

Anno XIV n. 1 – 2022

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale



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

Storia e Politica

Nuova serie

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

Eugenio Guccione (Direttore emerito, Università di Palermo).

Comitato Scientifico/ Advisory Board: Marcella Aglietti (Università di Pisa); Francesco Bonini (Università Lumsa); Carmelo Calabrò (Università di Pisa); Gabriele Carletti (Università di Teramo); Paolo Carta (Università di Trento); Manuela Ceretta (Università di Torino); Salvatore Cingari (Università per Stranieri di Perugia); Alberto De Sanctis (Università di Genova); Franco M. Di Sciullo (Università di Messina); Claudia Giurintano (Università di Palermo); Guido Melis (Università di Roma La Sapienza); Enza Pelleriti (Università di Messina); Francesca Russo (Università Suor Orsola Benincasa); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Giorgio Scichilone (Università di Palermo); Luca Scuccimarra (Università di Roma La Sapienza); Mario Tesini (Università di Parma).- *Honorary Members:* Nicola Antonetti (Università di Parma); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Franca Biondi Nalis (Università di Catania); Giuseppe Buttà (Università di Messina); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Eugenio Guccione (Università di Palermo); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Paolo Pastori (Università di Camerino); Claudio Vasale (Università Lumsa).-

Comitato Scientifico Internazionale/International Advisory Board: Francisco Javier Ansuátegui Roig (Universidad Carlo III de Madrid); Fernando Ciaramitaro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); John P. McCormick (University of Chicago); Jean-Yves Frégné (Université de Rouen – Normandie); Marcel Gauchet (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris); Rachel Hammersley (Newcastle University); François Jankowiak (Université Paris-Sud/Paris-Saclay); Salvatore Rotella† (Riverside Community College - California); Quentin Skinner (University of London).-

Comitato Editoriale/Editorial Board: Mauro Buscemi (Università di Palermo), Dario Caroniti (Università di Messina), Federica Falchi (Università di Cagliari), Elena G. Faraci (Università di Catania), Stefania Mazzone (Università di Catania), Angela Taraborrelli (Università di Cagliari).

Per le proposte di recensioni e le segnalazioni di nuovi volumi da inserire nella rubrica Dalla Quarta di copertina scrivere a storiaepolitica@unipa.it.

<https://www.editorialescientifica.com/shop/catalogo-riviste/riviste-%20open-access/storia-e-politica.html>

Sede redazionale: Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali, ex Collegio San Rocco, via Maqueda 324 – 90134 Palermo.

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Costantino Visconti

Tel. +39-09123892505/515/715 storiaepolitica@unipa.it

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

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

EISSN 2037-0520

Aprile 2022

Anno XIV n. 1 Gennaio - Aprile 2022

Ricerche/Articles

- Annamaria Loche
*Il discorso utopico e il ruolo della politica.
Montesquieu e il racconto sui Trogloditi* 1
- Federica Falchi
*Il New Moral Word di Robert Owen: un modello per affrontare
la pandemia?* 30
- Mauro Simonazzi
*La funzione sociale dell'opinione pubblica e il processo
di civilizzazione in John Stuart Mill* 66
- Adelina Bisignani
*Aspetti del dibattito su Umanesimo e Rinascimento nel
Secondo dopoguerra* 93
- Luiza Cristina da Silva - Leonardo da Rocha de Souza
*Supremocracia: os limites de atuação do Supremo
Tribunal Federal* 116

Interventi/Remarks

- Corrado Malandrino
*Democrazia in crisi: alla ricerca di (ri)equilibrio tra libertà,
uguaglianza e sicurezza* 153
- Fernando Ciaramitaro
*Riflessioni sulla storia economica, la politica
e la fiscalità dell'impero spagnolo* 188

Note e discussioni/Notes and discussions

- Alessandra Antonella Rita Maglie
*In favore della giustizia sociale. Alcune riflessioni a partire
da Contro la tribù* 206

Cronache e notizie/Chronicles and news

- Alessandra Aru
*Dimenticare Napoleone?
Seminario dell'Università di Cagliari (9-10 dicembre 2021)* 228

Recensioni/Reviews

R. Price, *La libertà civile. Scritti politici*, a cura di P. Chiarella (S. Lagi);
A. Giordano (a cura di), *Luigi Einaudi e la politica* (C. Marsonet);
L. Mastrangelo, *Democrazia e cultura nel pensiero di Giovanni Spadolini* (N.
Carozza); R. Gherardi (a cura di), *La Dichiarazione universale dei diritti
umani. Storia, tradizioni, sviluppi contemporanei* (M. Buscemi). 236

Dalla quarta di copertina/Back cover 256

Ricerche/Articles

ANNAMARIA LOCHE

IL DISCORSO UTOPICO E IL RUOLO DELLA POLITICA. MONTESQUIEU E IL RACCONTO SUI TROGLODITI

1. *Premessa*

Fra i non molti studi che analizzano in modo specifico le *Lettres persanes* XI-XIV in cui si narra la favola dei Trogloditi, ve ne sono alcuni nei quali le pagine dedicate al popolo virtuoso sono considerate un'utopia¹. A mio parere tale lettura non è del tutto corretta, se non altro perché, se si ammette che nelle lettere XII e XIII si disegna un'utopia, si dovrebbe, parallelamente, riconoscere la presenza di una sorta di racconto distopico nella lettera XI. È certamente vero che nelle opere di Montesquieu siano rinvenibili alcuni spunti che richiamano motivi propri

¹ Jean Starobinski, negando che a proposito dei Trogloditi si possa parlare di "utopia", sostiene che, semmai, nelle pagine a loro dedicate si può rinvenire «un fantasioso abbozzo della rassegna dei tipi di governo che nell'*Esprit des Loix* [Montesquieu] presenterà più sistematicamente ai lettori» (Starobinski 2002: 51-52). Chiedendosi se l'immagine dei Trogloditi virtuosi sia sogno o realtà, Jean Ehrard risponde che il racconto si avvicina «au mensonge concerté de la pastorale» (Ehrard 1970: 205). Altri studiosi (come, ad esempio, Wellington 1994: 29-41) catalogano come "utopica" la seconda parte del racconto; mentre Jean-Michel Racault sostiene che esso è assimilabile non tanto all'utopia tradizionale, «with which it shared the "experimental" and demonstrative intention», quanto «to the category of political fables [...] whom Montesquieu was supposed to answer». Le quattro lettere, precisa, vanno considerate come un apologo che mostra la necessità politica della virtù e il legame dialettico fra interesse individuale e collettivo (Racault 2000: 350). Crisafulli inizia il suo importante studio di queste lettere affermando che la storia dei Trogloditi «is an allegory which deals with the problem of man's nature» e la sua relazione con lo sviluppo della moralità e della società (Crisafulli 1943: 372). La letteratura critica sull'opera nel suo complesso è, ovviamente, vastissima; cito, a titolo di esempio, Dornier 2013; Starobinski 1973; Galli 2001. Non sono, invece, molti gli studi specifici dedicati alla favola: una buona rassegna di questi ultimi è presente in Platania 2004.

dell'utopia o dai quali gli autori di distopie abbiano potuto trarre ispirazione²; inoltre, non si può negare che nelle prime tre lettere del racconto si respiri un "atmosfera" che in un certo senso ricorda il discorso utopico nel suo complesso³. Non vi è, tuttavia molto di più e sono numerosi e importanti i caratteri specifici del genere assenti nelle descrizioni di Usbek; inoltre ritengo non sia corretto attribuire a Montesquieu un consapevole e convinto interesse per tale argomento⁴.

È particolarmente importante, in proposito, ricordare che, mentre nell'universo del discorso utopico l'esistenza di uno Stato, pur variamente concepito, non è messa in discussione, quelli che Usbek descrive sono due opposti modelli di comunità anarchica. È vero che nella lettera conclusiva del racconto tali modelli svaniscono con il presentarsi del tema della necessità delle istituzioni per una convivenza duratura; ma è mia opinione che questo processo mostri come i veri interessi del filosofo francese, sebbene in modo meno evidente rispetto agli scritti della maturità, appaiono già diretti verso una concezione della politica di taglio ben diverso da quelli che potrebbero emergere da un'ipotetica attenzione per l'utopia (o la distopia) oppure per una prospettiva anarchica.

Nel tentativo di chiarire l'insieme di tali questioni, nelle pagine che seguono, senza contestare le interpretazioni dominanti che, correttamente anche se in termini non necessariamente convergenti, individuano nei temi morali il motivo guida delle *Lettres persanes*, per un verso, tenterò di rinvenire le tracce (dato che altro non sono) del discorso utopico nelle lettere XI-XIII, precisando perché non sia corretto definire queste ultime

² Mi si consenta di rinviare a un precedente articolo in cui mi sono soffermata sul ruolo che Montesquieu attribuisce alla paura come principio del governo dispotico nel III libro, cap. IX dell'*Esprit des Lois* (Montesquieu, 1958 [1748]: 258-259) ruolo che sembra far da ponte fra l'uso della paura per la formazione della società politica e la sua lettura quale strumento di governo proprio della distopia (cfr. Loche 2018). Anche in questo caso, non si intende attribuire al *philosophe* alcun interesse per il genere distopico.

³ Con "discorso utopico" intendo riferirmi "all'insieme" della narrazione utopica e distopica, in tutte le sue differenti espressioni e declinazioni.

⁴ Dopo il 1516, data di pubblicazione della prima edizione di *Utopia* di Thomas More, il termine "utopia" indica i testi scritti con l'intento di delineare, appunto, un modello utopico; e non si può certo pensare che Montesquieu abbia mai voluto comporre un'opera di tal genere.

utopiche o distopiche; per un altro, utilizzerò la lettera XIV per porre in evidenza l'imprescindibilità che per Montesquieu assume il ruolo della politica, unico strumento per consentire una convivenza possibile e duratura fra gli esseri umani.

2. *Utopia e distopia*

Per rendere più chiare le tesi che intendo sviluppare, credo sia opportuno premettere un'analisi, per quanto rapida e generica, degli elementi definitori principali che specificano l'utopia e la distopia⁵. Avrò così, in seguito, la possibilità di indicare quali temi del discorso utopico siano presenti o accennati nelle lettere sui Trogloditi e quali di essi, invece, mancando totalmente, portino ad escludere l'appartenenza al genere delle *Lettres* XI-XIV.

Gli elementi più rilevanti che meglio definiscono un'opera utopica vanno individuati avendo come punto di riferimento fondamentale l'*Utopia* di Thomas More, la quale costituisce un modello a cui molti degli autori di utopie si ispireranno, presentando programmaticamente i loro scritti come una sorta di "esperimenti" socio-politici, spesso differenti, ma in linea con il paradigma del capolavoro del 1516. In tal modo si forma una sorta di schema generale che circoscrive il significato di "utopia"⁶.

