012; *ad vocem* Migliorino 1999).

E tra Cinque e Seicento, mentre vistosi fenomeni di modernizzazione del sistema giudiziario e amministrativo concorrevano a marcare una significativa discontinuità con la lunga stagione in cui i poteri politici non riuscivano ancora a *farsi Stato*, la scienza sperimentale, anche a livello ideologico, provò a riscrivere una nuova narrazione della relazione tra storia e natura (Kant 2011 [1786]).

In un'Europa che, grazie alla stampa, aveva rifondato i pilastri della civiltà classica, e impostato la cultura collettiva e i riferimenti testuali comuni che resero possibile la nascita della repubblica delle lettere, si verificò, di contro, la rottura dell'unità religiosa. Fu uno sconvolgimento che si manifestò anche all'interno della comunità dei dotti, che aveva ritenuto possibile un sapere unificato. Questa cerchia ristretta, che aveva favorito la fioritura delle grandi opere a stampa (con la conseguente diffusione dei testi antichi), incentivò parimenti la speculazione teorica sulla centralità dell'uomo e sul suo rapporto col mondo naturale. Si determinò una rinnovata attenzione alle raccolte del passato, come anche la creazione *ex novo* dei repertori, dei cataloghi, dei musei, delle 'camere delle maraviglie'; tutti compendi coi quali il Maranta ebbe dimestichezza, in una dimensione (anche interpretativa) nella quale lo studio e la ricerca divennero erudizione, spingendo a un collezionismo esibito come una sorta di inventario globale dei saperi, e inteso come visione onnicomprensiva di una realtà inventariabile e classificabile.

La pratica scientifica tendeva a integrarsi, secondo un doppio canale, con la conoscenza antiquaria e con la conoscen-

za della realtà sensibile. Lo studio delle raccolte e dei reperti non fu più mera consuetudine libresca, ma attenzione al vero, diretta verso un'attività sperimentale che confluisse, insieme ai testi, nelle competenze del dotto. E Maranta si fece anche antiquario e collezionista e progettò con il maggiore rappresentate del collezionismo naturalistico nella Napoli del tempo (Stendardo 2001: 67), audaci e non ovvie sperimentazioni, caratterizzate da un vitale intreccio fra pratica e ricerca, dipanatosi nella casa-museo di Ferrante Imperato, dove la privata collezione dell'uomo di scienza, seguendo la consuetudine affermatasi nelle *Wunderkammern* di vescovi e sovrani, scandita secondo un sistema fra *naturalia* e *artificialia, curiosa* e *antiqua*, acquisì deciso carattere enciclopedico. La collezione divenne così il lievito prodigioso della pratica scientifica.

Bartolomeo Maranta non fu indenne da questa colta passione; nello stesso tempo *medico, botanico e letterato distinto* [...] *cultore appassionato della letteratura*, che *avea fatto grandi studi sopra Virgilio* (De Renzi 1845: 111), impresse un approccio filologico e critico alle fonti classiche di storia della medicina e della farmacopea, fu un fervente catalogatore, per poi scrivere quello che fu considerato il migliore trattato elementare di botanica

> pubblicato nel sedicesimo secolo; e non solo con molta sagacia stabilisce le regole per istudiare le piante presso gli antichi scrittori, ma anche indica il modo per esaminarle in natura. [...] Raccolto gran numero di piante scrisse i suoi *Methodi cognoscendorum medicamentorum simplicium* [...]. Quest'opera originale ed importante è grandemente lodata da Sprengel imperocchè, come questi dice, *eximia libertate a praeconceptis opinionibus*, *eruditione non mediocri*, *incredibili fere ingenii acumine* compose quest'opera cospicua (De Renzi 1845: 111).

Non è di secondaria importanza l'osservazione sulla libertà dai preconcetti: Maranta fu lo spirito libero, che «deride coloro, che credono aver Dioscoride descritte tutte le piante, e dimostra gli errori di questi e gli emenda». E al di là della qualità stilistica ed espositiva delle opere, che lo Sprengel definì *praeclare omnia, lucide, optime exposita*, emerge l'intento di 'evitar gli errori', anche se derivati da una *auctoritas* e di marcare segnatamente un progresso:

poiché in Dioscoride non esiste alcuna disposizione sistematica, ed alcun ordine, e vi sono imperfette le descrizioni, si rende impossibile il riconoscere le piante ed evitare gli errori; ed è certamente un gran merito di Bartolomeo Maranta l'essersi ingannato meno degli altri[13].

Mentre un gran numero di eruditi «si affaticava in ricercare le leggi e nello spiegare i fenomeni della natura», altri si dedicarono «ad esaminare le produzioni, e ad investigare le proprietà, l'indole e le virtù dei vegetabili, dei minerali e dei viventi». La storia naturale di Plinio era nota a tutti gli scienziati, ma non era esente da errori, pertanto occorreva che venissero svolte nuove ricerche «minutamente osservando le produzioni tutte dei tre regni della natura, supplire alle loro omissioni e i loro errori correggere». La speculazione si giocava tra filosofia e storia naturale, con effetti nelle varie branche della scienza, tra le quali la medicina aveva un posto preminente. Difatti, lo studio della storia naturale fu utile «a quello dell'anatomia e della medicina in generale»; e se «troppi erano gli errori dai quali essa era ingombrata [...] molte furono nondimeno ed utilissime le scoperte che in essa si fecero» (Di Niscia, 1846: 77-78).

Le interpretazioni storiografiche delle origini della scienza moderna hanno conferito al concetto di esperienza un rilievo fondamentale; la definizione di tale categoria epistemologica ha avuto una lunga evoluzione dottrinale e scientifica, e ha visto la scienza impegnata in diversi approcci filosofici e disciplinari volti a una formulazione della categoria di 'esperienza storica'. L'analisi delle diverse metodologie che i naturalisti usavano per leggere il libro della natura, mostra come la storia naturale, la medicina e l'alchimia fossero strettamente collegate. La 'metodologia' del Maranta rivela il modo in cui negli studi dei classici e nella ricerca svolta nel campo pratico, l'*auctoritas* e l'esperienza interagissero nel progetto di un naturalista del XVI secolo, come quest'ultima gli servisse a interpretare la tradizione risalente e, infine, come il suo portato potesse persino sconfessarla. E occorre rilevare come al Maranta capitasse di soven-

[13] «Le principali piante da lui scoperte sono: il citiso degli antichi, e la verbenaca nelle Puglie; la timelea a Gaeta, la pistolochia e l'ammi. Mentre Dioscoride conobbe una sola specie di asfodelo, Maranta ne trovò tre generi nel monte Gargano, dieci di ranuncoli, undici di gerani, e venti di trifogli». (De Renzi 1845: 111-112).

te di prendere le distanze dagli antichi maestri, fosse pure con la consueta prudenza dei tempi.

A questo 'Eroe che lotta con la morte' per allungare i giorni degli uomini sulla terra, persuaso che se la nobiltà è una virtù, *si perde da chiunque non è virtuoso, e, se non è virtù, è ben picciola cosa*, si riconosceva, oltre che la tensione all'approfondimento dell'*ars medica* e la particolare propensione alla scienze naturali, una filologica insistenza applicata alle indagini scientifiche, accompagnata da una «varia erudizione delle amene lettere». Non da ultimo, il Maranta critico letterario e artistico aveva acquisito, ancora vivente, una solida fama[14].

Fu un innovatore, dunque, non solo, come si vedrà, in campo scientifico. Nelle università si faceva ricorso a una didattica di tipo tradizionale, particolarmente attenta a mantenersi nei limiti della ortodossia politica e religiosa che le circostanze imponevano. Una forte spinta al rinnovamento del metodo di insegnamento, oltre che della materia culturale, si ebbe a livello provinciale per impulso di studiosi locali, consapevoli di come l' educazione fosse fondamentale nel tessuto sociale e *politico e forti delle proprie posizioni dottrinali innovative* (Minervini, 2004: 34, 53, 62, 17, 74).

Oltre che con Ferrante Imperato, del quale si tratterà nel prosieguo, il Maranta strinse amicizia con il giovane Colantonio Stigliola, laureatosi in medicina presso lo studio di Salerno, appartenente all'Accademia dei Lincei ed amico di della Porta. Anch'egli personaggio poliedrico, lo Stigliola lasciò la pratica medica, per diventare architetto, astronomo, fisico, filosofo ed editore (Badaloni, 1985:161-175).

L'inizio degli anni Sessanta del Cinquecento segnò uno snodo ulteriore di quella che fu la complessa personalità del Maranta, in quanto sia lui che lo Stigliola furono sospettati di luteranesimo e processati dall'Inquisizione. Il processo, iniziato nel 1562, fu di certo una dura prova, anche se si risolse con l'assoluzione (Minervini 2004: 16-23; Ricci 2011).

---

[14] «L'Eroe ch'io ti presento rispetta il sangue degli uomini, non combatte che i loro mali e lotta con la morte per allungare i loro giorni. Al caduceo della Pace, ed alla tazza d'Igea, riconosci il fabbro della salvezza, l'inspirato dal Nume d'Epidauro, l'immortale Bartolomeo Maranta». (Saraceni di Venosa 1817: *ad vocem*); (Muratori 1755: 267).

Ma qual era il contesto politico e religioso nel quale si trovò a vivere il Maranta 'eretico'? Già a partire dal 1535, alcuni nuclei napoletani avevano iniziato una cauta ma consistente azione di diffusione del pensiero di Juan de Valdés. Sia nella capitale che nel Regno, tra il 1540 e il 1560, i movimenti vicini alla Riforma vissero una stagione straordinariamente intensa. Oltre al Valdés, nel 1538 era stato a Napoli Marcantonio Flaminio; nel 1540 vi predicava Bernardo Ochino; vi si erano trovati Pietro Carnesecchi, Vittore Soranzo, Donato Rullo, Lattanzio Rangoni, Apollonio Merenda, Iacopo Bonfadio. Il gruppo dei seguaci napoletani di Valdés si allargò ben presto a Pietro Antonio Di Capua, Giovanni Tommaso Sanfelice, al casertano Giovan Francesco Alois e a Ferrante Brancaccio (Cantù 1867: 41-63, 342, 424-432). Venne insomma a formarsi un vero e proprio movimento di cui probabilmente il Maranta fece parte (Firpo 1981, I: 227-229; Firpo 1990: 15 e ss.). L'agostiniano siciliano Lorenzo Romano, il quale faceva da collegamento tra i gruppi del Napoletano, ove fu attivo presso il convento di S. Maria di Loreto fuori Porta Nolana, e quelli di Terra di Lavoro, fece molti proseliti e nel 1552 fu processato nelle cattedrali di Napoli e Caserta e condannato alla pubblica abiura (Cantù 1867: 351-352). I provvedimenti antiereticali si inserivano in un ampio disegno romano contro l'eresia in Campania, le cui dimensioni dovevano apparire assai ampie agli occhi degli inquisitori.

Una rinnovata e più repressiva attività del tribunale dell'Inquisizione nel Regno di Napoli si ebbe nel 1560, con il massacro dei valdesi in Calabria, e poi ancora nel 1562, quando al posto di Giulio Pavesi fu nominato ministro delegato per il Santo Ufficio Giovanni Luigi Campagna, vescovo di Montepeloso, al quale era stata attribuita anche la carica di Vicario generale dell'Arcivescovo di Napoli Alfonso Carafa. Subito dopo l'arrivo nella nuova sede, concentrò nelle sue mani il governo della Chiesa napoletana, soprattutto per quello che riguardava la lotta contro le eresie. Si avvalse di un breve papale che gli concedeva ampissimi poteri nei confronti degli eretici, nonché «la soprintendenza di qualsivoglia cause appartenenti alla fede cattolica e alla religione, in tutte e singole le provincie del detto Regno, città, diocesi, castelli, terre etc., come deputato suo e della Sede Apostolica, potendo avocare, citare, carcerare multa-

re, procedere anche *simpliciter de plano,* sottoporre a tormenti, far abiurare, assolvere i penitenti» (Amabile 1892: 264). Con l'accusa di eresia, fece arrestare Giovan Francesco Alois, Giovanni Bernardino Gargano di Aversa, fra' Vincenzo Jannelli di Santa Maria di Capua e Bartolomeo Maranta, già noto come filosofo e medico. L'avvenimento, dell'ottobre del 1562, fu tenuto nella massima segretezza dal viceré per timore di tumulti popolari, in quanto il Campagna aveva proceduto, proprio contro il Maranta, semplicemente sulla base del sospetto che questi fosse l'autore di un'orazione contro gli ufficiali ecclesiastici del Regno, letta al concilio di Trento dal vescovo di Lavello (ivi: 272-276, 284, 288, 291).

Il Gargano e l'Alois erano stati tra i primi inquisiti dal vicario Campagna e a seguito delle loro deposizioni era stato ben presto coinvolto anche il Maranta, che fu tra i sospetti eretici trasferiti a Roma. Al termine del processo, il primo marzo 1564, il Gargano e l'Alois vennero condannati dal Tribunale ecclesiastico napoletano e giudicati *relapsi*. Consegnati al braccio secolare, il 4 marzo furono giustiziati, mediante decapitazione in virtù delle loro nobili origini, a Napoli in piazza del Mercato e i loro corpi arsi e dispersi di fronte a una folla accorsa numerosa.

L'esecuzione esasperò il popolo napoletano che chiese al viceré di esigere dalla Corona che i processi degli inquisiti avessero luogo a Napoli e non a Roma. Inoltre, sempre forte era il timore che dietro lo schermo dell'Inquisizione romana (coperta a sua volta dall'Inquisizione diocesana) in realtà agisse l'Inquisizione spagnola.

Ad aggravare la situazione contribuì un editto del Campagna che, quattro giorni dopo le esecuzioni dispose il sequestro dei beni del Gargano e dell'Alois, e proclamò i figli dei due eretici incapaci a succedere. Tale confisca innescò la rivolta dell'aristocrazia napoletana, la quale paventava che le inchieste dell'Inquisizione fossero un pretesto per spogliarla dei propri beni a vantaggio del fisco del Vicereame e delle casse del Sant'Uffizio, oltre che per regolare conti di natura politica (ivi: 267).

La protesta contro questi ulteriori provvedimenti, che colpivano soggetti estranei all'azione giudiziaria, giunse fino alla richiesta di rimozione del Vicario generale dal suo ufficio e della

revoca delle confische da lui intimate. Il clima in città si era surriscaldato e una sollevazione armata sembrava possibile da un momento all'altro. Il Campagna fu costretto ad abbandonare Napoli. La temuta rivolta non scoppiò, ma la memoria dell'esecuzione dei due eretici rimase viva tanto che nel marzo 1565, in occasione del primo anniversario della loro tragica morte, si registrarono altri momenti di tensione (ivi: 268, 271).

Per quel che riguarda Bartolomeo Maranta, egli fu rilasciato per la inattendibilità dei delatori e la manifesta animosità del Campagna. Tuttavia era ancora prigioniero a Napoli nel 1564 poco dopo la rivolta di quell'anno contro l'Inquisizione. E' opportuno ricordare che il collaboratore del Campagna fu Giulio Antonio Santori, uno dei maggiori esponenti del Tribunale del Santo Uffizio, che sarebbe stato artefice dei più clamorosi processi per eresia contro personaggi illustri, tra cui cardinali, filosofi quali Giordano Bruno e Tommaso Campanella, e persino sovrani (Enrico IV di Francia). Santori era stato compagno di studi dell'Alois. Trasferito stabilmente presso l'Inquisizione di Napoli, al tempo curò, per ordine del cardinale di Napoli Alfonso Carafa, la traduzione del Maranta a Roma con gli altri detenuti (Amabile1892: 267). Il gruppo degli imputati, tra i quali il Maranta, provò a ritorcere alcune accuse sugli inquisitori cercando di dimostrare la partecipazione sia del Carafa che del Santori a un complotto per attentare alla vita del papa Pio IV. Il Santori, riabilitato alla fine di un processo che comunque dovette subire, si vendicò ulteriormente e nel 1565 censurò un'opera del Maranta dal titolo *Theocrito*, della quale non si conserva traccia (Ricci 2002: 159-160, 187). La macchina dell'Inquisizione era stata avviata, aveva fatto il suo corso, e, sebbene i suoi testimoni venissero poi riconosciuti mendaci, le sue vittime.

7. *Un innovatore della metodologia della ricerca scientifica*

I più importanti scritti di botanica di Bartolomeo videro la luce in un breve arco temporale[15].

[15] Nel medesimo anno, 1559, venne stampato a Napoli il trattato di *De aquae, Neapoli in Luculliano scaturientis (quam ferream vocant) metallica materia ac viribus*.

La *Methodus cognoscendorum simplicium* conteneva anche il carteggio con Gabriele Falloppia. Origine di una contesa con Pietro Andrea Mattioli[16], alla quale l'Autore tentò di porre fine scrivendo una *Epistola excusatoria*[17], venne ristampata, poco più di un decennio dopo, nel 1571 a Venezia con il titolo *Novum herbarium*[18].

L'opera, pubblicata in volgare un anno prima rispetto alla edizione ufficiale in latino, segnò un reale progresso nella metodologia botanica; contemplava tre livelli di classificazione del-

[16] Il Tiraboschi riferiva che «Uscì (l'opera) dunque alla luce in Venezia nel 1559 e abbiam veduto, ch'essa fu origine di qualche contesa tra il Mattioli e il Maranta. Il giudizio, che di essa diede il Falloppia, può bastare a mostrarcene il pregio». La contesa aveva radici più lontane, che originavano dalla rivalità tra i due maggiori allievi del Ghini, il quale aveva curato poco l'aspetto editoriale delle sue ricerche tanto che non ne aveva pubblicati i risultati, e con generosità aveva lasciato spazio ai discepoli: «Il Mattioli però non fu il primo, come egli stesso confessa, a rivolgersi tutto alla cognizione e all'esame dei semplici. Prima di lui avea intrapreso a descrivere minutamente le erbe e le piante tutte Luca Ghini. Così continuò il Ghini ad affaticarsi nell'illustrar questa scienza fino al 1556, nel qual anno morì. Avea egli concepito il pensiero di pubblicare la descrizione di molte piante da lui studiosamente osservate e delineate, e già aveane in pronto alcuni volumi. Quando vedendo il *Dioscoride* del Mattioli, e sentendosi da lui prevenuto, con rara modestia ne depose il pensiero, e trasmise tosto al medesimo Mattioli parecchie piante da lui non ancora vedute colle loro figure, acciocché potesse giovarsene nelle posteriori edizioni, che della sua opera pensasse di fare. Di questa sì generosa condotta del Ghini il Mattioli stesso ci ha lasciata una sincera testimonianza, che ad amendue è ugualmente onorevole. *Scio enim*, scrive egli nel 1558…*me maximam accepisse jatturam, cum mihi e vivis jublatus est Ghinus, in quo maxime et quamplures fulgebant animi dotes, inter quas pracipuum iocum sibi vindicabant integritas, sinceritas, humanitas, fides. Nulla umquam in eo fuit invidia. Cuius rei hoc maximum omnium praebebit indicium, quod quum is decrevisset, ut rette scribit, volumina quedam, qua de plantis conscripserat, una cum imaginibus in lucem edere, visis perfettisque commentariis nostris, non solum ad me gratulatorias scripsit literas, quod illum pravenerim, eiusque sublevaverim latore, sed et quamplurimas misit plantas, ubi earum imaginibus nostrum ornavimus Dioscoridem.* Del Ghini non si ha alle stampe che un Trattato del morbo Gallico stampato in Spira nel 1589 e una lettera da lui scritta ad Ulisse Aldrovandi». (Tiraboschi 1791, VII: 610, 604-605).

[17] Alla lettera il Mattioli rispose, trattando argomenti puramente scientifici, e lo scambio epistolare è contenuto nel quarto libro delle *Epistolarum Medicinalium* pubblicato nel 1561. (Mattioli 1561: 277-286, 287-302).

[18] Il ponderoso *Novum Herbarium Sive Methodus Cognoscendorum Omnium simplicium, non solum purgantium, sed quoque astringentium, et variantium. Opus Exactum ab Auctoribus Omnibus, quos in re herbaria ad hunc usque diem scripserunt, et in unum volumen redactum, ad studiosorum comoditate cum indice copioso*, venne dato alle stampe a Venezia nel 1571.

le piante, la nomenclatura, la delineazione e le proprietà medicinali, cui corrispondevano le tre parti nelle quali il trattato era suddiviso.

Sebbene Maranta si dichiarasse convinto che nessuno avesse eguagliato Dioscoride[19] nella corretta descrizione delle piante, era tuttavia consapevole di quante specie, pur già scoperte, gli fossero ancora sconosciute. Una tale riflessione, inducendolo a superare il reverenziale rispetto per i maestri, lo portava a ritenere che l'ignoranza riguardo ai semplici in generale, ed alle loro proprietà medicinali in particolare, fosse dovuta sia alla mancanza di conoscenza di una serie di erbe e delle loro proprietà, che di perseveranza nella reiterazione del loro impiego come medicine. Solo la costanza nell'uso dei semplici, selezionati in base alle intrinseche virtù medicamentose, e la finalizzazione degli stessi alla terapia, poteva ampliare l'orizzonte della conoscenza del mondo vegetale. L'assioma era lapalissiano: per divenire esperti dei semplici, occorreva preparare e sperimentare i composti.

Nel suo percorso di studio, l'interesse medico rimaneva prevalente, ma la scienza botanica costituiva un fruttuoso campo di investigazione ed un indispensabile supporto, come dichiarava nella *Praefatio* dell'opera:

At cum medicina exerceri sine simplicibus medicamentis neutiquam posset, a vulgo atque ab impertissimis hominibus excoli coepta est; quasi vero id assequi ipsi possent; quod doctissimum quemque deterruerit. Verum illi, cum nihil minus quam simplicia cognoscerent, ne quam profiterentur artem minus callere existimarentur.

La ricerca proseguiva nel solco lasciato dal Maestro:

Lucae Ghino Foro corneliensi, primum quidem dum in humanis ageret, per publicas lectiones, quas magna cum existimatione profitebatur; deinde hoc deposito per mortem licuisset inchoatum opus perfice-

[19] Dioscoride Anazarbeo, medico attivo del I secolo d.C., fu autore del trattato di farmacologia *De materia medica* (Περὶ ὕλης ἰατρικῆς), studiata e tradotta, come si è detto, dal Mattioli, nella quale descrisse tutte le sostanze capaci di esercitare un effetto fisiologico sul corpo umano, comprendendovi i farmaci propriamente detti, ma anche i tossici e gli alimenti. (Toresella 1994: 655-663).

re…ac perfecta iam, omnibusque numeris absoluta simplicium cognitio esset (Maranta 1571: 3).

Il programma e le motivazioni del lavoro dello scienziato erano chiari:

In medicamentorum historia duo necessario consideranda sunt: quorum si alterum relinquatur, mutila atque imperfecta haec speculatio reddetur. Primum quidem, ut naturas ac differentias ita consideremus, ut quid cuique proprium sit, quidve cum aliis comune habeat, proponamus. Deinde quonam pacto id, quod peculiare alicui videtur, possit ob aliquas causas interdum non esse (Maranta 1571: 4).

Maranta avvertiva la necessità che si fondasse una scuola dottrinale, che partendo dai codificati modelli del passato gli studiosi conducessero la verifica delle ipotesi scientifiche attraverso l'elaborazione pratica. In buona sostanza, occorreva che vi fosse un maestro «qui proprietatem quandam plantae docuerit, eius formam, qua a coeteris omnibus differat ostendere videtur». E cosa assai utile era la comparazione delle specie le une con le altre. Maranta faceva dunque appello all'*auctoritas* di uno dei grandi maestri del mondo antico, Teofrasto, allievo di Aristotele[20]:

Utrumque modum plantis Theophrastus complexus est; tametsi in altero magis elaborandum sibi esse putavit; alterum variis in locis quod obiter docuit. Que tamen ego nihilo minus necessarium ad ex actam earum cognitionem existimo (Maranta 1571: 4).

---

[20] Teofrasto di Ereso successe ad Aristotele dal 322-21 fino al 287 a.C., anno della sua morte, nella direzione del Peripato. Sotto il suo scolarcato la scuola approfondì un indirizzo di ricerca naturalistica ed erudita, proseguito poi con Stratone di Lampsaco. Le sue opere di botanica *La storia delle piante* (*Περὶ φυτῶν ἱστορίας*) in 9 libri, e *Cause delle piante* (*Περὶ φυτῶν αἰτιῶν*) in 6 libri, trattano l'una di botanica generale (morfologia, anatomia, sistematica, etc.), l'altra della fisiologia e delle applicazioni pratiche delle piante; i fenomeni naturali sono studiati da un punto di vista puramente naturalistico (e non filosofico). Si hanno ampi frammenti della sua *Metafisica* e della citata opera di mineralogia *Sulle pietre* (cfr. la nota 15 al presente lavoro) e anche frammenti dei 18 libri di *Opinioni dei fisici* (*Φυσικῶν δόξαι*), in cui espose i risultati della sua dotta ricostruzione delle antiche dottrine filosofico-naturalistiche, e che esercitarono enorme influsso su tutta la dossografia posteriore. (Pasquali 1919).

Le piante, organismi viventi, talora misteriosi e spesso mutanti, andavano studiate considerandone le caratteristiche naturali, osservandone la struttura vitale (*plantarum naturam ex partibus, affectionibus, generatione, vitaque petendam esse dicimus, secundum propriam naturam eas consideramus*), come anche le trasformazioni (*transmutationes ipsas*). Proprio come esseri che nascono, crescono e muoiono, andavano indagate con occhi nuovi, nella loro intrinseca natura oltre che nelle manifestazioni esterne. Lo studio delle piante presupponeva l'attenzione nella classificazione delle varie specie, e alle differenze intercorrenti all'interno di famiglie simili, individuandone le peculiarità relative al colore, all'aspetto, come anche al sapore e al profumo. In modo evocativo, Maranta dettagliatamente spiegava come esse fossero multiformi e di ordini diversi, e come persino all'interno del medesimo ceppo si potessero riscontrare *dissimilitudinem*, in quanto potevano differire *in colore, figura, asperitate, lenitate, densitate, raritate, et in omnibus tum saporum, tum odorum.* In secondo luogo, occorreva imparare a distinguerle, oltre che sul piano qualitativo, anche su quello quantitativo, per classificarne le modalità di nascita, disseminazione e germinazione:

item in quantitate ac numero, et multis aliis, vel quod differunt positione, et ordine: praeterea si me, quantum ad generationem pertinet, non lateat, quaenam sponte, quae semina, aut radice, qua eque avulsione, ramo, et quae tandem ipso trunco, lignoque minutatim conciso proveniant (Maranta 1571, I: 8).

Si trattava comunque di un terreno di studio vasto quanto difficile. Un gran numero di piante rimaneva ignoto; molte di esse, lungi dall'essere medicamentose, potevano essere addirittura nocive o letali. Il botanico doveva dunque saperle selezionare dalla forma, dal colore, dall'odore e dal sapore. I due grandi maestri dell'antichità, difatti, non avevano taciuto le loro perplessità nel definire le specie che si erano trovati ad esaminare:

Theophrastus, qua earum tractationem complecteretur: quin et in ipsis definitionibus quasi titubans videtur; seque ipsum excusat, quod has non exquisita, arctaque ratione, sed potius nota quadam subsignandi, et formula proponat»: quippe qui non ignoraverit, nullam in

plantis definitionem adeo tutam esse, ut non aliqua in re discrepare posset; ut cum, verbi gratia, malvae naturam docere vellet, tametsi eam recte in herbarum genere collocavit; tamen, cum iustam arboris magnitudinem quandoque aequare soleat, ipsa definitio labefactari videtur. Hoc idem in multis aliis, non in magnitudine solum, sed in omnibus qualitatibus deprehenditur, ut progressu dicemus (Maranta 1571, I: 8).

Dioscoride, considerando le piante per il loro impiego in medicina, affermava che i medici non potessero utilizzarne la forza medicamentosa, se prima non ne conoscessero le caratteristiche e le proprietà: (*differentias, partes, generationes, vitas aliaque id genus*). E, tuttavia, egli stesso ammetteva di conoscere poco delle loro *transmutationes.* Per Maranta, questo non era di certo secondario: dalle mutazioni di una certa pianta, poteva accadere che si ricavasse, per qualità e proporzione, un elemento diverso da quello ottenuto dalla sua forma primaria, e solo la sperimentazione poteva fornire sul punto una risposta adeguata, *in secunda speculatione* (Maranta 1571, I: 6-9). E, con umiltà, lo scienziato asseriva che, se anche avesse conosciuto ogni elemento delle specie studiate, non poteva essere altrettanto esperto con riferimento alle mutazioni: non era dato di possedere la scienza in modo perfetto, totale[21].

Di fondamentale importanza era quindi acquisire una completa *simplicium cognitionem*, offrire il metodo corretto per giungere a tale conoscenza era lo scopo dell'opera. Maranta sottolineava come fosse importante che il medico conoscesse le *facultates medicamentorum simplicium* (Maranta 1571, II: 190-192; III, 193), anche perché non tutte le parti di una piante medicinale erano utili. Di alcune si dovevano utilizzare i fiori, di altre i semi, di altre ancora le radici; da altre occorreva invece ricavare il midollo, o estrarre il succo, il latte o persino la lacrima (Maranta 1571, IX: 230-232).

Nelle conclusioni, l'Autore ammoniva i colleghi: i semplici usati senza le dovute cognizioni, piuttosto che guarire, poteva esser causa di malattie (Maranta 1571, XVIII: 282).

[21] «Si, inquam, haec omnia cognovero, mutationes autem non calluero: perfectam tenere scientiam dici non possum». (Maranta 1571, I: 8).

8. *Teoria e prassi: la sperimentazione della* Theriaca

L'ultima opera del medico venosino fu il trattato *Della theriaca e del mithridato libri duo*, completato nel 1570, e stampato postumo a Venezia nel 1572[22]. Nell'opera, scritta in volgare, la dedica a Ferrante Imperato[23], costituiva il riconoscimento pubblico alla collaborazione da questi offertagli. Insieme allo speziale e naturalista napoletano[24], condusse difatti una serie di esperimenti, provando e riprovando l'accostamento dei vari ingredienti della teriaca per stabilire, in particolar modo, quali fossero le dosi corrette e le giuste parti di vino, necessarie alla soluzione (Maranta 1572: 8, 163, 211, 218).

Nel museo di storia naturale dell'Imperato, una sorta, come si è detto, di *wunderkammer*, i due sodali rielaboravano la formula e ne reiteravano la sperimentazione con infinita perseveranza, per giungere alla composizione perfetta della panacea, utile, secondo il Maranta, a preservare la salute ed a curare ogni malanno. La fervente attività di sperimentazione non mancò di suscitare l'attenzione dei Collegi medici.

---

[22] Il trattato di Maranta *Della theriaca e del mithridato libri duo ne' quali s'insegna il vero modo di comporre i sudetti antidoti, et s'esaminano con diligenza tutti i medicamenti che v'entrano*, fu stampato per la prima volta a Venezia nel 1572. Il trattato venne poi pubblicato sia a Francoforte sul Meno che a Norimberga nel 1576, tradotto in latino da Joachim Camerarius che ne scrisse una prefazione.

[23] Ferrante Imperato nacque probabilmente a Napoli, intorno al 1525, e non è noto quando e dove morì. Vi sono notizie certe della sua vita a partire da quando era già uno speziale affermato e di solida posizione economica. Godette di una notevole fama, e membro del Consiglio di ispezione e sorveglianza dell'arte degli speziali partenopei. (Preti 2004).

[24] Maranta era ritornato a Napoli, dopo che, dal 1565, per un breve periodo, si era trasferito a Roma, ove venne arrestato dal Santo Uffizio con l'accusa di eterodossia. (Badaloni 2004: 152, 172). Fu liberato su intercessione del fratello Lucio, vescovo, di rientro dal Concilio di Trento. Alcuni cenni biografici relativi al Vescovo Lucio Maranta, ne confermavano al Concilio di Trento, e riferivano sul lustro culturale della famiglia: «Lucio Maranta di Venosa, vescovo di Lavello, ai 31 gennaio 1511, dottore in ambe le leggi, morta la moglie, fu canonico di Venosa, poi vescovo di Monte Peloso ai a giugno 1578, morì nella patria, sepolto nella cattedrale, come assicura Giovanni Battista de Luca suo concittadino, ed avvocato della curia romana; della di lui familia molti uomini insigni nella letteratura hanno fiorito, tra i quali Carlo, vescovo di Giovenazzo, e di Tropea, amico del nostro Giustiniani, la vita di cui il medesimo scrisse tra gli scrittori noti della di lui età». (Sforza Pallavicino 1833: 37).

La teriaca era ancora una medicina dall'origine e dalla composizione segreta, misteriosa, che si fabbricava con le modalità di un rito magico, pertanto era un farmaco controverso. Nel 1570 i due medici furono espulsi dal Collegio dei Fisici di Brescia per averla prescritta senza autorizzazione; Maranta dovette poi fronteggiare le critiche dovute all'aver sostituito nella miscela uno degli ingredienti e l'aperta ostilità dell'Accademia Patavina[25].

Tra le tante ricette che si tramandavano dai tempi più antichi, quella maggiormente sperimentata era la teriaca di Andromaco il Vecchio, descritta da Galeno, che fu appunto quella usata dal Maranta, la cui opera era una glossa ai diversi passi del *De Theriaca ad Pisonem*[26].

---

[25] (Findlen 1994: 226, 242, 285). Il trattato del Maranta, che era morto nel 1572, provocò la violenta reazione del Collegio Medico patavino da parte dei medici Giunio Paolo Crasso, Bernardino Trevisan e Marco Oddo, espressa veementemente nel testo a confutazione *Meditationes doctissimae in theriacam et mithridaticam antidotum a clarissimis philosophis et medicis Iunio Paulo Crasso, Bernardino Taurisano, Marco Oddo ex inclyto Patavinorum Medicorum Collegio ad id selectis accuratissime elucubratae et ab eodem Collegio confirmatae: per quas verissima methodus conficiendarum antidotorum perhibetur et multi medicorum et pharmacopaeorum errores confutantur*, apparso a Venezia nel 1576. Le critiche di ordine medico e farmacologico furono il pretesto per una polemica riguardo alla definizione di gerarchie e ruoli. I patavini stigmatizzarono la scelta del Maranta di scrivere in volgare un saggio diretto in modo esplicito agli speziali, ritenuti operatori pratici legati al dato sensibile e pertanto subordinati ai medici, la cui conoscenza affondava le proprie radici nella pura filosofia e nella conoscenza *essentiale* di ordine universale, di matrice metafisica. L'ambiente scientifico napoletano reagì con una memoria che rispose, in modo sistematico, a tutte le asserzioni dei medici padovani, stilata da Nicola Antonio Stigliola, il *Theriace et mithridatia libellus, in quo harum antidotorum apparatus atque usus monstratur. Marantae, ac Patavini Collegii controversiae perpenduntur. Praeterea de plurimis haud satis cognitis medicamentis disseritur*, pubblicato a Napoli nel 1577, al quale era premessa una lettera dell'Imperato che stigmatizzava coloro non accettavano il confronto delle idee. Il Maranta rivendicava altresì il diritto di uno speziale a trattare di argomenti di materia medica. E' opportuno ricordare che il museo dell'Imperato, oltre che quella abituale del Maranta e dello Stigliola (che era corrispondente di Galileo), vantava la frequentazione di scienziati come G.B. Della Porta, da G. Donzelli, F. Colonna, M.A. Severino; e, probabilmente, fu frequentato anche da Tommaso Campanella. (Ricci 1996: 12 e ss., 27-29; Cuna 1996: 66-74).

[26] A sua volta Galeno aveva preso le mosse con l'analizzare e commentare la teriaca del medico greco Andromaco, vissuto nel I secolo d.C., del quale riferiva che era stato il medico di Nerone, al quale aveva dedicato il suo "libriccino

Il farmaco constava di un gran numero di semplici e di ingredienti, ovvero di ben sessanta componenti. Molti degli elementi vegetali prescritti nella ricetta non erano reperibili, o perché le specie non crescevano in Europa, o in quanto del tutto ignote. Gli speziali cercavano pertanto succedanei che assicurassero comunque il conseguimento d'una efficacia terapeutica.

La pratica della sostituzione era comune, non solo per la preparazione della teriaca, ma in generale per la confezione di tutti i rimedi; era permessa, tuttavia, solo nei casi di impossibilità assoluta di reperire il semplice originario, e vietata qualora avesse come scopo una speculazione indebita.

Costituiva, però, una prassi così frequente, che il Maranta denunciò l'uso improprio di falsi semplici che alteravano la composizione della teriaca al punto di renderla irriconoscibile e, soprattutto, la privavano di ogni potere terapeutico. Egli pertanto trascrisse la ricetta originale, ribadendo che tra le varie *ricette della Theriaca da diversi scritte*, era da preferirsi quella di Andromaco il Vecchio, che per primo (*inventore*) vi aveva mescolate le vipere, *per haverla egli a Nerone Imperadore più volte composta, con felice successo adoperata*, come anche per il fatto di essere scritta in versi, *i quali per cagion del numero serbano più integra la proporzione delle dosi*, ma soprattutto perché questa ricetta era stata approvata da Galeno. Doveva apparire chiaro *a tutti i moderni eccellenti Medici che questa si debba mettere in uso ridendosi di certi Speciali e di alcuni Medici; i quali ne tolgono la ricetta da certi Barbari, presso de quali sono più gli errori che le parole* (Maranta 1572: 12-14).

Alla base del funzionamento del farmaco, nella sua originaria funzione di antidoto, il Maranta pose una particolare applicazione del principio dei simili: «Essendo dunque già nel corpo humano entrato il veneno [...] hanno stimato i medici rationali che, mettendovi dentro un altro veneno, facilmente si smoverebbe per andare a trovare il suo simile» (ivi: 10). Anche il Mattioli aveva, peraltro, trattato degli antidoti e scritto che il veleno «alle volte medica un altro veleno» (Mattioli 1563: 798). Ma l'ingerimento di per sé di un controveleno, secondo il Maranta, non era sufficiente a salvare l'uomo. Anzi il rischio poteva, al

scritto in versi nel quale descrive la composizione e le facoltà della teriaca". (Galeno 1959: 49-55; 61).

contrario, essere quello di potenziare il veleno già presente nell'organismo:

mettendo il contraveneno solo, farebbe per un certo spacio concentrare più addentro il veneno per fugire il contrario et intanto potrebbe, prima che da dovero giugnesse la forza dell'antidoto, ammazzare l'huomo; per far dunque che il veneno che sta nel corpo più facilmente e con più celerità sia tocco dal contraveneno, e perché quello non sia tanto resistente al nemico, vi ha posto uno come per ispia, il quale, con destro modo lo lievi dalla sua fortezza e a sé lo chiami per tradirlo poi con la imboscata de' medicamenti, nemici mortali del veneno.

E ancora, poiché era pericoloso «mettere un altro veneno nel corpo per discacciare il primo perciochè poteva accadere che mentre si cercava di cavarne uno, ve ne restassino due», veniva individuato un elemento chiave:

fu provisto che potesse questo veneno, cioè le carni viperine, senza nuocere al corpo,esser preso per di dentro [...] Come dice Galeno al cap. 8 della sua Theriaca, fu la mente di Andromaco in scegliere più tosto le Vipere che altro animale venenoso, fondata sopra grandissima ragione, perché queste rispetto a gli altri serpenti hanno virtù manco mortifera (Maranta 1572: 10-11).

Maranta eseguì la disamina di ognuno degli ingredienti, delle sue proprietà, delle diverse qualità disponibili, del momento e del luogo migliori per la raccolta o l'acquisto dei semplici. L'attenzione nella scelta dei componenti era del resto una preoccupazione di tutta la medicina antica e rinascimentale e proprio riguardo ai semplici elencati nel *De Theriaca* di Galeno, ed alla relativa qualità e tipologia, sorgevano le polemiche maggiori tra medici e farmacisti[27].

Nel corso di questa sperimentazione, Ferrante Imperato gli fu prezioso amico e collaboratore; il Maranta raccontava come questi avesse provato a comporre la teriaca sin dal 1554: «Et io mi ricordo, che quando l'Imperato la fece la prima volta

[27] (Marra 2012); si rinvia al citato saggio per la descrizione della composizione della Theriaca e della procedura di preparazione.

[…] stentò poco meno di tre anni, per potere avere tutte le cose; […] la quale egli fece nell'anno 1557»[28].

La bottega napoletana dell'Imperato era un locale annesso all'abitazione, ove tra una stanza e il terrazzo, adibito a giardino pensile, era allocato il museo di storia naturale divenuto famoso (Filangieri 1891), la cui *maraviglia* principale era costituita dalla raccolta di fossili, interpretati come elementi di passaggio dal mondo animale a quello minerale (Badaloni 2004: 117). Legato alle esigenze pratiche della sua attività di speziale, il museo, come raccontava Imperato nella sua opera, *Historia naturalis*, raccoglieva tante cose, acquisite con *dispendio e fatica*, appartenenti al *geno de minerali come di piante e animali*, ed era rappresentato in una tavola dopo il frontespizio del volume. L'immagine raffigura quello che probabilmente era il giovane Imperato che mostrava ai visitatori le sue raccolte, disposte sulle pareti, con animali imbalsamati appesi anche sul soffitto, e con alti scaffali pieni di volumi (Imperato1599: 1). L'organizzazione del museo rientrava nei canoni tardo rinascimentali (Preti 2004), e il suo concepimento rispondeva alla diffusione del collezionismo naturalistico che, dalla seconda metà del Cinquecento, determinò la nascita dei primi musei scientifici privati, i cosiddetti Teatri della Natura, fra i quali quello di Ferrante Imperato ebbe grande fama (Moggi 2009: 5). La collezione comprendeva un ricco erbario secco (Stendardo 2001: 87); proprio all' Imperato se ne attribuisce l'introduzione nel napoletano (Ciarallo 2004: 29).