Un discorso simile, ma non identico, va fatto per capire che cosa possa intendersi con "distopia", termine recente, tant'è che i primi testi che oggi definiamo distopici e che risalgono

⁵ Si presentano qui solo alcuni temi, senza che il complesso argomento sia sviluppato in modo approfondito. Fra la più recente letteratura critica sui rapporti fra utopia e distopia cfr. Ceretta (2012), in particolare pp. 301 sgg.

⁶ Il che, tuttavia, non impedisce di individuare caratteri utopici in opere precedenti: un esempio classico è *La Repubblica* di Platone, dove sono certo presenti alcuni di tali caratteri, ma che utopia non è, per molti motivi, fra i quali la presenza della decadenza e corruzione che la *politeia* subisce, poiché Platone teorizza un governo ottimo, ma non certo perfetto e immutabile (cfr. poco oltre, in questo stesso paragrafo). Va notato che anche per le distopie si è tentato di individuare qualche testo nella cultura precedente all'età moderna. Manuela Ceretta (2012: 308) ricorda come l'*Ecclesiazuse* di Aristofane, «forma di autodistruzione ironica dell'utopia», possa essere considerata come «un motivo ispiratore per la scrittura distopica».

all'inizio del XVIII secolo (*The Grumbling Hive* che apre la *Fable of the Bees* di Mandeville o i *Gulliver's Travels* di Swift, per citare i più noti) solo negli ultimi decenni sono stati definiti tali ⁷. Discorso non identico, tuttavia, perché il paradigma della distopia è certamente meno definito rispetto a quello dell'utopia⁸.

In ogni caso, se, per una precisazione di quest'ultimo concetto, si può tener conto, perlomeno, di alcuni elementi essenziali, anche per uno schema che si è definito meno specifico, come quello della distopia, è possibile elencare alcuni tratti distintivi, ma, di certo, in entrambi i casi, non esaustivi.

Il primo elemento tipico del testo utopico è nella sua scarna struttura narrativa: esso, infatti, si costruisce prevalentemente su un esile racconto, una sorta di *cornice*, nella quale è inserita la descrizione dell'utopia⁹. Al contrario le distopie sono, nella quasi totalità, testi narrativamente strutturati (romanzi o racconti), che fanno emergere i principali temi distopici proprio dal modo in cui si sviluppa la trama.

Entrambi i generi, in secondo luogo, hanno necessità di provocare una sorta di “straniamento” dalla “realtà” del tempo in

⁷ Per lungo tempo, come è noto, si sono usate altre espressioni come anti-utopia, contro-utopia, utopia negativa. Ora che gli studi utopici sono molto sviluppati, si tende a distinguere fra distopia e queste altre categorie, ma ritengo che soffermarmi su tali distinzioni non sia utile per quanto scrivo in queste pagine. Si veda in proposito Ceretta (2012), in particolare pp. 301-310.

⁸ Sono, ad esempio, ormai definiti distopici molti romanzi di fantascienza, che non sono stati progettati con l'intento di descrivere una distopia; va precisato infatti, che, se i romanzi di fantascienza sono senz'altro ucronici e le distopie utilizzano spesso un paradigma ucronico, il sillogismo non si chiude con l'affermazione che i romanzi di fantascienza siano necessariamente distopici, come non lo è necessariamente neppure la storia alternativa. Nel sintetico tentativo di definizione che sto per proporre, non discuterò la relazione fra quest'insieme di categorie. In proposito, oltre al saggio di Ceretta indicato nella nota precedente, una lettura utile, soprattutto in relazione al rapporto distopia/ucronia/storia alternativa, è il gruppo di saggi contenuto nel Dossier, pubblicato nella *Rivista di politica*, (2022) dal titolo “What if...” *l'ucronia tra letteratura, storia e politica*, a cura di Federico Trocini; in modo specifico, oltre alla *Presentazione* dello stesso Trocini (2022a: 13-22) costituiscono un'utile discussione sul tema in questione i contributi di Gianfranco de Turreis, (2022: 25-39); Trocini (2022b, in particolare 41-44); Alessandro Fambrini (2022, in particolare 72-76).

⁹ Sull'utopia come utopia narrativa, Jean-Michel Racault chiarisce che le stesse utopie narrative «ne sont pas exactement des romans “comme les autres”» (Racault 1991: 3; cfr. anche le pp. 7 e sgg.).

cui vengono composti; a tal scopo, le utopie, normalmente, utilizzano lo spazio e le distopie il tempo¹⁰.

In terzo luogo, i due generi presuppongono concezioni diverse della natura umana. Per l'utopia sembra imprescindibile l'assunto di una natura umana "razionale" e di una società in cui si può vivere bene (felici?) seguendo regole che gli abitanti della società utopica capiranno, accetteranno e rispetteranno perché dotati di ragione. Pertanto, si dovrebbe presupporre un'antropologia positiva sia *ex ante* (gli esseri umani sono naturalmente portati a instaurare tra loro rapporti positivi e costruttivi) sia *ex post* (nella società utopica il genere di convivenza e l'educazione dovrebbero favorire solidarietà, virtù, senso di giustizia)¹¹. La distopia, per parte sua, prevede un'antropologia negativa e si basa su una sostanziale "irrazionalità" di vicende e personaggi¹².

Il modello utopico, in quarto luogo, è esente dalla degenerazione ed è quindi *perfetto*, immutabile; a tal scopo è circoscritto a una piccola realtà geopolitica, in cui sia possibile considerarlo, come si accennava, alla stregua di un esperimento che deve poter essere monitorato con facilità. La distopia, al contrario, si sviluppa in una società "globale" che rende impossibile qualsia-

¹⁰ Si possono individuare alcune utopie uchroniche, quali *L'an 2440* di Louis-Sébastien Mercier (1993 [1771]); o utopie che scelgono altri strumenti per creare lo straniamento: nei *Statuten aus dem Land Wolfaria* (1900 [1521]), di Johann Eberlin, l'elemento straniante è il pappagallo che spiega gli statuti. Nelle distopie, lo spostamento cronologico prevede un evento traumatico, come una guerra, quasi sempre lunga e distruttiva, o un disastro ambientale che separino il "prima" dal "poi" distopico.

¹¹ L'uso del condizionale è d'obbligo, poiché una tale descrizione dell'antropologia "utopica" non corrisponde, se non parzialmente, all'immagine degli esseri umani che gli scrittori di utopie forniscono. E ciò vale sia per i "classici" del primo periodo, quali More o Campanella, sia per chi sul tema e del tema scriverà successivamente.

¹² Peraltro, nelle distopie l'"eroe positivo" non è quasi mai presente (cfr. Manferlotti 1993: 45-48; Muzioli 2007: 17). E a ciò si aggiunge un'ampia gamma di differenti situazioni che costituiscono il nucleo centrale delle distopie: se in alcuni casi emerge l'incapacità di creare un'organizzazione sociale autonoma (Golding, 1954), in altri si pongono in luce la pusillanimità (Orwell 1949), il conformismo, la facile cedevolezza al piacere effimero (Huxley 1932), l'impossibilità per gli esseri umani di conservare le loro peculiarità (la fantascienza e soprattutto la cibernetica), l'incapacità di prevedere le conseguenze delle azioni presenti sul futuro (Wells 1895).

si alternativa, difendendo, in tal modo, la durata nel tempo del potere costituito¹³.

Differente è, inoltre, il fine con cui i testi dei due generi sono scritti: l'utopia pare porsi come un paradigma da realizzare¹⁴; la distopia, che vede nel presente i germi della degenerazione futura, è un monito che tende a impedire il compimento di tale degenerazione.

Infine, utopia e distopia presuppongono un'organizzazione statale, ma con modalità differenti. La prima, nella maggior parte dei casi, contempla una repubblica nata con l'*input* di un Legislatore e comporta una forte riduzione delle leggi penali, dei tribunali, delle carceri; peraltro, nonostante la presunta antropologia positiva, vi è una forte presenza di circostanziate norme di comportamento che regolamentino in modo stretto la vita privata di ciascuno. La seconda, soprattutto nei grandi "classici" della distopia novecentesca, già a partire da Zamjatin, è generalmente fondata su uno stato totalitario e dispotico¹⁵; da qui nascono, ad esempio, una minuziosa vigilanza sulla vita individuale, un precoce condizionamento di bambini e ragazzi, l'uso strumentale della scienza¹⁶.

¹³ Non sempre il cambiamento e la crisi del sistema sono esclusi nei racconti distopici; è mia impressione che negli ultimi decenni sia stato ripreso e approfondito un motivo presente, seppure vagamente, in alcuni scritti della prima metà del Novecento (Burdekin 1937; Bradbury 1953), dove è accennata la prospettiva di un finale aperto. Su questo tema va sviluppandosi una serie di importanti studi; per tutti si può far riferimento a Baccolini - Moylan (2003).

¹⁴ Sul significato generale dell'utopia, escludendo le ipotesi estreme (utopia come sogno di un visionario; utopia che deve per forza prevedere una realizzabilità in un futuro non lontano) e tenendo conto solo di alcune interpretazioni, si può far riferimento alla nota definizione di Firpo, che parla di "messaggio nella bottiglia" di cui l'utopista (che non è un sognatore, ma «un personaggio dotato di profondo realismo») si serve per sostituire «un invito all'azione immediata [...] con un invito alla riflessione nel profondo della coscienza» (Firpo 1987: 811-812); o anche a Baczkó, che considera il testo utopico una riflessione tesa a sviluppare l'immaginario sociale (Baczkó 1979: 3 e passim).

¹⁵ Sul ruolo del riferimento al totalitarismo e al dispotismo nella distopia si veda Manuela Ceretta (2012: 298).

¹⁶ Vi sono altri elementi che caratterizzano i due paradigmi, ma, a mio parere, sono meno centrali di quelli elencati. In particolare, per quanto riguarda la distopia tali elementi variano molto a seconda del tipo di racconto che si vuole sviluppare: politico, catastrofistico, cibernetico, femminista, antropologico e altro ancora. Nei testi utopici, un motivo frequente concerne la relazione fra indi-

3. Il discorso utopico e le Lettere sui Trogloditi

Le lettere in cui Usbek narra a Mirza la favola sui Trogloditi sono scritte durante il viaggio che il primo e Rica, «peut-être les premiers parmi les Persans, que l'envie de savoir ait fait sortir de leur pays», compiono verso Parigi a partire dal marzo del 1711, viaggio intrapreso – scrive il Persiano – «pour aller chercher laborieusement la Sagesse»¹⁷. L'occasione del racconto è data dalla decima missiva che Mirza invia a Usbek chiedendo il suo parere su questioni frequentemente discusse nel gruppo rimasto a Isphan; lamentando l'assenza di Usbek, Mirza gli riferisce che fra i comuni amici spesso ci si occupa del problema «si les hommes étoient heureux par les plaisirs et les satisfactions des sens»¹⁸. La tesi che Usbek era solito difendere, continua Mirza, è che gli uomini sono di per sé virtuosi e giusti; egli però ha dei dubbi, per i quali purtroppo non trova risposte

viduo e comunità: gli utopisti del periodo “classico” (More, Bacon, Campanella, per citare i primi e più noti scrittori del genere) subordinano le esigenze individuali a quelle della comunità, sul presupposto che, una volta soddisfatte queste ultime, verranno soddisfatte anche le prime. Tale assunto non implica necessariamente una concezione strettamente anti-individualistica e “collettivistica”, ma ha significati e risponde a esigenze più complesse. Come è ovvio, alle origini dell'utopia moderna non si può parlare di individualismo negli stessi termini validi per i testi comparsi dal XVII secolo in poi: ai tempi di More il richiamo ai valori della comunità, alla necessità di non trascurare il bene collettivo per quello privato aveva un carattere prevalentemente antif feudale, antinobiliare e tendeva a contestare i privilegi dei pochi di fronte ai bisogni dei molti. Inoltre, l'utopia esige precisi valori, ma non sempre gli stessi: inizialmente, dominano il conseguimento di felicità, uguaglianza, fratellanza, vita comunitaria; più recentemente, ha assunto un ruolo importante la libertà (in modi, peraltro, non privi di qualche ambiguità), così come, da qualche decennio, la difesa dell'ambiente (cfr. Callenbach 1975).

¹⁷ *Lettres Persanes*, 1958a, (LP), I, 1, 133. Le citazioni dall'edizione Gallimard ne rispettano la grafia. Nella I, VIII, al suo amico Rustan che lo interroga in proposito (LP, V, 137), Usbek spiega in termini, almeno in parte, diversi i motivi del suo viaggio in Europa (LP, VIII, 140-141). Oltre alle numerose edizioni in francese, sulle *Lettres Persanes*, la loro composizione, il materiale loro connesso, cfr. l'edizione italiana curata da Domenico Felice (Montesquieu, 2014). Le stesse notizie con il testo solo in italiano sono presenti anche in Montesquieu 2020.

¹⁸ LP, X, 145. Sul significato della domanda di Mirza e della risposta di Usbek, si veda, fra gli altri, Crisafulli (1943: 372).

presso i religiosi, perché si interroga non da credente, ma come «homme», «citoyen», «père de famille»¹⁹.

3.1 Accenni di distopia fra i Trogloditi malvagi

La richiesta di Mirza, dunque, pone in campo temi morali, sociali, politici, che rinviano a una riflessione sulla natura umana²⁰. Usbek risponde ai dubbi teorici dell'amico non con «des raisonnemens fort abstraits»²¹, ma con il racconto, che definisce "storico", sui Trogloditi, gli antichi abitanti delle caverne, che, non nell'aspetto fisico, ma per la morale da loro seguita e l'indole mostrata, erano «si méchants et si féroces, qu'il n'y avoit parmi eux aucun principe d'équité, ni de justice»²². La prima descrizione dei comportamenti di questa popolazione potrebbe già rinviare alle distopie definibili "antropologiche"²³; lo svolgersi degli eventi, tuttavia, non consente di parlare di una popolazione malvagia "per natura"²⁴.

¹⁹ LP, X, 145.

²⁰ Del significato delle quattro lettere e della risposta di Usbek al quesito dell'amico discute Racault (1991: 130-13). Si noti, inoltre, che Usbek non indirizza altre lettere a Mirza tranne l'importantissima l. LXXXIII: sembrerebbe dunque che Montesquieu voglia fare di Mirza un interlocutore privilegiato per temi di grande rilievo sul piano morale e politico. Nella letteratura critica l'interpretazione dominante sul significato delle *Lettres* sui Trogloditi pone l'accento sul tema morale: Miriam Bertolini, ad esempio, afferma che queste lettere sono esposte con il linguaggio della morale, per indicare la necessità dei valori morali nella società: «sembra che Usbek (facendosi portavoce del pensiero di Montesquieu) – sostiene la studiosa – aderisca all'idea che una società i cui valori morali non sono interiorizzati, seguiti o che non esistano non sia in grado di rimanere sicura e stabile» (Bertolini 2013: 4).

²¹ LP, XI, 145.

²² LP, XI, 146.

²³ Definisco "antropologiche" le distopie che costruiscono il modello distopico individuandone la causa nella natura umana. Ne costituisce un esempio classico il già citato *Lord of the Flies*, nel quale la vicenda distopica coinvolge dei bambini che, trovandosi a vivere separati da ogni società civile, sviluppano rapporti violenti e crudeli da null'altro generati se non dalla loro natura di esseri umani.

²⁴ Racault (1991: 134) sottolinea come il richiamo alla natura sia dominante nelle lettere che si stanno esaminando, in quanto Montesquieu definisce cattivi per natura e, poi, buoni per natura i due tipi di Trogloditi; nella stessa direzione, ricordando somiglianze e differenze con il *Discours sur l'inégalité* di Rousseau, osserva come il filosofo francese non presenti un popolo "alle origini", in quanto i Trogloditi «sont saisis au terme d'une évolution et d'une dégradation»

Il racconto di Usbek inizia con la decisione dei Trogloditi di liberarsi da ogni forma di subordinazione politica²⁵.

I Trogloditi, narra il Persiano, avevano un re straniero che, conoscendone la cattiva indole, li trattava con severità²⁶: il re, sebbene non sia definito un tiranno, è tuttavia costretto a comportarsi seguendo regole che hanno lo scopo principale di frenare la malvagità del popolo. Si noti che il re è «d'une origine étrangère»²⁷ e ciò significa che nessun Troglodita ha le doti necessarie per organizzare un'efficiente convivenza sociale né riesce a concepire l'idea stessa di cooperare con i propri vicini, tanto che l'unico progetto sul quale i Trogloditi riescono a trovare un accordo è uccidere il re con la sua famiglia. In un primo momento lo sostituiscono con magistrati da loro eletti, mutando il regime monarchico in una sorta di repubblica; ma anche questo tentativo di darsi un governo fallisce immediatamente, perché il temperamento del popolo rende impossibile qualsiasi organizzazione ordinata della società; così, anche i magistrati vengono trucidati.

La prima parte del racconto descrive, dunque, il passaggio da una società politicamente organizzata, nella quale, considerati i dati di partenza, la politica non può che fallire, all'*abolizione della politica*.

Una volta liberi da ogni vincolo, i Trogloditi assecondano pienamente il loro «naturel sauvage»²⁸ e convengono nel negare l'ipotesi di una qualsivoglia collaborazione futura: «tous les particuliers convinrent qu'ils n'obéiroient plus à personne; que chacun veilleroit uniquement à ses intérêts, sans consulter ceux des autres»²⁹. Usbek riassume in pochi punti questa sorta di progetto di vita: ciascuno è ben contento di non dover lavora-

(Ivi: 133). Peraltro, va notato che Montesquieu non si mostra in genere interessato al problema delle origini. Trousson (1975: 114) sostiene, invece, che Montesquieu «ha scritto un'allegoria sulle origini della società e dell'etica».

²⁵ Di storia genetica e di modello politico descrittivo parla Racault (1991: 132), che individua nella storia dei Trogloditi anche «une philosophie de l'histoire fondée sur une conception cyclique et non pas linéaire du temps» (Ivi: 136).

²⁶ Sull'indole malvagia e pertanto inumana dei Trogloditi cfr. Wellington (1994: 32).

²⁷ LP, XI, 146.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

re per gli altri; preferisce pensare solo a se stesso e alla propria felicità e non si cura affatto di quella altrui; cerca di accaparrarsi ogni bene che gli sia utile, senza che per lui abbia la minima importanza la miseria dei suoi simili³⁰. Si vive dunque nella più assoluta licenza.

È facile da ciò dedurre l'individualismo esacerbato e l'assoluto egoismo che questa popolazione segue, ritenendo di trarne profitto; nessuno dei Trogloditi si rende conto della cecità delle proprie scelte e tutti sembrano ignorare di vivere non in isolamento, ma con dei vicini, con i quali sarà inevitabile entrare in relazione. Tuttavia, privi di capacità o volontà di seguire nelle loro azioni anche il minimo calcolo razionale, finiscono per essere vittime del loro stesso egocentrismo. Usbek, per chiarire la loro condizione di vita, non si dilunga in spiegazioni teoriche e astratte, ma, come ha precisato all'inizio della risposta a Mirza, preferisce narrare alcuni episodi, grazie ai quali mostra come il fallimento del modo di vita troglodita fosse inevitabile. Tali racconti hanno un preciso significato, che pone in luce, per un verso, l'egoismo di ogni singolo appartenente al gruppo e, per un altro, l'incapacità dei Trogloditi di saper usare anche in modo minimale una forma di ragione-calcolo di stampo hobbesiano³¹.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Non è difficile comprendere come una situazione di questo genere possa ricordare l'antropologia della diffidenza propria dello stato di natura hobbesiano e alcuni studiosi hanno visto in questa lettera soprattutto una polemica con Hobbes. Crisafulli (1943: 373), ad esempio, sostiene con fermezza che nella lettera XI Montesquieu utilizza il racconto, che lo studioso definisce un'«allegory [...] as a refutation of Hobbes's system». Ma fra le due ipotesi teoriche vi è una differenza fondamentale: i Trogloditi paiono sprovvisti di quella capacità di calcolo razionale propria dell'uomo, che in Hobbes, per un verso, è causa della negatività dello stato di natura e, per un altro, è all'origine della soluzione per liberarsi dal continuo e non controllabile pericolo della morte prematura e violenta. Lo stato di natura hobbesiano implica una società naturale in cui la negatività dei rapporti privi di controllo è determinata dalla relazione con gli altri, dalla consapevolezza che gli "altri" ci sono, che con essi non si può fare a meno di interagire; il problema è "solo" quello di individuare razionalmente il modo in cui si può trovare la soluzione politica idonea a impedire il pericolo del *bellum omnium contra omnes* (cfr. ad esempio, Hobbes, 2014, capp. XIII-XIV, pp. 99-115). Questa non è la prospettiva delineata nell'undicesima delle *Lettres persanes*. Secondo Domenico Felice (2014: 49; cfr. anche p. 139), invece, il

Il primo racconto coinvolge tutta la popolazione. Nel giro di due anni, prima una metà dei Trogloditi e poi l'altra è vittima di una carestia, ma, in entrambe le circostanze, la parte della popolazione che ha cibo in abbondanza non aiuta l'altra: il senso della comunità e della cooperazione è totalmente negato, con il risultato che, prima o poi, tutti gli abitanti finiscono per soffrire la fame.