Il naturalista condivideva il particolare interesse per le ricerche sui rimedi contro i veleni col Maranta, il quale sosteneva che l'efficacia della mitridatizzazione era stata provata fin all'antichità, mediante esperimenti eseguiti su esseri umani, di solito detenuti già condannati a morte. Se talvolta il rimedio falliva, ciò era dovuto all'imperizia dei fisici e dei botanici, non all'inefficacia della pozione. La stesura della seconda parte dell'opera, sulla *Mithridate*, fu il risultato della sperimentazione delle sostanze tossiche condotta nel laboratorio dell'Imperato

[28] (Maranta 1572: 35). L'opera in effetti si basava molto sull'esperienza dell'Imperato, la cui fama di "prattico", ma anche di studioso e ricercatore, era così solida che ai contemporanei fu chiaro che, sebbene firmata dal solo Maranta, fosse la risultanza di una collaborazione tra i due (Preti 2004).

(Maranta 1572: 181 e ss). Il veleno era un facile e diffuso strumento per eliminare gli avversari politici, e ricette segrete circolavano nelle corti rinascimentali di tutta Europa, non esclusa quella pontificia, per cui la richiesta di veleni e di antidoti determinò il fiorire di studi in questo campo.

L'opera del Maranta, composta col massimo rigore sperimentale, costituì un vero ricettario per la preparazione dei due farmaci, dei quali forniva l'originale composizione, integrata col metodo filologico. Conosciuto dal pubblico europeo grazie alla citata traduzione latina ad opera del Camerarius, il trattato innescò un'aspra polemica poiché i patavini dissentivano su componenti, dosi e modalità di preparazione dei due composti, ma soprattutto sull'idea fondante del trattato, l'intento di diffondere le ricette, che aveva motivato la scelta di scriverlo in volgare, in contrasto con la mentalità conservatrice degli ordini professionali della seconda metà del Cinquecento, volti piuttosto a regolamentare in modo stringente, mediante la trattatistica specifica sulle varie discipline, sulle regole professionali e sulle varie tecniche in uso le diverse arti e professioni, ed il tentativo di giungere ad un pari riconoscimento, rispetto a quello del medico, del ruolo dello speziale, dovuto al legame indissolubile tra l' *ars medica* e la farmacopea (Crasso, Trevisan, Oddo 1576).

Questa tensione innovativa, insieme al contributo dato alla conoscenza scientifica delle piante ed allo sviluppo degli Orti botanici in Italia, delinea con maggiore incisività la figura di Bartolomeo Maranta, che affiancò allo studio delle scienze mediche e naturali la passione per le *humanae litterae*, nell'ottica, tipicamente rinascimentale, di uno sviluppo integrale della personalità.

9. *Un umanista raffinato in una visione critico-filologica*

Scaturito dal buio, il filone carsico della cultura che emerse nel Rinascimento cercando e trovando originali sentieri da sperimentare, culminò nella luce intensa di personaggi eclettici confluiti in una 'visione' comune, la fondazione della cultura come 'luogo'. Farne parte significava condividere il medesimo

segreto del quale, col proprio linguaggio espressivo, ognuno era depositario e interprete. L'affascinante semantica della 'rinascita' rimanda a un progetto carico di antichi retaggi e capace di includere registri narrativi diversi, nel quale la multidisciplinarietà era la norma (Bartlett 2011: XVII).

Meritano di essere menzionate le dotte disquisizioni del Maranta su questioni di critica letteraria (Minervini 2004; Minervini 2005: 655-675; Stendardo 2001: 25), condotte con competenza tale da suscitare l'ammirazione di un dotto umanista come il fiammingo Vossius[29], nella scia dei movimenti di circolazione delle idee e delle opere nel tardo Rinascimento. Dotato di una formazione culturale che abbracciava i vari campi del sapere, da autentico uomo del proprio tempo, Bartolomeo fu profondo cultore della letteratura latina[30]. Si dedicò ad una analisi approfondita dell'Eneide, per dimostrare, in conformità alle teorie del tempo, il platonismo di Virgilio. Le *Lucullianae quaestiones* apparse nel 1564[31], volte a svelare i segreti artifici del sommo Poeta latino, rivelavano anche una speciale attenzione per la poetica di Torquato Tasso e la *Gerusalemme liberata* (Minervini 2004; Minervini 2005: 655-675; Stendardo 2001: 25).

Nel corso di tali meditazioni sul poema virgiliano, Maranta riferiva: «Io per tre mesi continui sono stato impacciato in una fatica piacevole, perché ho composto in fino a hora quattro Dialoghi di poesia tutti in discorso di Virgilio Marone

[29] Gerrit Janszoon Vos (1577-1649) fu teologo e maestro di retorica. Allgemeine Deutsche Biographie 1896: 367–370). Sul punto, e sul valore delle *Lucullianae Quaestiones*, con interessanti rilievi sul platonismo e sull'ermetismo del Maranta, si veda Vega Ramos 1992: 54; 64-78. Maranta, sia come botanico che come autore delle *Quaestiones*, fu citato anche nella Teologia dei Gentili di Vossio, apparsa ad Amsterdam nel 1668 (Gerardus Ioannis Vosius 1668: 136).

[30] (Pinto 1902); Tommaso Pedio riportò la notizia che il Maranta, nella sua veste di cultore delle belle lettere, fosse stato membro dell'Accademia degli Svogliati e dell'Accademia dei Virtuosi, e che avesse scritto un'opera ponderosa sul conterraneo Orazio, mai pubblicata, della quale dà notizia il letterato e storico venosino Giacomo Cenna (Pedio 1956: 170).

[31] Le *Lucullianarum quaestionum libri quinque in quibus innumera ad artem poetarum facientia, inauditis ferme animadversionibus, explicantur. Praesertimque P. Vigilij Maronis, in scribendis poematis artificium, nemini adhuc cognitum, detegitur: accessit rerum et verborum memorabilium index locupletissimus*, furono pubblicate a Basilea nel 1564.

[…] tutte cose nuove per far conoscere al Mondo, che i leggisti non sono da più nella Poesia che i Medici» (Tiraboschi 1791, VII: 611).

L'opera presenta caratteri di originalità, in quanto Bartolomeo, unico nel panorama della teoria letteraria del suo tempo, affermò la superiorità della poesia sia rispetto alla retorica, sia rispetto alla storiografia; per questa ragione è stato accostato al poeta elisabettiano Sir Philip Sidney, che, nell'ambito della cultura inglese, sostenne posizioni analoghe[32]. La teoria letteraria del medico venosino, come quella del commentatore di Aristotele Francesco Buonamici[33], si richiamava alla Poetica aristotelica; nodo di riflessione era l'effetto della *maraviglia* o del *maraviglioso*[34], nella concezione rinascimentale legato al dato emozionale, che scaturiva dall'arte oratoria o dallo stile[35]; il venosino teorizzò che quel che suscitava ammirazione, nella tragedia e nell'epica, era l'invenzione, *inaudita, nuova, e oltre le aspettative*[36]. Il nuovo è *maraviglia*[37]. Come Buonamici, Maranta cercò di sfuggire alla tendenza rinascimentale a considerare la poesia come oggetto di retorica (Gebauer, Wulf 1996: 81) fu anzi convinto che i poeti fossero in grado di influenzare i lettori più degli stessi filosofi, a

---

[32] (Trimpi 1999: 195). Sidney, autore, secondo il gusto del tempo, di sonetti e del romanzo pastorale Arcadia (si narra che re Carlo I lo leggesse prima di salire al patibolo), scrisse un'opera in difesa della poesia che molto influenzò, anche perché Sidney costituisce un vero e proprio mito britannico, la storia della critica letteraria inglese. Si veda in tal senso il saggio scritto in difesa della poesia nel 1821 dal poeta Percy Bhysse Shelley.

[33] (Tiraboschi 1791, III: 267). L'accostamento al Buonamici, autore dei *Discorsi Poetici* nei quali commentò la Poetica di Aristotele, riguarda anche la teorizzazione sul ruolo della storia e della poesia, anche se con una posizione dottrinale conforme a quella del tempo, e pertanto opposta a quella singolare, come si è detto, del Maranta: «l'historia è narrazione di cose vere, la poesia di cose verisimili… la poesia non può stare senza l'historia». (Buonamici 1597: 10).

[34] Torquato Tasso, del quale fu ammiratore, descriveva *maraviglia* qualsiasi impresa virtuosa che avesse superato la capacità ordinaria dei grandi uomini, inclusi i miracoli. (Hathaway, 1968: 130-135).

[35] (Javitch 1999: 209).

[36] *Inaudita ac nova… praeter expectationem* (Bartholomaei Marantae Venusini 1564: 89). (Norton, Cottino-Jones 1999, III: 327).

[37] «Bartolomeo Maranta, for instance, says in his Lucullianae quaestiones (l564) that the poet must stir admiration through his use of marvelous». (Shankman 1977: 45; Hathaway 1968: 159).

causa dell'immediatezza del loro linguaggio e dell'universalità di un discorso sull'uomo incentrato sull'agitarsi delle umane passioni (Vickers 1988: 736).

L'umanistica poliedricità del personaggio si espresse anche nella trattazione di temi artistici; pregevoli qualità critiche emersero nel *Discorso in materia di pittura*, nel quale ebbe a commentare, da erudito, l'opera di Tiziano Vecellio[38], il quale produsse un numero straordinario di dipinti percorrendo una parabola senza paragoni nel Rinascimento italiano; attraversati tutti i registri espressivi, giunse nella tarda maturità ad una pittura così libera da ogni vincolo stilistico, da essere quanto di più moderno abbia prodotto l'intera arte del Cinquecento, conseguendo un segno scarno e semplificato, carico tuttavia di valenze emozionali e poetiche.

L'innovativo uso del colore di Tiziano, diede vita alla pittura *tonale*. Tale esperienza pittorica, ormai di segno prebarocco, chiuse come un'ultima luminaria la grande festa del Rinascimento veneziano, prima che l'incombente clima controriformista imprimesse all'arte più cupe visioni.

La tecnica tonale[39], aprì a un rinnovato modo di guardare al rapporto tra Uomo e Natura, per il quale le immagini erano un contrappunto da cui emergeva una visione unica e singolare. Le esperienze cui aveva attinto Tiziano da giovane erano state fuori dell'ordinario: in quegli anni Venezia era divenuta il luogo d'elezione per l'elaborazione della rappresentazione del paesaggio in senso moderno, non più sfondo ma *specchio del corpo vivente della Natura*[40]. La fonte di sapienza nella quale il

---

[38] Tiziano, che nacque a Pieve di Cadore nel 1488 circa, morendo a Venezia nel 1576 sopravvisse al Maranta di alcuni anni. Il manoscritto del *Discorso di Bartolomeo Maranta all'illustrissimo Signor Ferrante Carafa marchese di San Lucido in materia di pittura* è custodito presso la Biblioteca Nazionale di Napoli: Mss., II.C.5, cc. 10. Scoperto da Angelo Boselli, venne poi pubblicato da Giuseppe Solimene. (Boselli 1902; Solimene 1952). La citata recensione di quest'ultimo lavoro contiene una documentata biografia del Maranta e notizie della *illustre famiglia venosina* di appartenenza. (Pedio 1956: 167-172).

[39] (Zuffi 2007: 202 e ss., 240 e ss. 334 e ss). Su Tiziano e, in particolare, sul tonalismo veneto, si veda l'opera in due volumi di Pallucchini 1969: 13 e ss., 47 e ss., 217-223. Riguardo al rapporto del pittore con la Natura, cfr. Sgarbi, Lucco 2004.

[40] Bellini prima, Giorgione poi, erano stati tra i protagonisti indiscussi di questa avventura. E proprio il rapporto tra la figura e l'ambientazione paesistica fu la

neoplatonico Maranta provava ad estinguere la sete di conoscenza, fu per l'Artista una Natura piena di vita, nella quale disciogliere le umane passioni.

Perché, difatti, commentare proprio Tiziano, nel caleidoscopico novero di suoi contemporanei?

Ci piace pensare che la sperimentazione di tecniche pittoriche perseguita durante tutta una vita dal grande Cadorino[41] corrispondesse in qualche modo per Bartolomeo alla ricerca, non meno diuturna, della chiave di interpretazione del mondo della Natura, avvolta nei magici aloni d'un Rinascimento che andava a sfumare nella prima, lussureggiante, stagione barocca; un compagno di strada dunque, rispetto al quale lo scienziato, al di là del tributo di ammirazione dovuto al genio, sentiva una fratellanza nel comune destino, immaginandosi, nel buio costellato di fuochi d'alambicco del suo antro delle *maraviglie*, un Tiziano della Scienza che toglie *il velo alla universa Natura* (Beltrame 1852: 114), investigandone e scoprendone i misteri, rivelandone la suprema bellezza.

Bibliografia

AMABILE LUIGI, 1892, *Il Santo Officio della Inquisizione a Napoli,* I, Città di Castello: S. Lapi.

ANGELI LUIGI, 1808, *Sulla vita e su gli scritti di alcuni medici imolesi. Memorie storiche*, Imola: Filippini.

ANGUILLARA LUIGI, 1561, *Semplici dell'eccellente m. Luigi Anguillara li quali in più pareri a diversi nobili huomini scritti appaiono, et nuovamente da M. Giovanni Marinello mandati in luce*, Venezia: Vincenzo Valgrisi.

ARBER AGNES, 1986, [1912]; *Herbals. Their origin and evolution. A chapter in the history of botany, 1470-1670*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.

BACON FRANCIS, 1730, *De dignitate et augmentis scientiarum,* lib. I, in *Opera omnia,* Londinium: R. Gosling.

tematica che avvicinò diverse generazioni d'artisti, fin da quando un nuovo sentimento della natura venne manifestandosi proprio nell'opera di Giovanni Bellini, iniziale ispiratore di Tiziano, che trasse poi dalle stampe di Dürer il rapporto pulsante tra le figure e l'ambiente, convertendolo in pittura. (Mariuz 2004: 145-153).

[41] «Alle volte dicesi che con le dita stesse ne' finimenti, piuttostoché con pennelli perfezionasse le sue figure». (Boschini 1733: 25).

BADALONI NICOLA, 1985, "Il programma scientifico di un bruniano: Colantonio Stigliola", Studi Storici, XXVI, 1985, pp.161-175.
BADALONI NICOLA, 2004, *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Pisa: ETS.
BARTHOLOMAEUS MARANTA Venusinus, 1564, *Lucullianarum quaestionum libri quinque in quibus innumera ad artem poetarum facientia, inauditis ferme animadversionibus, explicantur. Praesertimque P. Vigilij Maronis, in scribendis poematis artificium, nemini adhuc cognitum, detegitur: accessit rerum et verborum memorabilium index locupletissimus*, Basilea: per Ioannem Oporsinum.
BARTHOLOMEUS MARANTA, 1559, *Methodi cognoscendorum simplicium libri tres*, Venezia: ex officina Erasmiana Vincentii Valgrisij.
BARTLETT KENNETH R., 2011, *The Civilization of the Italian Renaissance*, Toronto: University of Toronto Press.
BAUHIN CASPAR, 1623, *Pinax theatri botanici*, Basileae: Sumptibus et typis Ludovici Regis.
BELLONI SPECIALE GABRIELLA, 1994, *Falloppia*, *Gabriele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 44.
BELTRAME FRANCESCO, 1852, *Cenni illustrativi sul monumento a Tiziano Vecellio, aggiuntevi la vita dello stesso*, Venezia: Tipografia P. Naratovich.
BODIN JEAN, 1582, *De La Demonomanie des Sorcieres, Préface*, Paris: Jacques du Puys.
BOLLI MARIO, 1965, *Gli Orti Botanici delle Università Italiane*, Napoli: Orto Botanico dell'Università.
BOSCHINI MARCO, 1733, *Descrizione di tutte le pubbliche pitture della città di Venezia e Isole circonvicine, o sia la rinnovazione delle ricche minere di Marco Boschino colla aggiunta di tutte le opere, che uscirono dal 1674 fino al presente 1733: con un compendio delle vite, e maniere de' principali pittori (1733)*, Venezia: Pietro Bassaglia.
BOSELLI ANGELO, 1902, *Bartolomeo Maranta Difensore del Tiziano*, Napoli: Stabilimento Tipografico del Priore.
BRIOSI GIOVANNI, 1916, "Cenno sopra Bartolomeo Maranta", *Atti dell'Istituto botanico dell'Università di Pavia*, n. 2, XVI, pp. 1-8.
BUONAMICI FRANCESCO, 1597, *Discorsi Poetici nell'Accademia Fiorentina in Difesa d' Aristotile*, Firenze: Marescotti.
BURCKHARDT JACOB,1968 [1860], *Die Kultur der Renaissance in Italien*, *La Civiltà del Rinascimento in Italia*, traduzione italiana di Diego Valbusa, con introduzione di Eugenio Garin, Sansoni: Firenze.
BURKE PETER, 2013, *What is cultural history*, Hoboken (NJ): Wiley.
BURKE PETER, 2013, *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*, Hoboken (NJ): Wiley.
CANTÙ CESARE, 1867, *Gli eretici d'Italia. Discorsi storici*, volume secondo, Torino: Dalla Società l'Unione Tipografico Editrice.

CAPONNETTO SALVATORE, 1992, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino: Claudiana.
CÉARD JEAN, 1996, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle*, Geneva: Librairie Droz.
CIARALLO ANNAMARIA, 2004, *Flora pompeiana*, Roma: L'«Erma» di Bretschneider.
CILIBERTO MICHELE, 2005, *Pensare per contrari: disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
COSSUTTA FABIO, 1984, *Gli Umanisti e la Retorica*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
CRASSO GIUNIO PAOLO,TREVISAN BERNARDINO, ODDO MARCO, 1576, *Meditationes doctissimae in theriacam et mithridaticam antidotum a clarissimis philosophis et medicis Iunio Paulo Crasso, Bernardino Taurisano, Marco Oddo ex inclyto Patavinorum Medicorum Collegio ad id selectis accuratissime elucubratae et ab eodem Collegio confirmatae: per quas verissima methodus conficiendarum antidotorum perhibetur et multi medicorum et pharmacopaeorum errores confutantur*, Venezia: Apud Paulum et Antonium Meietos fratres.
CUNA ANDREA, 1996, "Editoria e testi De re medica. La controversia fra Nicola Antonio Stigliola e i medici patavini", *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, CCCXCIII, *Classe di scienze morali, storiche e filosofiche*, n. 9, VIII, I, Roma.
DE CEGLIA FRANCESCO PAOLO, 2007, *Scienziati di Puglia. Secoli V a. C.-XXI d.C.*, Bari: Adda.
DE RENZI SALVATORE, 1845, Storia della medicina in Italia, Tomo Terzo, Napoli: Dalla Tipografia del Filiatre-Sebezio.
DE TONI GIOVANNI BATTISTA, 1911-12, "Nuovi documenti sulla vita e sul carteggio di Bartolomeo Maranta medico e semplicista del secolo XVI", *Atti del R. Istituto Veneto di scienze lettere ed arti*, n. 2, LXXI, pp. 1506-1564.
DE TONI GIOVANNI BATTISTA, 1921, *Bartolomeo Maranta*, Roma: Attilio Nardecchia editore.
DE TONI GIOVANNI BATTISTA, 1921, *Luca Ghini*, Roma: Attilio Nardecchia editore.
DE TONI, GIOVANNI BATTISTA, 1913, "Spigolature aldrovandiane X. Alcune lettere di Gabriele Falloppia ad Ulisse Aldrovandi", *Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Provincie Modenesi*, n. 5, VII, pp. 34-46.
DI NISCIA ANNIBALE, 1846, *Storia civile e letteraria del Regno di Napoli, cioè dalla decadenza dell'Impero Romano sino alla dinastia presentemente regnante esposta in compendio da Annibale Di Niscia*, Volume 2, Napoli: Stabilimento Tipografico di G. Nobile.
FICINO MARSILIO, 1987 *Il libro dell'amore*, NICCOLI SANDRA (a cura di), Firenze: Olschki.

FICINO MARSILIO, 1995, *Sulla Vita*, III, 21, TARABOCHIA CANAVERO ALESSANDRA (a cura di), Milano: Rusconi.
FILANGIERI GAETANO, 1891, *Documenti per la storia: le arti e le industrie delle provincie napoletane*, VI, Napoli: Tipografia dell'Accademia Reale delle Scienze.
FINDLEN PAULA, 1994, *Possessing Nature. Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkley: University of California Press.
FIRPO MASSIMO,1981, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone,* Roma: Il compendium.
FIRPO MASSIMO,1990, *Tra alumbrados e "spirituali". Studi su Juan de Valdes e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze: Olschki.
FOREST AIME, VAN STEENBERGHEN FERNAND, DE GANDILLAC MAURICE, *Il movimento dottrinale dei secoli IX-XIV,* in A. FLICHE, V. MARTIN (curr.), *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni,* XIII, Torino 1965: SAIE, pp. 343-360.
GALENO CLAUDIO, 1959, *De Theriaca ad Pisonem,* COTURRI ENRICO, (a cura di), Firenze: Olschki.
GARBARI FABIO, 1980, *Nasce presso lo Studio pisano, nel XVI secolo, la botanica moderna*, in AA.VV., *Livorno e Pisa, due città e un territorio nella politica dei Medici*, Pisa: Catalogo delle Mostre medicee di Pisa.
GARIN EUGENIO, 1976, *La cultura del Rinascimento: profilo storico*, Roma-Bari: Laterza.
GARIN EUGENIO,1965 [1947], *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento,* Bari: Laterza.
GEBAUER GUNTER, WULF CHRISTOPH, 1996, *Mimesis: Culture, Art, Society*, RENEAU DON (trad.), Berkeley: University of California Press.
GERARDUS IOANNIS VOSSIUS, 1668, *De Theologia Gentili, et Physiologia Cristiana*, II, Amsterdam: apud Ioannem Blaeu.
HATHAWAY BAXTER, 1968, *Marvels and commonplaces. Renaissance literary criticism*, New York: Random House.
IMPERATO FERRANTE, 1599, *Historia naturale Libri XXVIII*, Napoli: Costantino Vitale.
JAVITCH DANIEL, 1999, *Italian Epic Theory*, in NORTON GLYN P., a cura di,*The Cambridge History of Literary Criticism*, *The Renaissance*, III, 205-215.
JORINK ERIC, 2010, *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age*, 1575-1715, Leiden: Brill. 2010.
KANT IMMANUEL, 2011 [1786], *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari: Laterza.
LACK H. WALTER, 1998, *Gli Horti Picti: origine, evoluzione storica, significato*, in *Orti Botanici: passato, presente, futuro*, Atti del Convegno Internazionale celebrativo del 450° anniversario di fondazione dell'Orto Bo-

tanico di Padova, Padova, 29-30 giugno 1995, Dipartimento di Biologia, Università di Padova, Verona: Arti Grafiche Fiorini.
LAURIELLO GIUSEPPE, 2005, *Discorsi sulla Scuola Medica Salernitana*, Salerno: Laveglia.
MARANTA BARTHOLOMAEUS, 1571, *Novum Herbarium Sive Methodus Cognoscendorum Omnium simplicium, non solum purgantium, sed quoque astringentium, et variantium. Opus Exactum ab Auctoribus Omnibus, quos in re herbaria ad hunc usque diem scripserunt, et in unum volumen redactum, ad studiosorum comoditate cum indice copioso*, Venezia: s.e.
MARANTA BARTHOLOMAEUS, 1572, *Della theriaca e del mithridato libri duo ne' quali s'insegna il vero modo di comporre i sudetti antidoti, et s'esaminano con diligenza tutti i medicamenti che v'entrano*, Venezia: Marc'Antonio Olmo.
MARANTA BARTHOLOMAUS Venusinus Medicus, 1559, *De aquae, Neapoli in Luculliano scaturientis (quam ferream vocant) metallica materia ac viribus*, Napoli: apud Matthiam Cancer.
MARCHISELLO ANDREA, 2012, *Il principio del processo: osservazioni sull'origine del judicium nello* Speculum aureum *di Roberto Maranta (1476-1534?)*, "Historia et ius", I, 7, pp. 1-16.
MARIUZ ADRIANO, 2004, *Il paesaggio veneto del Cinquecento*, in TREZZANI LUDOVICA, (a cura di), *La pittura di paesaggio in Italia. Il Seicento*, Electa: Milano, 145-153.
MARRA MASSIMO, 2012, *La vipera e l'oppio. La Teriaca di Andromaco a Napoli tra XVI e XVIII secolo*, in "Airesis – Therapeutikê", *www.airesis.net/therapeutike_teriaca.html*.
MARSILII FICINI, 1576, *Opera Omnia,* Basilea: Apud Henricum Petrum.
MARTINO FEDERICO, 2011, *Il volo notturno delle streghe. Il sabba della modernità*, Napoli: La Città del Sole.
MATTIOLI PIETRO ANDREA, 1561, *Epistolarum medicinalium libri quinque*, IV, Praga: typis Georghii Melantrichii.
MATTIOLI PIETRO ANDREA, 1563, *I Discorsi ne i sei libri della materia medicinale di Pedacio Dioscoride Anazarbeo, i quai discorsi in diversi luoghi dall'Auttore medesimo sono stati accresciuti di varie cose, con molte figure di piante e di animali, nuovamente aggiunte,* Venezia: Vincenzo Valgrisi.
MAURO LUCIANO, 1999, *Le pandette di Matteo Silvatico e l'"Hortus Sanitatis". Influenza della Scuola Medica salernitana nell'Europa del XV secolo*, in GIGANTE MARCELLO (a cura di), *Dalla medicina greca alla medicina salernitana. Percorsi e tramiti*, Atti del Convegno Internazionale, Raito di Vietri sul Mare, Auditorium di Villa Guariglia 25-27 giugno 1995, Salerno: Edizioni 10/17.
MESCHINI FRANCO AURELIO, 2000,*Ghini, Luca*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 53.

MEYER ERNST, 1857,*Geschichte der Botanik. Studien*, IV, Königsberg: Verlag der Gebrüder Bornträger.
MIELI ALDO, (a cura di), 1921, *Gli scienziati italiani dall'inizio del medio evo ai nostri giorni. Repertorio biobibliografico dei filosofi - matematici – astronomi- fisici-chimici naturalisti - biologi - medici - geografi italiani*, Roma: Attilio Nardecchia editore.
MIGLIORINO FRANCESCO, 1999, *Mysteria concursus. Itinerari premoderni del diritto commerciale*, Milano: Giuffrè Editore.
MIGLIORINO FRANCESCO, 2012 *Diritto Mercantile*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero – Diritto*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
MILETTI MARCO NICOLA, 2007, *Maranta, Roberto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 69.
MINERVINI FRANCESCO SAVERIO, 2004, *Didattica del linguaggio poetico in un retore del Cinquecento. Bartolomeo Maranta*, Bari: Adriatica.
MINERVINI FRANCESCO SAVERIO, 2004, *Didattica del linguaggio poetico in un retore del Cinquecento. Bartolomeo Maranta*, Bari: Adriatica.
MINERVINI FRANCESCO SAVERIO, 2005, "Una 'questio' filologica su Virgilio nel Rinascimento meridionale", *Critica letteraria*, n. 4, pp. 655-675;
MINIERI-RICCIO CAMILLO, 1844, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Napoli: Tip. dell'Aquila di V. Puzziello.
MOGGI GUIDO, 2009, *Storia delle collezioni botaniche del museo*, in MAURO RAFFAELLI, (a cura di), *Il museo di storia naturale dell'Università di Firenze*, 2, Firenze: Firenze University Press.
MURATORI LUDOVICO ANTONIO, 1755, *Raccolta delle vite, e famiglie degli uomini illustri del regno di Napoli per il governo politico*, Milano: Marco Sessa.
NORTON GLYN P., COTTINO-JONES MARGA, 1999, *Theories of Prose Fiction and Poetics in Italy:* novella *and* romanzo, in NORTON GLYN P. (a cura di), *The Cambridge History of Literary Criticism*, *The Renaissance*, III, 322-336.
OLMI GIUSEPPE, 1976, *Ulisse Aldrovandi. Scienza e natura nel secondo Cinquecento*, Trento: Unicoop.
OLMI GIUSEPPE, 1992, *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna: Il Mulino.
PALLUCCHINI RODOLFO, 1969, *Tiziano*, Milano: G.C. Sansoni Editore.
PASQUALI GIORGIO, 1919, "Sui caratteri di Teofrasto", *Rassegna italiana di lingue e letterature classiche*, 1, I-III, Napoli.
PEDIO TOMMASO, 1956, "Recensione a G. Solimene, Un Umanista venosino (Bartolomeo Maranta) giudica Tiziano", *Archivio Storico Pugliese*, n. 9, pp. 167-172.
PEREIRA MICHELA, 2001, *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*, Firenze: Carocci.

PETRUCCIOLI SANDRO, 2004, *Storia della Scienza*, IV, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
PILLET CLAUDIO MARIA, 1827, *Maranta, Bartolomeo*, in *Biografia universale antica e moderna*, Venezia: G. Battista Missiaglia.
PINTO GERARDO, 1902, *Giacomo Cenna e la sua cronaca Venosina, ms. del sec. XVII nella Biblioteca Nazionale di Napoli*, Trani: Vecchi.
POZZI MARIO, 2007, *I modelli e le regole*, in BALDUINO ARMANDO, DA POZZO GIOVANNI (a cura di), *Storia letteraria d'Italia*, II, Padova: Piccin.
PRETI CESARE, 2004, *Imperato, Ferrante,* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 62.
RAIMONDI CARLO, 1906, "Le lettere di P.A. Mattioli ad Ulisse Aldrovandi", *Bullettino senese di storia patria*", n. 13, I-II, pp. 3-67.
RICCI SAVERIO, 1996, "Nicola Antonio Stigliola enciclopedista e linceo, *Con l'edizione del trattato* Delle Apparenze Celesti" a cura e con un saggio di Andrea Cuna, *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, CCCXCIII, *Classe di scienze morali, storiche e filosofiche*, n. 9, VIII, I, Roma.
RICCI SAVERIO, 2002, *Il sommo inquisitore: Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Roma: Salerno editrice.
RICCI SAVERIO, 2008, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma,* Roma 2008, pp. 99-220.
RICCI SAVERIO, 2011, *Davanti al Santo Uffizio, Filosofi sotto processo*, Viterbo: Edizioni Sette Città.
ROMANO ANDREA, (a cura di), 1992, *Constitutiones Regni Siciliae*, ristampa anastatica dell'ed. di Napoli curata da G. Carcani [1786], Messina: Sicania.
ROMANO ANDREA, 1995, *Federico II e lo Studium generale di Napoli*, in *Federico II e l'Italia: percorsi, luoghi, segni e strumenti*, Roma: Edizioni De Luca-Editalia.
ROMANO ANDREA, 2007, *La legislazione di Federico II per la Sicilia,* in DE SANTO NATALE GASPARE, BELLINGHIERI GUIDO, (a cura di), *Medicina scienza e politica al tempo di Federico II,* Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
ROSSI GIOVANNI, 2003, "La Scientia Medicinalis nella legislazione e nella dottrina giuridica del tempo di Federico II", *Studi Medievali*, n. 3, XLIV, pp. 181-188.
SACCARDO PIER ANDREA,1895, *La botanica in Italia. Materiali per la storia di questa scienza*, I, Venezia: C. Ferrari.
SARACENI DI VENOSA FERDINANDO, 1817, *Bartolomeo Maranta*, in MARTUSCELLI DOMENICO, cur., *Biografia degli uomini illustri del regno di Napoli, volume che contiene gli elogj dei maestri di cappella, cantori, compilata da diversi letterati nazionali*, Napoli: Nicola Gervasi.
SFORZA PALLAVICINO PIETRO, 1833, [1656-1657], *Istoria del Concilio di Trento*, Roma: Collegio Urbano di Propaganda Fide.

SGARBI VITTORIO, LUCCO MARIO, 2004 (a cura di), *Natura e maniera tra Tiziano e Caravaggio*, Milano: Skira.
SHANKMAN STEVE I., 1996, *From Chapman's Iliad to Pope's. Some problems in Homeric translation and interpretatio*, Palo Alto: Stanford University Press.
SHELLEY PERCY BHYSSE,1891,[1821], *A defense of Poetry*, Boston: Ginn and Company.
SIRIANNI GLORIA, 2005, "Materiali e strumenti per uno studio su fitonimia e fitotassonomia prelinneane", *Quaderni del Dipartimento di Linguistica - Università di Firenze*, n. 15, pp. 209-237.
SOLIMENE GIUSEPPE, *Un Umanista venosino (Bartolomeo Maranta) giudica Tiziano*, Società Aspetti Letterari, Napoli 1952.
STENDARDO ENRICA, 2001, *Ferrante Imperato: collezionismo e studio della natura a Napoli tra Cinque e Seicento*, Napoli: Accademia Pontaniana.
STIGLIOLA NICOLA ANTONIO, 1577, *Theriace et mithridatia libellus, in quo harum antidotorum apparatus atque usus monstratur. Marantae, ac Patavini Collegii controversiae perpenduntur. Praeterea de plurimis haud satis cognitis medicamentis disseritur*, Napoli s.e.
The International Horticultural Exhibition, and Botanical Congress, held in London from May 22nd to May 31st, Report of Proceedings, 1866, London: Truscott, Son and Simmons.
THORNDYKE LYNN, 1934, *A History of Magic and Experimental Science. Fourteenth and fifteenth centuries*, IV, New York: Macmillan.
TIRABOSCHI GIROLAMO, 1791, *Storia della letteratura italiana*, Modena: Società Tipografica.
TONGIORGI TOMASI LUCIA, 1980, *Il giardino dei semplici dello Studio pisano*, in AA.VV., *Livorno e Pisa, due città e un territorio nella politica dei Medici*, Pisa: Catalogo delle Mostre medicee di Pisa.
TONGIORGI TOMASI LUCIA, 2005, *Gardens of Knowledge and the République des Gens de Sciences*, in CONAN MICHEL (a cura di), *The Baroque Garden Culture. Innovatin, Sublimation, Subversion*, Cambridge (Ma): Harvard University Press, 85-129
TOPPI NICCOLÒ, 1678, *Biblioteca napoletana et apparato a gli huomini illustri in lettere di Napoli. E del regno, delle famiglie, terre e città e religioni che sono nello stesso regno*, Napoli: Antonio Bulifon.
TORESELLA SERGIO, 1994, *Dioscoride di Pedanio*, in *Enciclopedia dell'arte medievale,* V.
TRIMPI WESLEY, 1999, *Sir Philip Sidney's An Apology for Poetry*, in NORTON GLYN P. (a cura di), *The Cambridge History of Literary Criticism*, III, Cambridge University Press: Cambridge, 187-198.
TROMBETTI BUDRIESI ANNA LAURA, 1996, *Il testo latino delle Assise di Ruggero II*, in ZECCHINO ORTENSIO (a cura di), *Alle origini del Costituzionalismo europeo. Le Assise di Ariano. 1140-1990*, Roma-Bari: Laterza, pp. 270-274.

UBRIZSY-SAVOIA ANDREA, 2000, *L'investigation de la nature*, in KLANICZAY TIBOR, KUSHNER EVA, CHAVY PAUL, *L'Époque de la Renaissance. Crises et essors nouveaux (1560–1610)*, IV, Amsterdam: Benjamins, pp. 339-357.
VALERIUS CORDUS, 1561, *Adnotationes in Dioscoridis de Medica Materia libros V, eiusdem historiae stirpium libri III*, Strasburgo: Josias Rihel.
VALLIERI WERNER, 1964, "Le 22 lettere di Bartolomeo Maranta all'Aldrovandi", Rivista di storia della medicina*, n. 7, pp. 197-229.*
VASOLI CESARE, 1968, *La dialettica e la retorica dell' Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano: Feltrinelli.
VEGA RAMOS MARIA JOSÉ, 1992, *Secreto artificio: "qualitas sonorum", maronolatría y tradición pontaniana en la poetica del Renacimiento*, Badajoz: C.S.I.C. Universidad de Extremadura.
VENTURI FERRIOLO MASSIMO, (a cura di), 1995, *Mater Herbarum. Fonti e tradizione del giardino dei semplici della Scuola Medica Salernitana*, Milano: Guerini e Associati.
VICKERS BRIAN, 1988, *Philosophy and Humanistic Disciplines. Rhetoric and Poetics*, in SCHMITT CHARLES B., SKINNER QUENTIN, KESSLER ECKHARD, KRAYE JILL (a cura di), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, I, Cambridge: Cambridge University Press, 713-745.
VOSSIUS GERHARD JOHANNES, 1896, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, 40, Leipzig: Duncker und Humblot.
ZAMBELLI PAOLA, 1991, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milano: Il Saggiatore.
ZECCHINO ORTENSIO, 1997, *Le edizioni delle Costituzioni di Federico II,* in ROMANO ANDREA (a cura di),*…colendo iustitiam et iura condendo…Federico II legislatore del Regno di Sicilia nell'Europa del Duecento*, Roma: Edizioni De Luca-Editalia.
ZECCHINO ORTENSIO, 2007, *Medici e medicina nelle Costituzioni di Federico II*, in DE SANTO NATALE GASPARE, BELLINGHIERI GUIDO, (a cura di), *Medicina scienza e politica al tempo di Federico II,* Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
ZUFFI STEFANO, *Grande Atlante del Rinascimento*, 2007, Milano: Electa.

Abstract

POCULA ET REMEDIA NELLA *CAMERA DELLE MARAVIGLIE*. DOTTRINA E SCIENZA SPERIMENTALE IN UN TRATTATO DEL CINQUECENTO

(A RENAISSANCE WONDER-ROOM. DOCTRINE AND EXPERIMENTAL METHOD IN A TREATISE OF THE XV CENTURY)

Keywords: Renaissance doctrine, Experimental science, Bartolomeo Maranta, Natural Philosophy, History of Medical Botany.

Bartolomeo Maranta was botanist and physician, and around 1568 he helped found a botanical garden in Rome. He combined his interests in medicine and botany in *Methodus cognoscendorum simplicium* (1559), in which he organized the subject of botanical pharmacology by nomenclature, species identification, and medicinal properties. Maranta and other 16th-century naturalists differed from their classical predecessors in allowing empirical evidence to have a direct shaping influence on their work; he wrote that no one could 'advance knowledge of simples without seeing different places and talking to diverse men [who are] experts in their profession'. Among Maranta's most-referenced works is his treatise on antidotes to poisons, *Della theriaca et del mithridato*, in two volumes (1572). He conducted experiments in the natural history *museum* of Ferrante Imperato, but had to fend off criticism from Padua's Academy.

ROSAMARIA ALIBRANDI
Università degli Studi di Messina
ralibrandi@unime.it

EISSN 2037-0520

Interventi/ Remarks

ENRICO GALAVOTTI

UNA RISERVA DELLA REPUBBLICA: LA DEMOCRAZIA CRISTIANA E LA LEADERSHIP DI GIUSEPPE DOSSETTI

1. *Premesse e problemi*

Ancorché rappresenti una questione storiografica di grande interesse (forse *la* questione su Giuseppe Dossetti), va detto subito che una riflessione sull'essenza della *leadership* dossettiana all'interno della Democrazia cristiana presenta una difficoltà sostanziale ed esige alcune puntualizzazioni preliminari. Da una parte infatti, a differenza di ciò che avviene praticamente per ogni leader che questo partito ha espresso dalla sua fondazione al suo scioglimento (Trionfini 2004: 245-276), è necessario prendere atto di una grave lacuna documentaria, determinata dalla decisione, attuata in più occasioni da Dossetti, di distruggere il proprio archivio politico[1]. Decisione che, naturalmente, non preclude in assoluto né una ricostruzione della sua vicenda politica, né una riflessione più puntuale sulla qualità di quest'ultima: ma che impedisce e impedirà di colmare e comprendere in tutti i loro risvolti, molti importanti passaggi dell'attività pubblica di Dossetti all'interno della Dc: e dunque di penetrare anche le radici profonde di alcune scelte che lo

[1] Alla data del 21 dicembre 1954, Amintore Fanfani appunta sul suo diario: «Vedo Dossetti a lungo e mi dice che egli non intende più tornare alla politica. Gli ultimi attacchi – cioè le carte di appunti – li ha rotti il 19 agosto, sebbene non sapesse ancora che De Gasperi era morto, trovandosi agli Esercizi spirituali"» (Fanfani 2011: 486); si veda anche Dossetti-Lazzati (2003: 50); altre testimonianze riferiscono di una nuova distruzione di documenti intervenuta nel 1972.

hanno imposto all'attenzione generale. Lo storico, quindi, al di fuori della piccola porzione di archivio politico sopravvissuta agli *autodafé* e ora conservata a Bologna insieme ai materiali relativi a «Cronache sociali» (Tancini 2002) nonché della documentazione giacente presso gli archivi centrali e locali del partito e del Gruppo parlamentare della Dc alla Camera, non dispone di un eventuale diario o memoriale di Dossetti sulla sua attività politica – come invece avviene, ad esempio, per Andreotti, Fanfani, Moro, Rumor e Taviani –, ma "solo" di frammenti di corrispondenza e di testimonianze autobiografiche: certamente preziose, ma rese a distanza di decenni e in ben altro contesto politico[2]. E differentemente da quanto accade per altri leaders del partito la maggior parte della sua corrispondenza politica in entrata è andata definitivamente distrutta.

A questo si aggiunga l'atipicità del percorso di Dossetti dentro la Dc. Se infatti Dossetti può essere riconosciuto come un leader, ciò non avviene primariamente per gli incarichi ricoperti nell'organigramma di partito, ma soprattutto in ragione della fortissima dialettica intrecciata con De Gasperi prima e Fanfani da ultimo; una dialettica che, com'è noto, contribuirà alla sua decisione di abbandonare la vita politica, provocando una vera e propria cesura nella sua esistenza: cosa che, appunto, non accade ad altri capi storici del partito democristiano. Per intenderci: Dossetti è certamente *un* leader all'interno della Dc; lo è stato per il modo in cui ha argomentato le sue posizioni e coagulato un consenso non effimero attorno ad esse; e lo è stato a dispetto del fatto che, differentemente da De Gasperi, Fanfani o Moro, non è diventato *il* leader del partito.