Il secondo episodio si sofferma sulla necessità del giudice imparziale: un Troglodita, che ha subito un grave torto da un suo vicino, chiede l'intervento di un altro Troglodita che funga da giudice. Costui, poiché la cosa non lo riguarda direttamente, si rifiuta di intervenire, ma ne farà le spese perché colui che aveva chiesto invano la sua mediazione si vendicherà su di lui. In questo episodio Usbek dimostra come in un gruppo privo di norme morali non c'è soluzione ai contrasti³².

Il terzo episodio rafforza *a contrario* la tesi che solo il rispetto dei patti può consentire di avere la forza necessaria per difendersi dai soprusi, ma ovviamente i Trogloditi non possono concepire l'idea stessa del *pacta sunt servanda*.

Il quarto tende a dimostrare come neppure un sistema economico semplice, basato fundamentalmente sul baratto, possa rivestire un ruolo presso un popolo di tal genere.

L'ultimo, infine, pone in luce non solo la disonestà dei Trogloditi, ma, anche in questo caso, la loro assoluta incapacità di calcolare le conseguenze delle azioni. È di nuovo in campo tutto il popolo, questa volta non diviso da rivalità interne, ma cieco di fronte ai benefici che ottiene da un generoso medico che li cura durante una grave epidemia e che si rifiutano di ricompensare una volta guariti. Perciò, quando la malattia si ripresenta, il medico nega il suo aiuto. I Trogloditi verranno pertanto sterminati da un fenomeno naturale. Il medico, definendo i Trogloditi «hommes injustes», commenta:

racconto mostra l'anti hobbismo di Montesquieu. Si veda, inoltre, Platania (2004: 90-91).

³² Questa ipotesi è molto lontana da quella con cui John Locke giustifica il passaggio dalla società originaria, non politicamente organizzata, allo stato di guerra nel capitolo III, § 19 del *Second Treatise*.

Vous avez dans l'âme un poison plus mortel que celui dont vous voulez guérir; vous ne méritez pas d'occuper une place sur la Terre, parce que vous n'avez point d'humanité, et que les règles de l'équité vous sont inconnues. Je croirois offenser les Dieux, qui vous punissent, si je m'opposois à la justice de leur colère³³.

Il percorso porta, dunque, all'esito estremo della distruzione pressoché completa del popolo dei Trogloditi³⁴.

Non vi sono dubbi, a mio parere, sulla soffocante atmosfera distopica e sulla presenza "strisciante" di motivi che gli studiosi di distopie possano rinvenire in questa prima risposta del Persiano. Il più rilevante di tutti è quello che riguarda l'indole malvagia di questo popolo, che – come si accennava – può costituire un punto di riferimento per il filone della distopia antropologica, sviluppatasi soprattutto dal XX secolo in poi³⁵. Un altro suggerimento può arrivare agli scrittori di distopie catastrofistiche dall'ultimo episodio, con l'annientamento totale della razza umana; e seppure il barone di La Brède avrà necessità di dire che questo sterminio proprio totale non è, anche in questo genere di distopie la strage dell'umanità (che è però causa, non effetto, della distopia) non è mai veramente totale. Vi si ritrovano poi la modalità del racconto, e, per certi versi, lo straniamento ottenuto con la lontananza nel tempo.

Tuttavia, questa parte della favola non è certo una distopia in senso stretto, per almeno tre importanti motivi: in primo luogo, raramente le distopie prevedono la fine dell'universo distopico perché uno degli incubi che la distopia trasmette è, in linea di massima, quello dell'incrollabilità del sistema del male; in secondo luogo la società distopica non è una società anarchica; infine a questo quadro negativo segue la palingenesi della popolazione troglodita e, di conseguenza, anche il rovesciamento del tema dell'indole malvagia.

³³ LP, XI, 148.

³⁴ Jean Starobinski (1973: 38) commenta «À quel prix s'achète, chez les Troglodytes, le souci exclusif de l'intérêt personnel? Le peuple ne peut survivre en tant que communauté: le revers de l'anarchisme égoïste, c'est l'anéantissement collectif».

³⁵ Quello dei Trogloditi malvagi non è certo il primo esempio di questo genere, non solo in filosofia, ma anche nella letteratura specifica precedente: basti pensare agli Yahoo dei *Gulliver's Travels*.

3.2 I Trogloditi virtuosi e l'impossibile utopia

La distruzione della popolazione, infatti, è drastica, ma non completa; non segna la fine dei Trogloditi, rientrando nel gioco dei capovolgimenti tipici di questa storia³⁶.

In una parte isolata del paese vivono, prosegue Usbek, due famiglie di differente carattere: se tutti gli altri Trogloditi muoiono a causa del loro comportamento ingiusto e irrazionale, i due gruppi che sopravvivono sono di tutt'altro genere.

I capi delle due famiglie, racconta il Persiano, «avoient de l'humanité; ils connoissoient la justice; ils aimoient la vertu. Autant liés par la droiture de leur cœur que par la corruption de celui des autres, ils voyoient la désolation générale et ne la ressenoient que par la pitié»³⁷.

Per precisare il suo discorso, Usbek nella Lettera XII delinea in generale il carattere dei Trogloditi virtuosi e giusti e, nella successiva, descrive il loro modo di vivere attraverso otto esempi. I membri delle due famiglie sono uniti dal fatto stesso di essere una minoranza "diversa", di condividere gli stessi principi morali, di avere il senso della cooperazione e della collaborazio-

³⁶ «Tutto si capovolge nelle *Lettres Persanes*» scrive Jean Starobinski (p. 101; cfr. anche Id., 1973: 33). Wellington (1994: 32) teorizza un «psychological reorientation» dall'inumano all'umano, reso necessario dalla malvagità morale dei primi Trogloditi.

³⁷ LP, XII, 149. Sebbene il tema sia stato discusso dalla letteratura critica (cfr. un rinvio a tali interpretazioni in Platania, 2004, pp. 86-88), il concetto di virtù qui teorizzato poco ha a che vedere con quello della virtù politica, principio dei governi repubblicani sviluppato dal barone de la Brède nell'*Esprit des lois* (Montesquieu, 1958, l. III, capp. III e IV, pp. 251-254). Crisafulli (1943: 375-385) dedica alcune interessanti pagine all'analisi della virtù dei Trogloditi, che Montesquieu, dietro l'ispirazione di Shaftesbury, delinea con motivi stoici; sulla stessa linea di discorso, discute il tema della religione di questo popolo in relazione all'opera di Charron. Céline Spector (1997: 63 sgg.) sottolinea il ruolo politico che la virtù ricopre nell'intera opera. Lando Landi (1981: 469), nel suo importante testo sul pensiero politico di Montesquieu, precisa che «la "virtù" ha costituito l'ideale politico, oltre che morale, del Montesquieu giovane, ma si deve escludere che abbia conservato lo stesso ruolo nel pensiero del Montesquieu maturo». Nel collegare il concetto di virtù con quello di Repubblica, lo studioso individua proprio nelle *Lettres Persanes* XIII e XIV il quadro di una repubblica retta sulla virtù, che negli anni giovanili era il modello politico preferito del barone di La Brède (Ivi: 473-475).

ne; ma, pur vivendo nella socialità, non sono organizzati politicamente. La loro vita in comune potrebbe essere paragonata a quella di una società in stato di natura, guidata da norme che non prevedono di essere infrante e quindi non contemplanopene né magistrati. La nuova società si accresce in tempi non lunghi; le famiglie che via via si vanno formando sono fondate sull'amore fra gli sposi e di costoro verso i figli, che li ricambiano. Questo popolo è in grado di considerare le conseguenze dei suoi atti e quindi sceglie di comportarsi in modo da perfezionare le condizioni generali di vita di tutti: «Le jeune peuple qui s'éleva sous leurs yeux s'accrut par d'heureux mariages: le nombre augmente; l'union fut toujours la même, et la vertu, bien loin de s'affoiblir dans la multitude, fut fortifiée, au contraire, par un plus grand nombre d'exemples»³⁸.

La virtù non è l'unica causa della stabilità e del consolidamento delle relazioni fra tutti i nuovi Trogloditi: un ruolo fondamentale lo ha l'educazione, non imposta né insegnata astrattamente, ma trasmessa con l'esempio. Ciò significa che la virtù chiama virtù, la giustizia provoca giustizia e tutto ciò ha come esito una felice vita per la collettività. Anche la "storia", cioè il ricordo della scelleratezza degli antichi Trogloditi, rafforza l'unione del gruppo. Nelle serate che passano in comune, i membri di questo popolo rinnovato si rallegrano della loro moralità, della loro esistenza semplice fra campi e allevamento del bestiame, del loro spirito comunitario, dei loro rapporti schietti. Quando "scoprono" gli dèi, alla cui benevolenza sanno di dovere la loro felicità, è proprio grazie all'aiuto della religione che perdono quanto di rude era rimasto nei loro costumi ³⁹.

Nella lettera XIII, come si diceva, Usbek passa da una descrizione generale al racconto di vari aneddoti, i quali mostrano il rispetto verso gli anziani, l'amore per la famiglia, la cura

³⁸ LP, XII, 149.

³⁹ Cfr. *Ibidem*. In proposito Bertolini commenta che quella dei Trogloditi, priva di tradizione scritta, è una religione spirituale, sebbene politeista, e sostiene che «i Trogloditi vivono la collettività in maniera sana», in una comunità che sa riconoscere i propri errori. I Trogloditi, dunque, meritano l'appoggio degli dèi. Questo dimostrerebbe come per Montesquieu gli uomini debbano godere della libertà, prescindendo dalla loro religione (Bertolini 2013: 12-13).

dell'amicizia, l'assenza di attaccamento ai beni materiali, il valore del lavoro seppure duro⁴⁰.

L'esempio su cui mi vorrei soffermare è l'ultimo, di certo il più completo e interessante: la felicità e la prosperità del nuovo popolo dei Trogloditi suscita presto l'invidia dei popoli confinanti che, racconta il Persiano, si alleano per rubar loro le greggi. I Trogloditi si rivolgono ai vicini dicendosi disposti a dar loro ciò di cui hanno bisogno e persino a ospitarli nelle loro terre; ma, avvertono, richiamandosi a quel principio di giustizia che Usbek ha descritto come il loro massimo valore: «si vous entrez dans nos terres comme ennemis, nous vous regarderons comme un peuple injuste, et [...] nous vous traiterons comme des bêtes farouches»⁴¹. Quando i vicini, non riuscendo neppure a capire il senso di queste proposte, li attaccano, convinti della sostanziale debolezza di gente così mite, si trovano davanti un popolo unito che, stupito «de l'injustice de leurs ennemis, et non pas de leur nombre»⁴², spinto dall'amore per i propri cari e per la Patria, sorretto da un alto senso di giustizia, riporta facilmente la vittoria. Usbek definisce questa battaglia come la lotta fra l'ingiustizia e la virtù, che tuttavia non serve come monito per quei popoli malvagi. Come nel modello utopico, ma non per le stesse ragioni, la società "perfetta" non si espande⁴³.