Un altro fattore di complicazione, meno sostanziale ma certamente più insidioso per chi deve esercitarsi in una riflessione di carattere storico è dato dalle tante proiezioni che si sono fatte della vicenda dossettiana (forse l'unico caso assimilabile è rappresentato da Aldo Moro, la cui morte nel 1978 viene appunto coralmente giudicata un punto di non ritorno per le evoluzioni del quadro politico italiano). «Mito», «segreto», «profe-

[2] Mi riferisco in particolare a Dossetti-Lazzati (2003); Dossetti (1997); ai brani d'intervista riprodotti in Melloni (1994). Anche Pombeni (1979) poté giovarsi di alcune interviste a Dossetti.

zia» sono le chiavi ermeneutiche a cui si è fatto ricorso in più occasioni – e lungo un arco di tempo piuttosto ampio – per analizzare la vicenda politica dossettiana; emblematico anche il *pamphlet* postumo di Baget Bozzo – che al di là dell'evidente distanza politica, culturale e teologica tra l'autore e il biografato – palesa la forte attrattiva che l'ex deputato reggiano continuava ad esercitare sul sacerdote ligure e antico compagno di corrente a distanza di decenni (Baget Bozzo-Saleri 2009)[3]: qui Dossetti viene intravisto come un burattinaio all'opera in tutti gli snodi decisivi della vicenda italiana del dopoguerra: dall'apertura a sinistra alla Solidarietà nazionale; dal Pentapartito alla nascita dell'Ulivo; solo la schiacciante vittoria conseguita dal Popolo della Libertà nelle elezioni del 2008 avrebbe, secondo Baget Bozzo, definitivamente "ucciso" Dossetti e un dossettismo che però, nel modo in cui viene raffigurato, è più simile alla «Spectre» descritta nei romanzi di Ian Fleming che a una corrente politico-culturale.

Anche la cronologia esercita un peso non ininfluente nel valutare i nodi attraverso i quali si esplica la *leadership* dossettiana. Il tema dell'unità dei cattolici nella Democrazia cristiana è stato certamente vagliato da Dossetti al momento del suo ingresso in politica. Sappiamo anzi che le sue iniziali esitazioni, così come quelle di Lazzati e di Fanfani, rispetto ad un impegno nella Dc erano esattamente determinate dalla convinzione – maturata nel corso delle riunioni clandestine svoltesi principalmente a casa del professore Umberto Padovani a Milano tra il 1941 e il 1943 – che un partito unico sarebbe stato non solo una *diminutio* delle potenzialità operative dei cattolici, che avrebbero forse potuto più efficacemente disseminarsi in varie formazioni politiche, ma che soprattutto era urgente – più ancora di un impegno politico attivo – un lavoro di carattere formativo e culturale, per raddrizzare le storture intellettuali e colmare le gravi carenze di alfabetizzazione politica determinate da cinquant'anni di pseudodemocrazia liberale e da vent'anni di regime fascista. Ma una volta compiuta la scelta democristiana la questione dell'unità dei cattolici non entrerà più nell'orizzonte della riflessione dossettiana per lungo tempo. La freddez-

[3] Il volume chiude idealmente il cerchio aperto da Baget Bozzo (1974).

za con cui Dossetti reagisce alle iniziative di una persona di cui pure ha una profonda stima come Felice Balbo e del movimento dei Cattolici comunisti e dei suoi esiti è già di per sé indicativo di questa attitudine. E anche quando Dossetti nel gennaio 1949 interviene all'Assemblea organizzativa del partito ponendo la celebre domanda «unità sì, ma intorno a che cosa?», è evidente che la questione in gioco non è certo quella del "dogma" dell'unità dei cattolici, bensì la qualità degli obiettivi della Dc (Baget Bozzo 1974: 56).

Così, anche un altro grande nodo sul quale si misura e si costruisce la *leadership* dei cosiddetti «cavalli di razza» della Dc, cioè il dibattito sull'apertura a sinistra – un tema sempre più oggetto di una sorprendente schizofrenia storiografica, che anziché applicarsi alla ricostruzione di ciò che è stato indugia su ciò che era meglio accadesse –, trova un Dossetti che è già fuori dei giochi: ciò non toglie evidentemente che Dossetti su tale problema abbia sviluppato una propria riflessione, anche con spunti originali e inattesi. Il tema viene sviscerato particolarmente nel 1956, per conto del cardinale Lercaro che, come in molte altre occasioni, gli chiede di predisporre un memorandum sulla questione in vista della riunione della Conferenza episcopale italiana che si tiene a Pompei il 9-10 ottobre 1956. Nel testo redatto per l'arcivescovo di Bologna Dossetti, smentendo la convinzione diffusa nell'episcopato peninsulare che l'origine di ogni deviazione del cattolicesimo andasse individuata nel pensiero maritainiano e nei suoi epigoni italiani – dunque anche lo stesso Dossetti –, indicava che la questione dell'apertura a sinistra non nasceva «semplicemente da inclinazioni dottrinali e da tendenze politiche di sinistra infiltratesi, non si sa bene come, nel mondo cattolico»; tale questione, infatti, era stata posta «di fatto più e prima che da altri fattori dagli atteggiamenti, sia pure non intenzionali, di elementi tra i più responsabili del partito di maggioranza, operanti per considerazioni strettamente legate alla presente geografia politica e al rapporto di forze tra i diversi partiti e correnti». E se proprio si voleva arrestare questo «slittamento» a sinistra era inutile pensare a rimescolii partitici: l'unica soluzione praticabile stava «in un modo energico, schietto e coerente di presentare e di applicare l'Evangelo, di operare, cominciando dai vertici, un rinno-

vamento del costruire prima di tutto in casa nostra, e di liberarci tutti dalla infiltrazioni del pensiero e della prassi *moderna*: da tutte le infiltrazioni: da quella marxista, ma anche da quelle liberali»[4].

Quando Dossetti scriveva queste cose la sua *leadership* – se così si la si poteva ancora definire – si esercitava principalmente in altri ambiti che non quelli squisitamente politici. Perché davvero il concetto di *leadership* applicato a Dossetti non si esaurisce nella sua vicenda democristiana. Si potrebbe anzi affermare – e davvero senza alcuna velleità provocatoria – che è stato esattamente l'abbandono della Dc a rappresentare un tassello importante per la costruzione dell'immagine di Dossetti come *leader* e a rivelare come il suo credito e il suo seguito non fossero determinati solamente dall'attività svolta a Piazza del Gesù. Proprio questa peculiarità esige da ultimo una chiarificazione sul concetto stesso di *leadership*. Comunque lo si circoscriva e lo si riempia di contenuti, sarebbe erroneo confondere tale concetto con quello di carisma o con quello di potere: va da sé che vi sono stati *leaders* democristiani che pur dotati di carisma non hanno mai veramente "posseduto" il partito; così come vi sono stati soggetti che pur avendo esaurito nelle loro persone per anni il volto e la prassi operativa democristiana – o che più banalmente hanno ricoperto importanti incarichi istituzionali in "quota" democristiana – non hanno mai esercitato un vero carisma e neppure hanno avuto un vero seguito: è una sfumatura che sfugge anche ad uno scafato protagonista della vicenda repubblicana quale Giulio Andreotti, che all'indomani della pubblicazione di una clamorosa intervista a Giuseppe Dossetti poco prima del suo trasferimento nel 1972 in Medio Oriente, nel ritaglio di giornale del proprio archivio che riproduce il titolo di questo pezzo carpito a Dossetti con l'inganno e che recita «*Non sono mai stato democristiano*» (Glisenti 1972)[5], scrive: «ma se è stato vicesegretario!»[6].

---

[4] AVSG, Fondo Giacomo Lercaro 71.187: il testo viene riprodotto integralmente in appendice.

[5] Appena uscito l'articolo Dossetti si preoccuperà di riferire agli amici più cari cos'era esattamente accaduto: scriverà così a Giuseppe Alberigo: «È quasi una follia [...]. Paolo [Glisenti] non mi ha detto altro che si era messo a rileggere tutte le Cronache Sociali e che aveva deciso di impegnarsi in una ricerca storica su alcuni aspetti del Movimento Cattolico. E quel che gli ho detto, glielo ho

2. *Un ruolo imprevisto per un uomo preparato*

Occorre dire anzitutto che quella di Dossetti è, com'è capitato nell'immediato dopoguerra a molti altri esponenti della Dc – cioè di un partito che comunque ha dovuto costruire praticamente dal nulla i propri quadri – una *leadership* politica imprevista. Praticamente sino a trent'anni d'età Dossetti ha perseguito infatti un disegno molto preciso: quello cioè di dedicare la propria vita alla ricerca scientifica e nello specifico al diritto canonico. Non si trattava semplicemente di un impegno professionale vissuto con straordinaria intensità. Dossetti, che pure aveva rifiutato un canale più ordinario quale poteva essere la scelta del sacerdozio, viveva questa opzione professionale esattamente come una forma di consacrazione religiosa – un vero e proprio «olocausto», come scriverà ripetutamente in appunti privati (Dossetti 2010) –, assumendo per sé il modello del romanista Contardo Ferrini.

Va anche rilevato che tale scelta non era esente da una certa connotazione elitaria. Non veniva infatti perseguita in un ateneo qualsiasi, seguendo questo o quel «maestro», bensì – e davvero non è un caso –, all'interno dell'Università Cattolica di Gemelli. Cioè entro un ambiente che si pensava e rappresentava come la fucina di risorse cattoliche da offrire per la guida del paese. E si trattava indubbiamente di una pretesa tutt'altro che velleitaria se si scorrono i nomi di coloro che, partendo dalla Cattolica, si inseriranno negli snodi di funzionamento della macchina statale: basterebbe a questo riguardo ricordare i giudizi dati da Gemelli sulle potenzialità politiche di De Gasperi all'indomani della caduta di Mussolini – dunque in un momento in cui nessuno, tantomeno la Santa Sede, aveva chiaro come poteva evolvere la situazione – per ponderare la capacità di let-

---

detto per spiegargli come e *perché non gli potevo servire* e perché avevo bruciato tutto. E poi c'è dell'altro: [...] finalmente due giorni fa a pubblicazione avvenuta una lettera di Paolo in cui mi chiede perdono e mi dice *di avere resistito alle pressioni della rivista* per deformare in senso ancora più polemico lo scritto (??). Nota che mai mai il più piccolo cenno da parte di Paolo a una utilizzazione giornalistica dell'incontro»: AGA, Dossetti a Alberigo, 10 aprile 1972.

[6] FSCIRE, Fondo Giuseppe Dossetti 366.

tura della realtà circostante esercitata dal rettore della Cattolica (Bocci 2003: 625-626; Formigoni 1995).

Sarà l'ingresso dell'Italia in guerra ad incrinare o almeno complicare questo disegno. Com'è ampiamente noto, Dossetti dapprima venne coinvolto nelle citate riunioni clandestine di Casa Padovani, dove la riflessione comune con i colleghi della Cattolica si portò sulla crisi del fascismo e sulle ipotesi di uscita da esso; poi con l'occupazione del paese intervenne la scelta resistenziale. Prima di quest'ultima, nell'estate del 1942, viene ricordato un intervento di Dossetti al congresso dei Laureati Cattolici di Piacenza in cui, quasi come accadeva nelle *disputationes* medievali, era stato discusso se fosse legittimo per i cattolici rivoltarsi contro la tirannide: il dibattito era funzionale in realtà a negare una simile ipotesi e anzi a riaffermare la fedeltà dell'Azione cattolica all'autorità costituita; ma le poche fonti a nostra disposizione ci riferiscono invece di una risposta affermativa di Dossetti alla possibilità di "uccidere" il tiranno. A ben vedere, tanto in una situazione come nell'altra il profilo di Dossetti veniva messo sempre più a fuoco dai suoi colleghi/compagni come quello di un protagonista[7]: era lui che aveva materialmente steso le proposizioni, poi andate perdute, elaborate collettivamente a Casa Padovani; ed era sempre a lui – che comunque non si poteva definire né un proto né un criptodemocristiano – che si era fatto ricorso nel momento in cui a Reggio Emilia, alla fine del novembre 1944, una retata dei nazifascisti aveva azzerato il direttivo del Comitato di liberazione nazionale provinciale ed era indispensabile trovare un nuovo presidente (e davvero la gravità della situazione del paese in generale e delle zone che stanno al di sopra della Linea gotica in particolare non consentiva certamente di designare per incarichi di prima responsabilità nella lotta resistenziale fantocci o "utili idioti"). La posizione di Dossetti era nella primavera del '45 oggettivamente delicata: rivestiva, come cattolico, un ruolo dirigenziale nel movimento partigiano in un territorio in cui era predominante la componente comunista.

[7] È un dato che esce confermato dalle numerose interviste rilasciate da Amintore Fanfani sugli esordi del suo impegno politico; si veda pure il testo della *laudatio* pronunciata da Lazzati in occasione del conferimento dell'Archiginnasio d'oro a Giuseppe Dossetti nel 1986: Lazzati (1988: 178-182).

Di tutta questa complessa fase, ai fini del tema qui considerato, merita di essere ricordata l'evoluzione della sua posizione rispetto al tema del partito cristiano, che non a caso era perfettamente coincidente con quella di Fanfani[8]. A meno di futuri clamorosi ritrovamenti, siamo destinati a vagare per tentoni rispetto ai contenuti delle discussioni di Casa Padovani: ed è legittimo chiedersi se le ricostruzioni di questi incontri compiuti *ex post* dai loro protagonisti non risentano anche di qualche impulso autocelebrativo. Perché davvero – per riprendere le parole di un attento osservatore della realtà reggiana quale l'ex prefetto Pellizzi – permane il dubbio che molti dei convegni, degli incontri di studio e delle attività più o meno clandestine promosse in ambito cattolico fossero stati posti in essere «per determinare più una modifica *nel* sistema che una rottura *del* sistema, e cioè per preparare una piattaforma per una eventuale successione, come e quando questa si fosse aperta» (Origini e primi atti del CLN, 1970: 12). Ad ogni modo, per quel poco che di sicuro sappiamo, negli incontri di Casa Padovani si può individuare un nucleo propulsivo, una sorta di nocciolo d'uranio, al quale tanto Dossetti, quanto Lazzati e Fanfani hanno attinto a lungo nel corso della loro attività politica: così c'è la *Civitas Humana* fondata da Dossetti nel '46 e, negli anni Ottanta, in un altro momento di crisi, la Città dell'uomo impiantata da Lazzati; ma anche Fanfani, nella sua "sosta" in Svizzera, dà vita a un giornale che intitola… *Civitas Humana*.

[8] Il 17 maggio 1944 Fanfani scriveva sul diario di aver partecipato ad una conferenza di Charles Journet, «professore al Grand Séminare, su "Le Spiritual Chrétien et le temporel chrétien", magnificamente. È seguita la discussione, della quale mi sono impadronito, tirando l'oratore a concludere, secondo le sue promesse, che è possibile una politica d'ispirazione cristiana ma non è augurabile esistenza di partiti cristiani; i cristiani devono distribuirsi tra i partiti che non escludono ed accettano i principi cristiani, secondo le particolari preferenze per le varie formule di tecnica politica. Dopo tanti mesi di meditazione sull'argomento è stato per me un gran conforto vedere giungere a tale conclusione un uomo come Journet e vedere convertire alla tesi molti svizzeri, i polacchi, gli ungheresi e lo spagnolo Sugranyes, che ora insegna a Friburgo e nel 1935 fu alla Cattolica, mio conoscente. Naturalmente certo Lunghi, milanese e democratico cristiano, è insorto in difesa di partiti cristiani, ma è stato sepolto con tutti gli onori. Ora reclamerà presso Malvestiti e co. a Lugano, provocando nuove ire su di me»: Fanfani (2012: 315).

Le cose erano comunque in continua evoluzione e se nel febbraio 1944 Dossetti si diceva per tutta una serie di ragioni delibate a Casa Padovani – la più "pesante" delle quali era che un partito cattolico sarebbe stato drasticamente moderato, attirando sulla chiesa l'accusa del «conservatorismo» e dell'«oscurantismo» – contrario a un partito di cattolici[9], un anno più tardi la prospettiva era cambiata radicalmente: in una circolare inoltrata clandestinamente alla fine del marzo 1945 ai parroci dell'Appennino reggiano, finalizzata soprattutto a riaccreditare le ragioni della lotta partigiana a fronte dei "danni collaterali" determinati da alcune azioni dei gappisti, Dossetti esponeva un vero e proprio manifesto della Democrazia cristiana, ancora denominata Movimento democratico cristiano (Dossetti 1995a: 18-24). Ciò che merita di essere evidenziato di questo lungo e denso testo è anzitutto il tono propositivo che lo percorreva; un tono che però per lo storico che è consapevole, dati alla mano, di come Dossetti stesse concependo la sua attività politica come eccezionale rispetto ad un progetto di vita affatto differente,

[9] Nel febbraio 1944 Dossetti era infatti intervenuto in un incontro riservato a cui presenziavano alcuni esponenti della nascente Democrazia cristiana e vari parroci del reggiano per dibattere le prospettive politiche a medio e lungo termine; in questa sede, stando ad un memoriale steso successivamente dall'amico don Angelo Cocconcelli, Dossetti era intervenuto contro l'ipotesi di un partito unico dei cattolici adducendo alcune precise ragioni: «1° Il cattolico, come tale, è membro della Chiesa, anzi è la Chiesa stessa. Ora la Chiesa è al di sopra del partito; non può schierarsi da nessuna parte perché è "*pienezza di Cristo*" e citava l'Enciclica "*Mystici Corporis*" di Pio XII e i suoi messaggi natalizi. La Chiesa permea tutte le culture, illumina dei suoi principi di verità, di giustizia, di solidarietà tutti i sistemi sociali e politici, ma non può identificarsi con nessuno di essi; 2° Un partito cattolico difende interessi religiosi basandosi su dei principi dogmatici, che deve applicare senza compromessi anche nel capo politico, portando necessariamente all'integralismo e al confessionalismo; 3° Un partito cattolico nell'affermare i principi cristiani nel campo politico deve necessariamente venire a compromessi con i postulati degli altri partiti; quindi mortificare e ridurre il valore dei principi stessi; 4° Un partito di cattolici vedrà necessariamente schierati gli altri partiti in un fronte laico, acuendo sempre più il triste fenomeno dell'anticlericalismo e dell'ateismo; 5° Un partito cattolico è per natura e mentalità e tradizione un partito di "*moderati*" e di conservatori (si sono chiamati ovunque partiti di centro) che buttano sulla Chiesa l'ombra del conservatorismo e dell'oscurantismo; 6° Partito e cattolico sono due parole che sono in contraddizione. Partito (da "parte") è ciò che divide; cattolico è universalismo e dottrina di salvezza rivolta a tutti gli uomini al di sopra delle contese politiche»: Folloni (1991: 150).

rappresenta anche un problema. Dossetti, infatti, parlava e scriveva da propagandista e disegnava una Dc con dei precisi connotati: anzitutto come una realtà già pienamente operativa che non intendeva limitare il reclutamento ai soli cattolici e che, proprio perché organizzazione politica, doveva rivolgersi a tutti coloro che ne avessero condiviso le idee, anche – e l'inciso non era da poco – con sacrificio di interessi personali e «di classe» (Dossetti 1995a: 20); in seconda battuta Dossetti esplicitava quella che sarà la cifra predominante della sua azione politica, anche dal punto di vista delle scelte economiche (nonché una delle ragioni del consenso che più tardi si riverserà su di lui): vale a dire la condanna dello Stato liberale. «La Democrazia Cristiana», scriveva Dossetti rovesciando in positivo l'obiezione mossa un anno prima nell'incontro clandestino di Calerno,

> non vuole e non può essere un movimento conservatore, ma vuole essere un Movimento tutto permeato della convinzione che tra l'ideologia e l'esperienza del Liberalismo capitalista e l'esperienza, se non l'ideologia, dei nuovi grandi movimenti anti-capitalistici, la più radicalmente anticristiana non è la seconda, ma la prima (Dossetti 1995a: 20).

Il problema sta a questo punto nella comprensione di quella che è la posizione più personale di Dossetti in questa congiuntura: immaginava per sé un semplice ruolo di battistrada per il movimento democristiano o stava anche mettendo a fuoco un proprio ruolo nel partito per contribuire al raggiungimento degli obiettivi che aveva enunciato?

Quali che fossero le sue immediate intenzioni, che restano imponderabili, è da osservare che la cronologia è in ogni caso strettissima: già il 12-13 giugno 1945, a un mese e mezzo dalla Liberazione, Dossetti era intervenuto, acquistando una certa notorietà, al primo Congresso del Movimento giovanile della Dc a Roma. Fu con ogni probabilità questa l'occasione che lo mise in luce di fronte ai vertici del partito, che nell'agosto successivo lo cooptarono nella Direzione: una carriera davvero rapidissima per chi, nello stesso momento in cui De Gasperi diffondeva le sue *Idee ricostruttive*, si diceva fermamente contrario all'idea di un partito dei cattolici.

3. *Rapidissima ascesa*

Dossetti dunque era giunto all'impegno nella Dc vantando un percorso universitario peculiare e un impegno resistenziale diretto che non tutti i *leaders* storici democristiani – certamente non Moro e neppure Fanfani – potevano vantare. E giustamente a posteriori l'esperienza resistenziale e di guida del Cln poteva essere letta come propedeutica all'attività politica: tra l'altro nei cinque mesi di piena clandestinità Dossetti ebbe modo di intrecciare importanti contatti con gli esponenti democristiani delle province più prossime a Reggio Emilia[10].

Il suo coinvolgimento politico dopo la Liberazione sembra però più determinato da un intreccio di fattori esterni che non come lo sbocco di un programma d'azione ben determinato. Dossetti – come peraltro gli accadrà in altri momenti forti della sua lunga esistenza – si era persuaso che vi fossero urgenze alle quali lui solo poteva fare fronte: anzitutto si trovò immediatamente a dover fronteggiare il problema delle uccisioni e delle vendette che insanguineranno una lunga stagione del dopoguerra reggiano; in aggiunta a ciò il giovane professore di Diritto canonico comprese già poche ore dopo la liberazione di Reggio Emilia che se la Dc non si fosse mossa in fretta e con determinazione il principio della collaborazione paritetica tra i partiti del Cln rischiava di saltare subito di fronte alla "intraprendenza" del Pci.

In ogni caso la sua rapidissima cooptazione nella Direzione del partito non si poteva ascrivere al suo pur brillante curriculum. Di questo Dossetti resterà convinto sino alla fine della sua vita: la sua chiamata alla vicesegreteria (incarico che terrà una prima volta dal 1945 al 1946 e una seconda dal 1950 al 1951) rispondeva precisamente al disegno dei maggiorenti democristiani di avere un uomo con un profilo oggettivamente di tutto rispetto ma privo di un controllo direttivo su qualsiasi gruppo interno al partito. Dossetti, infatti, ancorché avesse avuto occasionali contatti, non si poteva definire organico all'Azione cattolica e alle sue organizzazioni giovanili o universitarie (com'era il

[10] Si veda a questo proposito il *Documento comune delle Direzioni provinciali della Democrazia Cristiana di Modena, Reggio Emilia e Parma* (24 febbraio 1945) edito in Dossetti (1995a: 11-17).

caso di Moro o di Andreotti); non era uno dei relatori stabili alle Settimane sociali; non aveva preso parte alla elaborazione del cosiddetto *Codice di Camaldoli*; pressoché nulle, almeno in questo primissimo momento – se si eccettua la conoscenza del coetaneo don Sergio Pignedoli – le sue entrature presso la segreteria di Stato vaticana; anche da un punto di vista generazionale non va dimenticato il fatto che Dossetti non aveva vissuto la stagione del popolarismo, esperienza verso la quale ostenterà anzi una certa freddezza[11].

La sua, all'interno del partito, fu dunque in questa primissima fase una condizione di solitudine oggettiva, resa ancora più stridente dall'importanza dall'incarico assegnatogli. Ma era proprio l'assenza di un *pedigree* politico in senso stretto e di una conseguente rete di relazioni all'interno del partito a consentirgli una certa libertà di manovra, che poteva pure impressionare o sconcertare, anche perché ottenne celermente dei concreti riscontri. Dossetti reagì infatti con grande determinazione alle nuove responsabilità: fu lui a rifondare – o meglio a fondare – l'Ufficio studi propaganda e stampa della Dc (Spes) e ad ottenere la cooptazione di Fanfani al suo interno; e fu sempre lui che si mise in contatto con Lazzati, La Pira e Antonio Amorth affinché lo aiutassero in questa fase. E per quanto l'incarico della Spes venga sovente messo in sordina da chi si è occupato della vicenda politica di Dossetti, anche per il fatto che Fanfani giunse presto a svolgervi un ruolo di prima responsabilità, resta il fatto che fu primariamente attraverso di esso – cioè mediante la continua emanazione di direttive di carattere organizzativo ai circoli del partito in tutto il paese, la redazione di guide e opuscoli e l'organizzazione di corsi per propagandisti – che Dossetti iniziò ad entrare in contatto con i tesserati e a far conoscere il proprio nome. La curatela del *Dizionario sociale* che la Spes pubblicò nell'aprile 1946 – e del quale Dossetti serbò

[11] Anzi, si può individuare proprio in questa circostanza la ragione principale della sua designazione: volendo appunto esprimere sin dalla configurazione dei vertici, la struttura composita della Democrazia cristiana, ad un segretario che proveniva dall'esperienza del Ppi come Piccioni, erano stati affiancati due giovani che non avevano militato nelle fila del partito di Sturzo quali, appunto, Dossetti, proveniente dal settentrione, e il siciliano Bernardo Mattarella, nato nel 1905.

per sé tre sole voci delle circa 600 che lo componevano quali «Chiesa», «Concilio» e «Concordato»... – è emblematica del suo impegno in questo organismo. Ma è significativa prima di tutto per sé stessa: Dossetti, differenziandosi da molti colleghi, mette e continuerà a mettere al centro di tutta la sua azione politica un attento lavoro di preparazione culturale (da non confondersi con l'erudizione) perché sa che è su questo campo, più ancora che nelle aule parlamentari o nei consigli comunali, provinciali e regionali, che si decidono le vere posizioni di forza: sarà lo stesso Baget Bozzo, molti anni più tardi, a rendergli, almeno per questo aspetto, l'onore delle armi: «La Dc non è mai riuscita ad essere, salvo che attorno a Dossetti e, in parte, attorno a Gronchi, un luogo di cultura politica» (Baget Bozzo 1977: 143).

4. *Primo tempo: un* leader *contro*

I mesi che intercorsero dall'estate del '45 alle elezioni per l'Assemblea costituente del giugno '46 furono quelli in cui Dossetti sviluppò una energica azione per strutturare il partito e per orientarne le politiche sociali ed economiche. Gli articoli che pubblicò in questa fase erano in linea con le posizioni espresse già durante la Resistenza e individuavano nella Dc lo strumento attraverso il quale conseguire un profondo rinnovamento sociale. Dossetti ricorse in più occasioni all'aggettivo «sostanziale» per indicare la prima qualifica che la neonata democrazia italiana doveva raggiungere: cioè, differentemente da quanto accaduto durante la stagione liberale, occorreva fondare uno Stato in cui ci fosse «vero accesso del popolo e di tutto il popolo al potere e a tutto il potere, non solo a quello politico, ma anche a quello economico e sociale» (Dossetti 1995a: 31 e 38)[12]. Un'altra

[12] Si veda anche Dossetti (1982: 102). Nel marzo 1994 Dossetti ribadirà che quando era «entrato in politica» aveva «cercato la via di una democrazia reale, sostanziale, non – e qui c'è una terza convinzione molto netta – non di quella liberaldemocrazia di cui tutti, sembra, oggi, si sono fatti seguaci e realizzatori: con un nominalismo sempre più corroso di ogni sostanza fattiva, operante, concreta, reale e schietta, non ingannevole. Ho cercato la via di una democrazia reale, sostanziale, non nominalistica: che voleva anzitutto cercare di mobilitare le energie profonde del nostro popolo, e cercare di indirizzarle in modo consapevole verso uno sviluppo democratico sostanziale, cioè in larga misura favorente

questione rispetto alla quale Dossetti iniziò a ritagliarsi una certa visibilità era poi quella dei Comitati di liberazione nazionale. Assunse infatti, come membro delegato dalla Dc nel Cln centrale, una netta posizione, tanto a livello nazionale che locale, contro il sistema di governo del Cln: sarà lui anzi, più tardi, ad accreditarsi la decisione del formale scioglimento di queste strutture che nessuno, a suo dire, voleva assumersi per il timore dei contraccolpi sul Governo (Dossetti 2004a: 251)[13].

Ciò che colpisce, scorrendo la corrispondenza privata di questi mesi è però il giudizio drastico che Dossetti aveva già maturato sulla Dc, sul modo in cui essa veniva gestita e sugli obiettivi che le erano stati assegnati: dunque ben prima della campagna elettorale del '48 o del voto sul Patto Atlantico. Scriverà a Fanfani nel gennaio 1946, in un momento in cui il professore toscano, scoraggiato per varie ragioni, era orientato a riprendere la sua attività di insegnamento alla Cattolica: «D'altra parte, noi siamo arrivati troppo tardi o abbiamo conosciuto la situazione troppo tardi per poter tentare, con una certa probabilità di successo prima di quelle elezioni dalle quali dipende il destino d'Italia, un rovesciamento delle posizioni e l'impostazione di un nuovo movimento»[14]. Se in pubblico Dossetti era ovviamente un fiero propagandista del partito, in privato non nascondeva dubbi e critiche, talora di una radicalità disperante, ed era cosciente che solo il coinvolgimento di uomini di sua fiducia all'interno del Consiglio Nazionale (nello specifico sappiamo che pensa a Fanfani, Lazzati e La Pira) poteva rovesciare questa situazione.

È più che evidente allora che Dossetti non pensò mai a se stesso, sin dal primo giorno di lavoro ai vertici della Dc, come a un gregario o un mero esecutore, magari gratificato da un incarico inatteso. Era invece portatore di istanze ben precise, il cui momento genetico pare davvero vada individuato nelle riflessioni compiute negli incontri di Casa Padovani: non è per caso,

---

non solo una certa eguaglianza, una certa solidarietà, ma favorente soprattutto il popolo: non nel senso di solo *oggetto* dell'opera politica, ma di *soggetto* consapevole dell'azione politica», Dossetti (1995b: 10).

[13] Sulla questione si veda nello specifico Melloni (2007a).

[14] ASSR, Fondo Amintore Fanfani, b. 28, f. 1, Dossetti a Fanfani, 9 gennaio 1946.

quindi, che Dossetti abbia cercato i suoi principali collaboratori anzitutto tra coloro che avevano condiviso le sue riflessioni milanesi. La stessa determinazione con cui sostenne tali istanze non va banalmente compresa come un dato caratteriale che si trasfondeva in una attitudine alla *leadership*, ma c'era qualcosa di più e di diverso. Dossetti, come ha ricordato Giuseppe Alberigo (Alberigo 1997), era un uomo geneticamente votato alla riforma e si sentiva davvero il «prestanome» – la definizione è sua (Dossetti 1986: 15) – di un desiderio di rinnovamento globale della politica e delle strutture che sovrintendono alla sua gestione. Si tratta di un sentimento che ha attraversato una larga fetta della sua generazione ed è per questo che era dichiarato ed insistito il suo fastidio per l'esitazione che un partito di massa e con vasto radicamento popolare come la Dc stava mostrando in questi primi mesi di vita democratica.

Dossetti aveva salutato con sincero compiacimento l'affidamento del governo a De Gasperi nel dicembre 1945, proprio perché lo immaginava come un primo punto di svolta. Ma nel volgere di pochissime settimane si accese tra i due uno scontro che praticamente continuerà lungo tutta la residua attività politica di Dossetti e che sarà più tardi una delle concause della divaricazione con Fanfani. È il rapporto conflittuale con De Gasperi, questa inconclusa (e inconcludibile) dialettica, certamente articolata e complessa, a rappresentare un primo fattore esplicativo della *leadership* dossettiana: mentre si affastellavano le critiche, le incomprensioni, le prese di distanza tra i due, Dossetti veniva sempre più percepito, dentro e fuori il partito, come colui che poteva incarnare l'alternativa per il percorso della Dc. Dossetti era attentissimo ad evitare la banalizzazione del conflitto con De Gasperi a semplice schermaglia personale: se si scorrono la corrispondenza e i verbali della Direzione o del Consiglio nazionale ci si rende conto che le contestazioni che egli muoveva al *leader* trentino erano praticamente tutte contro un preciso *metodo* di gestione del partito. Forse anche per la fascinazione che da emiliano subiva dal modello del Pci, Dossetti aveva sviluppato una visione del partito moderna, che vedeva in questa struttura il luogo deputato alla elaborazione delle basi culturali dell'azione politica; era una concezione che confliggeva con quella di De Gasperi, per il qua-

le il partito era più semplicemente uno strumento di mobilitazione elettorale e di sostegno parlamentare all'azione del governo (Pombeni 2013: 54). Dossetti invece credeva nello strumento-partito, nelle sue strutture intermedie e nei suoi meccanismi di funzionamento; credeva che gli organismi deputati alla formazione della linea politica dovessero avere una vita reale e non soltanto legittimare decisioni prese altrove. E infatti quando vedeva tali organismi bypassati dal carisma degasperiano ostentava una sincera irritazione.

Il primo grosso fattore di scontro con De Gasperi fu rappresentato dalla scelta istituzionale. Già nel febbraio-marzo 1946 Dossetti, accusava esplicitamente il presidente del Consiglio di ignorare la forte propensione filorepubblicana che percorreva l'organizzazione del partito, dando in questo modo importanti e inopportune *chanches* di vittoria all'opzione monarchica: eventualità che Dossetti rigettava, perché sarebbe espressiva di una continuità storica con una stagione politica che riteneva definitivamente sconfitta e conclusa. Dossetti contestava dunque al premier non solo il *merito*, ma, come rilevato poc'anzi, anche il *metodo* seguito nella campagna referendaria. Il vicesegretario accusava esplicitamente De Gasperi di averlo estromesso, insieme ad altri membri della Direzione, «da tutte le decisioni di maggior rilievo, da ogni possibilità di influsso sulla politica del partito»; in tal modo si era fatta prevalere una prassi di «manovra governativa» e di «patteggiamento di gabinetto» che svilivano l'«azione organica di partito, formativa e suscitatrice in strati sempre più vasti di uno slancio collettivo vitale e rinnovatore»[15]. In ogni caso Dossetti non era rimasto con le mani in mano e aveva battuto minuziosamente alcune regioni – in particolare il Veneto – per conquistare voti alla causa repubblicana (Melloni 1994: 28): era una nuova opportunità per farsi conoscere e per far capire che nella Dc non vigeva un pensiero unico. E che le obiezioni di Dossetti fossero condivise lo dimostra anche l'indiscutibile successo personale che egli ottenne nel I Congresso del partito (aprile 1946), quando risultò quarto degli eletti al Consiglio nazionale: fu forse questo il primo mo-

[15] Dossetti a De Gasperi, 28 febbraio 1946, in Dossetti (1986: 113).

mento in cui Dossetti poté soppesare concretamente il consenso riscosso nella base democristiana.

5. *Secondo tempo: la stagione costituente*

L'attività all'Assemblea Costituente ha rappresentato indiscutibilmente un secondo importante bacino di cultura per la costruzione della *leadership* dossettiana. Nel senso che l'anno e mezzo trascorso nella redazione degli articoli della Carta fondamentale dello Stato non solo hanno messo in luce le qualità di Dossetti come giurista (ben note a chi sapeva del lavoro svolto in precedenza per conto di padre Gemelli per la regolamentazione canonica di quelli che saranno più tardi noti come istituti secolari, ma con ogni probabilità sconosciute ai maggiorenti democristiani), ma anche – e non è cosa meno rilevante – la sua capacità organizzativa rispetto al lavoro di altri costituenti o di importantissimi "para-costituenti" come Antonio Amorth (Dossetti 1987); fu sempre Dossetti, merita di essere ricordato, a coinvolgere nelle fila della Democrazia cristiana un uomo del calibro di Costantino Mortati, il cui apporto ai lavori costituzionali si rivelerà fondamentale (Lanchester 1998: 204). Quelle di Dossetti erano qualità che naturalmente non sfuggivano né al Pci di Togliatti né alla segreteria di Stato vaticana, che troveranno in Dossetti un interlocutore affidabile. Fu lui a definire la procedura del lavoro per sottocommissioni e le relative materie; e fu sempre lui a stabilire in modo particolare l'ordine del giorno dei lavori della prima sottocommissione dedicata alla definizione dei diritti e doveri dei cittadini: e questo senza poter vantare alcuna precedente esperienza di carattere assembleare.

La più che opportuna decisione di De Gasperi di mantenere un profilo basso rispetto al cantiere costituente aprì lo spazio a Dossetti per sviluppare un'azione di indirizzo politico che nel partito era invece sempre più compressa e contrastata. Fu nella definizione delle regole fondamentali della convivenza civile che Dossetti individuò una fondamentale opportunità per porre le basi per quel rinnovamento che continuava ad inseguire, perché considerato fondamentale per una reale rinascita democratica del paese. Fu emblematica l'enunciazione pro-

grammatica che Dossetti compì poco dopo l'inizio dei lavori della Costituente, quando affermò di voler contribuire a disegnare una Costituzione profondamente originale rispetto agli altri modelli esistenti; una originalità che Dossetti individuava primariamente nel fatto che la nuova Costituzione italiana sarebbe stata davvero il prodotto di differenti culture politiche, egualmente legittimate da un consenso elettorale di massa che non aveva eguali nella vicenda storica italiana (Dossetti 1994:134). Ma questo processo sarebbe andato anche in un altro senso, non meno importante: a loro volta queste masse si sarebbero infatti vincolate – attivamente o meno questo non aveva alcuna importanza – alla vita democratica attraverso gli istituti che la Costituzione avrebbe definito. Questo sarebbe valso tanto per quei ceti che avevano entusiasticamente aderito al fascismo – una delle più grandi e ancora meno note preoccupazioni di Dossetti lungo tutto l'arco della sua attività politica fu il manifestarsi del neofascismo[16] – quanto per l'elettorato socialcomunista, che sviluppava una ben differente concezione della legittimità dello Stato e degli istituti statali moderni.

In fondo, anche il più volte ricordato impegno di Dossetti per la menzione dei Patti laternanensi nel testo costituzionale è espressivo della qualità della sua *leadership*. Esso rispondeva a più obiettivi: c'era sì la necessità di soffocare sul nascere la possibilità di una nuova Questione romana; ma allo stesso tempo c'era l'esigenza di far sposare al variegato universo cattolico italiano – che andava dal cardinale Pizzardo a don Primo Mazzolari, da padre Pio da Pietrelcina a padre Gemelli – un'idea di democrazia fondata sull'esistenza di spazi di reciproca non invadenza che era tutt'altro che scontata. È ampiamente noto come all'indomani della caduta di Mussolini c'era chi, all'interno delle mura vaticane, auspicava il mantenimento della legislazione razziale varata nel '38; e ancora a metà degli anni Cinquanta ci sarà chi, dall'Italia repubblicana e concordataria, continuerà a guardare alla Spagna di Franco come al modello di Stato cattolico. Non erano semplicemente i segnali del più classico intransigentismo cattolico – categoria storiografica

[16] Si vedano a questo proposito i materiali conservati in FSCIRE, Fondo «Cronache Sociali», C.8.77.

suggestiva, ma che andrebbe decisamente sottoposta a un serio tagliando – che ha attraversato le più differenti stagioni storico-politiche con inerzia pachidermica: erano prima ancora i segnali di una vera e propria immaturità civile e politica della Chiesa italiana che Dossetti non si limitava a subire, ma che chiaramente cercava di governare.

Qui davvero si perviene al cuore della *leadership* dossettiana. Al politico Dossetti non interessava mediare per continuare a galleggiare – nulla di più distante dalla sua prassi operativa del «tirare a campare» come opzione alternativa al «tirare le cuoia» reso celebre da un altro *leader* della Dc –; poteva compiere la scelta, per lui sempre costosa, del temporeggiamento, ma solo per poter ottenere completamente in un secondo momento il risultato che si era prefissato (Alberigo 2002: 178). Questo De Gasperi non era capace di coglierlo o forse più semplicemente non lo condivideva; e più tardi non lo condividerà più neppure l'amico Fanfani. Non si dà, beninteso un giudizio sulla opportunità di una strategia a dispetto di un'altra, ma se ne censisce semplicemente la diversità. In fondo a posteriori, sempre in quest'ottica della gestione del sentimento ademocratico della maggior parte della popolazione italiana, De Gasperi prima e Fanfani e Moro poi avrebbero potuto tranquillamente vantare il merito di averla imbrigliata all'interno di una struttura istituzionale democratica. All'indomani del fallimento dell'Operazione Sturzo De Gasperi, amareggiato dall'ostracismo vaticano, giungerà a sfogarsi con Pietro Nenni: «sono [...] il primo presidente del Consiglio cattolico [...]. Eppure sono appena un tollerato» (Nenni, 1981:546); e se si legge il *Memoriale* dell'ultimo Moro assumendo questa prospettiva ci si rende conto di come tale preoccupazione avesse marcato in profondità l'azione del politico pugliese (Biscione 1998:18-19).

Tornando a Dossetti possiamo dire che i mesi della Costituente furono sintomaticamente anche quelli in cui l'intento educativo di cui si diceva in apertura trovò espressione nelle riunioni di *Civitas Humana*, l'associazione che si riallacciava idealmente alle riunioni di Casa Padovani, cercando un coinvolgimento di nuove persone. Dossetti – in modo molto simile a Lazzati – percepiva acutamente un vuoto di cultura, una abdi-

cazione delle intelligenze[17]. Aveva espresso questa preoccupazione già nella ricordata lettera ai parroci del marzo 1945 e reputava che i mesi trascorsi dalla Liberazione non avessero condotto a un miglioramento della situazione, anzi. In una di queste riunioni del novembre 1946 Dossetti dichiarava enfaticamente l'imprescindibile esigenza di un rinnovamento sociale e davvero fuor di metafora asseriva che i problemi dell'Italia non risiedevano in minute questioni assembleari o ministeriali; e neppure nella forma di governo o nella presenza del più grande partito comunista al di qua di quella che sarà chiamata la Cortina di ferro. I problemi italiani erano soprattutto quelli derivanti dalla natura «del cattolicesimo italiano, della *Ecclesia* italiana. […] – *la Ecclesia italiana ha in gran parte mancato il suo compito negli ultimi decenni*» (Dossetti 1980:264).