Parrebbe, pertanto, di poter concordare con chi sostiene che quanto raccontato nelle *Lettres Persanes* XII e XIII richiama un'utopia, che si basa su una concezione antropologica positiva⁴⁴. Questo è, di sicuro, un tema proprio dell'orizzonte utopico il quale, già ben presente nelle utopie seicentesche, ha un notevole sviluppo nel secolo dei Lumi e nelle, peraltro sempre più

⁴⁰ LP, XIII, 151.

⁴¹ Ivi: 152.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Si vedrà nel prossimo paragrafo che quella dei Trogloditi virtuosi è una società né perfetta né immutabile. Questo ultimo esempio rinvia *a contrario* alla conclusione del già citato *The Grumbling Hive* di Mandeville, dove, in base alla tesi dei "vizi privati, pubblici benefici", le api "virtuose" vengono sconfitte: la virtù, in questo caso, non paga e la società perisce, perché le api virtuose sono imbelli, disorganizzate, incapaci di opporsi al "male". Racault (1991: 127-128) sottolinea le relazioni fra lo scritto di Mandeville e quello di Montesquieu.

⁴⁴ Come si è avuto modo di osservare, gli studiosi che collegano le quattro *Lettres Persanes* al discorso utopico tengono conto solo di questa parte del racconto.

rare, utopie successive. Lo stesso tono hanno sia il ruolo attribuito all'educazione delle giovani generazioni, dato che in gran parte delle utopie l'educazione alla virtù e alla giustizia è indicata come uno degli strumenti fondamentali per la conservazione stessa dello Stato e delle sue principali istituzioni; sia l'insistenza sul senso vivo della comunità e della cooperazione, anch'essi principi ben presenti nelle società utopiche; sia la capacità di combattere in difesa dei loro valori. Ma la questione è, in realtà, più complessa: anche a proposito del modello proposto nelle lettere XII e XIII non si può propriamente parlare di "utopia", in quanto l'utopia prevede non l'anarchia, ma, come si accennava, una organizzazione politica forte e ben strutturata. Un ulteriore elemento che esclude la possibilità di considerare questa parte delle *Lettres* un racconto utopico sta nella crisi a cui va incontro il gruppo dei Trogloditi virtuosi: come si è detto, è caratteristica dominante del modello utopico la perfezione e dunque l'immutabilità; invece, in questa società, a un certo punto, sorge la necessità del cambiamento.

4. *L'imprescindibilità della politica*

Riassumendo, l'originaria società politica, guidata sia da un re autoritario sia da governanti scelti dal popolo, non può durare, dato che la popolazione è formata da esseri malvagi e associati; in un secondo momento il concetto stesso di società sparisce e dominano individualismo, egoismo, irrazionalità; in una terza fase, grazie a una virtù diffusa, alla giustizia, all'amore per gli altri, al senso della comunità, si crea una sorta di società naturale guidata da norme morali introiettate che sembrano rendere superflua l'esistenza di un potere organizzato.

Con la lettera quattordicesima, la più breve di tutte, si chiude il circolo del racconto, con il ritorno della vita dei Trogloditi entro la sfera della politica.

Usbek inizia questa parte della narrazione affermando che la popolazione della società descritta nelle due lettere precedenti cresce tanto rapidamente che l'incremento demografico la spinge ad assumere la decisione «de se choisir un roi»⁴⁵. Scegliersi

⁴⁵ LP, XIV, 152. A proposito della decisione di uscire da uno stato di natura, per vivere in una società organizzata, Viselli (1986: 199) nota che i Trogloditi fanno

un re significa uscire dalla società naturale, che si regge sulla condivisione di principi morali, norme di convivenza, rispetto reciproco, per passare a una società organizzata o, in altri termini, a una *società politica*, in cui viga il dovere dell'obbedienza agli obblighi imposti da leggi positive. La società che il popolo intende fondare è una sorta di monarchia elettiva, non un governo autoritario, dunque; ma è chiaro che le nuove leggi saranno emanate secondo la volontà di un sovrano il quale, secondo la scelta fatta dal popolo, sarà «le plus juste» fra loro⁴⁶. Questi, tuttavia, per il ruolo che andrà a ricoprire, si porrà in una posizione sociale e politica “differente” da quella di tutti gli altri membri della comunità, nella quale farà il suo ingresso una prima forma di potere disuguale. C'è da supporre che i Trogloditi, data la loro propensione alla virtù, obbediranno a tali leggi, ma queste si imporranno dall'esterno e il popolo le seguirà non perché la coscienza lo indichi, ma perché un governante lo ordina⁴⁷.

Di questo si rende conto il venerabile saggio scelto come re, il quale si è tenuto lontano dall'assemblea che, intuitiva, l'avrebbe nominato, preferendo ritirarsi «dans sa maison, le cœur serré de tristesse»⁴⁸. Il prescelto sa che cosa sta per succedere e lo dice, senza alcuna reticenza, ai delegati che gli comunicano la nomina. Il resto della lettera è dedicato al suo commento sulla decisione dei suoi compatrioti, un commento che inizia con parole meste, per diventare gradualmente e drammaticamente più severo.

La prima esternazione riguarda la sua persona, la seconda sarà di taglio politico: c'è quindi una riflessione, che, sebbene riassunta in poche frasi, è complessa e chiarisce in che modo il racconto di Usbek si inquadri all'interno degli sviluppi della filosofia politica montesquieuiana.

tale scelta «pour se moderniser, pour s'épanouir dans toutes les domaines des connaissances [...]. L'expérience des Troglodytes se révèle donc positive avec ouverture sur l'avenir».

⁴⁶ LP, XIV, 152.

⁴⁷ Secondo Domenico Felice (2014: 50; cfr. anche p. 139), per Montesquieu l'uomo è un essere duplice e lo dimostrerebbe proprio la parte finale del racconto sui Trogloditi.

⁴⁸ LP, XIV, 153.

Il vecchio Troglodita soffre nel pensare che il popolo cui appartiene non individui, per essere guidato, nessuno più adatto di lui: quindi in prima istanza si sofferma non sulla decisione di formare un governo, ma sulla scelta della sua persona. Se la decisione di avere un re è irremovibile, gli costa molto credere di essere lui il più saggio del suo popolo. Tuttavia, è disposto a piegarsi alla volontà espressa dall'assemblea: «Vous me déférez la couronne, et, si vous le voulez absolument, il faudra bien que je la prenne»⁴⁹. Il vecchio saggio “dice di sì”, scende a compromessi con se stesso, con i suoi principi e si adatta a vedere deluse le sue aspettative. Con questa sua decisione, la politica fa il suo ingresso nella comunità troglodita.

Il nuovo re quindi si piega a quello che palesemente considera un abbandono dei principi che, fino a quel momento, hanno guidato la vita del suo popolo: accetta, ma sottolinea immediatamente che ciò che sta accadendo è per lui doloroso, perché i Trogloditi, che vivevano liberi, hanno deciso di perdere la loro libertà, una libertà “naturale”, slegata dalla relazione libertà/obbligo propria delle società politicamente organizzate: «je mourrai de douleur – commenta il vecchio saggio – d’avoir vu en naissant les Troglodytes libres et de les voir aujourd’hui assujettis»⁵⁰. Anche i Trogloditi malvagi godevano di libertà senza regole; la differenza sta nel fatto che i Trogloditi virtuosi seguivano la legge morale con una libertà di coscienza, che, data la loro indole, non poteva che essere libertà di essere buoni, virtuosi, giusti.

Il prescelto, però, sa bene che cosa ha spinto davvero il suo popolo ad assumere una decisione così drastica: la vera ragione non è l'incremento demografico e quindi la difficoltà “oggettiva” di continuare a gestire un'allargata società naturale, ma un problema ben più di fondo: «Je vois bien ce que c'est, ô Troglodytes! votre vertu commence à vous peser»⁵¹. Dato il desiderio di continuare a comportarsi secondo giustizia, è per loro ormai difficile essere virtuosi senza un capo (e quindi senza una legge

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.* Non deve però essere dimenticata l'osservazione di Crisafulli (1943: 386), secondo il quale il filosofo non spiega in che modo queste nuove esigenze siano sorte nella società dei Trogloditi virtuosi.

positiva) che li costringa a rimanere tali. Rendendosi conto di non riuscire più ad attenersi alle rigide norme della loro morale, temono di lasciarsi andare a una vita simile a quella dei loro antenati: privi di un capo cui obbedire, «vous ne sauriez subsister, et vous tomberiez dans le malheur de vos premier pères»⁵², constata amaramente il futuro re.

Ed è proprio in questo senso che la politica, come compromesso tra l'assoluta virtù e l'assoluta malvagità, gioca il suo ruolo: la virtù è dura da rispettare sempre e ovunque, ma la vita scellerata degli antichi Trogloditi è esecrabile. Anche i Trogloditi virtuosi vivono, come i precedenti, in una forma anarchica, ma neppure un "anarchismo virtuoso"⁵³ può consentire una duratura convivenza di un popolo. Quindi, l'unica via percorribile è quella di essere "costretti" a essere giusti e virtuosi o, come avrebbe detto qualche decennio dopo Jean-Jacques Rousseau, di essere costretti a essere liberi⁵⁴.

Perdendo la libertà morale che consente di essere solamente giusti e virtuosi, altruisti e solidali, i Trogloditi passano dalla costrizione soggettiva della coscienza all'obbligo dettato dall'esterno e la giustizia cessa di essere un principio morale per divenire una norma giuridica e politica; ciò consente di seguire regole private di comportamento molto più lasse di quelle di una rigida etica privata: «vous pourriez contenter votre ambi-

⁵² LP, XIV, 153.

⁵³ Facendo riferimento a Paul Vernière, Corrado Rosso (1971: 83) utilizza quest'espressione per commentare la scelta dei Trogloditi di scegliersi un re: il lamento del vecchio saggio mostra l'imbarazzo della politica di fronte all'incapacità di trasformare la virtù in istituzione.