Si trattava davvero di una convinzione profonda in Dossetti: più tardi dirà che il suo impegno politico, il cui inizio fissava al 1940-41, era stato determinato principalmente dalla convinzione che la «fondamentale insanabilità» della condizione civile del Paese non fosse determinata dalla dittatura fascista, ma che anche quest'ultima fosse l'effetto di una più originaria «criticità della situazione ecclesiale»:

> Non vi è mai stato interessamento al civile per il civile, ma ciò è sempre avvenuto come riflesso delle preoccupazioni sulla criticità del mondo ecclesiale. […] L'esperienza politica è stata determinata essenzialmente dalle preoccupazioni ecclesiali. Quel che c'è stato di permanente e di vero nell'operazione politica è stato determinato da tale preoccupazione ed intuizione. La vocazione politica non fu mai tale ma solo una vocazione di supplenza. […] Alla fine è emersa, attraverso sentenze successive, la conferma più documentata delle intuizioni che esistevano

[17] Nel citato intervento del 1994 Dossetti indicava che entrando in politica aveva inteso assumersi l'onere di «un'opera di educazione e di formazione politica. I miei contrasti, se ci sono potuti essere, sono stati non tanto contrasti di persona o di sensi, di temperamenti, ma contrasti su questo aspetto necessario dell'azione politica come formazione della coscienza del popolo. Quindi un impegno voluto, da chi aveva responsabilità di governo, di appoggiare perlomeno la coscienza politica matura del nostro popolo, che matura non era e non è neanche oggi. Tirarci fuori dall'abisso educativo del fascismo»: Dossetti (1995b:11).

all'inizio: la catastroficità della situazione italiana legata a quella mondiale e la criticità del mondo ecclesiale (Dossetti 1998:102).

Così nel 1954 si indirizzerà a Giovanni Battista Montini, ancora per pochi mesi prosegretario di Stato, per esprimergli la convinzione che l'Italia stesse attraversando una crisi che non poteva «apparire più a nessuno soltanto travaglio di istituzioni od aspro contrasto di parti o pur gravissima incombenza di una conquista totalitaria dello Stato: ma vera crisi di tutto il tessuto sociale e in particolare esaurimento delle energie vitali, culturali e operative, nelle stesse classi dirigenti»; e la soluzione di tale crisi, «o almeno le premesse nuove della soluzione, non possono essere ricercate se non in un piano ben più arretrato e profondo, che sia totalmente libero da qualsiasi compromissione con la pur necessaria azione politica immediata: il piano, nel quale la Madre Chiesa può scoprire, esclusivamente nel proprio seno, i tesori nascosti, le margherite preziose delle risorse nuove, che la fecondità dello Spirito depone in Lei, oggi non meno di ieri, forse più ancora che in altre età»[18].

Dunque solo una lettura frettolosa – o scevra dalla comprensione delle priorità dossettiane – dei documenti più recen-

[18] FSCIRE, Fondo Giuseppe Dossetti 421, Dossetti a Montini, 13 febbraio 1954. Montini gli risponderà solo il 14 ottobre successivo (FSCIRE, Fondo Giuseppe Dossetti 318), ponendosi anzitutto la domanda «se le condizioni del cattolicesimo italiano siano davvero così gravi e così critiche quali Ella le nota, e non siano oscurate da un certo amoroso pessimismo, timoroso piuttosto di velare, che di ignorare i mali ed i pericoli di quanto è per noi oggetto di suprema valutazione. Ma voglio ora prescindere dall'esattezza delle osservazioni negative in se stesse e dei sintomi di ancor peggiore decadimento, ch'esse sembrano denunciare. E voglio ammettere come sostanzialmente valida la Sua triste diagnosi, e concedere che i rimedi in atto, per buoni e necessari che siano, siano inadeguati al fine che si vorrebbe raggiungere, quello cioè d'un sincero e profondo rinnovamento spirituale e morale. Ammetto che il rimedio deve venire dalla Chiesa, proprio in quanto istituzione di salvezza, e custode di verità e di virtù rigeneratrici. Il problema perciò consiste nel come la Chiesa debba impegnare se stessa al soccorso di questa critica ora [...]. Tutti sentiamo l'angustia di questo problema; angustia che turba talora la serena attività delle nostre file, sia per spingerle ad assumere posizioni integriste, quasi sempre più capaci di castigare i fratelli, che di guadagnare o fermare gli avversari, sia per stimolarle a confondersi maggiormente col mondo da redimere, con grave pericolo di svigorirne la solidità, di contaminarle di conformismo e di deviarne gli scopi».

temente emersi dall'archivio de «La Civiltà Cattolica» circa l'elaborazione della Costituzione italiana può portare a ridurre il ruolo di Dossetti nella discussione sull'articolo 7 a quello di galoppino della segreteria di Stato o di De Gasperi[19]: forse più di chiunque altro il politico reggiano sapeva che la menzione costituzionale dei Patti Lateranensi era un male minore rispetto ad altre più drammatiche prospettive: quella, ad esempio, di una reiterazione dell'insofferenza risorgimentale della Chiesa verso lo Stato, di una gerarchia episcopale schierata totalmente con le destre o ancora peggio quella di una Carta costituzionale orientata confessionalmente e perciò destinata a mancare il suo compito fondamentale di sintesi delle differenti tradizioni politiche e culturali del paese.

6. *Terzo tempo: una* leadership *a prescindere dal partito*

A partire dalla seconda metà del 1946 la conflittualità tra Dossetti e De Gasperi si accentuò nuovamente. Dossetti era sempre più persuaso che la politica del governo si esaurisse in un gioco di rimessa le cui riprove andavano individuate tanto nella designazione dei personaggi che dettavano la linea economica (Corbino prima e più tardi Pella), quanto nella scelta compiuta occasionalmente da De Gasperi di avocare a sé ministeri chiave come Esteri ed Interni in una fase che nel giudizio dossettiano non si affrontava con gli *interim*, ma con una forte spinta propulsiva. Dossetti aveva intravisto nelle scelte della segreteria democristiana, prima di De Gasperi e poi di Piccioni, precise responsabilità che si riverberavano sulla linea politica governativa e decise, più di quanto non avesse fatto in passato di marcare nel modo più plateale possibile la sua presa di distanza da esse.

Non era più il tempo delle lettere private a De Gasperi, ma quello della mozione di sfiducia presentata insieme a Lazzati nel Consiglio Nazionale del dicembre 1946[20]; era quindi il tem-

[19] Si veda l'appendice documentaria di Sale (2008:169-291).

[20] «Il Consiglio Nazionale della Democrazia Cristiana ritiene che la gravità della situazione non appare superabile con questa o con quella soluzione specifica

po di «Cronache Sociali», cioè di una rivista che, come veniva detto al momento della sua presentazione, intendeva rivolgersi a «uomini consapevoli e responsabili, operanti sul piano dell'azione politica e sociale»; una rivista che, come chiariva subito la redazione, non voleva e non poteva essere «l'organo di una persona [scil. Dossetti], ma il frutto di una collaborazione sistematica di molti, che operano unitariamente al di fuori di ogni accentuazione personalistica e persino al di fuori di ogni preferenza individuale»[21]; una rivista che rivelerà, per la qualità della sua diffusione territoriale, la penetrazione del sentire dossettiano all'interno del paese e del partito; una rivista che, nel momento in cui la segreteria di Stato bloccherà il monografico dedicato a *Religione e Politica, Gerarchia e Partito*, potrà appurare il proprio peso effettivo[22].

Già nel 1947 Dossetti aveva preso in considerazione l'idea dell'abbandono della politica, proprio perché persuaso che essa fosse ormai solo il terminale di una serie di vizi originari che andavano sanati con un approfondimento culturale che il partito non era capace di fare. Ma si approssimavano le elezioni del '48 e il livello di mobilitazione era giunto a un punto tale che la Dc non poteva privarsi neppure dei «rompiscatole»[23], tanto più se riscuotevano consenso. La decisione di farsi rifiutare le dimissioni direttamente dal papa, nelle cui mani aveva rimesso il proprio mandato parlamentare, servì però a Dossetti per capire il livello di tolleranza per i contrasti interni alla Dc da parte della Santa Sede e di conseguenza il livello di stima goduto all'interno del Palazzo Apostolico a Costituente conclusa.

Il successivo dibattito sull'adesione dell'Italia alla Nato non poteva che riacutizzare le tensioni: Dossetti, che pure qualche tempo prima aveva lasciato emergere la sua più intima dif-

---

contingente, ma con l'adozione di un nuovo metodo di azione di partito che abbia influsso sull'azione di governo: sostituire al metodo dell'adesione ritardata e forzosa dell'iniziativa altrui, il metodo dell'iniziativa di partito decisa e convinta, metodo che l'attuale direzione non solo non ha applicato, ma che alla stregua dei fatti denota di non voler applicare»: Lazzati (1988:32).

[21] Così recitava la *brochure* di presentazione della nuova rivista.

[22] Sulla rivista del gruppo dossettiano si vedano Pombeni (1976) e Melloni (2007b); sul fascicolo inedito si veda ora Melloni (2013).

[23] Così si definirà Dossetti nel 1993, rievocando la sua attività politica: Dossetti (1995a:LVI).

fidenza verso la realtà statunitense (Dossetti 1980:262-263), diventò in questa occasione l'espressione di quella porzione del cattolicesimo italiano che intravedeva i rischi di una alleanza più subita che condivisa e che, soprattutto, decentrava pericolosamente l'asse del cristianesimo europeo verso Occidente. È evidente però che le perplessità di Dossetti non erano solo di ordine confessionale o culturale, ma anzitutto di ordine politico. Proprio perché, in un modo che lo distingueva da altri quadri del partito, era cosciente dell'assoluta centralità della politica estera nella vita di un paese – centralità che naturalmente non poteva esaurirsi nella scrupolosa osservazione di ciò che avveniva nel Blocco sovietico (una sensibilità esemplarmente testimoniata dallo spazio e dalla qualità dei pezzi che apparivano su «Cronache Sociali») –, Dossetti intravedeva un rischio fondamentale nelle modalità di attivazione della Nato: una abdicazione dell'Italia a una propria politica estera con rischi gravissimi, come quello di trovarsi coinvolti in un conflitto in seguito ad una decisione maturata al di fuori del Parlamento italiano. È proprio questo, ripetendo alla lettera concetti già espressi nel '45-'46, ciò che Dossetti contestava anche in questa occasione a De Gasperi (e che contesterà nel 1970 in occasione della visita di Nixon in Italia[24]): di avere sostanzialmente aggirato il partito

[24] «Con tutte le mie forze», affermò Dossetti in questa occasione, «vi dichiaro che il pericolo di un allargarsi del pericolo non è mai stato così grave e i nostri governanti rischiano di associarsi e di associarci, per una progressione forse non voluta, ma inevitabile, a una grave e ingiusta partecipazione a una politica americana fon-data su un imperialismo egoista e cinico, su una sete di dominio del neo-capitalismo e su una discriminazione razziale, nei confronti del popolo arabo, che dà frutti di veleno e di morte. [...] Potrà sembrare che noi si sia tanto lontani dalle situazioni e dalle modalità con cui un Salandra o un Mussolini hanno deciso [l'ingresso in guerra dell'Italia], eppure, malgrado congegni formalmente democratici, la sostanza delle cose [è la medesima] [...]: per condurre una certa politica, gli uomini responsabili del nostro Paese, stanno sempre più dando una certa interpretazione della Carta Costituzionale. La quale non sembra conforme alle intenzioni effettive della Costituente: cioè un'interpretazione nella quale l'equilibrio tra gli organi costituzionali si sta modificando. La Carta Co-stituzionale in modo manifesto intendeva chiaramente che la sovranità del popolo si esprimesse attraverso il Parlamento. Il Parlamento è esautorato oggi da una certa dinamica dei partiti da un lato, e dall'altro da un certo tipo di [esercizio] della suprema magistratura dello Stato

e tutti i suoi organi interni, provocando anche un forte malcontento nella periferia.

Nello specifico c'era poi il disagio per la constatazione che De Gasperi, se da una parte lo invitava a mettersi «alla stanga», come gli aveva detto al Congresso di Venezia del 1949 (De Gasperi 2009:1241), dall'altro aveva fatto sparire il carro dal suo orizzonte: lo scriverà anche ad un amico di Reggio Emilia nel gennaio 1950: «De Gasperi non ha dato *nessun segno* di volere dare seguito, almeno nei miei confronti personali, ai suoi accenni di Venezia. – Forse vorrebbe darmi qualche cosa. Ma non sa nemmeno lui. Comunque in Consiglio dei Ministri non mi vuole» (Corghi 2014:224); di una ironia spietata era il messaggio che aveva già fatto pervenire a De Gasperi nel 1949, quando gli aveva fatto notare che non erano «molti tra di noi [democristiani] quelli che, assolutamente liberi da ogni preoccupazione personale familiare e professionale, possono dedicare ogni loro ora al partito e che proprio adesso, in un momento in cui c'è lavoro per tutti, non abbiano come me, praticamente nessun compito» (Dossetti 1986:116).

È molto probabile che davvero De Gasperi non lo volesse al governo, tanto più dopo che Dossetti e Lazzati avevano aperto il fuoco contro i Comitati Civici di Gedda. È invece assodato che il leader trentino non capiva Dossetti: e questo nonostante i due non avessero mai evitato il confronto. Emblematiche e sconcertanti – ma anche rivelative del riconoscimento da parte di De Gasperi di una effettiva *leadership* dossettiana – le espressioni impiegate dal *premier* in alcuni appunti privati risalenti all'inizio del 1950, quando soffermandosi sulla «mentalità dossettiana» la descriveva come «munita di allucinazioni e presunte divinazioni suggestive, oltre che di un calore di sentimento e di una abilità di espressione e di manovra non comune, di fronte alla quale mancano nella direzione del partito e dei Gruppi uomini forti e altrettanto suggestivi» (Craveri 2006:438-439).

che non sembra corrispondere alla prassi seguita dai presidenti della Repubblica precedenti»: Alberigo (2013:277-280).

7. *Un nuovo orizzonte*

La decisione dell'abbandono della Dc compiuta nel 1951 – proprio l'anno in cui i dossettiani avevano ottenuto un importante successo all'interno del Movimento giovanile e a pochi mesi dal conseguimento di obiettivi come l'approvazione della Cassa per il Mezzogiorno, la riforma agraria e la riforma tributaria – e conclusasi definitivamente nel corso del 1952 non era scaturita dunque da una crisi temporanea o da una battuta d'arresto inattesa; non fu la riconferma di Pella nel VII esecutivo di De Gasperi o la decisione di Fanfani di contraddire gli orientamenti del gruppo dossettiano entrando al governo a spingere Dossetti alle dimissioni.

È che Dossetti – e lo aveva capito bene chi aveva letto con attenzione il suo ultimo articolo uscito su «Cronache sociali» (*Tattica elettorale*, maggio 1951) – si era persuaso che la cristallizzazione della Dc fosse ormai un fatto irrevocabile. D'altro canto Dossetti si rendeva perfettamente conto che l'eventuale conquista della segreteria del partito avrebbe recato con sé l'obbligo di piegarsi a quelle pressioni – che più tardi qualificherà come «indicibili» – che già avevano condizionato pesantemente la sua azione politica (Dossetti 1994:53). Come gli era capitato e gli capiterà ancora nella vita, nel '51 Dossetti stava già guardando altrove, dove gli sembrava più urgente e proficuo svolgere il proprio lavoro. E infatti la sofferenza che gli causerà la richiesta di Lercaro di presentarsi candidato per la Dc nel 1956 per contendere a Giuseppe Dozza la poltrona di sindaco di Bologna non sarà solo determinata dall'imbarazzo di dover fare qualcosa che contraddiceva oggettivamente le ragioni dell'abbandono del Parlamento e del partito esposte ai compagni di lotta pochi anni prima[25], ma sarà causata anche

[25] Il 18 ottobre 1971, in alcuni appunti stesi durante un ritiro spirituale, Dossetti scriverà che l'obbligo impostogli da Lercaro di presentarsi candidato alle amministrative per la Dc «fu tremendo. Veramente lo sentii come un disonore. Mi tagliava la faccia: erano poco più di tre anni che ero uscito dalla vita politica in modo solenne e definitivo e vi dovevo rientrare per la porta di servizio, per un pasticcio che approfittava di quel che vi era di più intimo in me,

dall'"incatenamento" ad una storia, quella democristiana, che egli considerava irrimediabilmente finita: e non tanto per sé, ma proprio in termini assoluti.

Nel luglio del '52 Dossetti aveva incontrato De Gasperi per comunicargli la decisione irrevocabile delle proprie dimissioni. Il capo del Governo non si era opposto e aveva congedato il suo ex vicesegretario con una frase affettuosa, ma che rivelava una volta di più la consapevolezza del leader trentino – al di là delle fitte occasioni di dissenso – delle qualità del politico reggiano: «forse è meglio che qualcuno», aveva detto De Gasperi a Dossetti, «al momento della mischia finale, sia al di fuori e di riserva» (Dal Falco, 2008:140). In un certo senso De Gasperi aveva avuto un'intuizione corretta, anche se essa assumerà poi una forma imprevista. Dossetti, infatti, si riaffaccerà sulla scena politica solo quarant'anni dopo la morte di De Gasperi e solo dopo lo scioglimento della Dc: dunque non per salvare il partito[26] e tantomeno per prendersi una rivincita, ma per difendere le fondamenta della Repubblica[27]. Dossetti, in ultima analisi, era rima-

---

la mia consacrazione al Signore. Era una violenza e una profanazione, una beffa e un assurdo: un'umiliazione feroce del mio orgoglio intellettuale, il ridicolo rispetto alla gente di fuori, un ridarmi in balia dei miei amici politici (Fanfani era allora segretario del Partito) dai quali ero fuggito per riacquistare la mia libertà. La notte mi svegliavo con gli incubi, di vergogna e di orrore», Dossetti (2004b:23).

[26] Eloquenti, a questo proposito, le espressioni impiegate nell'aprile 1994 nell'omelia pronunciata per la professione di un confratello della Piccola Famiglia dell'Annunziata: «E io prego perché noi sacerdoti e noi pastori della Chiesa non diamo a nessuno questa illusione, anche se una certa tentazione è sempre rinascente. Forse già in questi giorni si cerca di preparare nuovi presidi, nuove illusioni storiche, nuove aggregazioni che cerchino di ricompattare i cristiani. Ma i cristiani si ricompattano solo sulla Parola di Dio e sull'Evangelo! E sempre più dovremo, in questa nuova stagione che si apre per il nuovo nel nostro paese, contare esclusivamente sulla Parola del Signore, sull'Evangelo riflettuto, meditato, assimilato»: Dossetti (1996).

[27] «Mi ha molto incoraggiato», affermerà Dossetti in un incontro di costituzionalisti svoltosi a Milano nel gennaio 1995, «l'esempio di s. Saba, l'Archimandrita degli anacoreti del deserto di Giuda, che non solo trovò necessario ed opportuno sottoscrivere suppliche rivolte per il bene pubblico all'imperatore Anastasio, ma che per ben due volte lasciò le profondità del deserto palestinese in cui viveva, per andare alla Corte di Bisanzio e parlare con l'Imperatore: la prima volta con lo stesso imperatore Anastasio, e poi, la seconda, con l'imperatore Giustiniano. Con Anastasio egli volle patrocinare la pace a favore delle Chiese di Dio della Palestina. Con Giustiniano trattò per

sto fedele ad una scelta programmatica compiuta decenni prima. All'amico La Pira, che nel 1968 gli aveva chiesto un parere circa la possibile elezione di esponenti cattolici in liste di sinistra, aveva scritto che questa eventualità non lo convinceva: ma «d'altro lato, non può essere più una soluzione qualunque riferimento alla D.C. – Per me, ormai da questa parte *tutto* è finito»[28].

G. DOSSETTI, *I dati di fatto*
[*Sull'apertura a sinistra*]

Il problema dell'apertura a sinistra non nasce semplicemente da inclinazioni dottrinali e da tendenze politiche di sinistra infiltratesi, non si sa bene come, nel mondo cattolico. I gruppi di intellettuali e i gruppi di giovani che possono avere più vivacemente negli ultimi mesi prospettato l'eventualità di una collaborazione politica con i partiti di sinistra o almeno con i socialisti nenniani

- non sarebbero per sé quantitativamente rilevanti
- non hanno di certo un vigore culturale particolarmente intenso, né autorità né posizioni che assicurino per sé un seguito ampio e dotato di dinamismo e penetrazione
- non si possono neppure dire portatori dello slancio e dell'entusiasmo ideale che potevano avere alla caduta del fascismo o negli anni 1944-45-46 gruppi ben più preparati e ben più consistenti di giovani «cattolici progressivi»
- non possono contare su una situazione interna e internazionale dotata della fluidità e del dinamismo caratteristico degli anni post-bellici.

---

implorare la sua clemenza dopo la rivolta dei Samaritani, perché fossero ricostruite le chiese e i luoghi distrutti, e fossero alleviate le imposte straordinarie gravanti sulla Santa Anastasis, cioè il Sepolcro del Signore. Particolare non insignificante, Saba rifiutò sempre, per sé e per il suo monastero, qualunque favore o donazione imperiale. Orbene, mi pare che la situazione generale del nostro Paese renda necessario ed opportuno anche per me, naturalmente proporzion fatta, ispirarmi a simili grandi esempi»: Dossetti (1995b:81-82).

[28] Dossetti a La Pira, 6 febbraio 1968, Archivio della Fondazione Giorgio La Pira (Firenze).

Se tuttavia questi gruppi, e le tendenze di cui essi più esplicitamente si fanno portatori, sembrano oggi costituire un motivo di preoccupazione per la compattezza del mondo cattolico italiano, ciò appare piuttosto effetto di altri fattori, che non si possono ricondurre semplicemente all'ordine delle deviazioni dottrinali o della insofferenza di disciplina o della minore docilità alla Gerarchia e al Magistero.

Di questi altri fattori sembra necessario indicarne almeno altri due ordini, che – a nostro avviso – sono quelli che danno al problema e la sua acutezza presente e quelle peculiarità che vanno considerate per potere individuare i rimedi più propri.

1) Il logoramento generale – inevitabile dopo oltre dieci anni di impiego – delle idee (in sostanza ancora quelle dei «cattolici-sociali» del primo e secondo decennio del novecento) degli strumenti organizzativi (di Azione Cattolica, delle organizzazioni collaterali, delle organizzazioni sociali ecc.), della formula di partito, della classe dirigente e delle alleanze in sede economica, sociale, parlamentare e governativa, con cui alla caduta del fascismo, i cattolici si sono presentati e hanno operato in campo politico: logoramento che, di certo, non è solo della parte cattolica, che anzi è pure registrato – sotto tutti gli aspetti, ma specialmente sotto quello dell'indebolimento della carica ideale e del vigore morale – anche dagli avversari, ma che tuttavia per ora almeno grava più fortemente sui cattolici, come su quelli che hanno la responsabilità del potere, che per la stessa loro provenienza spirituale legittimano in tutti la pretesa di una costante ed inesauribile freschezza morale e che per essersi trovati ad assumere il comando in una fase di rottura e di ricostruzione hanno essi stessi concepito e lasciato concepire dagli altri grandi speranze di rinnovamento, di progresso, di giustizia, ecc.

Ora, dopo dieci anni, queste speranze, sia pure in gran parte ingenue, hanno lasciato il posto a gravi delusioni, non tutte inevitabili e non tutte non imputabili a colpa o insufficienza di nessuno. Di qui un senso di sfiducia e di stanchezza, contro il quale non sempre può valere non diciamo il richiamo a principi cristiani veri e propri, ma per lo meno il richiamo a quella particolare applicazione che dei principi può essere stata tentata in sede sociale e politica da due generazioni e da due

esperimenti (quello prefascista e quello postfascista) di democratici cristiani.

Si potrebbero al riguardo portare esempi ed argomenti di ogni genere: in tutti i campi, da quello paesano a quello provinciale a quello nazionale, da quello della giustizia sociale come di fatto viene praticata in molte aziende industriali o da molti proprietari agricoli al campo della disoccupazione, da quello della efficienza burocratica a quello della moralità della classe politica, sono troppi gli esempi quotidiani perché non si debba riconoscere che moltissimi sono gli stimoli ad una sempre più grave e più diffusa diminuzione delle speranze, a una riduzione della capacità di attesa e di pazienza, a una diminuzione della fiducia e del credito verso i dirigenti e verso le autorità, verso i cattolici operanti in politica, verso le loro idee e formule, verso il loro rigore morale, verso la loro volontà di progresso e di rinnovamento.

Tanto da potere concludere che: se oggi certi gruppi «progressivi» e certe infiltrazioni dottrinali appaiono più preoccupanti, ciò non è tanto perché la loro forza qualitativa e quantitativa sia superiore o almeno pari a quella dei gruppi o delle infiltrazioni analoghe dell'immediato dopoguerra, ma perché mentre quelli del 1945 hanno trovato la cristianità italiana sconvolta sì dalla guerra ma anche animata largamente da grandi speranze, e pertanto sono stati come contenuti e riassorbiti, quelli di oggi trovano la cristianità italiana in una fase di stanchezza, di delusione e di anemia.

In parole povere: nel 1945 si poteva invitare i «cristiani di sinistra» ad attendere alla prova dei fatti il grande esperimento politico unitario dei cattolici riuniti nella rinata Democrazia Cristiana, così come alla vigilia del 18 aprile 1948 si poteva invitare il popolo italiano tutto a dare alla Democrazia Cristiana la maggioranza assoluta perché questa potesse mostrare la sua volontà e capacità effettiva di applicare la Costituzione e di realizzare le riforme; ma nel 1956 questo invito, pure ripetuto, sembra tuttavia – dopo la prova dei fatti di un quinquennio di maggioranza assoluta e di oltre un decennio di direzione del governo – assai meno dotato di fascino e assai meno capace di alimentare le speranze, di acquietare i giovani o gli impazienti, o anche soltanto di dare fiducia ai moltissimi che, pur senza

estremismi, non si sanno rassegnare a una pura conservazione dell'ordine capitalistico.

A volere semplificare molto, ma per esprimere le cose i termini di facile e immediata apprensione, si potrebbe dire così:

- come nel 1948 lo schema di molti cattolici onestamente aperti, disinteressati e fedeli poteva essere questo: «la maggioranza assoluta alla D.C. perché con volontà più netta e passo più deciso possa attendere a un vero rinnovamento ideale, morale, economico-sociale!»
- Così nel 1956 lo schema degli stessi cattolici onestamente aperti, senza eccessi e dotati di sincero amore per la Chiesa, ma oggi un po' meno sicuri della volontà e della forza rinnovatrice della D.C., può essere o potrebbe facilmente divenire, in circostanze date, questo: «accettare una nuova maggioranza, che congiungendo alla D.C. una forte frazione del Socialismo, stacchi questo dal comunismo, lo ricuperi alla democrazia, e garantisca un rinsanguamento, in senso più dinamico e più sociale, della classe al potere divenuta un po' stanca e assestatasi su posizioni troppo chiaramente conservatrici»

È certo che questo secondo schema può contenere delle illusioni e delle ingenuità anche maggiori del precedente: ma è altrettanto certo che per sé esso non può essere semplicemente qualificato come una deviazione dottrinale o un rifiuto di obbedienza alle indicazioni della Chiesa.

Tanto più quanto più le circostanze non sembrano facilmente lasciare altre alternative e quanto più la prospettiva di una siffatta soluzione sembra essere stata considerata, prima che da altri, proprio da alcune delle guide più responsabili dei cattolici italiani: è questo il nuovo ordine di dati che va considerato.

1) *La serie delle spinte verso l'apertura a sinistra dal 1953 in avanti.*

Non bisogna cioè dimenticare che il problema dell'apertura è nato – o meglio è rinato dopo la liquidazione del tripartito nella primavera dal 1947 – per il determinarsi di una situazione, interna e internazionale, profondamente diversa da quella creatasi nel 1947-48 sia in Italia che all'estero.

Nel 1947-48:

- sul piano internazionale, isolamento della Russia, contenimento rigido, guerra fredda da parte delle grandi potenze occidentali
- sul piano interno, dopo il 18 aprile, maggioranza assoluta alla D.C., quindi nessuna preoccupazione parlamentare e governativa, stabilità in apparenza garantita dalla maggioranza anticomunista.

  Invece, dal 1953 in poi:
- Dopo le elezioni del 3 giugno, venire meno della maggioranza assoluta D.C. e per giunta riduzione al minimo degli altri partiti del Centro democratico e pertanto strettissimo margine, in via di ulteriore logoramento, della maggioranza anticomunista: necessità pertanto di considerare anche le ipotesi di nuove alleanze a sinistra, sia per compensare l'evidente sempre più grave disfacimento delle destre italiane, sia per allargare non solo nel Parlamento ma anche nel Paese la base dei consensi, sia per la speranza di staccare una importante frazione del blocco della Sinistra egemonizzata dai comunisti.
- Sul piano internazionale, fine dello stalinismo, iniziative della Russia per la coesistenza pacifica, abbandono da parte delle potenze occidentali della guerra fredda e inizio (con la Conferenza di Ginevra) di una nuova politica, non bene definita, ma che comunque non è più la politica di contenimento rigido e che non esclude potenzialmente la possibilità di aperture. Tanto che si può dire che il problema dell'apertura a sinistra è nato sul piano internazionale prima che sul piano interno: si è profilato nelle conferenze internazionali, prima che nell'ambito dei partiti italiani.

E poi come si è fatto strada in Italia? Veramente, o almeno principalmente, attraverso le iniziative corrodenti di gruppi progressivi più o meno influenzati dal comunismo? O non piuttosto per una serie di impulsi autorevoli provenienti dall'alto e appunto da elementi responsabili, di certo per nulla influenzati da ideologie e dottrine filocomuniste, anzi, qualcuno almeno, apertamente schierato piuttosto in senso conservatore?

Alcuni fatti:

1) Consiglio Nazionale della D.C. del *12 marzo 1955*: prende posizione nei confronti della irrequietudine mostrata dagli altri partiti della coalizione governativa (liberali, da una parte, e saragattiani dall'altra): lo stesso segretario del Partito on. Fanfani a nome della direzione rivolge «unanime invito all'on. Scelba d'iniziare prontamente un discorso chiarificatore con i membri della coalizione»: invito che inevitabilmente fa porre il problema di una nuova maggioranza e costringe molti membri del massimo organo della D.C. a non scartare più, sia pure a certe conclusioni, la possibilità di tenere conto dei voti dei Socialisti Nenniani. Non sono soltanto i sindacalisti, ma persino membri autorevolissimi come lo stesso Presidente (senatore Zoli) o l'on. Colombo (cfr. cronaca del Consiglio nella Civiltà Cattolica, 1955, II, pg. 107-108) ad orientarsi o almeno a sembrare orientati verso una nuova situazione di tal fatta.

2) Elezioni del Presidente della Repubblica: tutti sanno il significato ad essa attribuito dalle Sinistre, il conto che essi hanno fatto e fanno sul pensiero personale dell'on. Gronchi sempre apertamente dal 1945 manifestatosi favorevole ad un'intesa D.C.-partito socialista.

Tutti sanno la parte decisiva che hanno avuto i deputati D.C. del gruppo di «Concentrazione» perché i voti della Democrazia cristiana si sommassero a quelli della sinistra nella elezione dell'on. Gronchi: si veda ancora la Cronaca della «Civiltà Cattolica» 1955, II, p. 444-445 sulla parte degli on. Malvestiti e Andreotti (ben certamente di ispirazione non tenera per le sinistre) nel contrastare la rielezione dell'on. Einaudi a favore della candidatura dell'on. Gronchi.

Si potrebbe continuare con altri esempi, tutti tali da far concludere:

- il problema dell'apertura a sinistra è stato posto di fatto più e prima che da altri fattori dagli atteggiamenti, sia pure non intenzionali, di elementi tra i più responsabili del partito di maggioranza, operanti per considerazioni strettamente legate alla presente geografia politica e al rapporto di forze tra i diversi partiti e correnti
- pertanto sul terreno della politica immediata essa è sempre potenzialmente incombente e non pare possa essere facil-

mente rimosso con le indicazioni e i rimedi suggeriti dalle Relazioni

- può essere, invece, bloccato soltanto su tutt'altro terreno, in base a considerazioni ben diverse da quelle a cui ormai troppo prevalentemente hanno riguardo anche i più autorevoli membri dell'attuale classe politica.

È dunque su tutt'altro terreno che quello del calcolo politico che ci si deve porre: su un terreno però che richiede uno sforzo di ripresa morale e spirituale certo non di facile e non di immediata attuazione.

Però solo se si punta su questa si potrà arrestare lo slittamento iniziato e si potrà anche dare una risposta all'attesa di quei gruppi, specialmente di giovani, la cui inquietudine non ha soltanto delle cause negative, ma è molto spesso dovuta a desideri sinceri e di buona fede (anche se impropriamente orientati) verso una situazione caratterizzata da un maggiore dinamismo ideale e da un più forte slancio morale: la risposta per questi non può stare né nella pura repressione, né nella centralizzazione organizzativa, né nel tatticismo delle combinazioni politiche, perché in tal caso, combinazione per combinazione, essi non potranno mai essere persuasi a preferire una combinazione di destra a una combinazione di sinistra: ma può stare in un modo energico, schietto e coerente di presentare e di applicare l'Evangelo, di operare, cominciando dai vertici, un rinnovamento del costruire prima di tutto in casa nostra, e di liberarci tutti dalla infiltrazioni del pensiero e della prassi *moderna*: da tutte le infiltrazioni: da quella marxista, ma anche da quelle liberali.

S'intende che questo è altro discorso che porterebbe forse troppo lontano, rispetto alle urgenze immediatissime: però se per queste può essere necessario un *richiamo autorevole* immediato, l'efficacia di questo richiamo può dipendere in gran parte dal fatto che venga compiuto con una consapevolezza più o meno completa e sofferta degli elementi che sono stati qui descritti.

Bibliografia

ALBERIGO GIUSEPPE, 1997, *Giuseppe Dossetti*, in «Cristianesimo nella storia», XVIII, n. 2, pp. 249-275.
ALBERIGO GIUSEPPE, 2002, *Giuseppe Dossetti al concilio Vaticano II*, in G. DOSSETTI, *Per una «chiesa eucaristica». Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, a cura di G. Alberigo e G. Ruggieri, Bologna: Il Mulino, pp. 139-247.
ALBERIGO GIUSEPPE, 2013, *Coscienza di un secolo. Le lezioni del 1997 su Giuseppe Dossetti*, Bologna: Fscire ebook.
BAGET BOZZO GIANNI, 1974, *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti*, 1945-1954, Firenze: Vallecchi.
BAGET-BOZZO GIANNI, 1977, *Un intervento sulla questione democristiana: la fine di una cultura politica*, in «Critica marxista», XV, n. 6, pp. 143-150
BAGET BOZZO GIANNI-SALERI PAOLO, 2009, *Giuseppe Dossetti. La Costituzione come ideologia politica*, Milano: Ares.
BISCIONE FRANCESCO, 1998, *Il delitto Moro. Strategie di un assassinio politico*, Roma: Editori Riuniti.
BOCCI MARIA, 2003, *Agostino Gemelli, rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia*, Brescia: Morcelliana.
CORGHI CORRADO, 2014, *Guardare alto e lontano. La mia Democrazia cristiana*, Reggio Emilia: Consulta.
CRAVERI PIERO, 2006, *De Gasperi*, Bologna: Il Mulino.
DAL FALCO LUCIANO, 2008, *Diario politico di un democristiano*, a cura di F. Malgeri, Soveria Mannelli: Rubbettino.
DE GASPERI ALCIDE, 2009, *Scritti e discorsi politici*, vol. IV/2: *Alcide De Gasperi e la stabilizzazione della Repubblica, 1948-1954*, a cura di S. Lorenzini e B. Taverni, Bologna: Il Mulino.
DOSSETTI GIUSEPPE, 1980, *Relazione al convegno di Civitas Humana del 1° novembre 1946*, in P. POMBENI, *Alle origini della proposta culturale di Giuseppe Dossetti (1 novembre 1946)*, in «Cristianesimo nella storia», I, n. 1, pp. 251-272.
DOSSETTI GIUSEPPE, 1982, *Dossetti giovane. Scritti reggiani: 1944-1948*, a cura di G. Campanini e P. Fiorini, Roma: Cinque Lune.
DOSSETTI GIUSEPPE, 1986, *Con Dio e con la storia. Una vicenda di cristiano e di uomo*, a cura di A. e G. Alberigo, Genova: Marietti.
DOSSETTI GIUSEPPE, 1987, *Commemorazione ad Antonio Amorth. Intervento di Don Giuseppe Dossetti in occasione della commemorazione tenutasi nell'Aula Magna dell'Università di Modena*, in «Archivio Giuridico "Filippo Serafini"», CVII, nn. 5-6.
DOSSETTI GIUSEPPE, 1994, *La ricerca costituente, 1945-1952*, a cura di A. Melloni, Bologna: Il Mulino.
DOSSETTI GIUSEPPE, 1995a, *Scritti politici, 1943-1951*, a cura di G. Trotta, Genova: Marietti

DOSSETTI GIUSEPPE, 1995b, *I valori della Costituzione*, Reggio Emilia: Pozzi.
DOSSETTI GIUSEPPE, 1996, *Siate puri contro le ambiguità*, in «Avvenire», 17 dicembre 1996, p. 4.
DOSSETTI GIUSEPPE, 1997, *Animare il pensiero e la passione solidaristica: la Cattolica ha orientato le coscienze*, in E. PREZIOSI, *Come a Harvard. L'Università Cattolica nel ricordo di studenti, laureati, amici*, Milano: Paoline, pp. 19-39.
DOSSETTI GIUSEPPE, 1998, *Catastroficità sociale e criticità ecclesiale*, in *Giuseppe Dossetti. Prime prospettive e ipotesi di ricerca*, a cura di G. Alberigo, Bologna: Il Mulino, pp. 101-108.
DOSSETTI GIUSEPPE, 2004a, *Due anni a Palazzo d'Accursio. Discorsi a Bologna, 1956-1958*, a cura di R. Villa, Reggio Emilia: Aliberti.
Dossetti Giuseppe 2004b, *La Piccola Famiglia dell'Annunziata. Le origini e i testi fondativi, 1953-1986*, a cura della Piccola Famiglia dell'Annunziata, Milano: Paoline.
DOSSETTI GIUSEPPE, 2010, *La coscienza del fine. Appunti spirituali, 1939-1955*, a cura della Piccola Famiglia dell'Annunziata, Milano: Paoline.
DOSSETTI GIUSEPPE-LAZZATI GIUSEPPE, 2003, *A colloquio con Dossetti e Lazzati. Intervista di Leopoldo Elia e Pietro Scoppola (19 novembre 1984)*, Bologna: Il Mulino.
FANFANI AMINTORE, 2011, *Diari*, II, *1949-1955*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
FANFANI AMINTORE, 2012, *Diari*, I, *Quaderni svizzeri, 1943-1945*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
Folloni Sereno, 1991, *Dal «Non expedit» a Dossetti. Cento anni di Movimento Cattolico Reggiano, 1850-1952*, Reggio Emilia: Pozzi.
FORMIGONI GUIDO, 1995, *Padre Gemelli e il partito cattolico: un documento del settembre del 1943*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», XXX, n. 1, pp. 3-19.
GLISENTI PAOLO, 1972, *Non sono mai stato democristiano*, in «Panorama», 372.
LANCHESTER FULVIO, 1998, *La dottrina giuspubblicistica alla Assemblea costituente*, in «Quaderni costituzionali», XVIII, n. 2, pp. 189-240.
LAZZATI GIUSEPPE, 1988, *Pensare politicamente*, vol. 1, Roma: Ave.
MELLONI ALBERTO, 2007a, *Democrazia rudimentale, democrazia genuina. Un articolo dimenticato di Giuseppe Dossetti e il I° congresso del Comitato di liberazione nazionale dell'Alta Italia al Lirico di Milano*, in «Contemporanea», X, 2, pp. 275-289.
MELLONI ALBERTO, 2007b, *«Cronache Sociali». La produzione di cultura politica come filo della «utopia» di Giuseppe Dossetti*, in «Cronache Sociali», 1947-1951, edizione anastatica a cura di A. Melloni e M. Ciuffreda, Bologna: Istituto per le scienze religiose, pp. XIII-XLIV.

MELLONI ALBERTO, 2013, *Dossetti e l'indicibile. Il quaderno scomparso di «Cronache sociali»: i cattolici per un nuovo partito a sinistra della Dc (1948)*, Roma: Donzelli.
NENNI PIETRO, 1981, *Tempo di Guerra fredda. Diari 1943-1956*, a cura di G. Nenni e D. Zucàro, Milano: SucarCo.
Origini e primi atti del C.L.N., 1970, ISTITUTO PER LA STORIA DELLA RESISTENZA E DELLA GUERRA DI LIBERAZIONE IN PROVINCIA DI REGGIO EMILIA, *Origini e primi atti del C.L.N. Provinciale di Reggio Emilia*, Reggio Emilia.
POMBENI PAOLO, 1976, *Le «Cronache sociali» di Dossetti. Geografia di un movimento di opinione*, Firenze: Vallecchi.
POMBENI PAOLO, 1979, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Bologna 1979.
POMBENI PAOLO, 2013, *Giuseppe Dossetti. L'avventura politica di un riformatore cristiano*, Bologna: Il Mulino.
SALE GIOVANNI, 2008, *Il Vaticano e la Costituzione*, Milano: Jaca Book.
TANCINI MICOL, 2002, *Fondo «Cronache Sociali» 1947-1952. Con annessi documenti del vicesegretario della Democrazia Cristiana (1945-1951) Giuseppe Dossetti*, a cura di M. Tancini, Bologna: Il Mulino.
TRIONFINI PAOLO, 2004, *Le carte dei bianchi. Una mappa degli archivi degli esponenti della Democrazia cristiana, una rassegna degli studi che li hanno utilizzati*, in *Partiti di massa nella prima Repubblica: le fonti negli archivi locali*, a cura di R. Yedid Levi e S. Suprani, Bologna: Pàtron, pp. 245-276.