⁵⁴ Platania (2004: 103) afferma che la stessa scelta di fare dei Trogloditi i protagonisti del suo racconto significa per Montesquieu «addurre un esempio convincente e noto dei bisogni e delle tendenze fondamentali della natura umana a prescindere dalle forme politiche»; la contrapposizione dei Trogloditi virtuosi a quelli malvagi implicherebbe «la convinzione che le relazioni sociali fossero possibili anche prima dell'organizzazione politica», tanto più che la trasformazione in Stato «non costituiva il fulcro tematico del racconto». Landi (1981: 474) vede la Lettera XIV una dimostrazione di come negli anni giovanili il filosofo francese preferisse, a tutte le altre forme di governo, quella repubblicana, basata sulla virtù. Tesi certamente condivisibile e non contraddittoria sulla consapevolezza della imprescindibilità del compromesso rappresentato dalla costituzione di uno Stato politico organizzato. Infatti, non bisogna dimenticare che la società dei Trogloditi virtuosi non è una società politica ed è per questo motivo che non regge.

tion, acquérir des richesses et languir dans une lâche volupté, et que, pourvu que vous évitiez de tomber dans les grands crimes, vous n'aurez pas besoin de la vertu». ⁵⁵ Costruire una società politica, in altri termini, libera i Trogloditi da ogni impegno morale e permetterà loro di vivere senza commettere grandi crimini, perché ci sarà la legge positiva a ostacolare, con lo spauracchio delle pene giudiziarie, ogni atto violento, ingiusto, egoista e asociale ⁵⁶. E quindi della virtù non ci sarà più bisogno; sarà sufficiente l'obbligo politico, che però si occupa più che altro di divieti, rispettando i quali si potranno nutrire ambizioni, accumulare ricchezze, diventare oziosi o voluttuosi entro i limiti permessi dalla convivenza, senza più dover interrogare la propria coscienza.

Il vecchio saggio ha detto "si", ma non riesce a rassegnarsi; i Trogloditi non dovrebbero compiere azioni virtuose perché un capo gliel'ordina, dato che dovrebbero compierle ugualmente «sans moi et par le seul penchant de la nature». Eppure, purtroppo, sa che dovrà lasciare questo mondo con il grande dolore di vedere i suoi connazionali «sous un autre joug que celui de la Vertu» ⁵⁷.

⁵⁵ LP, XIV, 153.

⁵⁶ Da più parti si è avanzato il parallelo fra le diverse forme politiche che appaiono in queste lettere (dall'iniziale dispotismo alla conclusiva monarchia) e le analisi presenti nell'*Esprit des Lois*. In particolare, J.-M. Racault (2000, p. 351) definisce il racconto come un «explanatory pattern» che descrive in modo genetico il succedersi delle forme di governo, in modo simile a quanto fa Rousseau nel *Discours sur l'inégalité*. Ma, diversamente da costui, Montesquieu «did not consider time as a linear trajectory [...] but as a cycle marked by the alternation of progress and decay».

⁵⁷ LP, XIV, 153. Montesquieu scrisse, senza peraltro pubblicarlo, un seguito della storia dei Trogloditi, nel quale, oltre ai temi di morale, che sono ancora il motivo principale della pagina, si trova conferma di due concetti su cui mi sono soffermata. Per un verso, infatti, riprende il tema dell'educazione, legato, nella prospettiva di questo contributo, a una eventuale ispirazione per le utopie; per un altro conferma la necessità della politica come compromesso e della guida governativa per la sopravvivenza di una comunità (Montesquieu 1956b: 377-379). Quando il primo re, scrive il filosofo, muore logorato dalle responsabilità del suo incarico, viene scelto – sempre per la sua saggezza – un altro membro della famiglia. Costui ha un senso più sviluppato del ruolo che deve svolgere e non si oppone alla richiesta di permettere lo sviluppo di commercio e arti. Avverte, però, che, se i Trogloditi conserveranno la loro virtù, sarà suo compito «d'être puls juste» di loro; ma se penseranno solo alla ricchezza, dovrà essere più ricco di loro e quindi dovrà imporre alte tasse. In altri termini, chiarisce il

5. Osservazioni conclusive

Mi auguro di aver chiarito come la discussione sulla presenza o meno di motivi del discorso distopico nelle *Lettres persanes* XI-XIII e l'individuazione della imprescindibilità della politica quale soluzione della favola nella lettera XIV siano strettamente dipendenti. Tale connessione fornisce una possibile interpretazione del racconto del Persiano, anche se è evidente che questa non ne è di certo l'unica lettura possibile.

Nella risposta a Mirza, Usbek delinea una natura umana complessa che, attraverso il filtro dell'indagine morale, può apparire malvagia e violenta o virtuosa e cooperativa. Ma gli uomini, se fossero esseri del primo tipo, sarebbero destinati all'autodistruzione; se tentassero di seguire virtù e giustizia, alla lunga troverebbero questo compito troppo gravoso. La via di mezzo è una via di compromesso: uno Stato con buone leggi e saggi governanti, dove i cittadini siano guidati da leggi positive, salvandosi da una vita meschina e liberandosi dal duro giogo della coscienza. Questo è, a mio parere, un tema non secondario della narrazione sui Trogloditi, che rende difficile leggere come utopica la sua seconda parte, così come sarebbe difficile interpretare la prima come distopica, sebbene non sia privo di rilievo – e lo si accennava in apertura – notare che il racconto offre ugualmente spunti stimolanti per il successivo discorso

re, «si vous êtes vertueux, je le serais; si je suis vertueux vous les serez» (Ivi: 379). L'educazione e il reciproco esempio avranno il compito di conservare la virtù nello Stato; tuttavia, se la virtù verrà abbandonata dal popolo, il re dovrà esercitare le sue funzioni di governante, assumendo provvedimenti senz'altro non graditi da chi si è voluto a tutti i costi arricchire. Sulla funzione della virtù in questo testo cfr. Spector (1997: 63). J.-Racalut (1991: 137) sottolinea come nell'aggiunta il filosofo non ritiene più incompatibili monarchia e virtù politica. Crisafulli (1943: 389), su una linea interpretativa simile, afferma che Montesquieu smorza il pessimismo antropologico che trapela dalla conclusione del racconto e assegna un ruolo importante all'educazione e al reciproco esempio. Trousson (1992: 116), ribadisce le due tesi già esposte da Crisafulli, precisando che il barone di La Brède «corregge in questo modo l'iniziale pessimismo e modifica al tempo stesso il suo primitivismo». Schneider (2005: 11-12) si sofferma sul significato dell'assenza di questa parte nell'edizione considerata definitiva delle *Lettres persanes*.

utopico nella sua interezza, senza essere in esso propriamente inseribile.

In relazione a quanto si è già osservato nelle pagine precedenti, è di un certo interesse notare che nella favola si può individuare, in aggiunta a quelli già rilevati, un ulteriore “capovolgimento” riferito, questa volta, all’ordine interno delle principali fasi che la popolazione troglodita attraversa. Infatti, gli autori di utopie e distopie sviluppano, quale presupposto delle loro costruzioni teoriche, un’analisi critica della società politica loro contemporanea. Pertanto, disegnando un modello perfetto, seppure non umanamente realizzabile, o un futuro fosco che sarebbe bene non si realizzasse, hanno lo scopo di spingere al miglioramento della situazione politica del loro tempo o mostrando una sorta di “idea regolativa” che si possa, almeno in parte, porre in atto; o descrivendo una realtà da evitare nel modo più assoluto. In entrambi i casi, dunque, suggeriscono di sottoporre a un processo di seria riforma politica lo Stato in cui vivono. Il racconto di Usbek rovescia il percorso, in quanto descrive, come fossero reali, due condizioni di vita anarchica in cui dominano “l’assoluto male” o “l’assoluto bene” e si conclude con la scelta di un compromesso: uno Stato politico imperfetto, ma perciò stesso riformabile. Fra il discorso utopico e la narrazione di Usbek si ha così una sorta di collegamento invertito, in quanto alla fase “imperfetta”, ma vivibile, si giunge in conclusione della narrazione, quando l’affidarsi al governante, che si spera di aver scelto saggio e giusto, diventa l’unica via percorribile per la sopravvivenza della società.

Bibliografia

- BACCOLINI RAFFAELLA, MOYLAN TOM, (2003), *Dark Horizons. Science Fiction and the Dystopian Imagination*, Routledge, London.
- BACZKO BRONISLAW, 1979, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, tr. it., Torino: Einaudi (ed. originale, *Lumières de l'Utopie*, Paris: Payot, 1978).
- BACON FRANCIS, 1626, *New Atlantis*, in William Ralwey, (ed.) *Silva Silvarum*, n.e. (tr. it., Luigi Punzo, a cura di, *Nuova Atlantide*, Roma: Bulzoni editore, 2006).
- BERTOLINI MIRIAM, 2013, *Montesquieu: Lettres Persanes. Come la filosofia del relativismo (culturale?) viene protetta dal romanzo*, in http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Lettres_persanes.pdf
- BRADBURY RAY, 1953, *Fahrenheit 451*, New York: Ballantine Books (tr. it., Milano: Mondadori, 2016). London: Victor Gollancz (tr. it., Palermo: Sellerio Editore, 2020).
- CALLENBACH ERNEST, 1975, *Ecotopia: The Notebooks and Reports of William Weston*, New York: Bantam (tr. it. di F. Russo, 2012, *Ecotopia*, Roma: Castelvecchi).
- CAMPANELLA TOMMASO, 2003 [1602], *La città del sole*, a cura di Luigi Firpo, Roma-Bari: Laterza; (ed. originale in latino: *Civitas Solis. Poetica Idea reipublicae philosophicae*, Francoforte, 1623).
- CERETTA MANUELA, 2012, "Sulla distopia", in *Storia del pensiero politico*, I, 2, pp. 297-310.
- CRISAFULLI ALESSANDRO S., 1943, *Montesquieu's Story of the Troglodytes: its Background, Meaning and Significance* in P.M.L.A., juin, pp. 372-392; anche in Carrithers David, *Charles Louis de Secondat baron de Montesquieu*, London: Routledge, 2017, 2009¹, pp. 372-392).
- DE TURRIS GIANFRANCO, 2022, "Il revisionismo assoluto dell'ucronia, ovvero di tutti i futuri possibili", in *Rivista di politica*, numero monografico "What if..." l'ucronia tra letteratura, storia e politica, a cura di F. Trocini, 1/22, pp. 25-39.
- DORNIER CAROLE, éd, 2013, "*Lettres persanes*", Rennes: Presses Universitaire de Rennes.
- EBERLIN JOHANN, 1896 [1521], *Statuten aus dem Land Wolfaria*, in von L. Enders (hrsg.) *Sämtliche Schriften*, Halle a.S., vol. I.
- EHRARD JEAN, 1970, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris: Flammarion.
- FAMBRINI ALESSANDRO, 2022, *Un'altra Germania. Voci dalla notte della storia*, in "What if..." l'ucronia tra letteratura, storia e politica, cit., pp. 71-81.
- FELICE DOMENICO, 2014, *Montesquieu e i suoi lettori*, Sesto San Giovanni: Mimesis edizioni.

FIRPO LUIGI, 1987, *L'utopismo*, in Id., (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino: Utet, vol. III, pp. 811-873.

GALLI STEFANO B., 2001, *Dall'alterità alla politica: le Lettere Persiane di Montesquieu*, in Kanceff Emanuele, (a cura di), *Lo sguardo che viene di lontano. L'alterità e le sue letture. Riflessioni e problemi in un mondo che cambia*, Atti del Convegno (Torino-Moncalieri, 25-27 marzo 1999) vol. II, Moncalieri: Cirvi, pp. 727-765.