Archivi

AGA (Archivio Giuseppe Alberigo, Bologna).
ASSR (Archivio Storico del Senato della Repubblica, Roma).
AVSG (Archivio di Villa San Giacomo, Bologna).
FLP (Archivio della Fondazione Giorgio La Pira, Firenze).
FSCIRE (Archivio della Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, Bologna).

Abstract

UNA RISERVA DELLA REPUBBLICA. LA DEMOCRAZIA CRISTIANA E LA LEADERSHIP DI GIUSEPPE DOSSETTI

(A RESERVE FOR THE REPUBLIC. THE CHRISTIAN DEMOCRATIC PARTY AND THE LEADERSHIP OF GIUSEPPE DOSSETTI)

Keywords: Giuseppe Dossetti, Christian Democratic Party, Alcide De Gasperi, Reform, Catholic Church.

Giuseppe Dossetti was a central character in the history of the Christian Democratic Party, that he supported in order to fulfill a deep transformation of the country. Nevertheless, from a position of minority, Dossetti was an authoritative speaker for Alcide De Gasperi, but he reached soon the opinion that the DC was not really interested in a reform program, condemning itself to an inevitable decline, and so he decided to turn his efforts elsewhere. Still in 1956, in a memorandum for Cardinal Lercaro published here for the first time, Dossetti pointed out the tactics, rather than ideals that were behind the operation of the opening on the Left.

ENRICO GALAVOTTI
Università «G. d'Annunzio» di Chieti-Pescara
enrico.galavotti@unich.it

EISSN 2037-0520

ROCCO GUMINA

IL PARADOSSALE "DI PIÙ" DELLA CITTADINANZA CRISTIANA IN GIUSEPPE LAZZATI. VERSO UN NUOVO UMANESIMO, CONCRETO PLURALE E INTEGRALE

Lazzati è sempre stato un vigilante, una scolta, una sentinella:
che anche nel buio della notte, quando sulla sua anima appassionata
di grande amore per la comunità credente poteva calare l'angoscia,
ne scrutava con speranza indefettibile la navigazione
nel mare buio e livido della società italiana.
Giuseppe Dossetti, *Sentinella quanto resta della notte?*, 1994.

1.Il "di più" paradossale della cittadinanza cristiana

Il cono di luce per interpretare il paradossale "di più" della cittadinanza cristiana in Giuseppe Lazzati può essere individuato nel numero 55 della costituzione pastorale *Gaudium et spes* che afferma:

In tutto il mondo si sviluppa sempre più il senso dell'autonomia e della responsabilità, cosa che è di somma importanza per la maturità spirituale e morale dell'umanità. Ciò appare ancor più chiaramente se teniamo presente l'unificazione del mondo e il compito che ci impone di costruire un mondo migliore nella verità e nella giustizia. In tal modo siamo testimoni della nascita di un nuovo umanesimo, in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia.

Per il Concilio Vaticano II, il compito dei credenti è quello di costruire un mondo migliore nella verità e nella giustizia attraverso una responsabilità verso i fratelli e per la storia. Così si è testimoni di un nuovo umanesimo, non prodotto esclusivamente dal cristianesimo e dai cristiani, ma visto sorgere anche con il contributo dei credenti come accadde a Lazzati impegnato da cristiano in una società plurale con responsabilità politiche, educative, istituzionali.

Inoltre, il numero 55 della *Gaudium et spes* annuncia implicitamente la caratteristica tipica della cittadinanza dei cristiani che è quella della paradossalità. La qualità paradossale dell'impegno per la città e per l'uomo da parte dei credenti è presentata nei capitoli V e VI dell'anonimo scritto "A Diogneto". Per tale opera, a cui Lazzati sarà molto legato per

argomentare la presenza e l'impegno dei laici nel mondo, i cristiani non si differenziano dagli altri uomini per lingua, per costumi o per genere di vita singolare, ma abitando città greche e barbare mostrano la meravigliosa e veramente paradossale modalità della loro cittadinanza. I cristiani, pertanto, pur non separandosi dagli altri uomini e ubbidendo alle leggi stabilite le superano con il loro mirabile tenore di vita caratterizzato dalle opposte ma complementari esigenze dell'incarnazione e della trascendenza.[1] Questa cittadinanza dei credenti ha un valore sostanzialmente teologico e non solo sociologico, antropologico, filosofico o psicologico: «è opportuno rimarcare come nel caso dello scritto anonimo la funzione dei cristiani assuma un valore del tutto peculiare, in quanto viene ad essere connotata nel senso di una spiccata alterità di appartenenza rispetto a questo mondo; in qualche misura il cristiano è già altro in esso» (Rizzi 1996: 248).

Nella riflessione sulla presenza dei credenti nell'Italia problematica del nostro tempo, i vescovi italiani annotano:

> Il primo importante aspetto che risalta è che, a fronte di un Paese descritto dai media e dalle statistiche come in crisi, sfilacciato e stanco, dove le forze positive, pur presenti, non riescono a trovare una rappresentanza e dei canali per esprimersi, dalle Diocesi e dalle associazioni e movimenti emerge un'immagine alquanto diversa. Un'immagine che scaturisce, con tutta evidenza, dalla capacità di cogliere, anche senza il ricorso a raffinati strumenti di rilevazione, le criticità e le sfide che il nostro tempo pone. E questo per il semplice fatto che le si vive "in prima linea", cioè le si conosce per prossimità e partecipazione, con uno sguardo illuminato dalla sollecitudine. A tale acutezza di lettura dei bisogni corrisponde una risposta creativa e generativa, alimentata dall'ascolto della Parola di Dio. Si avverte, nelle azioni messe in campo e nella loro narrazione, un "di più" che segna la differenza rispetto ai pur preziosi sforzi di altri soggetti impegnati a migliorare le condizioni del vivere sociale. È da qui che vogliamo iniziare allora la riflessione sull'umano oggi: un'eccedenza manifesta sia, come detto, nella sollecita capacità di intercettare i problemi sia nella gratuità e nella coralità con le quali li si affronta, rendendo

[1] Cfr. i capitoli V e VI dell'A Diogneto. Per inquadrare la questione della cittadinanza paradossale dei cristiani nell'A Diogneto (cfr. Rizzi 1996).

possibile immaginare soluzioni fuori dalle piste già battute (Conferenza Episcopale Italiana 2014: 11-12).

Il paradossale "di più" dei credenti, derivato dall'ascolto della Parola di Dio e dalla sequela al maestro di Nazareth, ha condotto Lazzati a vivere e proporre una cittadinanza sia come responsabilità verso i fratelli e verso la storia sia in qualità di mezzo per la ricerca della verità e della giustizia tramite l'impegno educativo e politico. Tale "di più" manifesta la differenza della cittadinanza dei cristiani che nel professore della Cattolica si è concretizzata nella sua proposta di porre a centro l'uomo in quanto persona in relazione alla comunità all'indomani delle tragedie delle dittature terminate con la seconda guerra mondiale. Il periodo dal 1939 al 1945 è stato sfigurante per l'umanità globale poiché ha prodotto l'orrore dei campi di concentramento e oltre cinquanta milioni di vittime in tutto il mondo. La testimonianza lazzatiana nella società italiana all'indomani della guerra e della dittatura[2] ha generato un "di più" utile ancora oggi – nonostante i vari cambiamenti culturali, politici e sociali avvenuti – per la Chiesa italiana in vista della riflessione per un nuovo umanesimo concreto, plurale e integrale in Cristo Gesù (cfr. Conferenza Episcopale Italiana 2013 e 2014). Lazzati in quanto deputato, costituente, educatore, docente, politico in senso globale ha vissuto in prima linea sia nel conoscere per prossimità e partecipazione la realtà italiana del suo tempo sia nel dare un contributo a questa con sguardo illuminato dalla sollecitudine. Solo attraverso tale cono di luce possiamo intendere l'eccedenza manifesta, ovvero il paradossale "di più" della cittadinanza cristiana proposta da Giuseppe Lazzati. Questi è stato capace di intercettare i problemi del tempo, di dialogare in una società italiana già allora plurale e di immaginare soluzioni nuove per tempi nuovi (cfr. Strona 2012). Tutto ciò gli ha permesso di avanzare una testimonianza per la nascita di un umanesimo concreto, plurale e integrale.

[2] Per un'attenta ricostruzione di tale vicenda (cfr. Fieni 2010) e (Frigerio 2009).

2. Un laico fedele

Giuseppe Lazzati nasce nel 1909 quando l'attività sociale e politica dei cristiani – lanciata dalla *Rerum novarum* di Leone XIII nel 1891 – era stata delimitata dalle restrizioni di Pio X legate alla chiusura dell'Opera dei Congressi e alla lotta al modernismo teologico, filosofico e politico. Muore nel 1986 a meno di tre anni dall'abbattimento del muro di Berlino e dal sorgere di un nuovo contesto geopolitico e culturale profondamente diverso rispetto a quello della fine della seconda guerra mondiale. Di conseguenza, Lazzati nella sua vita è stato un testimone della presenza cristiana nel mondo e per l'uomo che a partire dall'apparente società a maggioranza cattolica – quella che precede la seconda guerra mondiale – giunge ad un contesto sociale plurale – all'indomani degli anni Quaranta – nel quale la minoranza cristiana è chiamata ad agire nei termini della profezia e della duplice fedeltà alla città degli uomini e alla città di Dio.

Tra il 1933 e il 1942 trascorre il periodo della formazione culturale e di ricerca scientifica nel campo della letteratura cristiana antica alla Cattolica di Milano.[3] La sua tesi di laurea – condotta con il prof. Ubaldi, salesiano e pioniere in Italia dello studio di letteratura cristiana antica – è su Teofilo d'Alessandria, una sorta di vescovo-politico del quale Lazzati analizza le motivazioni politiche della sua opera religiosa.[4] Alla fine degli esercizi spirituali del 1933 scrive che è necessario legare l'attività dello studio all'apostolato. Ritiene proprio lo studio come prima forma di apostolato, pertanto è convinto del profondo legame fra le due attività. Infatti annota: «Studio: la

[3] Per Formigoni: «si potrebbe catalogare la scelta del cristianesimo antico (patristico e precostantiniano) come oggetto di studi e di ricerca: forse implicitamente studiare un'epoca in cui la cristianità non era ancora sorta, lo induceva a riflettere sugli elementi essenziali di un rapporto fede-civiltà fecondo di insegnamenti per un tempo in cui la cristianità non esisteva più (e nemmeno andava rimpianta)» (Formigoni 2008: 128).

[4] Parecchi anni dopo la laurea conseguita con la tesi su Teofilo d'Alessandria, Lazzati si esprimeva in questo modo: «Ricordo che quando dissi a Schuster che facevo quella tesi lì, mi disse: "è un politico, non un vescovo"» (Dossetti – Lazzati 2003: 21).

filologia greca concepita come apostolato e primo dovere» (Malpensa – Parola 2005: 277). Tale concetto sarà una costante della sua vita. A suo parere, l'opera di promozione del vangelo – e quindi dell'uomo – con l'apostolato non poteva fare a meno dello studio:

> Il mio apostolato non sarà nel prendere opere che potrebbero danneggiare i miei studi, ma nel portare sempre dovunque la professione schietta e franca della mia fede e impegnandomi fino in fondo nello studio per essere messo in grado di svolgere la futura professione che non è solo compatibile con l'apostolato, ma è essa stessa apostolato (Oberti 2000: 30).

Per Lazzati, quindi, l'attività scientifica è una forma di apostolato per riesaminare il rapporto fra cristianesimo e società il quale conduce a pensare da cristiani nella storia. Oltre allo studio, il suo impegno era rivolto all'apostolato tramite l'Azione Cattolica Italiana della diocesi di Milano allora guidata dal cardinale Schuster. Negli anni Trenta, la sua opera era rivolta a realizzare una riforma della GIAC ambrosiana – di cui era presidente – pensata come una forma di apostolato a forte prevalenza spirituale e formativa rispetto ad una concezione associativa di massa di fedeli organizzata a schiera e difesa dei loro pastori. A parere di Oberti: «Lazzati chiede ai giovani che desiderano entrare nell'associazione di essere messi alla prova e di impegnarsi in essa con un programma di vita in cui lo spirituale deve avere un primato assoluto» (Ivi: 45). Secondo Lazzati, l'Azione Cattolica non doveva essere un movimento di massa, ma un luogo e un mezzo di piena attuazione della chiamata alla vita apostolica.[5] Per lui, infatti, appartenere all'Azione Cattolica era una questione di vocazione e quindi di responsabilità verso i fratelli e il mondo.[6] Il tentativo di riforma lazzatiana implicava un processo di adesione all'Azione Cattolica per selezione legata ad una vocazione ricevuta e non solamente ad uno slancio spontaneo di partecipazione. La sua comprensione radicale in senso evangelico della chiamata laicale lo condurrà prima ad aderire al sodalizio di consacrati "Missionari della regalità" fon-

[5] Secondo Oberti: «non è la quantità ciò che caratterizza la presidenza lazzatiana, ma la sua qualità» (Oberti 2000: 46).

[6] L'idea di laicato di Lazzati si legava al pensiero espresso dal teologo Congar (cfr. Congar 1967).

dato da Gemelli e poi a fondare l'Istituto *Milites Christi* – Cristo Re (cfr. Peri 1988).

Nel periodo che va dal 1941 al 1943, partecipa alle riunioni di casa Padovani insieme ad altri professori della Cattolica di Milano. In questi incontri si cercava di delineare il futuro dell'Italia dopo la seconda guerra mondiale e la caduta del fascismo. Le riunioni avevano lo scopo di ripensare la società italiana per prospettare un ordine nuovo cristianamente ispirato in vista della ricostruzione del mondo nel settore politico, economico e sociale. Questo gruppo riconsiderò la forma dello Stato in senso democratico alla luce dei radiomessaggi natalizi di Pio XII del 1942 e del 1944 i quali annunciavano in maniera esplicita la bontà del sistema democratico. La riflessione del Papa richiamava i cristiani ad impegnarsi nell'ora presente per ricostruire cristianamente la società.[7] In tale contesto, Lazzati e il gruppo di casa Padovani – composto anche da Dossetti, La Pira, Colombo, Vanni Rovighi, Fanfani, Amorth, Giacon, Bontadini – sposano le posizioni filosofico-politiche di Maritain annunciate sia nel volume "Umanesimo integrale" del 1936 sia in "Cristianesimo e democrazia" del 1945. Entrambi gli studi del filosofo cristiano tendevano alla promozione di una struttura democratica e plurale – ispirata dal vangelo – in vista di un nuovo ordine politico da fondare sulla centralità della persona.

Nel settembre del 1943, in quanto capitano degli alpini fedele al Re e non ai fascisti di Salò, Lazzati venne deportato nei lager nazisti. La sua esperienza si concluse nel 1945. Durante la prigionia nei campi di concentramento in Austria, Germania e Polonia organizza incontri di formazione sui padri, gruppi di studio sul vangelo e la bibbia tramite i quali da un lato ripercorre le fondamenta della spiritualità cristiana dall'altro getta

[7] Lazzati ricorderà in questi termini la sua partecipazione agli incontri di casa Padovani: «con un piccolo gruppo, concordi nel condividere il giudizio sull'inevitabile auspicata fine dell'infelice esperienza fascista, si andava preparando un programma di preparazione ad una innovativa presenza politica capace di fondere, conservando vivo il senso delle distinzioni, una vivace ispirazione cristiana con una novità di concezione dello Stato che superasse sia quella liberal-borghese cui si rifaceva sostanzialmente lo stesso fascismo, sia quella marxista-collettivista negatrice di ogni libertà» (Oberti 2000: 78).

implicitamente le basi ideali per la nuova democrazia dopo il crollo dei regimi dittatoriali (cfr. Oberti 2002: 77-115).

Tornato in Italia nel 1945, viene chiamato da Giuseppe Dossetti all'impegno politico diretto nel nascente partito della Democrazia Cristiana (cfr. Oberti 1997). La sua azione in questo ambito, costretta a realizzarsi per il bisogno dell'ora presente,[8] si contraddistinse per un'elaborazione di cultura politica che ha trovato nella costituente e nella formazione delle future generazioni lo sfogo principale. Sin da subito, Lazzati nota come i cristiani erano incapaci di pensare politicamente. Per rimediare a tale situazione occorreva una vasta e progressiva opera di formazione. Fu tra i promotori del gruppo dei dossettiani che fondarono l'associazione *Civitas humana* e la rivista "Cronache Sociali" per ridisegnare il contesto sociale e politico su tre fondamenta come l'uomo, la libertà e la giustizia sociale (cfr. Campanini 1976 e Pombeni 1979). Sulla scorta del pensiero di Rosmini (cfr. Rosmini 1997), per i membri di *Civitas humana* occorreva una riforma della Chiesa che generasse un rinnovamento della società politica. L'obiettivo era quello di contribuire alla rigenerazione cristiana della civiltà, pertanto di tendere alla formulazione dell'unità consequenziale fra il pensiero religioso e le finalità politico-sociali.

Sulle pagine di "Cronache sociali", Lazzati condanna,[9] sulla scia di Luigi Sturzo (cfr. Sturzo 2012), la rottura machiavellica fra etica e politica e avanza, a partire dallo scritto "A Diogneto" e da Maritain, la prospettiva dell'impegno dei cristiani nella città. Alla luce di questi presupposti teorici, l'opera dei credenti doveva caratterizzarsi per la doppia cittadinanza in quanto sono membri della città eterna e componenti della polis terrestre. Duplice cittadinanza che conduce al piano del Regno di Dio e a quello dei regni di questo mondo grazie alla quale il

[8] A proposito della scelta dell'impegno in politica, alcuni anni dopo Lazzati affermerà: «Non fu una scelta spontanea, ma quasi una necessità cui, sia pure con libera adesione, dovetti cedere nel momento in cui il mio paese, uscito prostrato, politicamente ed economicamente, dalla tragica vicenda della guerra e della liberazione dal giogo della dittatura fascista, si trovò di fronte al compito immane della ricostruzione» (Oberti 2000: 15).

[9] Si vedano i seguenti articoli: *Esigenze cristiane in politica*; *Azione cattolica e azione politica*; *Valore dell'impegno politico*; *Impegno del cristiano nella riforma delle strutture* (Lazzati 1988: 65-68; 69-80; 81-88; 98-112).

credente agisce nel primo da cristiano e nel secondo in quanto cristiano (cfr. Maritain 1980). Per Lazzati, il cristiano attivo in politica deve sentirsi impegnato a modificare le strutture sociali e ad operarsi per un ordine più giusto e più umano. Da questa posizione, critica sia l'anticomunismo feroce e ideologico di una parte della Democrazia Cristiana e dell'Azione Cattolica, sia la frapposizione fra azione cattolica e azione politica operata dai Comitati Civici voluti da Pio XII e gestiti da Luigi Gedda. Viene eletto – in quanto componente della tendenza politica dossettiana alternativa agli ex popolari di De Gasperi – dirigente nazionale della Democrazia Cristiana, membro della costituente e deputato della prima legislatura dopo il fascismo. Termina la sua stagione politica nel 1953 dopo le dimissioni da parlamentare del leader della sinistra democratico-cristiana, Giuseppe Dossetti.

Rientrato nella diocesi di Milano stringe un intenso rapporto umano e spirituale con Giovanni Battista Montini-Paolo VI, prima come suo arcivescovo e poi come capo della cattolicità. Dal 1968 al 1983 è rettore dell'Università Cattolica di Milano. Il suo operato nell'ateneo è qualificato dal tentativo di rinnovare nella tradizione. Infatti, rilancia la rivista e la casa editrice "Vita e Pensiero", riforma lo statuto e i dipartimenti e istituisce il dipartimento di scienze religiose (cfr. Malpensa – Parola 2005: 717-785 e Pizzolato 2007).

Nel 1970, interviene pubblicamente sull'introduzione in Italia del divorzio attraverso la legge Fortuna-Baslini tramite un'intervista apparsa su Avvenire. Il rettore della Cattolica affermava la sua opposizione al divorzio e al referendum ma soprattutto evidenziava come: «pur restando intatta la contrarietà dei cattolici al divorzio, essi non possono imporre a chi non crede una legge che solamente la fede rende possibile» (Malpensa – Parola 2005: 762). Poneva, dunque, la questione sul piano della libertà umana e dell'impossibilità di imporre la fede. Così: «In determinate circostanze i cattolici, pur restando decisamente contrari al divorzio, debbono restringere la loro azione e fare in modo che una eventuale legge per introdurre il divorzio sia fatta in modo da garantire il minor male possibile» (Ivi: 763). La sua posizione testimonia l'agire del credente fedele alla sua

chiamata in un contesto plurale nel quale i cattolici sono chiamati alla paziente fatica della mediazione e del dialogo.

Dal 1974 al 1976 è vicepresidente del comitato promotore per la preparazione del Convegno Ecclesiale Nazionale "Evangelizzazione e promozione umana". Nel 1984, a meno di dieci anni dallo scandalo della politica italiana con Tangentopoli e Mani pulite, fonda l'associazione "Città dell'uomo" come spazio di formazione ed educazione al pensare politicamente alla luce dell'ispirazione cristiana. Il suo desiderio era quello di avviare un ripensamento della dimensione civile e politica sia per l'edificazione della coscienza credente sia per una reale, duratura e profonda riforma sostanziale della politica.[10] Difatti, al momento della presentazione pubblica dell'associazione affermerà:

Vorrei partire dall'esprimere una mia opinione sullo stato della formazione dei cristiani oggi e chiedere una verifica: 1 opinione grave insufficienza della formazione. A) sul piano più propriamente religioso quale coscienza del mistero nel quale siamo avvolti che ci salva facendoci uomini secondo il progetto di Dio; B) sul piano del rapporto tra il vivere da cristiano e l'essere e l'operare nel mondo e per il mondo alla costruzione della città dell'uomo a misura d'uomo (fare politica). Propongo un servizio culturale (Ivi: 794).

[10] Lazzati partiva da questa convinzione: «La condizione politica è degradata, dal momento in cui ci siamo ritirati ad oggi in una misura che non è commensurabile. Io sono preoccupatissimo della situazione dei giovani. Vengono a domandarmi: "ma allora dove andiamo?"; io non so mica rispondere: dove devono andare? Non è da dire che non ci siano possibilità. Quindi io dico che ci sono nel nostro tempo le possibilità per far qualcosa, adesso ce ne sono di meno, però ci sono. Bisogna trovare le forme» (Dossetti – Lazzati 2003: 98-100). Giuseppe Dossetti, amico e vicino all'impegno politico di Lazzati, inquadrava l'impegno lazzatiano in questo modo: «nel pensiero di Lazzati – soprattutto degli anni in cui cominciava più direttamente a pensare alla Città dell'uomo – si dovrebbe dire che i battezzati consapevoli devono percorrere un cammino inverso a quello degli ultimi vent'anni, cioè a mirare non a una presenza dei cristiani nelle realtà temporali e alla loro consistenza numerica e al loro peso politico, ma a una ricostruzione delle coscienze e del loro peso interiore, che potrà poi, per intima coerenza e adeguato sviluppo creativo, esprimersi con un peso culturale e finalmente sociale e politico» (Dossetti 2005: 379).

L'ambito dell'associazione è quello del prepolitico con una chiara vocazione formativa e progettuale (cfr. Margotti 2001 e Formigoni – Pizzolato 2002):

La verifica-confronto del progetto elaborato con la realtà socio-politica nella quale viviamo deve portare alla critica, ragionevolmente documentata, degli istituti e del costume che caratterizzano tale società e, per contro, alla proposta, non vaga ma determinata fino nei particolari, del "da farsi" per creare una nuova situazione e cioè una città dell'uomo a misura d'uomo (Malpensa – Parola 2005: 796).

Si trattava di passare dal progetto della nuova cristianità di Maritain elaborato in una società ancora a maggioranza cattolica, alla cultura dei comportamenti, delle scelte radicali, della testimonianza. La nuova prospettiva, per Lazzati, si propone attraverso una laicità della città terrena che il cristiano deve riconoscere nell'assumere due atteggiamenti: la mediazione culturale e il dialogo. La fedeltà al mondo, così, ricorda al cristiano che non è consentita alcuna fuga dalla storia e nessuna scissione dualistica tra cielo e terra. Per tale motivo, Lazzati richiama sempre il carattere teologico dell'azione secolare: «sono profondamente persuaso che la componibilità tra la fedeltà all'esser cristiani e la fedeltà ad un impegno vero, reale, nelle attività politiche temporali e sociali, è possibile, tenuto conto che sono due campi distinti ma convergenti in unità» (Dossetti – Lazzati 2003: 101). Infatti, il suo manifesto del pensare politicamente è un appello alla realizzazione fedele degli insegnamenti del Concilio Vaticano II sulla formazione del laicato adulto e sui rapporti fra chiesa e mondo:

Per l'opzione lazzatiana che considera la politica un'attività "laica", il credente è indotto a praticarla non in quanto credente, come avviene per l'impegno evangelizzatore, ma perché credente, ossia come uomo fra gli uomini, anche se animato e motivato dalla fede che, però, non gli garantisce nessuna competenza specifica. La fede induce il credente a un'azione politica che ha l'obiettivo – comune a tutti – di conseguire il bene comune e, con ciò, il massimo sviluppo di ciascuno e di tutti dandogli una ragione di fede. In questo la politica è un'attività umana, che per i laici cristiani è luogo teologico, modalità essenziale per santificarsi (Oberti 2000: 244).

3. *L'unità dei distinti*

Il tema dell'unità dei distinti è uno dei capisaldi della riflessione lazzatiana. A partire dai primi due capitoli della Genesi, dalla lezione di Tommaso d'Aquino riletta da Maritain (cfr. Maritain 1980: 307-313 e 2004) e dal numero 36 della *Gaudium et spes*, Lazzati riflette sulla legittima autonomia delle realtà terrestri da intendere nell'ottica dell'unità nella distinzione. La ricaduta di questo principio sulla concezione dell'umano si concretizza nella visione olistica della persona intesa nella sua unità inscindibile fra l'elemento spirituale e quello carnale. Tale concetto permette di superare l'idea individuale dell'uomo della cultura liberale, la concezione esclusivamente collettiva del marxismo, la riduzione materialistica e spiritualistica della persona. Un'altra conseguenza è quella di distinguere nell'unità l'opera svolta per tramite dell'azione cattolica – con ricerca primaria del fine sovrannaturale attraverso l'apostolato diretto – da quella tipica dell'azione politica che tende al raggiungimento del bene comune come fine temporale. Inoltre, il tema dell'unità dei distinti ammette la formulazione da parte dei credenti sia di una sana laicità sia di una secolarità positiva in grado di superare ogni forma di laicismo e di secolarismo volti alla frattura fra la fede e la realtà secolare. A parere di Vanzan:

> la concezione lazzatiana del mondo respingeva il dilemma, ereditato dal peccato originale, "Dio oppure il mondo" e, in Cristo, poneva l'uomo "tra Dio e il mondo", secondo la buona partnership del progetto iniziale ed eterno del Padre nel Figlio mediante lo Spirito. Di conseguenza, egli voleva che si amasse il mondo con lo stesso amore di Dio (Vanzan 1986: 23).

Per Lazzati, il fondamento dell'unità dei distinti ha una triplice natura di tipo teologico, cristologico ed ecclesiologico. La dimensione teologica si esplica nella creazione del mondo da parte di Dio.[11] Il creato trova in Lui il suo unico principio. Così, il mondo ha una dipendenza da Dio intesa come codice fondamentale del suo essere: «Dicendo essenziale dipendenza,

[11] Cfr. i primi due capitoli del libro della Genesi.

s'intende una dipendenza che è legge costitutiva dell'essenza del mondo. Sicché il mondo è in quanto dipende da Dio, e non potrebbe essere se non dipendendo da Dio. Dio è ragione del mondo in quanto il mondo esiste» (Lazzati 1985: 10). Dio crea il mondo perché serva all'uomo il quale con la sua corporeità ha una relazione con il creato. Esso ha leggi proprie che esigono di essere conosciute. La percezione del funzionamento di queste leggi non è metafisica, bensì fisica e il loro valore è intrinseco. In questo caso, a parere di Lazzati, non vi è diversità fra credenti e non credenti:[12] «Queste osservazioni hanno una rilevanza decisiva per la riflessione sulla laicità, perché, per esempio, spiegano il motivo per cui, riguardo alla conoscenza del mondo, credenti e non credenti si trovano sullo stesso piano» (Ivi: 12). La differenza si dà quando si conosce il mondo come finalizzato all'uomo. Qui entra in gioco la dimensione della fede. Dio crea il mondo e lo affida all'uomo come suo luogotenente che continua l'opera creatrice. Il fine dell'uomo, però, non è solo quello di dominare la realtà creata, ma soprattutto di tendere a Dio: «è il momento attraverso il quale l'uomo, aprendosi alla comunione con Dio, avverte di sentirsi chiamato a essere suo collaboratore nello sviluppo della realtà che Dio stesso gli affida, perché attraverso di essa possa giungere a lui» (Ivi: 19). Quindi, il creato è un momento strumentale per giungere a Dio, cioè il mondo va oltre se stesso. Per avere tale concezione del mondo occorre, anzitutto, la conoscenza delle leggi proprie del creato. Nonostante ciò, per Lazzati, l'uomo trascende il mondo con una conoscenza più profonda poiché legata agli altri uomini e a Dio

[12] La riflessione di Lazzati prende le mosse da *Gaudium et spes* 36 dove si dichiara che: «Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza d'autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o tecnica. Perciò la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio».

vero e unico fine ultimo: «guardare le cose e gli uomini secondo Dio è il vero modo per intendere la realtà. Modo che, lungi dal mortificare la ragione, le consente, illuminata dalla fede, una più compiuta e adeguata penetrazione del reale» (Ivi: 9). Così, qualsiasi azione umana è transitiva, rivolta a Dio e non trova il fine in se stessa. Dunque, l'obbedienza al creatore riveste ogni aspetto della vita dell'uomo in dialogo con il creato, pur nel rispetto integrale della legittima autonomia delle realtà terrestri:

> Tutto ciò dice che l'uomo, in ogni caso, non può essere conchiuso nel mondo. Egli è destinato a trascendere il mondo, per quella configurazione a Dio in base alla quale è stato creato. Solo che questo trascendimento del mondo, per comando divino, passa attraverso il mondo stesso; cioè attraverso l'opera di riduzione del mondo a suo servizio (Ivi: 15).

L'elemento cristologico si lega al peccato dell'uomo il quale mutua in negativo i rapporti tra questi e Dio. L'istinto del capriccio porta a utilizzare il creato per il semplice soddisfacimento dei propri piaceri: potere, godere, possedere. Questa, per Lazzati, è la condizione: «di chi ha perduto la capacità di ordinare il mondo secondo Dio, perché ha perduto quella partecipazione alla vita divina» (Ivi: 25). Il Verbo fatto carne assumendo l'umano ristabilisce la sua natura e lo innalza. Dunque, il Verbo incarnato risana quello che l'uomo con il peccato aveva deturpato. Liberato da Cristo, l'uomo – non più schiavo del peccato – può tornare a organizzare il suo rapporto con il creato in obbedienza alla volontà del creatore: «In base a tale intervento il Verbo fatto carne, assumendo l'umano, lungi dall'annientarlo o sminuirlo, lo riconduce alla pienezza delle sue virtualità, innalzandolo a quella dignità sublime che porta l'uomo a essere figlio nel Figlio e ad agire secondo la legge propria del Figlio che è obbedienza al Padre» (Ivi: 27). Così l'uomo, nel trattare le cose temporali, può ripartecipare della vita di Dio tramite la relazione con il creato e la comprensione delle leggi non ricavabili dalla grazia ma da un paziente sforzo di intelligenza e volontà, basato sulla grazia. Secondo Lazzati, la vocazione laicale non esisterebbe se non si sintetizzasse la sequela di Cristo con l'impegno secolare inteso in questo cono di luce del peccato dell'uomo e della grazia liberatrice di Cristo.

La chiesa è in Cristo, significa che l'intervento salvifico nella storia si estende anche tramite la chiesa poiché questa realizza gli stessi gesti di Gesù. Qui emerge la dimensione ecclesiologica che intende la chiesa come sacramento dell'intima unione tra Dio e il genere umano: «a questa chiesa è affidato il compito di portare avanti nel tempo e nello spazio la realizzazione del progetto divino di creazione e di redenzione insieme» (Ivi: 33). I laici entrano in questo dinamismo attraverso la ricerca del regno di Dio nel trafficare le cose temporali.[13] Quindi, ai laici è richiesta una specifica responsabilità per la realtà secolare come particolare della loro identità (cfr. Turi 2009 e Zunino 1998):

> In ragione di questa funzione, si richiede ai laici una precisa assunzione di responsabilità nei riguardi dell'ordine temporale e non un semplice essere nel mondo, che è, invece, di tutta la chiesa. Ed è precisamente questa specifica assunzione di responsabilità nelle realtà temporali, per ordinarle secondo Dio, che definisce nella chiesa l'identità del laico, stabilendo come propria e peculiare l'indole secolare (Lazzati 1985: 38).

La chiesa, dunque, dona ai laici la capacità di agire da uomini nuovi, da cristiani nel creato. A partire da questa consapevolezza, il mondo, per Lazzati, non è una realtà meramente sociologica ma è luogo teologico nel quale il laico si fa posto come uomo nuovo poiché ordina tutto l'esistente secondo Dio pur nel pieno rispetto dell'autonomia delle realtà temporali. Di conseguenza, l'impegno secolare dei laici è legato al divenire storico dell'umanità come spazio dove si svolge il mistero cristiano della redenzione annunziato con la loro presenza. Tale dinamismo conduce i laici a muoversi in piena autonomia e responsabilità.

Nel nostro tempo, a parere di Lazzati, l'attività dei laici nel mondo secolare si dovrà sempre più caratterizzare per lo sforzo di costruire l'arte del convivere, del cooperare fraternamente e di istaurare il dialogo poiché ogni famiglia culturale e umana può dare un apporto che inerisce all'uomo:

---

[13] La prospettiva di partenza di Lazzati sul tema è quella del numero 31 di *Lumen gentium*.

è dunque, in un contesto di dialogo e di confronto con tutti gli uomini e con tutte le famiglie culturali che operano nella storia che deve svolgersi l'impegno secolare dei laici. Guai se i cristiani, in questo loro impegno, presumessero di possedere tutta la verità e ignorassero che germi di verità, persino germi di cristianesimo, si possono trovare, per esempio tra i non credenti. Se c'è un campo in cui la verità si scopre non per deduzione, bensì attraverso la fatica del dialogo e del confronto tra tutti coloro – credenti o no – che sono impegnati a sviluppare i valori naturali, questo è proprio il campo dell'impegno secolare (Ivi: 44).

Secondo Lazzati, il fondamento teologico, cristologico ed ecclesiologico dell'unità dei distinti ci rimanda direttamente all'impegno secolare del cristiano il quale è segnato dalla concretizzazione della vocazione alla santità attraverso l'opera per la costruzione della città dell'uomo. La prerogativa del laico è quella di essere fedele agli impegni assunti nel battesimo per conseguire la pienezza del suo essere uomo in ogni piano dell'agire umano.[14] In questo modo, il cristiano adulto e fedele non rinuncia a essere uomo, anzi lo è pienamente poiché realizza la sua vocazione. Dunque, i laici sono chiamati a vivere rispettando la doppia fedeltà al battesimo e all'indole secolare. La

[14] A tal proposito la *Lumen gentium* al numero 36, che pare sottostare alla riflessione lazzatiana, afferma: «I fedeli perciò devono riconoscere la natura profonda di tutta la creazione, il suo valore e la sua ordinazione alla lode di Dio, e aiutarsi a vicenda a una vita più santa anche con opere propriamente secolari, affinché il mondo si impregni dello spirito di Cristo e raggiunga più efficacemente il suo fine nella giustizia, nella carità e nella pace. Nel compimento universale di questo ufficio, i laici hanno il posto di primo piano. Con la loro competenza quindi nelle discipline profane e con la loro attività, elevata intrinsecamente dalla grazia di Cristo, portino efficacemente l'opera loro, affinché i beni creati, secondo i fini del Creatore e la luce del suo Verbo, siano fatti progredire dal lavoro umano, dalla tecnica e dalla cultura civile per l'utilità di tutti gli uomini senza eccezione, e siano tra loro più convenientemente distribuiti e, secondo la loro natura, portino al progresso universale nella libertà umana e cristiana. Così Cristo per mezzo dei membri della Chiesa illuminerà sempre di più l'intera società umana con la sua luce che salva. Inoltre i laici, anche consociando le forze, risanino le istituzioni e le condizioni del mondo, se ve ne siano che provocano al peccato, così che tutte siano rese conformi alle norme della giustizia e, anziché ostacolare, favoriscano l'esercizio delle virtù. Così agendo impregneranno di valore morale la cultura e le opere umane».

doppia fedeltà va compresa tramite il criterio dell'unità dei distinti. Si tratta, per Lazzati, di una formula che evita la trappola della tentazione integralista o separatista nei riguardi del mondo secolare. Infatti per il rettore della Cattolica, unità e distinzione sono dimensioni che stanno una insieme all'altra poiché il criterio dell'unità deve custodire gelosamente il senso della distinzione per evitare la confusione; il metodo della distinzione, invece, deve sempre far riferimento all'unità per eludere la separazione: «questi criteri stanno e cadono insieme, nel senso che uno non sta senza l'altro. L'uno sta se sta l'altro. Se cade l'uno, cade l'altro» (Ivi: 72-73). Di conseguenza, i cristiani sono cittadini sia della città terrena sia di quella celeste e sono chiamati a compiere i loro doveri terreni con lo spirito del vangelo.[15] Così, per Lazzati, si evita il distacco tra la vita politico-sociale e la dimensione della grazia pur rimanendo realtà distinte.

Occorre una sintesi vitale tra impegno secolare e vita di grazia dato che non si può pensare alla vita eterna come ad una realtà sganciata dall'opera temporale. Quindi bisogna superare l'orizzonte manicheo fra vita di grazia e impegno laicale nella secolarità. In tal modo, la persona si avvia alla crescita verso la piena maturità tramite un processo unitario che tutela l'essere uomini e cristiani: «si deve evitare che tra impegno secolare e fedeltà ai beni religiosi si determini quel distacco che porta i cristiani a ragionare così: altro è la vita domestica, professionale, sociale, politica e altro è la vita di grazia» (Ivi: 74). Inoltre, ne

[15] Così recita la *Gaudium et spes*, recepita pienamente da Lazzati, al numero 43: «Il Concilio esorta i cristiani, cittadini dell'una e dell'altra città, di sforzarsi di compiere fedelmente i propri doveri terreni, facendosi guidare dallo spirito del Vangelo. Sbagliano coloro che, sapendo che qui noi non abbiamo una cittadinanza stabile ma che cerchiamo quella futura, pensano che per questo possono trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancora di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno. A loro volta non sono meno in errore coloro che pensano di potersi immergere talmente nelle attività terrene, come se queste fossero del tutto estranee alla vita religiosa, la quale consisterebbe, secondo loro, esclusivamente in atti di culto e in alcuni doveri morali. La dissociazione, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo. Non si crei perciò un'opposizione artificiale tra le attività professionali e sociali da una parte, e la vita religiosa dall'altra».

deriva che tutte le cose hanno un valore in se stesse e la loro verità non è assorbita dalla fede o da un principio superiore. Alla luce di ciò si spiega il senso dell'autonomia delle realtà terrestri.

Rispettare la natura propria di ogni cosa, secondo Lazzati, vuol dire operare nel reale come Dio vuole. Alla luce di ciò non è lecito scavalcare o adoperare la natura per una strumentalizzazione religiosa. La prima implicanza del distinguere comporta la ricerca della competenza tecnica pur nel rispetto dello spessore ontologico della realtà. Pertanto, non si può strumentalizzare la dimensione temporale per altri fini estranei alla medesima. Questo, per Lazzati, è l'errore di chi vede dovunque, in quanto credente, dogmi irrinunciabili nelle scelte politiche, sindacali, sociali. Infatti, il dogmatizzare in queste realtà da parte del laico è la più alta forma di clericalismo:

> rispettare le realtà su cui operiamo esige proprio la radicata convinzione che siamo impegnati nel probabile. Chi può dire, tanto per fare un esempio, qual è la soluzione definitiva e valida per tutti i casi e per tutti i tempi del tipo di governo che meglio realizza la conciliazione di libertà individuale e giustizia sociale? (Ivi: 87).

Il criterio della distinzione permette, così, di rispettare una sana laicità che non esclude la fede, ma che da questa trova stimolo, conferma e illuminazione:

> Qui emerge la condizione fondamentale che deve sottendere ogni aspetto dell'impegno secolare, perché sia fatto secondo Dio: è il compimento dell'opera in grazia di Dio. Una grazia che, agendo sull'umano, senza sminuirlo, lo apre a capacità nuove. Quelle, appunto, dell'uomo nuovo: la capacità di conoscere come Dio conosce, cioè la fede. La capacità di tendere al bene sommo che è Dio, con la certezza di raggiungerlo, cioè la speranza. Infine la capacità di amare come Dio ama, cioè la carità (Ivi: 80).

Se ne deduce che il criterio del laico è quello del distinguere nell'unità fra la tensione verso l'assoluto e la costruzione della città terrena confacente all'umanesimo plenario.