GOLDING WILLIAM, 1954, *Lord of the Flies*, London: Faber and Faber (tr. it. *Il signore delle mosche*, Milano: Mondadori, 1966).

HOBBS THOMAS, 2014 [1651], *Leviathan*, in Noel Malcom (ed.), *Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Oxford: Oxford U.P. (tr. it. a cura di Arrigo Pacchi, con la collaborazione di Agostino Luppoli, Roma-Bari: Laterza, 2008¹²).

HUXELY ALDOUS, 1932, *Brave New World*, London: Chatto & Windus (tr. it. *Il mondo nuovo*, con *Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori: Milano, 1971).

LANDI LANDO, 1981, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova: Cedam.

LOCHE ANNAMARIA, 2018, *Sconfiggere la distopia; ricostruire la politica. Nuove prospettive nella distopia del Terzo Millennio*, in Annamaria Loche (a cura di), "La distopia nel terzo millennio", in *Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica*, n. monografico, nn. 1-2.

LOCKE JOHN, 1967 [1689], *The Second Treatise of Government, An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, in Peter Laslett, ed., John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge U.P. (tr. it. a cura di Luigi Pareyson, *Secondo trattato in Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino: UTET, 1982³).

MANDEVILLE BERNARD DE, 1987 [1705], *L'alveare scontento, ovvero i furfanti resi onesti*, in *La favola delle api, ovvero, vizi privati, pubblici benefici*, tr. it. a cura di Tito Magri, Roma-Bari: Laterza; (ed. originale, *The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest*, London: S. Ballard).

MANFERLOTTI STEFANO, 1993, *Distopie contemporanee: Zamjatin, Huxley, Orwell*, in Arrigo Colombo, (a cura di), *Utopia e distopia*, Bari: Edizioni Dedalo (I ed. Milano: Franco Angeli, 1987), pp. 35-48.

MERCIER LOUIS-SÉBASTIEN, 1993 [1771], *L'anno 2440*, tr. it. a cura di Laura Tundo, Bari: Edizioni Dedalo (ed. originale, *L'an 2440. Rêve s'il en fut jamais*, Amsterdam: E. van Harrevelt).

MONTESQUIEU CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, 1956a [1721], *Lettres Persanes*, in R. Caillois, éd, *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol I.

_____, 1956b, *Dossier des Lettres persanes*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I.

_____, 1958 [1748], *De L'Esprit des Lois*, in *Œuvres complètes*, cit., vol II.

_____, 2014 [1721], *Lettere Persiane*, in Domenico Felice, *Tutte le opere*, con testo a fronte, Milano: Bompiani, vol. I (1721-1754), pp. 3-453.

_____, 2017, *Tutte le opere*, cit., vol. II (scritti postumi).

_____, 2020 [1721], *Lettere persiane*, a cura di Domenico Felice, Milano: Feltrinelli.

MORE THOMAS, *Utopia*, 1516, Lovanio: T. Martens; (tr. it. con prefazione di Margherita Isnardi Parente, Roma, Bari: Laterza, 1981).

MUZIOLI FRANCESCO, 2007, *Scritture della catastrofe*, Roma: Meltemi.

ORWELL GEORGE, 1949, *Nineteen Eighty-Four*, London: Secker & Warburg publishers (tr. it. 1984, a cura di Stefano Manferlotti, Milano: Mondadori, 2016).

PLATANIA MARCO, 2004, "La favola dei Trogloditi di Montesquieu. Antropologia, società e politica", in *Giornale critico della filosofia italiana*, sesta serie, vol. XXIV, a. LXXXIII (LXXXV), fasc. I, gen-apr, pp. 82-105.

PLATONE, 2003², *La Repubblica*, tr. it. con testo a fronte, a cura di Franco Sartori, con Introduzione di Mario Vegetti e note di Bruno Centrone, Bari: Laterza.

RACAULT JEAN-MICHEL, 1991, *L'utopie narrative en France et en Angleterre. 1675-1761*, Oxford: The Voltaire Foundation.

_____, 2000, voce «Lettres Persanes (Historie des Troglodytes)» in Vita Fortunati, Raymond Trousson (eds.), *Dictionary of Literary Utopias*, Paris: Honoré Champion.

ROSSO CORRADO, 1971, *Montesquieu moraliste: des lois au bonheur*, tr. fr., Bordeaux: Éditions Ducros; (ed. originale, *Montesquieu moralista: dalle leggi al "bonheur"*, Pisa: Editrice Libreria goliardica, 1965).

SCHNEIDER JEAN-PAUL, 2005, *Les Lettres Persanes, une espèce de roman?*, in *Montesquieu en 2005*, études présentées par Catherine Volpac, SVEC 2005/05, Oxford: The Voltaire Foundation.

SPECTOR CÉLINE, 1997, *Montesquieu. Les "Lettres Persanes": de l'anthropologie à la politique*, Paris: PUF.

STAROBINSKI JEAN, 1973, *Préface a Montesquieu, Lettres Persanes*, Paris: Gallimard, pp. 7-40.

_____, 1990, *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, tr.it. Torino: Einaudi (ed. originale, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris: Éditions Gallimard, 1989).

_____, (2002) *Montesquieu*, tr. it. Torino: Einaudi; (ed. originale, Paris: Édition du Seuil, 1953).

SWIFT JONATHAN, 1726, *Gulliver's Travels*, London: Benjamin Motte; (tr. it. Milano: Garzanti, 1975¹⁸).

TROCINI FEDERICO, 2022a, *Un gioco maledettamente serio. La letteratura ucronica tra realtà storica, finzione e politica*, in "What if..." *l'ucronia tra letteratura, storia e politica*, cit., pp. 13-22.

_____, 2022b, *E se Hitler e Mussolini...? Il mondo dell'ucronia all'ombra della svastica e del fascio littorio*, in "What if..." *l'ucronia tra letteratura, storia e politica*, cit., pp. 41-55.

TROUSSON RAYMOND, 1992, *Viaggi in nessun luogo. Storia letteraria del pensiero utopico*, tr. it., con Introduzione di Vita Fortunati, Ravenna: Longo editore (ed. originale: *Voyages aux pays de nulle part: histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975).

VISELLI SANTE A., 1986, *Le Troglodyte: Imagine Fictive du Sauvage Canadien*, in E.T. Annandale, Richard A. Lebrun (eds), *Man and Nature*, "Proceedings of the Canadian Society of Eighteenth Century Studies", Edmonton: Academic Printing and Publishing, pp.191-199.

WELLINGTON MARIE, 1994, "Montesquieu's Troglodytes and Voltaire Quakers. A case of ideological kinship", in *Dalhousie French Studies*, autunno, 28, pp. 29-41.

WELLS GEORGE HERBERT, 1895, *The Time Machine*, London: Heinemann (tr. it. *La macchina del tempo*, Milano: Mursia, 1996).

ZAMIATIN EVEGENIJ, 2007, a cura di Stefano Moriggi, tr. it. di Barbara Delfino, Bologna: Lupetti-Editori di comunicazione (tit. originale: *My*; la prima pubblicazione è in inglese: *We*, New York: E.P. Dutton, 1924).

Abstract

IL DISCORSO UTOPICO E IL RUOLO DELLA POLITICA. MONTE-
SQUIEU E IL RACCONTO SUI TROGLODITI

(THE UTOPIAN ISSUE AND THE ROLE OF POLITICS. MONTESQUIEU
AND THE TROGLODYTES' TALE)

Keywords: Montesquieu, utopia, dystopia, politics, government

Some scholars explain the *Lettres Persanes* XII-XIII, which tell of the Troglodytes, as a description of a utopian society. Despite in these letters (as well as in other works of the French philosopher), we can find some spark of utopia and dystopia, such reading is not consistent. Indeed, we cannot say that Montesquieu had a clear and specific concern for this issue. On the contrary, letter XIV demonstrates that the author of the *Esprit des Lois* already in his early works considered the role of politics both as a key issue and as the only means for achieving a feasible and lasting coexistence among human beings.

ANNAMARIA LOCHE

Università degli studi di Cagliari

annamarialoche@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3061-1334

EISSN 2037-0520

FEDERICA FALCHI

IL NEW MORAL WORLD DI ROBERT OWEN:
UN MODELLO PER AFFRONTARE LA PANDEMIA?

Quanto è importante la responsabilità individuale in un periodo di pericolo collettivo? La sanzione è l'unico strumento per far sì che gli individui si comportino in modo da salvaguardare se stessi, gli altri e la comunità nel complesso? Lo scontro fra interessi confliggenti, reali o presunti, è ineludibile?

La ciclicità delle crisi politiche, economiche e sociali ha fatto sì che nei secoli governanti e studiosi abbiano fronteggiato tali quesiti, fornendo risposte differenti e spesso antinomiche, senza che si potesse giungere a soluzioni completamente soddisfacenti e condivise.

Il biennio 2020-2022 ci ha posto di fronte ad una crisi tanto repentina quanto invasiva. L'emergenza sanitaria da Covid 19 ha trasformato in maniera radicale la nostra quotidianità, rendendo necessario, per la tutela della salute pubblica, la compressione di diritti che, in ambito occidentale, venivano considerati ormai acquisiti. Basti pensare alla libertà di circolazione e interazione. L'altro da sé è divenuto nell'immaginario, ma anche nella realtà, un potenziale pericolo a prescindere dalle sue intenzioni. Nella quotidianità è richiesta un'accondiscendenza verso provvedimenti che non solo limitano la libertà personale ma possono addirittura minare la propria prospettiva di sopravvivenza economica.

In un momento così drammatico, si potrebbe, però, avanzare una proposta rivoluzionaria e ripartire dalla fiducia nell'uomo. Quella stessa che ha contraddistinto l'Umanesimo e l'Illuminismo. Si potrebbe promuovere, a fronte di disegualianze sempre più marcate, la collaborazione delle classi e non lo scontro; abbandonare la certezza della unicità della responsabilità individuale per ogni azione impropria e credere che ogni individuo possa, se dovutamente educato, tenere comportamenti che si rivelano importanti per il singolo e per la comunità; individuare un deterrente differente dalla sanzione per promuovere

comportamenti virtuosi e avanzare l'ipotesi che l'interesse del singolo può e deve identificarsi nell'interesse della comunità.