4. Costruire la città dell'uomo

In una società plurale e complessa, compito di ciascun uomo – credente o meno – è quello di interpretare la cittadinanza e la partecipazione alla vita politica come mezzo in vista della ricerca del bene comune e pertanto della promozione dell'uomo. Quindi, l'opera politica e la cittadinanza non sono dimensioni finali dell'attività umana, ma strumenti in vista del progresso umano integrale vero e unico fine di ogni azione socio-politica. Per Oberti, la prospettiva di Lazzati: «assume aristotelicamente la politica "come costruzione della città dell'uomo" e, dunque, come la più alta attività umana: quella che dovrebbe realizzare quel bene comune che è da intendere quale condizione per il massimo sviluppo possibile di ogni persona» (Oberti 2000: 276).

Su questo tema, Lazzati ha l'impressione che fra i cristiani non sia sufficientemente chiaro il posto primario che spetta alla politica destinata a sostenere la centralità della persona nella società: «scarsa o del tutto insufficiente chiarezza che, nella coscienza di noi cristiani o di buona parte di noi, ha il fare politica nella sua accezione piena» (Lazzati 1984: 11).[16] Per il rettore della Cattolica, la politica rimanda all'essere cittadini e il credente – che ricerca il Regno di Dio nel trattare le realtà temporali – non può essere preso da stati d'animo come il disinteresse, la diffidenza o addirittura il rifiuto della politica. Questo presupposto vale anche quando i cattolici sono minoranza nel Paese, poiché – alla luce della tradizione cattolico-democratica e sociale dei cristiani in Italia – i credenti devono continuare a proporre programmi e azioni politiche volte alla ricerca e al sostegno dei valori umano-universali i quali possono trovare largo consenso fra i non credenti.[17] Da ciò, nasce per i cristiani

[16] A parere di Formigoni: «Tornava quindi l'urgenza di una preparazione cristiana alla politica: la politica senza fede e senza cultura specifica non ha futuro» (Formigoni 2008: 138).

[17] Per i vescovi italiani: «La presenza dei cristiani nelle istituzioni pubbliche ha una tradizione ed è una realtà che nessuno può onestamente ignorare. Espressa in forma largamente unitaria, anche per responsabile sollecitazione della Chiesa di fronte a situazioni straordinariamente difficili e impegnative, essa è stata presenza decisiva per la ricostruzione del paese dopo la guerra, per l'elaborazione di un nuovo ordine costituzionale, per la salvaguardia della

l'impegno a costruire la città dell'uomo.[18] Quindi, la questione è – in primo luogo – quella di far crescere la coscienza politica di tutta la comunità cristiana che è destinata a giungere ad un discernimento della realtà e ad una mediazione a servizio della società plurale. Questo significa servire l'uomo in quanto prima e fondamentale via della chiesa per l'annuncio del Cristo (cfr. Giovanni Paolo II 1979: n. 14). L'espressione "costruire la città dell'uomo a misura d'uomo" significa, per Lazzati, sottolineare il valore di un impegno cui ogni uomo in quanto tale non può sottrarsi:

Con l'espressione "costruire la città dell'uomo a misura d'uomo", mi sembra più facile cogliere – e aiutare a cogliere – il significato e il valore di un impegno cui ogni uomo, in una misura o in un'altra, in un

libertà e della democrazia, per la trasformazione e lo sviluppo della società italiana in diversi settori di rilievo, per la convinta apertura all'Europa, per la sicura garanzia della pace. Oggi più acutamente si avvertono gli inevitabili limiti e un certo logoramento di tale esperienza e non manca chi appella al pluralismo per orientare su strade diverse l'impegno dei cristiani» (Conferenza Episcopale Italiana 1981: n. 36).

[18] La riflessione lazzatiana converge con il numero 26 della *Gaudium et spes* che recita: «Dall'interdipendenza sempre più stretta e piano piano estesa al mondo intero deriva che il bene comune – cioè l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente – oggi vieppiù diventa universale, investendo diritti e doveri che riguardano l'intero genere umano. Pertanto ogni gruppo deve tener conto dei bisogni e delle legittime aspirazioni degli altri gruppi, anzi del bene comune dell'intera famiglia umana. Contemporaneamente cresce la coscienza dell'eminente dignità della persona umana, superiore a tutte le cose e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili. Occorre perciò che sia reso accessibile all'uomo tutto ciò di cui ha bisogno per condurre una vita veramente umana, come il vitto, il vestito, l'abitazione, il diritto a scegliersi liberamente lo stato di vita e a fondare una famiglia, il diritto all'educazione, al lavoro, alla reputazione, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo il retto dettato della sua coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso. L'ordine sociale pertanto e il suo progresso debbono sempre lasciar prevalere il bene delle persone, poiché l'ordine delle cose deve essere subordinato all'ordine delle persone e non l'inverso, secondo quanto suggerisce il Signore stesso quando dice che il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato. Quell'ordine è da sviluppare sempre più, deve avere per base la verità, realizzarsi nella giustizia, essere vivificato dall'amore, deve trovare un equilibrio sempre più umano nella libertà. Per raggiungere tale scopo bisogna lavorare al rinnovamento della mentalità e intraprendere profondi mutamenti della società».

modo o in un altro, in quanto uomo, non può sottrarsi senza diminuire o perdere il senso del proprio esser uomo. Dire, infatti, "città dell'uomo a misura d'uomo", è subito porre l'uomo al suo posto e si può su di esso fissare l'attenzione come su colui dal quale la città prende vita e verso il quale la città è volta come a proprio fine (Lazzati 1984: 15-16).

Dunque, il punto di partenza è l'uomo che abita la città. Questi va inteso come persona, cioè essere relazionale e non solo come individuo – tipico della concezione liberale – o esclusivamente in quanto componente di una comunità – teoria legata al collettivismo marxista. Infatti, attraverso la rete di relazioni, l'uomo cresce e contribuisce alla vita della comunità: «il concetto di persona implica, nell'individuo, presenza della realtà spirituale (l'anima, diciamo solitamente, per l'uomo) che, per sua natura, è realtà aperta. Realtà per la quale la "relazione con" è componente caratteristica del suo essere e del suo divenire» (Ivi: 15). Legato a ciò, secondo Lazzati, c'è l'utilizzo teorico e pratico del verbo costruire che indica la possibilità di lavorare insieme – credenti e non – a garanzia di un migliore risultato. Pertanto, nell'azione per la costruzione della città, in primo piano va posto l'uomo in vista di una società a sua misura.

Purtroppo, registra Lazzati, spesso fra i cristiani manca un ragionamento sulle finalità della politica che da un lato impoverisce l'azione per la città, dall'altro riduce la politica a semplice "pronto soccorso" pragmatico da utilizzare nel momento del bisogno economico:

manca una seria riflessione sui fini della politica, sia considerata in ordine a valori permanenti dell'uomo visto nella sua qualità di uomo e di uomo appartenente a una città, dunque di cittadino, sia in ordine a valori che, per l'uomo, emergono nel "qui e ora" nel momento storico in cui l'azione politica è pensata e attuata (Ivi: 18-19).

Per superare tale visione riduttivistica, bisogna costruire una città a misura d'uomo dotata di un progetto saldamente fondato su di una preparazione culturale (cfr. Turi 1999). Difatti, a parere di Lazzati, il sostegno culturale è destinato da un lato ad accompagnare di continuo la dimensione politica, dall'altro a permettere a tutti i cittadini di essere i costruttori della città:

quando parlo di premesse culturali per la "costruzione della città dell'uomo a misura d'uomo" non penso affatto a una fase in sé conchiusa che precede l'azione politica. Intendo, invece, che il momento culturale deve accompagnare di continuo, fedele al metodo che gli è proprio, nelle forme più adatte ed efficaci, secondo i tempi e i luoghi, l'azione nel suo svilupparsi, senza confondere i ruoli – il culturale e il politico – ma sentendoli convergenti in vista di una politica cui non venga meno, in nessun momento, quella chiarezza di fini che rende possibile, purché lo si voglia, la scelta dei mezzi atti al migliore raggiungimento dei fini stessi, così come vuole un'autentica prudenza politica (Lazzati 1984: 20).

Di conseguenza, ogni cittadino – dal più dotto al più umile – è chiamato ad armonizzare le sue prospettive in una finalità complessiva: il bene comune. Pertanto, bisogna essere sempre più consapevoli che la partecipazione alla politica non avviene solo tramite i partiti, ma anche attraverso la famiglia, i vari gruppi sociali e associativi, i corpi intermedi della società e le imprese.

Altresì va avanzato e chiarito, per Lazzati, lo stretto legame tra i valori morali e la costruzione della città dell'uomo: «Il degrado morale che si nota oggi nel complesso della vita pubblica, nessun settore escluso, è certo anche conseguenza di questa perdita di coscienza del rapporto che intercorre tra valori morali e "città dell'uomo"» (Ivi: 23). Infatti, i valori morali sono a sostegno della politica quando si fondano su di una antropologia che rifugge l'individualismo economicista e il collettivismo a-personalizzante. Ne deriva una visione in grado di tutelare e ricercare la libertà e la giustizia sociale. Così, si deduce implicitamente la volontà di evitare da un lato l'atteggiamento di sola conservazione dell'esistente e dell'esistito, dall'altro il desiderio di rivoluzionare l'esistente. È necessario, invece, un approccio riformista alla realtà politica pensato sulla base dei valori morali, della libertà e della giustizia sociale. Il pensiero di Lazzati su questo tema, si lega alla riflessione fra politica e valori morali che i vescovi italiani realizzavano negli anni Ottanta:

Tocca poi ai laici agire direttamente nelle strutture pubbliche in coerenza con la fede e la morale cristiana. La loro presenza deve essere una garanzia di competenza, che nasce da preparazione professionale

qualificata, aggiornata, capace di invenzione continua. Una garanzia di moralità, non solo per coerenza di fede, ma per amore al paese, a una autentica democrazia, al dovere del servizio. Una garanzia di chiarezza, che sa prendere atto della incompatibilità di scelte o disumane o in contrasto con la fede e la morale cristiana, non solo quando si tratta di ideologie, ma anche quando si tratta di movimenti sociali e di progetti concreti contrari al Vangelo e ai valori umani fondamentali. Deve essere infine garanzia di collaborazione, che, nella chiarezza delle posizioni, sa mediare, sostenere il confronto e il dialogo, arrivare a scelte politiche ispirate a sana solidarietà e al bene comune (Conferenza Episcopale Italiana 1981: n. 35).

Riletto alla luce della riflessione lazzatiana, l'impegno politico assume importanza, dignità e nobiltà poiché si tratta di un'opera volta a costruire e sviluppare nel miglior modo possibile la vita associata degli uomini nell'ambito dello Stato. La politica, dunque, ha uno scopo umano che vale per se stesso e mira a sviluppare pienamente l'uomo. Inoltre secondo Lazzati, è evidente che la politica non rappresenta il mezzo di salvezza per l'uomo così come non tutta la vita della persona riguarda la politica. Essa, però, ha un grande valore strumentale di promozione globale dell'uomo sia per evitare l'esclusiva riduzione agli istinti economici o materialisti sia per promuovere un'azione che tende implicitamente ad un fine metastorico.

Tutta questa consapevolezza filosofica e antropologica sta alla base della costituzione italiana[19] alla cui stesura Lazzati ha contribuito in quanto membro della costituente. La carta fondamentale dello Stato italiano prima di essere un documento giuridico è una dichiarazione politica che nasce da un'ispirazione precisa. Questa interpreta la cittadinanza attiva come mezzo per la centralità dell'uomo. Altresì, il testo costituzionale è nato dal rifiuto di ogni forma di totalitarismo e di collettivismo, ma anche di ogni struttura liberistica in senso meramente individuale. Inoltre, per i costituenti come Lazzati, con il dettato costituzionale si è trattato di disegnare il nuovo

[19] Il secondo articolo della Costituzione italiana approvata nel 1948 afferma: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale».

Stato nei termini della ricerca continua e progressiva della libertà e della giustizia sociale poiché la carta fondamentale italiana riconosce, anzitutto, i diritti dell'uomo, ovvero si dichiara l'esistenza di qualcuno prima dello Stato che è la persona.[20]

La testimonianza lazzatiana di cristiano impegnato nella realtà temporale ci mostra un equilibrio e una positiva interazione fra fede e politica capace di delineare una laicità e secolarità matura per i cittadini credenti di una società plurale: «Il rapporto fede-politica in Lazzati si configura come sintesi sapienziale che mantiene i due termini in equilibrio rispettandone la specificità: senza prevalere l'uno sull'altro e senza confondere l'uno con l'altro. I due termini sono posti in relazione vitale proprio perché né confusi né separati» (Oberti 2000: 275). In questo senso, la politica è un'attività umana che per i laici cristiani è luogo teologico cioè mezzo con il quale si giunge alla santità, fine comune di ogni vocazione.

5. I cristiani anima del mondo

Ciascun uomo – credente o meno – in quanto cittadino è chiamato a dare il proprio contributo per la costruzione della città dell'uomo a misura d'uomo. L'apporto dei cristiani, per Lazzati, è ben espresso dallo scritto "A Diogneto": «A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani. L'anima è diffusa in tutte le parti del corpo e i cristiani nelle città della terra. L'anima abita nel corpo, ma non è del corpo; i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo» (A Diogneto VI, 1-3). Il Concilio Vaticano II riprende la splendida lezione dell'opera "A Diogneto" che traccia il modo di vivere dei cristiani nel mondo:

[20] Nel terzo articolo della carta costituzionale si annuncia che: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. Compito della Repubblica è quello rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese».

Ogni laico deve essere davanti al mondo un testimone della risurrezione e della vita del Signore Gesù e un segno del Dio vivo. Tutti insieme, e ognuno per la sua parte, devono nutrire il mondo con i frutti spirituali e in esso diffondere lo spirito che anima i poveri, miti e pacifici che il Signore nel Vangelo proclamò beati. In una parola: "ciò che l'anima è nel corpo, questo siano i cristiani nel mondo (*Lumen gentium* n. 38).

Nel richiamare lo scritto "A Diogneto", l'intento del Concilio condiviso pienamente da Lazzati, è quello di presentare i cristiani come nuovo popolo[21] inserito in ogni contesto sociale, culturale, etnico ma destinato per vocazione e missione a testimoniare un modo mirabile di vivere: «Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale» (A Diogneto V, 4). Per Lazzati, questo concetto manifesta sia il legame alla terra sia la tensione al cielo come caratteristiche tipiche dei cristiani[22] entrambe vissute nella piena conciliazione senza fughe angeliche dal mondo o derive materialiste: «Dio li ha messi in un posto tale che ad essi non è lecito abbandonare» (A Diogneto VI, 10).

I credenti sono pienamente nel mondo senza essere del mondo poiché partecipano alla stessa vita degli altri, rispettano le leggi dello Stato ma le superano con il loro modo di vivere: «i cristiani sono parte del mondo, inseriti vitalmente nel divenire storico delle sue civiltà quali attori di tale divenire e non distinguibili per valori e segni a esso propri a meno che non siano incompatibili con la loro cittadinanza spirituale» (Lazzati 2002: 155). Secondo il rettore della Cattolica di Milano, il mondo per i

[21] «Fatti come un uomo nuovo da principio, per essere discepolo di una dottrina anche nuova come tu stesso hai ammesso» (A Diogneto II, 1).

[22] Il medesimo concetto è espresso nel numero 3 di *Gaudium et spes* con queste parole: «Si tratta di salvare l'uomo, si tratta di edificare l'umana società. L'uomo dunque, l'uomo considerato nella sua unità e nella sua totalità, corpo e anima, l'uomo cuore e coscienza, pensiero e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione. Pertanto il santo Concilio, proclamando la grandezza somma della vocazione dell'uomo e la presenza in lui di un germe divino, offre all'umanità la cooperazione sincera della Chiesa, al fine d'instaurare quella fraternità universale che corrisponda a tale vocazione».

cristiani non è il luogo dei falsi valori ma lo spazio nel quale essere l'anima, il sostegno principale. Questo atteggiamento conduce ad un sano e profondo discernimento che permette da un lato di acquisire dal mondo ogni possibile positività, dall'altro di scartare le negatività: «Si tratta dunque, di una visione parzialmente positiva del mondo; in essa peraltro l'intelligenza critica della fede con sottile azione di discernimento sa distinguere ciò che va abbandonato da ciò che, inserito in una visione del tutto, acquista il suo pieno valore» (Ivi: 154). In questo modo i cristiani, a parere di Lazzati, sostengono il mondo e lo salvano dalla corruzione attraverso un genuino e professionale impegno politico. Di conseguenza, i credenti sono inseriti vitalmente nel mondo terrestre – nella permanente tensione a quello celeste – in quanto tenuti a impegnarsi nella città e nella politica con questo profilo: essere anima del mondo.

Mosso da tale responsabilità, il cristiano – anzitutto – deve capire chiaramente i fini della politica che sono legati alla promozione della persona. Essere anima del mondo in politica significa, così, porre a centro l'uomo, l'etica e il limite della stessa dimensione politica che non può rappresentare tutto per l'uomo. Alla luce di ciò i cristiani sono continuamente chiamati a riformare le strutture istituzionali, sociali e politiche in senso personalista e comunitario:

> Quel "sostengono" riferito ai cristiani non è da intendere solo in senso morale volto a mettere in luce l'esempio che essi danno sul piano morale, l'apporto della loro preghiera, ma ben più: i cristiani salvano il mondo in quanto lo tolgono dalla corruzione in cui decade ogni valore che il "sale" evangelico non preserva, e danno alle sue realtà pienezza di sapore (Ivi).

Quindi per Lazzati, il compito dei credenti non è quello di edificare una città cristiana, ma una comunità politica per l'uomo sostenuta anche da loro in quanto anima del mondo. La prospettiva lazzatiana dell'essere anima del mondo in politica, è finalizzata a riscattare la stessa alla luce della specifica natura e missione dei laici:

> Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Vivono nel secolo, cioè im-

plicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo esercitando il proprio ufficio sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a manifestare Cristo agli altri principalmente con la testimonianza della loro stessa vita e col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità. A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che siano fatte e crescano costantemente secondo il Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore (*Lumen gentium* n. 31).

Pertanto per Lazzati, la tipologia della presenza cristiana nel mondo caratterizzata dalla fedeltà all'incarnazione e alla trascendenza, si concretizza in una cittadinanza paradossale esito del mistero pienamente rivelato agli uomini da Cristo Gesù: «I due livelli, quello politico e quello teologico, si compongono così nella metafora della cittadinanza paradossale, della doppia cittadinanza dei cristiani» (Rizzi 1996: 259).

6. La cittadinanza cristiana per un nuovo umanesimo concreto, plurale e integrale

La chiesa italiana celebrerà nel novembre 2015 il suo V Convegno Ecclesiale Nazionale dal tema *In Cristo Gesù il nuovo umanesimo*. Dai documenti preparatori (cfr. Conferenza Episcopale Italiana 2013 e 2014) dell'assise di tutte le chiese italiane, emerge il contributo che, nell'ottica dell'ascolto della Parola di Dio e della sequela a Cristo, i cristiani sono chiamati a dare nella società odierna. Tale apporto è destinato a caratterizzarsi in maniera sempre maggiore da un "di più" che segna la differenza rispetto all'operato messo in campo da altri agenti attivi per il progresso dell'umano. I vescovi italiani affermano che questo presupposto rappresenta il punto di partenza delle loro considerazioni: «È da qui che vogliamo iniziare allora la riflessione sull'umano oggi: un'eccedenza manifesta sia, come detto, nella sollecita capacità di intercettare i problemi sia nella gratuità e nella coralità con le quali li si affronta, rendendo possibile immaginare soluzioni fuori dalle piste già battute» (Confe-

renza Episcopale Italiana 2014: 12). Per i pastori delle chiese in Italia, il cattolicesimo è, anzitutto, chiamato a superare l'aspetto disumanizzante della società contemporanea caratterizzata troppo spesso dalle derive materialistiche e individualistiche:

> Nella croce Dio si mostra non più lontano rispetto alla sofferenza umana, la quale assume così un significato nuovo che consente di vincerne l'aspetto disumanizzante. La modernità – con i suoi proclami sulla morte di Dio, le sue antropologie pervase da volontà di potenza, le sue conquiste e le sue sfide – ci consegna un mondo provato da un individualismo che produce solitudine e abbandono, nuove povertà e disuguaglianze, uno sfruttamento cieco del creato che mette a repentaglio i suoi equilibri (Conferenza Episcopale Italiana 2013: 9).

Questa missione interpella i credenti in qualità di cittadini di una comunità plurale: «I cristiani, in quanto cittadini, desiderano abitare con questo stile la società plurale, protesi al confronto con tutti, in vista di un riconoscimento reciproco» (Ivi: 14). Inoltre, l'aspetto problematico e disumanizzante si diffonde in ogni settore sociale e deve essere interpretato dai credenti con gli occhi della fede:

> l'attenzione su alcuni problemi contemporanei particolarmente urgenti, invitando a considerarli alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana. Tra i problemi ci sono quelli della famiglia, della cultura, dell'economia, della politica, della convivenza sociale, della custodia del creato, della pace. Di questi problemi occorre maturare un'intelligenza credente, in forza dell'intreccio reciproco tra fede e ragione e, ancor più radicalmente, tra il dirsi di Dio e il vissuto dell'uomo. Così l'umano – considerato alla luce del Vangelo – viene da ogni lato raggiunto da Dio (Ivi: 17).

Di conseguenza emerge, in Cristo Gesù, un nuovo umanesimo plurale capace di mettere al centro ogni possibile sfaccettatura dell'umano:

> "Nuovo umanesimo" non significa un modello monolitico. Umanesimo è – a ben considerarne la storia – un termine che si declina al plurale, e l'umanesimo nuovo in Cristo è un umanesimo sfaccettato e ricco di sfumature – "prismatico", dove solo dall'insieme dei volti concreti, di bambini e anziani, di persone serene o sofferenti, di cittadini italiani e

d'immigrati venuti da lontano, emerge la bellezza del volto di Gesù. L'accesso all'umano, difatti, si rinviene imparando a inscrivere nel volto di Cristo Gesù tutti i volti, perché egli ne raccoglie in unità i lineamenti come pure le cicatrici (Conferenza Episcopale Italiana 2014: 17).

La pluralità della comprensione e della promozione del nuovo umanesimo in Cristo Gesù, invita i credenti a delineare un impegno concreto per la promozione integrale dell'umano attraverso l'attenta conoscenza del contesto culturale (cfr. Ivi: 23), l'impegno educativo diffuso (cfr. Ivi: 28) e il condividere gomito a gomito la vita con tutti gli altri uomini (Ivi: 49). Da questa prospettiva, affiora la paradossalità della cittadinanza cristiana contrassegnata dalla fedeltà integrale del credente sia alla terra sia al cielo.

Giuseppe Lazzati è stato un verace testimone della paradossale cittadinanza dei cristiani per la promozione di un nuovo umanesimo concreto, plurale e integrale. Questi, ha vissuto nel mondo da politico, da educatore, da formatore affrontando i problemi della società a partire dalla chiamata ad essere anima che sorregge il mondo. Attraverso la proposizione del concetto dell'unità dei distinti, ha inteso l'uomo in senso olistico. Pertanto, ha superato le derive individualistiche, collettivistiche, materialistiche e spiritualistiche con la proposta di un soggetto umano in quanto persona che abita il mondo nella perenne relazione e tensione verso gli uomini e verso Dio. Tramite il suo impegno politico volto a costruire la città dell'uomo a misura d'uomo, ha invitato i credenti a prendere consapevolezza del loro essere cittadini con l'impegno nelle responsabilità sociali, nel rispetto dei diritti e dei doveri, nel promuovere una cultura della mediazione, del dialogo, della pluralità, della sana laicità e della positiva secolarità, nel ricercare il bene comune e la dignità della persona, nel proporre una visione positiva del mondo e un progetto politico riformista in grado di arginare ogni tensione conservatrice e rivoluzionaria. Quindi, nella sua opera si delinea la consapevolezza credente dell'essere anima del mondo e perciò fedele alla terra e al cielo tramite una paradossale cittadinanza che produce nella società un'eccedenza manifesta, un "di più". Di conseguenza, la lezione lazzatiana

pare molto attuale e utile per la riflessione in vista di un nuovo umanesimo concreto, plurale e integrale in Cristo Gesù che si elaborerà verso, durante e dopo il V Convegno Ecclesiale Nazionale di Firenze 2015.

Bibliografia

CAMPANINI GIORGIO, 1976, *Fede e politica 1943-1951. La vicenda ideologica della sinistra D. C.*, Brescia: Morcelliana.
CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, 2014, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il 5° Convegno Ecclesiale Nazionale*, Roma.
CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, 2013, *Invito a Firenze 2015. In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, Roma.
CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, 1981, *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese*, Roma.
CONGAR YVES, 1967, *Per una teologia del laicato*, Brescia: Morcelliana.
CONGAR YVES, 1967, *Sacerdozio e laicato dinanzi ai loro compiti di evangelizzazione e civiltà*, Brescia: Morcelliana.
DOSSETTI GIUSEPPE, 2005, *«Sentinella, quanto resta della notte?»*, in DOSSETTI GIUSEPPE, *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*, Milano: Paoline, pp. 369-383.
DOSSETTI GIUSEPPE – LAZZATI GIUSEPPE, 2003, *A colloquio con Dossetti e Lazzati. Intervista di Leopoldo Elia e Pietro Scoppola*, Bologna: Il Mulino.
FIENI SABRINA, 2010, *Giuseppe Lazzati. Un laico fedele*, Milano: FrancoAngeli.
FORMIGONI GUIDO, 2008, *Cristiani laici per la città dell'uomo: l'insegnamento di Giuseppe Lazzati*, in FORMIGONI GUIDO, *Alla prova della democrazia. Chiesa, cattolici e modernità nell'Italia del '900*, Trento: Il Margine, pp. 125-140.
FORMIGONI GUIDO – PIZZOLATO LUIGI, 2002, *Giuseppe Lazzati e il progetto di città dell'uomo*, Milano: In Dialogo.
FRIGERIO LUCA, 2009, *Lazzati. Il maestro, il testimone, l'amico*, Milano: Paoline.
GIOVANNI PAOLO II, 1979, *Redemptor hominis*, Roma.
LAZZATI GIUSEPPE, 1988, *Fede, ragione, storia*, Roma: AVE.
LAZZATI GIUSEPPE, 2002, *I cristiani "anima del mondo" secondo un documento del II secolo*, in OBERTI ARMANDO, *La "Città dell'uomo" nel mistero di Dio*, Città del Vaticano: LEV, pp. 149-156.
LAZZATI GIUSEPPE, 1991, *Impegno laicale ed evangelizzazione*, Roma: AVE.

LAZZATI GIUSEPPE, 1984, *La città dell'uomo. Costruire, da cristiani, la città dell'uomo a misura d'uomo*, Roma: AVE.
LAZZATI GIUSEPPE, 1991, *La preghiera nella vita del laico*, Roma: AVE.
LAZZATI GIUSEPPE, 1985, *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, Roma: AVE.
LAZZATI GIUSEPPE, 1988, *Pensare politicamente I. Il tempo dell'azione politica. Dal centrismo al centrosinistra*, Roma: AVE.
LAZZATI GIUSEPPE, 1988, *Pensare politicamente II. Da cristiani nella società e nello Stato*, Roma: AVE.
MALPENSA MARCELLO – PAROLA ALESSANDRO, 2005, *Lazzati. Una sentinella nella notte (1908-1986)*, Bologna: Il Mulino.
MARGOTTI MARTA, 2001, *Giuseppe Lazzati. Educare nella città*, Milano: Centro Ambrosiano.
MARITAIN JACQUES, 1977, *Cristianesimo e democrazia*, Milano: Vita e Pensiero.
MARITAIN JACQUES, 1980, *Umanesimo integrale*, Roma: Borla.
MARITAIN JACQUES, 2004, *Azione e contemplazione*, Roma: Borla.
OBERTI ARMANDO (a cura di), 1997, *Dossier Lazzati. Lazzati, Dossetti, il dossettismo*, Roma: AVE.
OBERTI ARMANDO (a cura di), 1986, *Giuseppe Lazzati: vivere da laico. Appunti per una biografia e testimonianze*, Roma: AVE.
OBERTI ARMANDO, 2000, *Lazzati. Tappe e tracce di una vita*, Roma: AVE.
OBERTI ARMANDO, 2002, *La "città dell'uomo nel mistero di Dio"*, Città del Vaticano: LEV.
PERI VITTORIO, 1988, *La Pira Lazzati Dossetti. Nel silenzio la speranza*, Roma: Studium.
PIZZOLATO LUIGI, 2007, *Fede e cultura in Giuseppe Lazzati*, Milano: Vita e Pensiero.
POMBENI PAOLO, 1979, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Bologna: Il Mulino.
RIZZI MARCO, *La cittadinanza paradossale dei cristiani (Ad Diognetum 5-6). Le trasformazioni cristiane di un topos retorico*, «*Annali di Scienze Religiose*» (1/1996) 221-260.
ROSMINI ANTONIO, 1997, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Milano: San Paolo.
STRONA MARCO, 2012, *Libertà, democrazia e sviluppo umano: l'eredità attuale di Giuseppe Lazzati*, in SIGNORE MARCO – CUCURACHI LUCA (a cura di), *Libertà democratiche e sviluppo*, Lecce: PensaMultimedia, pp. 237-243.
STURZO LUIGI, 2012, *Morale e politica*, Roma: Castelvecchi.
TURI TOMMASO, 2009, *Il laicato cattolico tra Chiesa e società. La lezione di Giuseppe Lazzati a cent'anni dalla nascita*, Bologna: EDB.

TURI TOMMASO, 1999, *Il progetto culturale di Giuseppe Lazzati*, Roma: AVE.
VANZAN PIERSANDRO, 1986, *Il mondo, la Chiesa e il Regno di Dio nella vita e opera di uno «starez» occidentale*, in OBERTI ARMANDO (a cura di), *Giuseppe Lazzati: vivere da laico. Appunti per una biografia e testimonianze*, Roma: AVE, pp. 11-89.
ZUNINO RAFFAELE, 1998, *La profezia di Giuseppe Lazzati*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

Abstract

IL PARADOSSALE "DI PIÙ" DELLA CITTADINANZA CRISTIANA IN GIUSEPPE LAZZATI. VERSO UN NUOVO UMANESIMO, CONCRETO PLURALE E INTEGRALE.

(THE PARADOXICAL 'MORE' OF THE CHRISTIAN CITIZENSHIP IN GIUSEPPE LAZZATI. TOWARDS A CONCRETE, PLURAL AND INTEGRAL NEW HUMANISM)

Keywords: politics - citizenship - paradoxical - humanism - Florence 2015.

Joseph Lazzati was a witness to the paradoxical citizenship of Christians to promote a new humanism concrete, plural and integral. he was a politician, educator and trainer who faced with the problems of society as a soul called to support the world. Theorizing the unity of distinct individuals, he considered man in a holistic sense. Through his political commitment to build the city of man on a human scale, he invited believers to become aware of being citizens with a social responsibility. In his work, it emerges the awareness of being a soul of the world and therefore faithful to the earth and heaven through a paradoxical citizenship in the society that produces an evident surplus, and "something more". The article traces the lazzatian lesson in the light cone of the Christian paradoxical citizenship. Such testimony is a valid shore to reflect in the view of a new humanism concrete, plural and integral of Jesus Christ, that will be dealt with during and after the Fifth National Congress of Florence in 2015.

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

EISSN 2037-0520

PAOLO BAGNOLI

SOCIALISMO: UNA NOTERELLA CRITICA

È opinione diffusa e pure un dato di fatto che,nella congiuntura mondiale, il pensiero e l'agire delle forze che si richiamano al socialismo versino in una crisi profonda. In Italia, poi, non esiste nemmeno un riferimento organizzativo che possa dirsi, in qualche modo, degno di tale tradizione.

Nell'Europa comunitaria il solo grande Paese governato dai socialisti è la Francia, ma il socialismo francese è piuttosto depresso e quello che, guardando al continente nel suo insieme, si definisce "socialismo europeo" raccolto sotto la sigla del PSE è più un mezzo giustificativo per costituire nel Parlamento europeo – ma perchè si chiama Parlamento se non ha il potere di fare leggi?, comunque...- un gruppo dovendo, tuttavia, pagare anche un prezzo identitario poiché, con l'entrata nella famiglia del PSE del partito democratico nato dalla fusione dei DS con la Margherita, esso ha perso l'esclusività identitaria denominandosi il gruppo parlamentare "dei democratici e dei socialisti."

Il PSE è, cioè, una sigla strumentale in funzione della trattativa sui ruoli da spartirsi nel Parlamento comunitario e, in qualche misura, nella Commissione nel senso di forze alternative al grosso soggetto conservatore rappresentato dal Partito Popolare Europeo. Esso, di par suo, è pure "cosa" diversa dai *conservatori* quali, per esempio, quelli inglesi. Ma, al di là di tutto ciò, quanto detto è lo specchio del problema, poiché la questione vera, quella di fondo, è essenzialmente politico-dottrinaria.

Il socialismo, infatti, sembra essersi smarrito, travolto idealmente e ideologicamente da un'impetuosa ventata di neoliberismo finanziario che rompe il senso dei diritti e delle difese sociali; redistribuisce la ricchezza nelle mani di pochi a dispetto dei più allargando la forbice tra i ricchi e i poveri che aumentano, in un quadro assolutamente carente di lotta; un quadro generale che sembra essersi rassegnato all'ineluttabilità del presente e, quindi, anche alla possibilità di avere un futuro migliore, più equo ed eticamente più coeso.

Storia e Politica, VII n. 2, 2015, pp. 418-423

Il neoliberismo sembra avere cancellato anche ogni specificità alla lotta di classe che aveva contraddistinto la vita della sinistra per due secoli. Infatti, avendo l'evoluzione scientifica comportato cambiamenti genetici nel mondo del lavoro e cancellato la nozione della "classe operaia" quale classe generale – oggi, con la dizione "classe operaia", deve intendersi,naturalmente non il comparto operaio propriamente detto, bensì l'insieme del mondo del lavoro salariato che non è certo stato cancellato dai cambiamenti avvenuti; anzi si è più esteso e precarizzato - e le oligarchie governanti realmente in Europa e fuori d'Europa adoprano il concetto di "classe" a proprio beneficio per imporre il loro interesse segnato dall'esclusivo raggiungimento del proprio profitto. Da svariati decenni, oramai, si assiste a un capovolgimento epocale che ha visto il socialismo quale forza storicamente affermatasi, pur con diverse e sostanziali differenziazioni al suo interno, ma unitariamente caratterizzata da un'intenzione solidaristica e di giustizia sociale, praticamente travolto. Ha dominato l'illusione che ci si trovasse di fronte a un passaggio di breve durata e che bastasse inseguire e assecondare,se pur in forme diverse da Paese a Paese, quanto si veniva affermando per essere all'altezza di se stessi e del proprio compito, nella limitazione concettuale che fosse sufficiente, invece di aggiornare la propria cultura politica in coerenza con la specificità del ruolo, spostarsi verso il centro e la destra, per conquistare il governo considerato la meta finale dell' agire politico. Una volta, però, che hai cambiato linea diventi oggettivamente un qualcosa di diverso da prima e, quindi, smarrendo la propria concettualità storica puoi arrivare a essere forza di governo,ma non hai più né carica ideale né certezza culturale; di conseguenza, ti manca l'energia politica per operare in senso riformatore impiantando nella struttura del sistema quei cambiamenti di giustizia sociale che diventano, a loro volta, struttura di un sistema rinnovato segnando punti di arrivo che solidificano i diritti e allargano gli spazi della democrazia.

Il non aver avuto percezione di quanto stava succedendo, l'avere completamente perso la dimensione di solidarismo supernazionale – l'Internazionale socialista stessa dorme un lungo significativo sonno - ha ridotto una grande questione a un problema di aggiustamento sociologico; vale a dire, allinearsi al

"centro", talora impropriamente definito come "moderato", mentre il più delle volte è "estremista", seguendo formule – vedi l'inglese "il socialismo di centro" o la tedesca "il nuovo centro" - che hanno permesso di conquistare il potere funzionalmente a politiche di cifra moderata che nulla avevano a spartire con quella processualità di cambiamento che appartiene storicamente al socialismo.

L'operazione è avvenuta in termini che, se pur ribaltati,segna una medesima valenza sia in Inghilterra che in Germania. Nella prima i laburisti hanno conquistato il potere con Tony Blair non perchè si era chiusa la stagione del thacherismo, bensì quella di Margaret Thacher che il suo stesso partito aveva sostituito con John Major e, nel lungo periodo blairiano, abbiamo assistito al mero tentativo di socializzare un pò ciò che la dama di ferro aveva realizzato, ma nulla di più. Ne consegue che, chiusasi anche la stagione di Blair, sostituito anch'egli dal suo stesso partito con Gordon Brown, i conservatori hanno ripreso prima,e consolidato poi alla grande, il potere senza che David Cameron operasse una discontinuità con la stagione neolaburista. In Germania, il "nuovo centro" di Gerhard Schroder ha creato *l'assist* per la lunga stagione della signora Angela Merkel.

Le due esperienze si saldano nel medesimo errore: aver perso la bussola del socialismo che, senza voler particolarmente ideologizzare, consiste nell'interpretare la democrazia in senso sociale; avere, cioè, cognizione che nell'idea di democrazia esiste una "nozione sociale", altrimenti essa si riduce a solo fattore procedurale; il compito del socialismo è, infatti, la socializzazione del potere. Da ciò ne deriva il recupero, in chiave moderna, del contrasto al capitalismo finanziario e la non riduzione della politica europea ai soli problemi della liberalizzazione dei mercati e alle assurdità, tragiche peraltro, cui assistiamo in fatto di bilanci dei Paesi dell'Unione. Non solo, ma tale politica conduce - è il caso della Grecia - all'annullamento sostanziale della sovranità popolare ritenuta in subordine rispetto a oligarchie finanziarie governanti in una logica che annulla la volontà liberamente e democraticamente espressa di un Paese in un contesto che, invece di essere di

solidarietà, per quanto severa quando ve ne è bisogno, diviene annullamento della soggettività sovrana.

Paradossalmente nel passaggio storico in cui il mondo si veniva globalizzando nei dettami del capitalismo finanziario e tutta la questione si veniva internazionalizzando, il socialismo, *internazionalista* per intima ragione, non solo non agiva sulla lunghezza d'onda della sfida, ma – la questione riguarda quasi esclusivamente l'Europa – ripostulava, caso mai, il riappropriarsi dell'impostazione della questione medesima nei confini dello Stato nazionale così come esso ci è pervenuto dalla processualità storica. Per esempio, laddove i socialisti sono al potere – come in Francia – o vi è la sinistra, come in Grecia, si è cercato di personalizzare in termini di statualità nazionale il proprio rapporto con l'Europa ai fini di una salvaguardia di sovranità. Naturalmente, mancando il presupposto internazionalista di cui sopra, era difficile poter arginare l'assurda politica comunitaria e, alla fine, il malcontento sociale ha creato il sorgere dei populismi di destra e una generalizzata sfiducia nella speranza dell'Europa.

Le domande da porsi sono molte; trovare il *perché* da cui partire, praticamente impossibile. Eppure, rispetto a tale complessa questione, un dato ci sembra emergere: il socialismo perdendo il senso dell'internazionalità, ha perso pure quello del suo aggiornamento in fedeltà ai propri principi e al ruolo che è chiamato a svolgere - il caso della socialdemocrazia tedesca e del laburismo inglese, al proposito, sono emblematici – e ha confuso se stesso con il *welfare* che era stato realizzato cercando di difenderlo per cui la dimensione dello Stato nazionale risultava obbligatoriamente necessaria.

Ciò, tuttavia, significava la riduzione del *socialismo* allo *welfare* cosicché - la prima vittima del liberismo finanziario globalizzato sono proprio i diritti conquistati e le tutele di garanzia che, peraltro, i lavoratori salariati si sono pagati - lo smantellamento progressivo di condizioni che si ritenevano acquisite sono state travolte da una lotta di classe promossa dai ricchi, questa volta, contro i poveri e la rimessa in discussione dello stesso concetto di *diritti*, ha segnato la sconfitta del socialismo e del suo significato. Lo spostare il movimento al *centro,* per attuare una politica di conquista del

governo senza la valenza alternativa al capitalismo, ha fatto sì che il *centro* conservatore, che guarda socialmente a destra, domini ed egemonizzi.

Lo *welfare,* in quanto "stato" di tutele sociali disegna sicuramente una condizione di piena compatibilità con la *socializzazione del potere* che è il "socialismo", ma esso non è di esclusiva matrice socialista poiché, vediamo l'esperienza europea, vi ha massicciamente concorso pure il laburismo cristiano. A conferma vi è il moderatismo socialdemocratico che rinuncia a modificare strutturalmente il meccanismo capitalistico creando nicchie di difesa e di garanzia per il movimento dei lavoratori riconosciute, nella contrattazione tra le parti sociali, da quello padronale. Ma quando questa compatibilità si rompe, come si è rotta oramai da qualche decennio, gli interessi delle forze imprenditoriali e di quelle finanziarie prevalgono determinando uno spostamento della ricchezza a vantaggio di ceti sociali sempre più ristretti a danno di masse impoverite sempre più ampie.

Questo è il nocciolo del problema. Se non vi è una ripresa di cultura politica della trasformazione sociale e civile del mondo e un senso della giustizia, della democrazia concreta e delle libertà che si affermano come fini per cui vale lottare per il miglioramento delle condizioni dell'umanità, il socialismo è destinato prima a essere residuale e poi a scomparire, sostituito da formazioni di sinistra protestataria che raccolgono il malessere; magari conquistano anche il governo, ma sono dentro una dimensione storica temporanea e destinate a scomparire con la stessa facilità con la quale sono nate. Le formazioni politiche senza una cultura della storia e da questa derivantegli sono destinate a vivere stagioni effimere. Parliamo, naturalmente, di quanto afferisce alla politica democratica. Con ciò, alla fine, la prevalenza sarà sempre della conservazione e della grande disparità sociale.

Il socialismo necessita di una lunga opera di ricostruzione culturale, di reinsediamento sociale e di strutturazione etica. La progettazione di un mondo diverso e migliore si lega a tali fattori che hanno senso nell'identità storica per cui l'alternativa al capitalismo – sia esso manifatturiero o finanziario – non solo è possibile, ma necessaria per costruire, nella libertà e nella

democrazia, una civiltà di sviluppo positivo nel confronto dialettico con le altri correnti di pensiero democratico. Il tutto in un contesto generale nel quale al centro della preoccupazione politica vi sia l'*uomo* nella pienezza del proprio mondo morale e di quanto da ciò ne dovrebbe derivare.

Abstract

SOCIALISMO: UNA NOTERELLA CRITICA

(SOCIALISM: A CRITICAL REMARK)

Keywords: Socialism, Capitalism, Globalization, Liberalism.

The paper is a critical reflection on the socialism crisis, both in matters of doctrine, history and politics. The author highlights the substantial absence of socialism, while financial capitalism, ultra-liberal and globalized is gaining strength.

PAOLO BAGNOLI
Università degli Studi di Siena
paolo.bagnoli@unisi.it

EISSN 2037-0520

Recensioni/Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

YUVAL LEVIN, *The Great Debate. Edmund Burke, Thomas Paine and the Birth of Right and Left*, New York, Basic Books, 2014, pp. 275.

Il libro di Yuval Levin, *The Great Debate. Edmund Burke, Thomas Paine and the Birth of Right and Left*, offre un'analisi storico-filosofica degli argomenti-chiave del "grande dibattito" tra Edmund Burke (1729-1797) e Thomas Paine (1737-1809).

Le due figure sono considerate paradigmatiche in quanto paiono anticipare le istanze intellettuali che, ancora oggi, stanno alla base dei dibattiti politici tra le "destre" e le "sinistre" (p. X): in particolare, secondo Levin, Burke e Paine sarebbero i precursori degli attuali partiti politici statunitensi e, più in generale, due riferimenti obbligati per la comprensione approfondita del contesto politico contemporaneo.

Al di là delle questioni più note che la storiografia ha solitamente sollevato in merito ai due grandi intellettuali settecenteschi (da un lato, la domanda se Burke sia stato coerente a sé stesso ovvero se invece abbia "tradito" il suo spirito liberale nella sua fiera opposizione alla Rivoluzione Francese; e, dall'altro lato, l'interrogativo se Paine sia stato un mero agitatore politico), il presente volume intende soffermarsi sulle profonde *divergenze* di due attori politici di primissimo rilievo: entrambi di origini non nobili e di educazione quacchera, retori sofisticati, capaci di costruire nel tempo una fittissima rete di relazioni, essi giungono, per una via liberale (p. 222), a ideare due teorie politiche opposte, pur incarnando (entrambi), a pieno titolo, lo spirito del loro tempo. Esiti intellettuali e politici così diversi muovono da una differente interpretazione della realtà storica che entrambi vivono, da una diversa chiave di lettura, come se utilizzassero una lente di diverso colore per guardare alla medesima realtà.

Poiché, come spesso avviene, le idee politiche affondano le proprie radici in sistemi o concezioni filosofiche, l'indagine di Levin muove dalle origini dei due "giusnaturalismi", evidenziandone le profonde differenze (cfr. pp. 43-68): per Burke, l'uomo è un animale sociale e religioso che vive, necessariamente, in una data società storicamente consolidatasi a partire da un "posizione originaria" di ani-

malità e barbarie. Secondo Paine, invece, in origine la natura era composta da individui isolati, che fondarono la società nell'ottica di maggiori benefici reciproci. Solo ad un terzo stadio sopraggiunse l'artificio del governo, derivato da una particolare (e *fungibile*) modalità di cooperazione sociale. In Burke, il decorso del tempo e una lentissima serie di cambiamenti graduali producono un processo evolutivo, particolare e complesso, il cui fluire inarrestabile rivela l'assoluta prevalenza assiologica dell'*ordine*. In Paine, viceversa, principi di *giustizia* naturali ed egalitari, assoluti e fuori dal tempo, rappresentano i valori supremi cui orientare scelte politiche mutevoli che possono essere sostituite l'una all'altra ove non più funzionali in un dato contesto.

In Burke prevalgono la valorizzazione delle responsabilità e dei *doveri*, che i sudditi (collocati, di fatto, in posizioni sociali diseguali) devono assumersi in proporzione al proprio *status* e in nome di una coesione sociale, relazionale e "sentimentale", che fa della "costituzione" politica del proprio stato una sorta di *eredità* da preservare intatta; una via, questa, che, in sintonia con le posizioni dell'autore, conduce all'esaltazione del patriottismo e del particolarismo. Paine, al contrario, ha una visione universalistica che tende a valorizzare i *diritti*, pretesi uguali per tutti gli uomini, attraverso scelte indipendenti e un libero consenso inclusivo e partecipativo, frutto della ragione individuale: la forma politica migliore, in quest'ottica, è quella repubblicana, laddove il principio ereditario è la quintessenza di un sistema irrazionale, ingiusto e oppressivo.

L'interpretazione di Levin conduce ad un esito originale: pur essendo Burke un oppositore dell'uguaglianza sostanziale (certamente *appealing* dal punto di vista teorico ma inapplicabile in una società funzionale), egli muove da un'indiscussa uguaglianza *ontologica* degli esseri umani: «it is precisely because he thinks human beings are more or less equal in natural abilities that he wants only those who have been properly formed and trained to govern» (p. 87): l'uguaglianza naturale (ontologica) pertanto non solo non implica l'uguaglianza sociale ma, anzi, richiede alcune ineguaglianze.

In Paine, invece, per quanto l'uguaglianza sostanziale sia un obbiettivo prioritario per la politica (tanto da legittimare pionieristiche forme di *Welfare State*), «his case for social equality [is based] on the unequal but random distribution of natural abilities» (p. 89): è per questo che occorre adottare un sistema rappresentativo che riconosca il merito e il talento individuali di chi ne è dotato.

A livello metodologico, alla *evoluzione* burkeana si contrappone la *rivoluzione* paineana (ad avviso di Levin, ammessa comunque come *extrema ratio*, e funzionale alla creazione di un successivo gover-

no stabile): il riformismo di Burke è "cumulativo", quello di Paine "estemporaneo".

Lo stesso dualismo spiega la diversa visione che i due hanno in merito al rapporto tra le generazioni: da un lato, un legame "di sangue" che vincola i vivi e i non ancora nati al rispetto per gli avi; dall'altro lato, una serie di generazioni indipendenti le une dalle altre che vivono ciascuna il proprio "eterno presente".

Alla luce delle riflessioni sviluppate nel volume, risultano pienamente comprensibili le ragioni della disputa che fu forse «il più importante dibattito ideologico in lingua inglese» (p. XV): la disputa cioè che vide Burke e Paine rispettivamente affossare e sostenere la Rivoluzione Francese. Tra i vari argomenti addotti e qui analizzati, ne emerge uno, utilizzato da entrambi: tale rivoluzione aveva abbattuto e distrutto il precedente regime. Se per Burke questa è una ragione a sostegno della "inaccettabilità" di una rivoluzione che si «disfa dei pilastri stessi che sostengono il regno» e che «solo distrugge e non costruisce», secondo Paine, invece, lo stesso argomento legittima l'esercizio del diritto "giusto" di «far ricominciare il mondo daccapo», che appartiene ad ogni generazione illuminata.

Serena Vantin

ROCCO PEZZIMENTI, *Il movimento cattolico post-unitario. Dall'eredità di Rosmini a De Gasperi*, Roma, Città Nuova, 2014, pp. 223.

La presenza del movimento cattolico è sempre stata un punto di riferimento per lo sviluppo sociale, politico ed economico del nostro Paese. Se con l'unità d'Italia e la fine dello Stato Pontificio i cattolici italiani sono stati "silenziati" nella loro dimensione politica, dagli inizi del Novecento è pian piano maturato un processo che ha condotto prima alla nascita del Partito Popolare fondato da Luigi Sturzo e poi alla ricostruzione della nazione – all'indomani della seconda guerra mondiale – con il rilevante contributo della Democrazia Cristiana. Questo apporto è stato reso all'Italia attraverso una visione della società che ha trovato in leader politici e uomini di cultura sia la sua massima espressione sia una sintesi capace di offrire un progetto politico globale e plurale. Dal periodo post-unitario sino agli anni della ricostruzione nel dopo fascismo, tante sono le figure che hanno alimentato la tensione ideale, sociale, politica ed economica del movimento cattolico fra le quali possiamo ricordare Toniolo, Murri, Meda, Fogazzaro, Sturzo, De Gasperi, Dossetti, La Pira, Mazzolari.

Di tali personalità e della loro visione della società si occupa il volume di Rocco Pezzimenti, professore di Filosofia politica e Storia delle dottrine politiche alla LUMSA di Roma, il quale ricostruisce la

pluralità di personaggi ed idealità del movimento cattolico italiano dagli inizi del Novecento sino agli anni Cinquanta. Si tratta di uno studio che a partire dall'eredità filosofico-politica rosminiana giunge all'idea di Europa dei popoli di Alcide De Gasperi senza tralasciare la diversità di indirizzi e di impostazioni fra i cattolici. In tal modo, la ricerca di Pezzimenti fa emergere i dibattiti e le tematiche – sulla relazione Chiesa-Stato, sul senso della storia, sulla laicità del partito d'ispirazione cristiana, sul profetismo politico, sull'idea d'Europa – che impegnarono i cattolici lungo le varie stagioni della storia italiana.

Il punto di svolta per l'impegno sociale e politico dei cattolici in Italia è certamente rappresentato dall'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII del 1891 la quale porta a compimento un'elaborazione sia culturale sia magisteriale circa una rinnovata e positiva relazione con la modernità. L'enciclica – oltre a mettere al centro la questione operaia, la critica diretta al socialismo e implicita al liberalismo – dichiara l'importanza della proprietà privata, i limiti e i compiti dello Stato nei confronti della persona, la tutela dell'istituto familiare e l'impegno dei credenti nella società. Inoltre, il documento papale da un lato riconosce l'anteriorità della persona nei confronti di qualsiasi istituzione politica, dall'altro delinea la finalità dello Stato destinato a porsi a servizio del cittadino. Oltre a ciò, a parere di Pezzimenti, l'enciclica propone una critica al perfettismo sociale della quale Rosmini era stato l'ideatore. Infatti, per Leone XIII la società terrena non potrà mai eliminare ogni forma di ingiustizia tale da realizzare una comunità politica perfetta. Invece, quest'ultima si colloca in una dimensione ultraterrena: «Solo alla fine della storia si ricomporrà quella perfezione iniziale che, in quanto momento di partenza, in quanto progetto, costituisce una specie di modello per tutta la storia» (p. 11). In sintesi, il grande merito della *Rerum novarum* è stato quello di aver spinto i cattolici italiani – seppur implicitamente – a realizzare strutture, organismi e associazioni che costituiranno i prodromi del Partito Popolare Italiano fondato nel 1919 da Luigi Sturzo.

Tuttavia, prima di giungere al partito d'ispirazione cristiana bisogna sottolineare il contributo di Toniolo in campo economico e sociale e la prospettiva murriana della scelta democratico-plurale sul versante politico. Per Toniolo, lo Stato liberale doveva cominciare a prendere in considerazione la possibilità di intervenire economicamente nella società per eliminare le diseguaglianze e per sostenere lo sviluppo. Per Murri, la cattolicità italiana era destinata a sposare la democrazia e le sue dinamiche plurali anziché conservarsi come un blocco monolitico unitario che risultava sterile dinanzi agli sviluppi della modernità politica e culturale. Di conseguenza, Toniolo e Murri appaiono come due uomini di pensiero e di azione che hanno concor-

so al processo che culminerà qualche anno dopo con la nascita del Partito Popolare Italiano.

Pezzimenti individua nel pensiero e nell'opera di Luigi Sturzo un altro punto di sintesi e di svolta del movimento cattolico italiano. Per l'autore, la prospettiva sturziana va anzitutto inquadrata nel senso e nella consapevolezza del fine della storia umana. Storia che non potrà mai giungere ad una perfezione sociale assoluta ma che dovrà tendere – mediante il dinamismo politico della riforma perenne – al miglioramento delle condizioni economiche, sociali e culturali di ogni comunità politica. Lo sviluppo socio-politico di tale visione da un lato esclude ogni forma di totalitarismo e dichiara la centralità della persona nella prassi sociale, dall'altro riconosce il principio diarchico Chiesa-Stato. Il mantenimento di quest'ultimo è centrale nella riflessione del pensatore calatino. Difatti per Sturzo, la società umana è caratterizzata dalla diarchia di poteri riprodotta dalla Chiesa la quale ricerca il fine spirituale e dallo Stato che tende al bene comune. La relazione positiva fra i due poteri genera l'equilibrio sociale. Pertanto la Chiesa non potrà occupare lo Stato con l'integrismo, viceversa la comunità politica non dovrà distruggere la Chiesa con il laicismo. Invece, queste istituzioni sono chiamate a concorrere ciascuna secondo le proprie finalità al miglioramento delle condizioni di vita degli uomini. Il principio diarchico elaborato da Sturzo nell'opera *Chiesa e Stato* lo ritroviamo – con le dovute contestualizzazione – sia nell'articolo 7° della costituzione italiana concernente i rapporti fra Stato italiano e Chiesa cattolica, sia nel numero 76 della *Gaudium et spes* nel quale si delineano le diverse finalità della Chiesa e della comunità politica entrambe convergenti per il bene dell'uomo.

Oltre alla teoria politica sturziana, Pezzimenti sottolinea l'impegno del sacerdote siciliano per giungere alla formazione del Partito Popolare Italiano come soggetto politico nato dall'ispirazione cristiana ma che – per affermazione stessa del suo fondatore – non può essere confuso con la cattolicità/universalità la quale appartiene esclusivamente alla Chiesa. Così, il primo partito ispirato alla visione cristiana della società nasce con la consapevolezza di rappresentare una parte della società e non la totalità. Principio che testimonia la comprensione e l'accettazione totale delle dinamiche democratiche degli Stati moderni.

Dopo il ventennio fascista e la seconda guerra mondiale, il movimento cattolico italiano è stato fra i principali fautori del nuovo risorgimento della patria tramite l'impegno per la liberazione dalla dittatura e la stesura della carta costituzionale. Difatti, la Democrazia Cristiana nasce durante la guerra di resistenza al nazi-fascismo. In questo periodo intorno alle parrocchie e ai ceti contadini si è costituito un blocco sociale in grado di sostenere per lunghi mesi i combat-

timenti. Alla fine della guerra, questa configurazione si concretizzò politicamente con la nascita di un partito di ispirazione cristiana in grado di guidare l'Italia verso la transizione democratica. La conferma di questo dato avvenne con il risultato delle elezioni del 18 aprile del 1948 che videro trionfare la Democrazia Cristiana contro il Fronte delle sinistre. Tale successo permise l'attuazione di un programma di governo volto alla modernizzazione e alla industrializzazione della nazione, la quale nel giro di qualche decennio divenne la sesta economia per produzione della ricchezza a livello mondiale.

A parere di Pezzimenti, il movimento politico democratico-cristiano si configura come un altro snodo fondamentale della storia dei cattolici nel nostro Paese. La Democrazia Cristiana, infatti, da un lato ha raccolto l'esperienza degli ex-popolari guidati da Alcide De Gasperi, dall'altro si è aperta alle nuove istanze culturali, politiche e sociali con il gruppo della seconda generazione costituito dai professorini Dossetti, Fanfani, Lazzati, La Pira, Moro ecc. Con le due tendenze politiche che hanno animato la gestazione e i primi anni della vicenda del movimento democratico-cristiano, i cattolici italiani sono riusciti a sintetizzare in un'unica realtà partitica diversi orientamenti teorico-politici così da configurarsi come un "partito italiano" in grado di rappresentare all'incirca la metà della popolazione del nostro Paese. Dunque, le istanze sociali avanzate dal gruppo di *Cronache sociali*, la mediazione politica e l'idea europeista di De Gasperi si delineano come i prodromi politico-culturali del movimento cattolico italiano dal dopoguerra sino ad oggi.

Nel presentare le personalità e i relativi orientamenti culturali del movimento cattolico post-unitario, il volume di Pezzimenti si muove sulla traccia della continuità tematica della presenza e del contributo dei credenti alla nazione. Continuità che è caratterizzata da una visione dello Stato, della persona, della politica e del partito che deriva dall'elaborazione sociale inaugurata dalla *Rerum novarum* la quale ha trovato vari risvolti e tendenze nei decenni successivi. Un altro pregio della ricerca è quello di recuperare l'influsso – diretto, implicito o critico – del pensiero rosminiano lungo l'evoluzione del pensiero politico dei cattolici. In tal modo, lo studio di Pezzimenti si presenta come una preziosa sintesi critica e originale del processo filosofico-politico e storico del movimento cattolico post-unitario.

Rocco Gumina

SALVATORE VACCA-ROSANNA MARSALA (a cura di), *La Sicilia cattolica di fronte al problema dell'unità d'Italia*, Caltanissetta-Roma, Sciascia editore, 2014, pp.321.

La Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia e la Facoltà di Scienze Politiche di Palermo, in occasione delle celebrazioni in ricordo del 150° anniversario dell'unità nazionale, hanno organizzato insieme, unendo gli sforzi e le ricerche degli studiosi di ambedue le facoltà, un Convegno di studi sul tema, ancora oggi molto dibattuto, della posizione della Chiesa nei confronti della rivoluzione unitaria nazionale. L'originalità del Convegno, da cui è scaturita poi la raccolta degli atti a cura di Salvatore Vacca e di Rosanna Marsala, sta nell'aver accolto e amalgamato voci e posizioni diverse, sia di matrice cattolica, sia di matrice laica, ma anche la posizione propria di un appartenente al protestantesimo, Paolo Bagnoli. L'obiettivo è stato quello di analizzare la posizione della Chiesa siciliana, nel suo insieme, di fronte agli avvenimenti che sconvolsero un'epoca, esaminandola sotto diverse angolazioni, l'aspetto politico, la stampa, i rapporti con il nuovo governo, i contrasti con la massoneria e il freno alla diffusione delle eresie.

La raccolta di atti si apre con il pregevole saggio di Paolo Pastori "Fra il modello liberale 'anglo-siculo' del 1812 e la deriva radicale. Ipotesi su alcune linee di ricerca sul referente formale alla tradizione costituzionale siciliana nel corso della rivoluzione del 1848". Pastori pone l'attenzione soprattutto sull'atteggiamento che la classe politica ed intellettuale siciliana tenne in occasione della rivoluzione del '48 e nei pochi mesi di indipendenza conseguitane. Ripercorrendo in breve la storia della Sicilia, ne sottolinea il tradizionale e mai sopito sentimento nazionale.

La Sicilia, isola che segna il confine tra Europa e Africa e la Gran Bretagna, altra grande isola posta all'estremo nord del continente, hanno sperimentato contemporaneamente la conquista normanna, anche se con esiti diversi. In ambedue i casi, i Normanni non si comportarono da meri conquistatori assetati di bottino, ma si dimostrarono politici accorti e determinati a creare uno Stato nazione, cosa che fecero attraverso il sincretismo, che li portò ad accogliere la collaborazione dei più esperti in ogni settore della vita amministrativa, delle scienze e delle arti, senza guardare all'origine razziale o alla religione, sperimentando un *melting pot ante litteram* e facendo della Sicilia il più fiorente degli Stati europei. Ciò immise nelle tradizioni sicule anche l'assenza atavica di pregiudizio verso il "diverso". Questa casuale analogia, oltre alla forza d'attrazione fatale che l'isola mediterranea ha sempre esercitato sulla politica commerciale inglese, ha fatto sì che fosse l'Inghilterra il punto di riferimento costante

degli esperimenti di costituzionalizzazione del sistema che si sono succeduti dal 1812 in poi. Furono gli inglesi, a cavallo tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo a fare della Sicilia il bastione di difesa contro il dilagare delle dottrine rivoluzionarie francesi, prima, e del bonapartismo poi. Grazie al plenipotenziario inglese Lord Bentinck, nel 1812, la Sicilia, vera antesignana fra le terre europee non toccate dalla rivoluzione francese, ebbe la sua costituzione, di stampo aristocratico e prettamente inglese, con la quale, peraltro, si aboliva, almeno formalmente il retaggio medievale della feudalità, che avrebbe potuto, come avvenne nell'Inghilterra del '400, liberare le proprietà dai diritti comuni e avviare i latifondisti locali verso la modernizzazione agraria. Nulla di tutto ciò avvenne, forse perché i baroni siciliani non erano fatti della stessa stoffa della *gentry* inglese, o forse perché fu troppo poco il tempo loro concesso per sperimentare la nuova situazione politica, data la riconquista borbonica dell'Isola dopo il 1815.

Un nuovo esperimento di collaborazione anglo-sicula fu fatto nel 1848, questa volta sotto la supervisione di Lord Milton e il controllo riavvicinato della diplomazia francese. La Costituzione che ne scaturì era anch'essa di stampo inglese, ma anche stavolta gli esiti non furono quelli sperati; la Sicilia, proclamatasi Regno indipendente, non riuscì a costituire un esercito adeguato e fallì nel suo tentativo di distacco da Napoli. Un altro tentativo, questa volta riuscito, fu fatto nel 1860, quando le navi inglesi protessero e favorirono lo sbarco e l'intera spedizione garibaldina, ma per ironia della sorte, l'Isola, liberatasi dai Borboni, dovette rinunziare non solo all'indipendenza, ma anche all'autonomia, rassegnandosi ad una annessione incondizionata e all'assorbimento in uno Stato organizzato secondo il sistema amministrativo accentrato di stampo francese

Un'altra analogia tra le due isole europee è data dal fatto che i Normanni in ambedue queste terre portarono un radicamento della religione al territorio dello Stato, facendo del sovrano il capo indiscusso della Chiesa locale. In Sicilia ciò si ottenne con la Legazia apostolica del 1098 concessa da Papa Urbano II ai principi normanni conquistatori che, cacciando i musulmani, furono considerati primi crociati. Ad essi il Papa, per gratitudine, volle concedere il privilegio della Legazia, cioè di essere i Legati del papa sul territorio, privilegio che fu mantenuto dai vari sovrani che si alternarono in Sicilia fino al 1871. La particolare autonomia che la Legazia apostolica dava alla Chiesa siciliana, costituiva per il clero e per il ceto politico locale una sorta di autonomia in tema religioso che permetteva di seguire vie diverse da quelle indicate da Roma. Perciò il clero siciliano si espresse secondo posizioni autonome, sia in occasione della costituzione del 1812, sia nel corso della spedizione garibaldina, quando gran parte del clero, soprattutto nei livelli inferiori, si schierò in senso anti

borbonico e, dunque, antipapale. La Chiesa di Sicilia, dunque, non vide in termini negativi il processo unitario e Garibaldi, ateo, massone e profondamente anticlericale, comprese la necessità di accattivarsi il clero, tanto che si piegò ad una serie di cerimoniali religiosi che ne attestassero la fedeltà alla religione e ai suoi rappresentanti.

Del rapporto tra clero e movimento unitario trattano in maniera più particolareggiata Eugenio Guccione, che analizza soprattutto l'influenza di Gioacchino Ventura sugli ambienti cattolici prerisorgimentali e Francesco Lo Manto che evidenzia le nette differenze esistenti tra il clero siciliano prima del 1848 e quello successivo agli eventi rivoluzionari di quell'anno e, soprattutto, all'ascesa al soglio pontificio di Pio IX.

Eugenio Guccione, profondo conoscitore del pensiero e degli scritti del teatino palermitano, vede in Ventura l'antesignano di una Chiesa più moderna e aperta ai nuovi tempi e al liberalismo, senza rinunciare al temporalismo e all'infallibilità pappale. Ventura, che nel 1821 si era mostrato profondamente contrario ai moti carbonari scoppiati a Napoli e al tentativo di rivoluzione verificatosi in Sicilia, cambia a poco, a poco le sue posizioni intransigenti e antiliberali, grazie agli scritti di Rosmini e Gioberti che aprirono nuovi orizzonti alla maggior parte dei prelati più illuminati. Il teatino, che si era convinto che non esiste religione senza libertà, né libertà senza religione, pagò caramente la sua maturazione politica e intellettuale con l'esilio dove lo colse la morte nel 1861.

Sulla stessa scia Lo Manto sottolinea il cambiamento del clero siciliano dopo la diffusione degli scritti di Gioberti, Rosmini e Ventura e dopo le aperture di Papa Pio IX. La fedeltà del clero locale al Papa era rimasta salda e inconfutabile, ma la posizione ostile di parte dell'alto clero, di quasi tutto il basso clero e del popolo al dominio borbonico, fece sì cha al suo arrivo in Sicilia Garibaldi trovasse un atteggiamento per nulla ostile da parte della Chiesa locale e dei suoi singoli membri. Pur essendoci una netta divisione fra gli ecclesiastici più zelanti e quelli più favorevoli alla liberazione dell'Isola, in generale la Chiesa non ostacolò la marcia garibaldina e in moltissimi casi, - ricordiamo fra tutti fra Pantaleo, il cappuccino La China, padre Mistretta, padre Calderone, ecc. - la agevolò. L'espulsione dei Gesuiti e dei Redentoristi, considerati gli strenui difensori del regime borbonico, spense molti entusiasmi e parve dare ragione alla corrente dei preti zelanti che si erano rifiutati di accodarsi al carro del vincitore. I pronostici più pessimistici furono confermati dalle successive leggi anti ecclesiastiche, la legge Corleo del 1862 sull'enfiteusi forzosa dei beni ecclesiastici, la legge del 1866 sullo scioglimento delle corporazioni religiose, da cui scaturì la rivolta del "sette e mezzo", in cui la Chiesa svolse un ruolo significativo e determinante contro il nuovo

Stato, la legge del 1867 sull'eversione dell'Asse ecclesiastico e, infine, la legge del 1871 con cui veniva abolito il potere temporale dei Papi e la Legazia Apostolica in Sicilia. Da quel momento in poi si sarebbe aperta una grave cesura tra Chiesa e Stato, ricomposta in parte da Papa Pio X e risolta definitivamente solo nel 1929 con i Patti Lateranensi.

Il saggio di Umberto Muratore, direttore del Centro Internazionale di Studi rosminiani di Stresa, tratta dell'influenza del pensiero di Rosmini sul clero e sulla classe intellettuale siciliana. Il primo a conoscere gli scritti di Rosmini in Sicilia, nel 1833, fu Emerico Amari seguito da Gioacchino Ventura che ne fu completamente conquistato. Dopo la messa al bando degli scritti rosminiani, il suo pensiero cominciò ad essere oggetto di studio da parte dei filosofi laici, fra cui Bernardo Spaventa e Donato Jaia, maestro di Gentile. Fu proprio Jaia ad avviare il suo discepolo siciliano verso gli studi rosminiani e infatti la sua tesi di laurea verteva sul rapporto tra Gioberti e Rosmini. Da allora in avanti Giovanni Gentile avrebbe sempre più incentivato gli studi rosminiani e mentre insegnava nell'ateneo palermitano, promosse l'attività della Biblioteca Filosofica di Palermo, fondata da Amato Pojero, spingendo all'approfondimento degli scritti di Rosmini alcuni dei suoi più valenti membri come padre Giuseppe Rizzo e Angelina Lanza Damiani e inaugurando così, nel capoluogo siciliano una scuola di rosminiani che ancora oggi validamente continua ad operare.

Salvatore Vacca, vice preside della Facoltà teologica di Sicilia, tratta, invece, della pubblicistica cattolica all'indomani dell'Unità. Abbiamo già sottolineato che l'atteggiamento del clero nei confronti del problema nazionale non era omogeneo. Permaneva in parte del clero la sfiducia nel liberalismo sbandierato dai patrioti, la paura del danno che l'unificazione nazionale potesse fare al Papa, il timore del trionfo del libero pensiero e quindi dell'anticlericalismo.

Subito dopo lo sbarco di Garibaldi nacque e si diffuse il giornale "Religione e Patria", voluto e sostenuto dall'Arcivescovo di Palermo Naselli che si era distinto nel periodo risorgimentale come un prelato aperto al cambiamento dei tempi, sempre, tuttavia, nel rispetto della religione e dell'infallibilità papale. Tale giornale fu da lui promosso per arginare l'anticlericalismo che si stava affermando nella nuova classe dirigente e fra gli intellettuali siciliani e per far sì che la religione mantenesse un ruolo prioritario nell'indirizzo culturale e sociale. Compito del giornale era di coniugare il bene dell'Italia con il bene e la libertà della Chiesa. Il foglio si preoccupava, inoltre, di arginare la diffusione del protestantesimo o di altre dottrine che avrebbe potuto essere incoraggiata dal propagarsi delle idee liberali, della libertà di pensiero e di stampa. Col passare dei mesi, tuttavia, i temi

della pubblicistica laica e filo governativa divennero sempre più duri contro la Chiesa che reagì allontanandosi sempre più dal primitivo consenso dato allo Stato nazionale e cominciando a rifiutare il principio della separazione tra Stato e Chiesa come offensivo della dignità e della libertà d'azione del Papato. Le leggi eversive fecero il resto e determinarono non solo un irrigidimento del clero di fronte alla politica governativa, ma suscitarono una forte ondata di sdegno popolare che sarebbe sfociata nei fatti del '66.

Un tentativo di riprendere nel dialogo tra Chiesa e Stato fu fatto, nel 1863, da parte di un gruppo di intellettuali cattolici palermitani, guidati da Vincenzo Mortillaro, motivati dalla necessità di far sentire la voce della Chiesa siciliana che aveva il diritto e il dovere di dare il suo giudizio sulla politica che il governo esercitava in Sicilia, una politica fatta di sospetti, diffidenza, repressione, incomprensione e, spesso crudeltà. Ciò aveva alienato gran parte della popolazione dal partito ministeriale, mentre il comportamento riservato alla Chiesa, minacciava di alienare dalla causa nazionale gran parte dei cattolici. Mortillaro e i suoi amici con il nuovo giornale "Il Presente" avrebbero voluto portare un contributo conciliativo, assicurare il governo sulla fedeltà dei siciliani, ma illuminarlo sulla necessità di portare avanti una politica diversa. Il giornale mirava anche a dimostrare, contro le asserzioni dei liberali e dei massoni, che la Chiesa non poteva essere nemica della libertà e dell'uguaglianza fra gli uomini, poiché proprio su questi principi si fondava la religione cattolica. La predicazione evangelica aveva diffuso il messaggio di fraternità e uguaglianza fra gli uomini, perché tutti figli di Dio, del rispetto della legge ("date a Cesare quel che è di Cesare), del rispetto della donna, dell'individuo e delle sue scelte in completa libertà. Malgrado i toni moderati e concilianti, malgrado il giornale cercasse di assicurare il governo sulla fedeltà dei cattolici allo stato, ben presto cominciò a procurare fastidio alle autorità. Davano fastidio le accuse di violenza e illegalità che il giornale rivolgeva al governo per l'uso indiscriminato del confino, per l'arresto preventivo, per le torture ai presunti renitenti. A pochi mesi dalla nascita "Il Presente" cominciò a subire ingiustificati e incomprensibili sequestri, fino a dovere patire la chiusura definitiva nell'aprile del 1864 e il divieto di soggiorno in città per il direttore Mortillaro e per i suoi principali collaboratori come padre Domenico Turano e padre Melchiorre Galeotti.

Esempio del graduale peggioramento dei rapporti tra la Chiesa e la classe dirigente del nuovo Stato fu il giornale fondato da Crispi nel 1860 di cui si è occupata Rosanna Marsala. Fu questo un giornale longevo, la cui pubblicazione sarebbe cessata nel 1878, che rispecchiava in pieno l'anticlericalismo di Crispi, ma anche il suo estremo pragmatismo. Nasce come un giornale votato a pungolare il ceto in-

tellettuale siciliano e i rivoluzionari a lottare per evitare una fusione, un'annessione incondizionata che sarebbe equivalsa ad un'ulteriore conquista dell'Isola, e ad impegnarsi per raggiungere l'unità nella diversità, attraverso un ampio decentramento che potesse soddisfare le peculiarità economico-sociali dei vari popoli e le loro tradizioni secolari. Crispi era contrario al federalismo che avrebbe mantenuto il potere temporale del Papa e la presenza nella federazione dell'Austria, egli puntava, invece, sul regionalismo, sul municipalismo, insomma sull'autonomia amministrativa. Fallito il suo progetto, il giornale cominciò a perseguire altre mete: affermare la politica dei democratici e dei mazziniani in politica estera con la conquista di Roma e del Veneto e il completamento dell'unificazione. A chi lo accusava di essere un mazziniano, Crispi rispondeva di essere fedele allo Stato italiano, ma, pur riconoscendo i difetti e gli eccessi di Mazzini, ricordava che, dopo il fallimento del '48, senza i suoi scritti, senza la sua missione, l'ideale unitario sarebbe andato perduto per sempre. L'anticlericalismo del giornale resiste anche alla caduta di Roma, anzi si accentua visto l'atteggiamento di netta chiusura di Pio IX di fronte al Regno d'Italia. Crispi non condivide più il principio cavouriano di "libera Chiesa in libero Stato", ma va oltre; vuole una Chiesa controllata dallo Stato, una forma di convivenza ispirata essenzialmente al giurisdizionalismo.

La questione del ruolo dei protestanti nel Risorgimento italiano è analizzata da Paolo Bagnoli il quale premette che nell'affrontare il problema bisogna distinguere tra la presenza dei protestanti nelle file dei patrioti, e questo è un fatto innegabile, e, dall'altra parte, l'esistenza di una sorta di partito protestante che avesse influenzato politicamente l'iter unitario, valendosi dell'appoggio e dell'interesse dell'Inghilterra, tradizionalmente antipapista. Bagnoli esclude l'esistenza di una lobby protestante e sostiene la partecipazione individuale di protestanti italiani alle lotte risorgimentali, alla luce del comune sentimento nazionale. In relazione alla Sicilia la presenza di protestanti prima dell'Unità era pressoché inesistente. L'Isola di salde tradizioni cattoliche, rafforzate dalla lunga dominazione spagnola, non si aprì ai tentativi di diffusione del protestantesimo fatta dagli occupanti inglesi durante le guerre napoleoniche, né i numerosi britannici presenti nell'Isola portarono avanti una missione di proselitismo, anzi molti degli stessi si convertirono al cattolicesimo. Dopo la campagna garibaldina, approfittando dell'anticlericalismo diffusosi fra gli intellettuali, i protestanti iniziarono la loro penetrazione in Sicilia, soprattutto attraverso la confessione valdese che costituì centri di culto nelle principali città siciliane. Tuttavia, il cattolicesimo era troppo fortemente radicato in Sicilia perché potesse essere scalfito da alcuni comportamenti criticabili del Papa o dalla rottura dei rapporti

tra Stato e Chiesa dopo la presa di Roma. Peraltro, i siciliani non condividevano l'atteggiamento austero, tipicamente piemontese, che i valdesi assumevano nella loro missione evangelizzatrice, anzi ben presto l'anti piemontesismo diffusissimo nell'Isola, rese vano lo sforzo dei valdesi e, malgrado anche fra il clero più progressista si sentisse la necessità di una profonda riforma della Chiesa, la fedeltà al Papa e i principi del cattolicesimo non furono mai messi in discussione.

Il saggio di Salvatore Latora mette al confronto il pensiero dei due fratelli Sturzo Mario, il vescovo e il più famoso Luigi e le loro opinioni concordanti sul Risorgimento. Ambedue considerano un fatto positivo l'Unità d'Italia, nonostante i tanti danni apportati al meridione, con le leggi speciali e la guerra al brigantaggio, le migliaia di morti e di prigionieri politici e la piemontesizzazione forzosa dei popoli del sud. Per ovviare ai mali prodotti dall'Unificazione, Luigi Sturzo auspica un *nuovo Risorgimento* che possa dar voce a chi non ne ha avuta in passato, che possa occuparsi veramente di quel popolo, soggetto passivo e ignaro degli avvenimenti politici che cambiarono l'Italia modificando molto poco il substrato sociale ed economico degli strati più deboli della popolazione. Luigi Sturzo si avvale per il suo progetto politico della filosofia del fratello vescovo, il neo sintetismo, che mira a combattere la filosofia di moda, il gentiliano immanentismo e lo storicismo di Croce.

La varietà degli argomenti trattati e l'indiscusso prestigio degli autori, rende l'opera, una tappa fondamentale nell'ambito degli studi risorgimentali siciliani.

Gabriella Portalone Gentile

G.B. VARNIER (a cura di), *Teoria e filosofia del diritto in Antonio Falchi (1879-1963),* Genova, Genova University Press, 2015, pp. 359.

Il volume, curato da Giovanni Battista Varnier, contiene gli atti del convegno di studi promosso dalla Scuola di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Genova – sotto l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica – nell'ottobre 2013 e dedicato alla figura di Antonio Falchi, sassarese di nascita e genovese di adozione, filosofo del diritto, poeta e patriota – com'egli avrebbe voluto che fosse scritto sulla propria tomba – docente presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Ateneo ligure dal 1925 al 1954. I contributi che il volume accoglie seguono la duplice direttrice biografico-accademica e scientifica, i primi volti a ricostruire il percorso accademico che ha portato Falchi alla laurea in Giurisprudenza, alla libera docenza in Filosofia del Diritto e alla docenza effettiva negli Atenei di Perugia, Sassari, Parma, Cagliari e Genova; i secondi orientati invece

all'indagine della riflessione che il giurista sassarese svolge in una significativa produzione scientifica, iniziata quando era poco più che ventenne, e alla ricostruzione del contesto filosofico in cui egli si forma. Al primo filone appartengono i saggi di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, Antonello Mattone, Roberta Braccia, Tommaso Gazzolo, Guido Levi; al secondo quelli di Giovanni B. Varnier, Andrea Mignone, Andrea Catanzaro, Franco Todescan e Antonio Zanfarino. I due filoni d'analisi presenti nel volume si compenetrano e, si può dire, si completano a vicenda, così che il percorso scientifico personale di Falchi non può essere nettamente distinto dall'iter accademico del docente, allo stesso modo in cui, viceversa, gli sviluppi della carriera accademica non possono essere considerati indipendenti dall'evoluzione continua della sua analisi filosofico-giuridica. Il saggio di Anna Maria Lazzarino restituisce la figura di Antonio Falchi ricostruendo le tappe che ne hanno segnato il percorso accademico, citando le sue principali opere e descrivendone l'originalità della riflessione, accompagnata all'instancabile voglia di Antonio Falchi di essere maestro per i giovani. Il saggio di Antonello Mattone riprende invece le vicende alterne della Filosofia del Diritto come disciplina autonoma nell'Ateneo turritano tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX. Analizza il contesto nel quale Falchi ha formato la propria personalità scientifica, inizialmente plasmata dal positivismo, eclettico in verità, dell'ambiente sassarese e poi fortemente critica con quegli stessi principi che pur aveva apprezzato nella lode dei suoi maestri, ideali e non, Icilio Vanni e Salvatore Fragapane – con quest'ultimo Antonio Falchi ha discusso la propria tesi di laurea dal titolo *Disegno generale dell'etica epicurea con speciale riguardo alla filosofia giuridica*. Positivista critico, è stato definito; tuttavia il percorso scientifico di Falchi, ampiamente ricostruito nel volume e specialmente nei saggi di Antonello Mattone e Franco Todescan, va oltre il positivismo, sino all'idealismo crociano, volendolo però superare, appoggiato dall'adesione allo storicismo vichiano – Vico è autentico maestro ideale di Antonio Falchi e a lui è dedicato l'importante scritto *Significato sociologico del pensiero di Vico* che il volume riporta interamente in fotoriproduzione –, in una sintesi di idea e azione che contraddistinguerà non solo l'impianto scientifico della sua produzione, ma anche la sua stessa vita, i suoi orientamenti politici, la sua attività di docente universitario dedito sempre alla ricerca del vero. Della ricostruzione del contesto politico genovese degli ultimi anni del Ventennio si occupa il saggio di Tommaso Gazzolo, mentre dell'attività di Falchi come preside della facoltà giuridica dell'Università genovese in quegli stessi anni e poi nell'immediato dopoguerra parla Roberta Braccia, che evidenzia anche come le presidenze Falchi siano state esentate, per ragioni

cronologiche, dalle scelte difficili degli allontanamenti e delle epurazioni prima degli ebrei, dopo il varo delle leggi razziali, e poi dei collaboratori del defunto regime fascista. Guido Levi ricostruisce a questo punto l'impegno civile di Falchi, orientato all'elogio della libertà e all'azione concreta volta al suo perseguimento. Proprio questa attenzione all'uomo e alla sua libertà segna la differenza tra la linea concettuale di Falchi e le velleità totalitarie del regime – con il quale non mancheranno scontri, spesso risolti dall'intervento del Ministro repubblichino Carlo Alberto Biggini, già allievo di Falchi, distante dal maestro per le proprie scelte politiche, ma a lui vicino nell'affetto e nell'ammirazione. Senza dunque voler cercare covi d'antifascismo a tutti i costi (p. 156), per far dell'ostilità al regime una nota di merito e una garanzia di correttezza scientifica, occorre ricordare le posizioni politiche di Falchi come sinceramente e concretamente orientate ad un'alternativa al fascismo nella scia dell'ideale risorgimentale. *I fini dello Stato e la funzione del potere*, scritto emblematico della concezione di Falchi, arrivato a pubblicazione nel 1912-13 e successivamente ampliato, contiene il punto di partenza concettuale della risposta del docente sassarese alla dottrina del fascismo. In esso Falchi sostiene, di fronte alla conclamata inadeguatezza dello Stato liberale, la necessarietà dello Stato collettività, caratterizzato dalla piena partecipazione dei singoli all'iniziativa politica, ed è evidente come una simile concezione non possa che scontrarsi, poi, con la pretesa eticità dello Stato di matrice fascista. L'antifascismo di Falchi non è stato, quindi, né di maniera, né ideologico (e i contributi contenuti nel volume sembrano correttamente assecondare tale impostazione di pensiero) ma la naturale conseguenza di posizioni maturate negli anni e concretamente vissute nell'impegno quotidiano. In questo senso possono essere lette anche la breve esperienza di partecipazione alla vita politica, nell'immediato dopoguerra, tra le fila del Partito Repubblicano e l'adesione ancor più completa agli ideali risorgimentali vissuta nell'Associazione mazziniana italiana e negli incarichi nella Società Dante Alighieri. E allo stesso modo si può interpretare il disegno di Costituzione italiana redatto da Falchi ed esposto nella casa di Mazzini il 31 marzo 1946 (riportato interamente nel volume) in cui si riverbera la sua concezione di Stato collettività. I saggi di Andrea Mignone e Antonio Zanfarino completano la descrizione dell'eterogeneità degli interessi di Antonio Falchi, filosofo del diritto, ma anche curioso esploratore delle nuove discipline sociali, che, da preside di Giurisprudenza a Genova, alla metà degli anni Venti, non manca di incoraggiare, soprattutto tramite la promozione del nuovo corso di laurea in *Scienze politiche, economiche e sociali* – ed è il caso di ricordarlo, vista anche la cornice in cui si è

svolto il convegno i cui atti hanno dato vita al volume – e l'assunzione diretta dell'insegnamento di discipline non giuridiche, quali la Sociologia e la Storia delle Dottrine politiche. Lo scritto *Le moderne dottrine teocratiche*, del 1908, ulteriore testimonianza dell'eclettismo culturale di Falchi e suscitatore di un acceso dibattito nel mondo accademico italiano, è oggetto dello studio di Andrea Catanzaro. Agli aspetti accademici e scientifici della vita di Antonio Falchi sinora elencati, il volume accosta alcune testimonianze di amici e allievi, delicate nel ricordo dell'antico Maestro, docente apprezzato, ma anche inaspettato compositore di testi teatrali, poeta e violinista appassionato, così come episodi della vita familiare di Falchi sono tratteggiati con pudico affetto. La stima che allievi ed ex allievi nutrono per il Professor Falchi non è a senso unico, essa è anzi fortemente ricambiata dal Maestro, che dedica loro il suo ultimo volume, *Lo Stato collettività. Saggi*, del 1963: «ai miei discepoli di cinquant'anni di insegnamento impersonati nel nome illustre del più alto di essi Antonio Segni Presidente della Repubblica Italiana».

Carlo Morganti

CRISTINA BALDASSINI, A*utobiografia del primo fascismo. Ideologia politica, mentalità, memoria,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014, pp. 279.

Il volume A*utobiografia del primo fascismo. Ideologia politica, mentalità, memoria,* traccia un nuovo metodo di ricerca sulla storia del primo fascismo, basato sull'esame di testi autobiografici, pubblicati dai diretti protagonisti. Cristina Baldassini sviluppa un lavoro innovativo attraverso il quale analizza oltre sessanta scritti, pubblicati da soggetti di rilievo del tempo e da fascisti "qualunque". Le autobiografie proposte si distinguono, secondo l'autrice, dalle cronistorie, ulteriore genere di pubblicazione in uso durante il regime e riconducibile alle cronache dei fascismi locali, nell'epoca tra la fondazione dei fasci di combattimento e la marcia su Roma.

Gli scritti autobiografici dei fascisti "qualunque" presentano contenuti modesti, ma utili per la ricostruzione della mentalità squadrista, traendo spunto da racconti della semplice quotidianità. Pur non contenendo infatti alcun elemento di arricchimento del profilo politico e ideologico e ben distanti dall'assumere le vesti di opere letterarie, le autobiografie diventano contributi che ampliano la sfera di conoscenza dei tratti motivazionali dei diretti protagonisti.

Si tratta di cronache minuziose che descrivono la mentalità del movimento e l'attività squadrista, focalizzando la figura dei "sovversivi" verso cui indirizzare l'azione repressiva.

Non sfugge all'attenta opera della Baldassini l'intromissione del fattore sentimentale, tipico delle fonti memorialistiche e utile per l'obiettiva valutazione dei racconti, divenuti soprattutto negli anni successivi alla ricostruzione e alla caduta del regime di Mussolini, strumenti per attenuare le responsabilità politiche, o veri e propri memoriali di difesa, incentrati sul concetto di buona fede, rispetto al volto più deteriore del fascismo. Per l'autrice non si tratta dichiaratamente di certificare alcuna veridicità delle motivazioni degli scritti, bensì di disegnare il mutamento avvenuto tra gli anni venti e ottanta nell'autorappresentazione del primo fascismo. I fili della memoria vengono pertanto riannodati sui temi cruciali della violenza, delle figure di Mussolini e D'Annunzio, dell'esperienza di Fiume e della marcia su Roma.

Le autobiografie del primo fascismo rimangono ancorate a due miti: la guerra e le origini del movimento. Baldassini si spinge a considerare il peso della guerra sulle autobiografie del primo fascismo, come un terreno da enfatizzare più di quanto sia mai avvenuto in passato.

Le origini del primo fascismo vivono un forte legame con la guerra, identificando nell'evento bellico, l'essenza stessa della cultura fascista. Essere fascisti significava in primo luogo avere partecipato alla guerra. Un sentimento manifestato anche dai giovani fascisti "qualunque", rivolti con devozione agli ex-arditi e attraversati dal profondo rammarico del non avere potuto prendere parte alle pagine belliche per ragioni anagrafiche.

Il mito della guerra resiste anche nelle ricostruzioni degli ex-fascisti dopo il 1945, proiettati a descrivere le ragioni della nascita dell'ideologia che aveva cambiato le loro esistenze.

Prevale in tal senso nell'autobiografia del primo fascismo, l'approccio vittimistico nei confronti della condotta politica socialista e la precisa ricerca di giustificazioni che umanizzino, in nome della chiave sentimentale e patriottica, la scelta e le azioni di chi proiettò la propria vita nei valori e nella cultura del movimento.

Risulta rilevante nell'analisi proposta dalla Baldassini una distinta chiave di lettura sulla figura di Benito Mussolini nelle autobiografie edite tra gli anni del fascismo e quelle prodotte dopo l'avvento dell'era repubblicana. Nel dopoguerra gli scritti evidenziano la tendenza alla descrizione di una storia del movimento fascista legata alle sue origini più che al regime con il chiaro intento di scongiurare di fatto un'estromissione dalla storia nazionale.

Il testo descrive con efficacia la componente squadrista e il suo ruolo spesso in contrasto con i vertici dell'organizzazione fascista. A tale ragione si riconduce una minore produzione memorialistica dello squadrismo, oscurata dalle stesse gerarchie del regime, impegnate

nella definizione di nuovi equilibri con il mondo cattolico e le sfere conservatrici chiaramente incompatibili con il perpetuarsi di pratiche talmente cruente e criminali.

Le fonti autobiografiche dell'epoca fascista e repubblicana esaltano con la stessa enfasi la figura di D'Annunzio e la svolta di Fiume, intesa come impresa morale e rivoluzionaria prima che politica.

Benito Mussolini è descritto nelle autobiografie degli anni Trenta e dell'inizio degli anni Quaranta, come il duce naturalmente chiamato alla guida del movimento.

Non si tratta solamente di una scontata leadership politica, ma di un'investitura che assurge il dittatore a condottiero di anime e forze sane della nazione, fin da piazza San Sepolcro.

Gli scritti degli anni Trenta e Quaranta esaminati inducono l'autrice all'accostamento con gli eroi greco-romani, emerso da un'ampia pubblicistica.

Il testo si conclude con l'evento della marcia su Roma, individuato nell'analisi proposta, come l'evento che segna la conclusione di scritti autobiografici negli anni del regime.

Siamo di fronte ad un ulteriore passaggio che accanto al meticoloso lavoro di ricerca condotto con analisi e metodologie innovative sviluppa la memoria fascista nel suo percorso storico.

Una memoria che dalle origini del fascismo agli anni successivi al 1945 risulta modificata negli scritti prodotti con un graduale cambiamento, dovuto al tentativo di prendere le distanze dalle responsabilità storiche e dei misfatti della dittatura e di abilitazione del fascismo nel quadro della storia d'Italia.

Antonino Terminelli

GIUSEPPE CARLO MARINO – PIETRO SCAGLIONE, *L'altra Resistenza, Storie di eroi antimafia e lotte sociali in Sicilia*, Prefazione di Luigi Ciotti, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 2014, pp. 288.

Il libro, dedicato a papa Francesco «per una pastorale antimafia», colma un vuoto nella pur abbondante storiografia sulla criminalità organizzata e mette in luce il sacrificio di quanti, nel corso di due lunghi secoli, l'hanno combattuta e ne sono rimasti vittime. Leggendolo ci si immette in una galleria di nomi eccellenti e di altri poco noti o, addirittura, caduti in oblio. Ma tutti ugualmente degni di essere ricordati come «eroi» di una «Resistenza», tuttora in atto, diversa per partecipazione, territorio e obiettivi da quella condotta nel secondo dopoguerra contro il nazifascismo. La mancanza di un indice dei

nomi, purtroppo, non ne consente l'immediata individuazione e consultazione.

L'originalità dell'opera consiste proprio in tale ricognizione collettiva, tramite la quale ai due autori – lo storico contemporaneista Giuseppe Carlo Marino, noto per altre interessanti pubblicazioni sul fenomeno mafioso, e il giornalista professionista e scrittore Pietro Scaglione - è possibile rilevare come in varie epoche, nonostante il cambiamento delle situazioni politiche e la metamorfosi della stessa mafia, siano stati costanti l'impegno e le speranze di movimenti e di persone, pubbliche e private, nella lotta contro la «piovra». Ci troviamo dinanzi a una storia dell'antimafia, che scorre in parallelo a quella del secolare fenomeno mafioso.

«Ogni volta – Marino esordisce – ho scritto di mafia con il convincimento di occuparmi anche di antimafia e, adesso, scriverò principalmente di antimafia con il convincimento di continuare a occuparmi di mafia». E, come a volere mettere un punto fermo di riferimento, ribadisce una sua opinione su questa, sostenendo che essa «era alle sue origini, e rimane, un assai speciale *potere*, ovviamente deciso ad autolegittimarsi nei confronti di ogni Stato e di ogni legge che non sia la *sua* legge; un potere spregiudicatamente incline a utilizzare i delinquenti (alla stregua del manzoniano Innominato de *I Promessi sposi*) e capace di conquistarsi il consenso».

L'unica strategia possibile dello Stato, secondo Marino, per sradicare la mafia, per disgregarne l'egemonia, consiste in una rigorosa e coerente azione per «un contestuale esercizio delle pratiche repressive» e in un «impegno permanente di educazione civile». Sotto questo aspetto coloro i quali scendono in campo contro la criminalità organizzata debbono ritenersi, ben più che i testimoni di una vocazione morale, i militanti di «una lotta civile per dare corso a profondi cambiamenti da realizzare nella società, nella politica e nell'economia, a fronte di un'altra parte che è interessata a impedirli».

L'analisi dello storico, svolta nella prima parte del volume sotto il titolo *Antimafia e antimafie*, fa da introduzione al consistente saggio di Pietro Scaglione e rileva forme, caratterizzazioni e comportamenti dell'antimafia. Ne risulta una differenziazione di schieramenti che, sebbene mossi da un unico scopo, agiscono in settori e con ruoli diversi. Tanto che si possono distinguere: l'*antimafia giudiziaria*, propria dei tribunali, formata da magistrati coraggiosi e disposti al rischio; l'*antimafia sociale*, dedita tramite le cooperative e il sindacato alla rivendicazione dei diritti dei deboli; l'*antimafia istituzionale*, scaturita in virtù di un impegno rigoroso per il rispetto della legalità eticamente avvertito da «ufficiali dello Stato», quali, oltre ai magistrati, autorità politiche e amministrative, dirigenti di vario ordine e grado,

funzionari e semplici agenti delle forze dell'ordine; l'*antimafia popolare*, rappresentata dai movimenti di massa sempre più ricorrenti negli ultimi tempi. Siffatta analisi non è esente da dura critica nei confronti di certa antimafia di facciata, fatta di silenzi, ambiguità e retorica.

La seconda parte, dal titolo *Un secolo di lotte*, è trattata per più di duecento pagine da Pietro Scaglione. Egli, combinando felicemente il metodo giornalistico della chiarezza e quello storiografico della ricerca, rielabora il cruento percorso della mafia dalle presunte origini mitologiche e leggendarie sino alla realtà dei nostri giorni e traccia i profili dei molti eroi, dai protagonisti della rivolta dei Fasci Siciliani alla coraggiosa missione di padre Pino Puglisi, i quali hanno combattuto la criminalità organizzata anche con sacrificio della propria vita.

Tra costoro è inevitabile per l'autore l'impatto con l'assassinio del nonno paterno, di cui egli, appunto, riporta il nome: il procuratore capo della Repubblica di Palermo, Pietro Scaglione, «un magistrato integerrimo, – come ha scritto la Corte d'appello di Genova (sentenza 1° luglio 1973) – , dotato di eccezionale capacità professionale e di assoluta onestà morale, persecutore spietato della mafia». Trattasi del primo delitto eccellente della storia della Sicilia, consumato il 5 maggio 1971 e rimasto «uno dei più inquietanti misteri italiani di tutti i tempi»: un impenetrabile giallo che dura, come tanti altri, da alcuni decenni. Si apre con questo crimine la lunga serie di omicidi di «servitori dello Stato» protrattasi sino all'uccisione di Giovanni Falcone e di Paolo Borsellino. Ammirevoli - seppure per lui un episodio intimamente doloroso – l'obiettività e il distacco con cui Pietro Scaglione descrive la vicenda del nonno.

L'esposizione dell'intero saggio, puntuale e dettagliata, è fedelmente inquadrata nei cento anni di storia siciliana. Particolare attenzione l'autore rivolge alle vittime dell'antimafia operante durante le lotte sociali, non dimenticando di segnalare il contributo di sangue dato da contadini, sindacalisti e sacerdoti. Pietro Scaglione, nel rilevare che all'antimafia socialista si affiancò l'antimafia cattolica, ricorda l'acuta e profetica opera teatrale di don Luigi Sturzo dal titolo *La mafia (1900)*, in cui il sacerdote di Caltagirone sostiene che la «mafia ha i piedi in Sicilia, ma la testa forse è a Roma» e prevede che essa, diventando *più crudele e disumana*, «dalla Sicilia risalirà l'intera penisola per portarsi anche al di là delle Alpi».

Le parole di Sturzo, riportate opportunamente da Pietro Scaglione, sono riprese da don Luigi Ciotti nella sua stimolante *Prefazione* al libro. Questi ammette l'importanza della pubblicazione poiché essa ci racconta la lotta alla mafia in Sicilia da «due prospettive diverse eppure complementari»: Marino «ne mette in risalto gli sviluppi, le dinamiche, le svolte», mentre Scaglione «mette a fuoco le storie, i

nomi, le vite e le morti di tante persone che si sono opposte alla violenza criminale mafiosa e alle sue propaggini nel potere e nella politica». Per tutto ciò, secondo il sacerdote veneto, uno dei pregi fondamentali dell'opera consiste nello «smentire l'idea che la lotta alla mafia sia un compito alla portata solo di personalità eccezionali e non invece (come deve essere) espressione delle responsabilità che riempiono di senso e contenuto il nostro essere cittadini».Un libro, in altri termini, da leggere e da far conoscere, perché, non solo scuote le coscienze, ma anche ci induce a riflettere che tanti eroi dell'*altra resistenza* non sono morti invano.

Eugenio Guccione

GIOVANNI PALLADINO, *Governare bene sarà possibile. Come passare dal populismo al popolarismo. Prefazione* del Card. Oscar A. Rodriguez Maradiaca, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, pp. 110.

L'Autore non è nuovo nella stesura di agili libri di economia politica e di etica politica. Il Cardinale Rodriguez nella *Prefazione*, ha valutato questo volumetto di 110 pagine come una aggiunta al *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* (pubblicato il 2 aprile 2004), ricordando come "la dimensione sociale, politica, economica della società non può essere gestita dalle pure leggi del mercato, ma – al contrario - richiede che tali leggi siano a misura di persona, siano finalizzate allo sviluppo integrale della persona e della società" (*Prefazione*, p.9). Questa affermazione trova un valido supporto nella pubblicistica di don Luigi Sturzo, che ha sempre messo in rilievo come "il bene comune e la pace sociale" siano connessi, soprattutto quando si ha la prospettiva di passare dal populismo al popolarismo. Palladino, che è un cultore della pubblicistica sturziana, ha approfondito nei suoi scritti e nella sue conferenze il tema della dottrina sociale della Chiesa. Oggi questa riflessione va sempre più rilevata in quanto le si assegna una "importanza storica e attuale", giacché non vi è paese o comunità che non abbia avvertito il problema che supera quanto si pongono i credenti e i non credenti. Il tema interessa di più i cristiani, che hanno "l'obbligo di partecipare a questa ricerca, all'organizzazione e alla vita della società politica". (In *Le encicliche Sociali: dalla Rerum Novarum alla Centesimus Annus*, Roma 1999).

Il libro offre una analisi ampia e complessa di spunti che mirano a rafforzare il tema del popolarismo in quanto la stessa definizione assegnata da Sturzo lo sottolinea come un ricco bagaglio di idee che regge i valori e i principi del partito da lui fondato, cioè il Partito popolare italiano (1919). Va aggiunto che, come ha sostenuto Ignesti, il popolarismo abbraccia l'intero sistema del partito, tanto che "il termine popolare doveva esprimere il carattere democratico e

aperto a tutte le diverse correnti del cattolicesimo militante italiano" (Ignesti, *La concezione cristiana della politica: l'eredità 'scomoda' del popolarismo sturziano,* in *Don Luigi Sturzo Uomo dello spirito*, Convegno Internazionale Sturziano, Catania-Caltagirone, 2-4 ottobre 2009,p.45). In sostanza, parlando di "popolarismo" sono comprese tutte le definizioni che affermano i principi della democrazia nel senso migliore. Qualche autore ha parlato di uno Sturzo utopista, viste le difficoltà (reali) che si frappongono tra il dire ed il fare. Palladino ha invece sostenuto che i *veri utopisti* (in senso negativo) sono stati non i popolari cattolici, ma "i portatori di ideologie politiche ed economiche, che si sono dimostrati fallimentari nella loro applicazione pratica. L'utopia è stata quella di poter creare valore sociale trascurando o, peggio, calpestando i valori spirituali e morali" (p. 27). Sin dal 1928 Sturzo si era preparato alla costituzione degli Stati Uniti d'Europa, avvertendo "che non sono una utopia, ma soltanto un ideale a lunga scadenza, con varie tappe e con molte difficoltà". A ben vedere pochi come Sturzo hanno svolto il ruolo di amministratore pubblico non come utopista, ma come chi governa stando vicino al popolo e che si comporta come colui che serve, non come colui che si fa servire, avendo dato più di quanto ha ricevuto, chiedendo diritti e doveri per il popolo, senza demagogia. Ma anche come consigliere provinciale o come Senatore a vita individuò alcuni princìpi fondamentali per fare rinascere il popolarismo.

I due totalitarismi dell'epoca moderna (comunismo e fascismo), assieme al "dominio assoluto del denaro", sono le cause del declino della cultura cattolica, in quanto il fine ultimo non può non "essere lo sviluppo, l'accrescimento e il miglioramento della vita non materiale" (A. Solgenitsin, p. 29). Palladino mette in guardia i lettori dall'accettare le ideologie che accentuano il carattere speculativo del capitalismo, paventando il pericolo che si fosse proceduto ad una integrazione a livello politico, per "la miope opposizione di piccoli e grandi interessi nazionali". Un altro rischio e pericolo per lo sviluppo dell'economia (definito dall'Autore '*tsunami*') sarebbe il comportamento delle grandi banche d'investimento, le quali stanno abbandonando gli investimenti a supporto della sana economia, preferendo finanziare le attività dei derivati e delle obbligazioni cosiddette 'strutturate'. In sostanza, secondo Mastellone, la definizione di "popolarismo si richiama alla democrazia cristiana 'per indicare un governo popolare ispirato a principi cristiani, in opposizione al significato anticlericale della democrazia moderna'". (S. Mastellone, *Il popolarismo democratico e antifascista di Sturzo,* in *L. Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio*, Seminario Internazionale, I, Firenze 2004, p.63).

Per Gabriele De Rosa il popolarismo "voleva dare vita ad un ordinamento statale che fosse veramente popolare, e che rispettasse la personalità individuale e incoraggiasse le iniziative private". (G.. De Rosa, *L'utopia politica di L. Sturzo*, Roma 1972, pp.116-117). Nel caso della teoria economica di tipo marxista i comportamenti non sono né razionali né morali, perché sono collegati alla cattiva politica e alla cattiva economia. Questa valutazione deriva dal fatto che per Sturzo l'economia può essere morale o immorale. Come sono tutti gli atti umani, "una vera economia o è morale o non è neppure economia" sosteneva, e per lui "l'economia senza l'etica è diseconomia". (Alfio Spampinato, *Etica ed economia,* in *Il Popolarismo sturziano pietra d'angolo per l'Italia del 2000,* CISS, Caltagirone 1995, p.108).

Dal punto di vista del cattolicesimo liberale e del cattolicesimo sociale, il Paese "del primo ereditava il culto della libertà, la laicità dell'impegno politico, il riconoscimento del valore positivo del Risorgimento nazionale italiano, l'interesse per i temi della politica internazionale, i programmi relativi alla riforma delle istituzioni [...], la costituzione di un partito politico e la formazione della classe dirigente del Paese". Del secondo valorizzava "la positiva esperienza delle lotte sociali, economiche, sindacali, della mutualità e della cooperazione, nonché di quelle comunali, nelle loro varie realizzazioni storiche". Quando arrivò il tempo del *referendum* istituzionale tra monarchia e repubblica, Don Sturzo si era dichiarato favorevole alla repubblica e ciò costrinse De Gasperi a tenerlo "lontano" (in esilio) per evitare manipolazioni nel momento della votazione. Sturzo ha avuto da Adone Zoli il riconoscimento di essere l'incarnazione della "democrazia, quale idea di un regime di popolo e per il popolo, sostenuto dall'elevazione morale secondo il magistero cristiano. [...] Vorremmo che anche gli altri popoli, i quali rendono omaggio alla tua dirittura e hanno tratto lezioni dalla tua intelligenza, vedessero nel nostro popolo quello che tu simboleggi: una concezione profondamente morale della vita politica e sociale a servizio dell'uomo e a tutela della sua dignità, in una convivenza di classi e di popoli nazionali collegati" (pp. 53-54).

Quali furono i legami e i giudizi di Sturzo nei confronti della democrazia cristiana? Se si esamina la sua grande avversione per le oligarchie degli imprenditori pubblici e dei grandi imprenditori privati, egli fu molto critico nei confronti dello Stato padrone, banchiere e imprenditore in quanto questo miscuglio di poteri lo avrebbe condotto alla corruzione e alla statolatria, giacché per evitare la corruzione c'era bisogno di uno Stato che facesse "solo l'arbitro e non anche il giocatore". Sicché, egli criticò gli amici che parlavano di proletariato/marxismo, giacché questa era una formula "di marca marxista" che i cattolici si erano guardati bene dal praticare. Il marxismo spu-

rio era una colpa che Sturzo respingeva in quanto suonava come "vagheggiare" una chimera. Ciò che avvenne dopo la sua morte con le nazionalizzazioni divenne "l'inizio della grande ascesa dello Stato 'tuttofare'", di cui Enrico Mattei era "il promotore e maestro" (p.61).

Anche De Mita fece il *mea culpa* durante un convegno sul pensiero politico e sociale di Sturzo, affermando che la DC si era macchiata di un grande peccato, mentre "il suo retroterra culturale [era] il popolarismo sturziano, ma la nostra gestione del potere è in contraddizione con questo insegnamento" (p.63). L'altra domanda che si poneva, era: "Quali rimedi si possono prendere per ottenere una svolta etica nell'economia moderna?". La diagnosi per reprimere il populismo, sorto ad opera del comunismo sovietico nel 1917, poggia nella esclusione totale di quei principi che nascono dalla "rabbia di vedere come la classe dirigente utilizza male il suo potere. È una rabbia emotiva e poco razionale, abile soltanto nel comunicare con molta efficacia la sua grande frustrazione". Palladino, partendo dalla considerazione che tra le cause più frequenti vi è "l'emergenza educativa", riferendosi al pessimo stato in cui si trova la scuola italiana, ha tracciato uno schema per un intervento forse di più lunga durata, ma certamente con fini più stabili. Occorreva istituire le scuole adatte alla formazione di docenti consapevoli di che cosa era il popolarismo. La sua ricetta per sconfiggere il populismo per rendere possibile il passaggio al popolarismo, si poggia sull'inserimento di un comportamento etico che riconduce all'*Appello a tutti gli uomini liberi e forti*, scritto da Sturzo nel 1919 per la fondazione del PPI. Il rinvigorimento del popolarismo sarebbe stato possibile soltanto avendo valori e principi che accettassero la "responsabilità sociale degli imprenditori e la responsabilità individuale dei lavoratori, portatori di sacrosanti diritti, ma anche portatori di sacrosanti doveri" (p.39). Ecco allora i rimedi che erano stati proposti da Leone XIII: "Istruzione aperta a tutti, riforma agraria, istituzione dei sindacati, riduzione delle ore di lavoro, miglioramento degli ambienti di lavoro, co-interessamento dei lavoratori agli utili delle imprese per migliorare il funzionamento e cementare, così, una strategica alleanza tra capitale e lavoro" (p.40). Palladino ha sottolineato che a questo programma andava aggiunto l'impegno politico per avere e dare maggiore voce in capitolo a livello locale, non potendolo acquisire prima. Ciò è dimostrato dalla passione che Sturzo, come i cattolici più attivi, aveva sperimentato.

Un'ultima riflessione si deve fare sull'accettazione del capitalismo o meno da parte di Don Sturzo. La risposta per il sacerdote calatino può sembrare semplice, ma non lo è: "Se è il capitalismo partecipativo o popolare sostenuto [da lui], i buoni risultati si possono ottenere"; se invece "è il capitalismo 'stile Las Vegas' o il capitalismo

misto alla cinese [...] si può stare certi che il *redde rationem* prima o poi arriva, come è sempre drammaticamente arrivato nel passato".

In conclusione, il libro di Palladino abbraccia una serie di questioni che toccano i princìpi del cattolicesimo, e le persone che hanno passione per la cultura democratica e popolare devono impegnarsi in queste tematiche. Compito certamente non semplice, ma di grande valore morale e sociale.

Umberto Chiaramonte

EISSN 2037-0520

Dalla quarta di copertina
Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura di Rosanna Marsala

BASSANI LUIGI MARCO, MINGARDI ALBERTO, *Dalla polis allo Stato. Introduzione alla Storia del pensiero politico,* Torino, G. Giappichelli Editore, 2015, pp. 294, prezzo: euro 28,00.
Perché studiare la Storia delle dottrine politiche? Il motivo è semplice: non esiste alcun cambiamento politico nella storia umana che non abbia avuto riflessi nel campo del pensiero. Ogni grande o piccolo mutamento si è nutrito di idee e ha provocato nuove riflessioni. In questo manuale vengono esaminate e illustrate quelle idee che sono diventate "pensiero politico", ossia teorie sistematiche sulla convivenza umana. Se chiunque può avere idee politiche, sono pochi gli autentici pensatori che hanno saputo aprire nuove strade e fondare tradizioni. La Storia delle dottrine politiche è "una storia di uomini che pensano, non una storia di idee astratte e incorporee". E l'esercizio del pensiero acquista senso e significato solo in un determinato contesto storico, anche se talvolta - ed è proprio il caso degli autori classici qui presentati - si emancipa dalla sua vicenda per riproporsi in epoche e contesti diversi. Comprendere che le idee politiche non nascono mai dal nulla, essere in grado di collocarle nel tempo e nelle tradizioni da cui provengono, dovrebbe essere fondamentale anche per accostarsi al dibattito pubblico. La conoscenza della Storia delle dottrine politiche non sarà forse condizione sufficiente per saper leggere criticamente la realtà politica: ma ne è certamente condizione necessaria.

BORGOGNONE GIOVANNI, *Tecnocrati del progresso. Il pensiero americano del Novecento tra capitalismo, liberalismo e democrazia*, Torino, Utet, 2015, pp.364, prezzo: euro 29,00.
Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, la cultura politica statunitense, per molti versi, cambiò volto: prendendo le mosse da un fruttuoso confronto con suggestioni provenienti dal Vecchio Continente, intellettuali e scienziati sociali, interrogandosi sui possibili rimedi ai malfunzionamenti del capitalismo privato e alla tendenziale distruzione dell'armonia sociale causata dagli effetti dell'industrialismo e

della società di massa, abbandonarono, almeno in parte, il precedente ottimismo sull'«eccezionalità» americana rispetto allo statalismo europeo e riconsiderarono il ruolo del potere politico. In una costante tensione tra slancio utopistico e visione disincantata della democrazia, essi tendenzialmente sostituirono a una mitica fiducia nel popolo l'aspirazione alla formazione di una nuova «élite», basata sulle «competenze». Il libro propone un viaggio attraverso le idee che hanno plasmato le scienze sociali e ispirato le teorie politiche progressiste e «liberal» statunitensi nel corso del Novecento, producendo altresì significative reazioni, sia sul versante del conservatorismo, sia nell'ottica di un rinnovamento del radicalismo e del populismo.

BOUCHET THOMAS, BOURDEAU VINCENT, CASTLETON EDWARD, FROBERT LUDOVIC, JARRIGE FRANÇOIS (sous la direction de), *Quand les socialistes inventaient l'avenir, 1825-1860,* Paris, La Découverte, 2015, pp. 407, prezzo: euro 25,00.
En 1825, les socialistes sont dans les premiers balbutiements de leur histoire. Trente-cinq ans plus tard, leur élan s'interrompt au fond des prisons de Napoléon III, en exil ou dans le silence.
Au cours de ces années trop souvent négligées, ils dénoncent les désordres et les injustices de leur temps tout en élaborant une nouvelle connaissance du lien social, de la solidarité et de l'union. Ils se placent au croisement de la science, de la philosophie ou de la religion pour revendiquer un droit à l'action et à l'expérience. Ils s'attellent à fonder une nouvelle association des hommes dans un monde en crise et en mutation. Cette gestation est enthousiasmante mais aussi douloureuse: elle est rythmée par d'âpres querelles que l'histoire ultérieure des socialismes ne cessera de rejouer.
L'une des armes maîtresses dont se saisissent les socialistes pour leurs combats est le journal : c'est notamment à la pointe de leurs plumes qu'ils donnent corps à leur action et qu'ils propagent leurs foisonnantes découvertes. Du *Globe* au *Nouveau Monde*, de *La Démocratie pacifique* au *Tocsin des travailleurs*, de *La Revue du progrès* à *La Revue indépendante*, de *L'Écho de la fabrique* à *L'Atelier*, saint-simoniens, sociétaires, cabétistes ou buchéziens, socialistes chrétiens ou républicains, communistes et féministes partent en quête d'une compréhension du présent pour en extraire, sous les désordres apparents, les contours d'un avenir émancipé.
Quand les socialistes inventaient l'avenir est l'enquête inédite qu'une trentaine d'auteurs consacrent à cette histoire politique, sociale, économique, culturelle et savante de première importance et toujours très largement méconnue.

CAMPI ALESSANDRO, STEFANO DE LUCA (a cura di), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Soveria-Mannelli, Rubbettino, 2015, pp.972, prezzo: euro 28,00.
Sono ormai almeno due decenni che si assiste ad un forte ritorno di interesse per il "realismo politico", ovvero per una tradizione di pensiero caratterizzata da uno sguardo lucido, penetrante, disincantato sulle cose della politica (interna e internazionale). Uno sguardo di cui si è avvertita sempre più la necessità dopo il declino delle grandi ideologie che hanno scandito la parabola storica del "secolo breve", generando grandi passioni, ma anche immani tragedie e profonde delusioni. Ciò nonostante, il realismo politico rimane a tutt'oggi una tradizione assai controversa, sulla quale gravano non pochi equivoci e pregiudizi: se per alcuni esso è un salutare antidoto ad ogni forma di furore ideologico o di falsa coscienza, per altri non è che un'ideologia mascherata, che in nome del richiamo alla realtà rischia di privare la politica di ogni spessore normativo. In questo volume, che nasce da un'iniziativa dell'Istituto di Politica e della «Rivista di Politica», il lettore troverà 53 saggi scritti da studiosi di chiara fama e da giovani ricercatori su autori, temi, concetti riconducibili al realismo politico, nonché su vicende politiche dei nostri giorni lette alla luce dei suoi strumenti analitici. Si tratta di un atlante di straordinaria ampiezza, che chiunque sia interessato al realismo politico potrà leggere in modo sistematico oppure consultare a seconda dei 'viaggi intellettuali' che sta compiendo o che vorrebbe intraprendere.

CARLETTI GABRIELE, *Francesco Soave. Un illumista controrivoluzionario,* Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2015, pp. 176, prezzo: euro 20,00.
Francesco Soave (1743-1806) partecipa al processo di rinnovamento culturale e civile sotto la spinta riformatrice di Maria Teresa d'Austria e di suo figlio Giuseppe II. Nel dispotismo illuminato, frutto dell'alleanza della filosofia con il potere, di cui la Monarchia asburgica costituisce per lui l'esempio più riuscito, Soave identificherà il modello in cui riporre le proprie speranze per una progressiva rigenerazione ed emancipazione dell'umanità attraverso una rifondazione del sapere e del sistema scolastico. Sul piano speculativo, invece, la sua tensione è tutta rivolta a trovare una conciliazione tra empirismo settecentesco e dottrina cristiana. Lo scoppio della Rivoluzione francese segna, per il padre somasco, la fine di ogni processo riformistico. Nella grande Rivoluzione, al pari di altri esponenti del cattolicesimo reazionario, egli non vede che una furia impetuosa che travolge e rovescia l'assetto politico-istituzionale; abolisce leggi e consuetudini; dissacra ogni potere costituito, ma, soprattutto attacca e distrugge con ferma determinazione l'autorità della Chiesa cattolica e il suo

primato non solo spirituale, ma anche morale e civile all'interno della società.

CONTI ODORISIO GINEVRA, *Linguet e i philosophes. Illuminismo e Terrore,* Torino, G. Giappichelli Editore, 2015, pp. 287, prezzo: euro 28,00.
«L'uomo che non aveva paura» venne definito una volta nella *Correspondance* di Grimm e Diderot e, secondo Ginevra Conti Odorisio, si tratta di una buona definizione per il carattere. Mentre per la maggioranza il suo nome resta inevitabilmente collegato al "paradosso", un modo per complicare tutto e non spiegare niente. Nell'insieme una produzione straordinaria, nella quale si rispecchiano tutte le aspirazioni e le passioni del settecento. Bisogna dunque comprendere che anche il pensiero politico di Linguet è un prodotto dell'illuminismo e che rappresenta il migliore esempio della incompatibilità tra illuminismo e terrore. Linguet, che per seguire da vicino il processo rivoluzionario rientrerà in patria, quando si accorse della deriva territoristica, piuttosto che accettarla, cercò di ritirarsi nell'ombra finendo coraggiosamente sulla ghigliottina. L'autrice colloca Linguet nella cultura del tempo, approfondisce la rete dei suoi rapporti, così tempestosi con gli intellettuali di allora, si concentra nella seconda parte della sua vita, quando, avvocato famoso radiato dall'Albo e brillante giornalista rimosso dalla direzione di un periodico, decise di partire per l'esilio in Inghilterra. Qui fondò nel 1777 le «Annales» che si protrassero, con alterne vicende, sino al 1792 e che costituiscono una fonte di prima mano per seguire gli eventi del tempo e comprendere tutte le articolazioni dello spirito del settecento.

DI SCIULLO FRANCO M., FERRARESI FURIO, PATERNÒ M. PIA, *Profili del pensiero politico del Novecento*, Roma, Carocci, 2015, pp.351, prezzo: euro 25,00.
Nel libro si ricostruisce il pensiero di alcuni grandi autori del Novecento. Max Weber, Lenin, Carl Schmitt, Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Michel Foucault, John Rawls e Jurgen Habermas sono studiati a partire dalle vicende personali e dal contesto storico e concettuale. Le singole storie di vita vengono però oltrepassate, dando spazio a un fitto intreccio nel quale, tra storia, letteratura, politica e filosofia, resta comprensibile la trama di un racconto che si snoda all'interno della teoria politica del secolo scorso: ne fanno parte il rapporto tra le masse e il potere, il ruolo dei partiti, l'emergere del totalitarismo, la riflessione sulla tragedia di una politica che si assolutizza e, infine, le nuove sfide di una democrazia inclusiva.

INGRASSIA MICHELANGELO, *Il colpo di Stato del 1945. La caduta del governo Parri e l'autunno della Resistenza*, prefazione di Ferruccio Parri, Palermo, Edizioni People & Humanities, 2015, pp.178, prezzo: euro15,00.
Il primo governo dell'Italia liberata, presieduto da Ferruccio Parri durò soltanto cinque mesi: dal giugno al novembre del 1945. Rovesciato a iniziativa dei liberali e dei democristiani, abbandonato dai comunisti e dai socialisti, il governo nato dalla liberazione si prefiggeva di edificare la Terza Italia, l'Italia democratica dopo quella fascista e l'altra liberale. Ferruccio Parri, convinto che prima della Liberazione l'Italia non avesse mai avuto un vero regime democratico, provocò l'irritata reazione di Benedetto Croce. Parri affermò pubblicamente di essere stato vittima di un colpo di Stato. La breve esperienza del suo governo scomparve tra le nebbie della storia. L'Italia che conosciamo nacque allora. Finiva così l'eroismo della Resistenza e iniziavano le viltà dell'Italia liberata, con una Costituzione democratica prima accantonata e ora convenientemente stravolta.

LOPARCO FABIANA, *La sezione maestre e maestri della camera del lavoro di Milano. Tra militanza politica e impegno per la lotta all'analfabetismo e per l'istruzione popolare (1893-1917)*, Macerata, Edizioni Università di Macerata, 2014, pp.404, prezzo: euro 20,00.
Sorta a Milano nel 1893, la Sezione Maestre e Maestri della locale Camera del Lavoro fu, fin dagli esordi, una delle più influenti associazioni magistrali di ambito socialista. Contraddistintasi subito per la sua battaglia in favore dell'istruzione popolare e contro l'analfabetismo, per meglio diffondere il proprio pensiero, nel 1906 fondò il periodico «La Scuola Popolare» con il quale si seguirono con attenzione i dibattiti circa le sorti della scuola e si sostennero le battaglie parlamentari dei deputati socialisti in favore della laicità, dell'avocazione, del pareggiamento degli stipendi. Nel 1913 un gruppo di maestri socialisti fuoriusciti della Sezione fondò il nuovo periodico «La Critica Magistrale». Il deflagrare del primo conflitto mondiale costrinse entrambe le riviste a cessare le pubblicazioni, ma i maestri e le maestre che ne avevano animato le pagine con i loro dibattiti e opinioni avrebbero continuato a essere tra i protagonisti delle future vicende magistrali d'Italia.

MELI GIOVANNI, *The poetry, A Bilingual Anthology Sicilian/English*, Edited and translated into English Verse by Gaetano Cipolla, New York, Legas, 2015, pp. 356, prezzo: $ 24,00.
Giovanni Meli (1740 – 1815), whose poems also have a social and political content, is undoubtedly the most accomplished poet who ever wrote in Sicilian; a langage that had already distinguished itself, under Federico II, as the first poetic idiom of Italy. A major figure in

18th century European letters, Meli ought to be known better in America. He excelled in many genres. His Moral Fables are among the wittiest and wisest fables in the world, his love poems are an absolute delight. This anthology, which celebrates the 200th anniversary of his death, will provide readers ample opportunities to savor Meli's wit, wisdom and supreme skills as a master of the written word. Giovanni Meli is the "Perfect Sicilian poet" in that he embodies the values and sentiments of the people of the complex microcosm that is Sicily. Gaetano Cipolla's translation is a tour de force that matches Meli's creativity and skills. He is a professor Emeritus of Italian at St. John'University. He is President and Editor of Arba Sicula, an international organization that promotes Sicilian culture.

SCHMIDT SAMUEL, HERMOSA ANTONIO (coodinadores), *Nicolás Maquiavelo. A 500 años de El Príncipe*, Puebla, El Errante Editor, 2014, pp.319, prezzo: $ 220.00.
El Príncipe de Maquiavelo continua hoy tan vigente como en los tiempos de su publicación, hace poco más de quinientos años, con mejor fortuna en algunos países y épocas. La imagen prometeica del hombre que nos lega su autor: la de aquel que empieza a forjar por sí mismo su proprio destino; la clara delimitación del alcance de la moral y de la religión en sus respectivas funciones politicas, es decir, la radical autonomíade la politica a la hora de regir la sociedad; la necesidad de limitar el poder, incluido el poder absoluto, en aras de su eficacia, así como el establecimiento de la necesidades y los intereses del pueblo como criterios de dichos limites; los elementos de novedad y de incertidumbre asociados a la acción politica…todos ellos y muchos otros más configuran un universo público en el que no solamente nos reconocemos nosotros, sino del que en buena medida somos aun sus concíudadanos. Por ello, la lectura y la reflexión de *El Príncipe* son más que una señal de reconocimiento a su autor o un episodio entre otros de nuestra formación académica, representan hoy en día un acto de afirmación de ciudadanía.

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 Astigarraga 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/EXCUTIVE 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

Sede: Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Scienze Politiche e delle relazioni internazionali (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,
Licia Trapani

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

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

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal

Abbonamento/Subscription

Abbonamento 2015: 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: abbonamento 2015 "Storia Politica".

2015 Subscription (price list): Italy and foreingn 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 2015 "Storia e Politica".

I.V.A. assolta dall'editore