In ossequio a tali considerazioni potrebbe essere utile ripercorrere le vicende biografiche e approfondire il modello politico di Robert Owen, uno fra i primi pensatori britannici dell'Ottocento, capace di cogliere le contraddizioni di quello che era allora il nascente sistema capitalistico, contraddistinto da un regime concorrenziale, e di proporre soluzioni che prevedevano la composizione dei conflitti e la diffusione fra i membri di una comunità del sentimento di *filia* di classica memoria. Eppure, infatti, Owen fu tacciato di scarsa scientificità, tanto da essere definito da Marx ed Engels un «utopian socialist»¹, alcune delle sue intuizioni e proposte sono state negli anni rese concrete e hanno dimostrato la loro efficacia². Inoltre, la sua fiducia nella capacità dell'uomo di agire razionalmente, se ben educato, e di raggiungere così la felicità, potrebbe rappresentare, in un periodo tanto travagliato e caratterizzato dalla diffi-

¹ In realtà il primo ad etichettare come utopista Owen fu, nel 1837, Jerome-Adolphe Blanqui, nel suo *Histoire de l'Economie Politique en Europe*. Egli volle porre in evidenza il carattere, a suo avviso, poco «realistic» del pensiero economico di Owen e Fourier, definendoli «economistes utopistes» e distinguendoli così da Ricardo e Mill, che considerava invece economisti ortodossi. La classificazione, invece, come *utopian socialists* si deve a Marx ed Engels che nel *Manifesto del Partito Comunista* inserirono le idee di Owen, Fourier e Saint Simon nel paragrafo dedicato al *Critical-Utopian Socialism and Communism*. In esso, i padri del socialismo scientifico sottolinearono gli elementi condivisi e quelli che differenziavano il loro pensiero da quelli dei loro predecessori. Decenni dopo, Engels nel suo *Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique 1880*, ribadì gli elementi di differenza fra il socialismo propugnato da lui e Marx e quello dei primi teorici, che da allora furono largamente identificati come «utopian socialists». Negli anni l'aggettivo «utopian», che gli early socialist avevano sdegnosamente rigettato, assunse una connotazione sempre più negativa e i cosiddetti seguaci dei socialisti scientifici posero l'accento più sulle critiche che sui punti di contatto esistenti fra le due varianti del socialismo. Cfr. (Bestor 1948: 259- 302).

² Se è vero, infatti, che Marx ed Engels ritenevano ingenua e destinata al fallimento l'idea che le ineguaglianze potessero essere sanate attraverso l'azione congiunta di tutte le classi, considerate immanentemente destinate all'armonia, a condizione di essere edotte, è vero anche che alcune delle proposte dei socialisti utopisti, come «socializes industry, decentralized government and – notably – «the abolition of the family» and «bourgeois marriage» rappresentavano una base comune su cui sviluppare la loro teoria del materialismo scientifico. (Taylor 2016: XV).

denza e dall'impoverimento di ampie fasce della popolazione, se non un obiettivo da raggiungere nell'immediato, un fine ultimo, una tensione a cui aspirare.

1. *Il primo socialismo*

Nel contesto britannico, il socialismo emerse a cavallo del secondo decennio del XIX e si sviluppò nella prima metà del secolo. All'epoca la Gran Bretagna stava affrontando una situazione complessa, dovuta alle conseguenze della fine della guerra contro la Francia Napoleonica³ che si intrecciavano con le problematiche connesse alla rivoluzione industriale. A dispetto, infatti di un clima ottimistico, la fine del conflitto non determinò la cessazione delle cicliche crisi economiche, che furono addirittura accentuate dal rientro dei reduci e dalle loro legittime richieste di reinserimento nel contesto socioeconomico. Queste congiunture contribuirono alla saturazione dell'offerta di lavoro, formata dai soldati rientrati dal fronte, dagli impiegati nel campo agricolo e in quello artigianale che lavoravano in unità produttive, che non erano in grado di competere con le nuove realtà industriali. A fronte di un aumento dei disoccupati e del diffuso peggioramento delle condizioni di vita, soprattutto nelle grandi città, i lavoratori sperimentarono forme di protesta e di solidarietà alle quali si unirono alcuni intellettuali, con l'obiettivo di elaborare e/o proporre riforme atte a migliorare un sistema economico che, a dispetto di un'augmentata produttività, non era stato in grado di garantire condizioni dignitose ad ampi settori della popolazione.

L'«utopian socialism», emergendo in questo contesto, fu sin dal principio caratterizzato dalla collaborazione fra le classi, e non dallo scontro fra esse, al fine della risoluzione delle criticità sociali. Esso si diffuse prevalentemente fra i piccoli artigiani e

³ Le problematiche di natura economica connesse con la fine della guerra erano ben chiare, tanto che lo stesso Owen, già nel 1816 ne sottolineava la drammaticità «His speech insisted upon two points: that the immediate occasion of the distress was the sudden cessation of the extraordinary demand created by the war, or in his own words —"on the day on which peace was signed the great customer of the producers died": and that the permanent underlying cause was the displacement, within the past generation, of human labour by machinery». (Podemore 1906: 216).

gli operai specializzati che mostravano un'attitudine riformista piuttosto che rivoluzionaria, tanto che questo primo socialismo era poco politicizzato (Taylor 1989: 393-403).

Il rappresentante più prestigioso del primo socialismo⁴ britannico fu Robert Owen⁵ (Newtown, 1771-1858), un ingegno poliedrico e per molti aspetti sorprendente. La sua vita, infatti, fu tanto peculiare nel suo percorso, quanto eccezionale nei risultati: abile lavoratore, divenne in giovane età un manager e poi proprietario di un cotonificio, produttivo e competitivo sul mercato. Al ruolo di imprenditore unì il costante desiderio di migliorare le condizioni di vita dei suoi lavoratori e dell'umanità tutta, sia dal punto di vista materiale sia da quello spirituale. In base ai risultati conseguiti e al variare delle condizioni economiche, sociali e politiche, i modelli che Owen delineò, e con essi gli strumenti per raggiungere gli obiettivi, mutarono nel corso degli anni, con una fortuna decrescente.

Ricalcando, in parte, la divisione proposta da Gregory Claeys (Owen 1991: 28), si possono individuare quattro fasi principali nella sua speculazione socioeconomica e politica. La prima fase, fino al 1820, fu caratterizzata dallo studio della natura dell'uomo e della sua interazione con l'ambiente. Owen approntò un progetto educativo e di riforme strutturali del sistema di fabbrica che consentisse un miglioramento, in maniera permanente, delle condizioni economiche e sociali dei lavoratori del cotonificio di New Lanark, di cui era socio. Alla luce dei buoni risultati raggiunti, tentò di trasporre, con l'aiuto delle istituzioni, tale progetto a livello nazionale ma non ottenne il risultato sperato.

La seconda fase, collocabile fra il 1821 e il 1831, fu caratterizzata dalla cocente delusione causata ad Owen dalla scarsa attenzione delle istituzioni alle sue proposte. Il pensatore gallese cominciò a palesare i suoi dubbi sul sistema di fabbrica, decidendo di emendare i mali sociali grazie al cooperativismo. In

⁴ «The term 'Socialist' was not widely used until the late 1830s, although it was first employed as early as 1827. In Britain, prior to 1850, it referred exclusively to the Owenites» (Taylor 2016: xiii).

⁵ Secondo Cole, Owen «was the pioneer of British Socialism [...] He could see the need for socialism and social control arising out of the conditions of the machine age that must be men's master until they would learn to control it by their united power». (Cole 1930: 7).

questi anni, estremamente frustranti per lui uomo d'azione, maturò la convinzione che mutare le leggi sarebbe stato inutile, perché il nuovo sistema di produzione accentuava l'individualismo e spingeva al *laissez-faire* che non solo si stava rivelando incapace di migliorare le condizioni dei lavoratori ma incentivava la competizione invece di promuovere la reciproca solidarietà (Gidney 1975). Ritenendo più utile coinvolgere tutti i lavoratori nella edificazione e nel funzionamento di veri e propri «villages of unity and mutual cooperation» (Manuel F.E., Manuel F.P. 1979: 680). Fra questi il più noto fu New Harmony che fondò, nel 1826, negli Stati Uniti.

Fra il 1832 e il 1844, possiamo collocare la cosiddetta terza fase. Al suo ritorno in Inghilterra, il pensatore gallese rimase sorpreso dalla diffusione delle proprie idee ma una volta preso atto delle immense energie in movimento ne fu entusiasta. Ispirato dalle «Co-operative Societies, Equitable Labour Exchanges, Trade Unions» a cui i lavoratori avevano dato vita con l'obiettivo di porre le basi di un sistema cooperativo, nel 1832 fondò il *National Equitable Labour Exchange* al fine di favorire gli scambi fra società di produttori e *the Grand National Consolidated Trades Union*, un'associazione che, volendo essere rappresentativa di tutti i «producers», avrebbe potuto, anche tramite lo strumento dello sciopero, trasformare il sistema industriale (Cole 1930: 29). Il pensatore gallese, a fronte, però, delle sconfitte sindacali, particolarmente incisiva fu quella del 1834⁶ che segnò la fine della *Grand National Consolidated Trade Union*, decise di patrocinare la fondazione di villaggi (Royle 1998) piuttosto che insistere con la creazione dei negozi cooperativi. Particolare enfasi pose, poi, nella propaganda che ribadiva i punti fondamentali del suo progetto: «Religious freethought, women's rights, marriage reform, popular education» (Taylor 2016: 118). La formazione razionale del *character* rimaneva, infatti, secondo Owen l'unico strumento in grado di abbattere il sistema ca-

⁶ «The manufacturers, now securely allied through the Reformed Parliament with the older governing classes, were in the first flush of their success and triumphant strength. Easily they shattered Owen's great Trades Union in the struggle of 1834; and after a year of strikes, lock-outs and prosecutions, among which the savage sentence on the Dorchester labourers stands out, only scattered fragments were left of the great industrial army of Labour. The Co-operative movement fell with the Trades Union». (Cole 1930: 31).

pitalistico fondato sulla competitività e che aveva ormai mostrato in tutta la sua drammaticità, le conseguenze negative derivanti da essa.

Gli ultimi anni della lunga vita di Owen, fra il 1845-1858, furono contrassegnati dalla progressiva perdita di fiducia dei lavoratori nei confronti del socialismo utopistico britannico, ormai destinato a divenire un movimento con pochi seguaci. In tale periodo, sia l'azione sia il pensiero di Owen furono caratterizzati da una marcata perdita di pragmaticità e di sintonia con le nuove formazioni dei lavoratori (Cole 1930: 32-38).

In questo articolo, si è deciso di privilegiare l'analisi del primo periodo di vita del pensatore gallese, durante il quale si formò il nucleo principale del suo pensiero, e nel quale quest'ultimo si fuse in maniera virtuosa con l'azione pratica nell'esperimento di New Lanark⁷, che si rivelò un successo non solo economico ma anche socio-politico, tanto da costituire un punto di riferimento sia per gli industriali sia per i riformatori politici e che ancora oggi mantiene inalterato il suo fascino tanto che l'ex cotonificio scozzese è considerato patrimonio dell'umanità dall'Unesco⁸.

2. Gli anni dell'apprendistato

La formazione del pensiero di Owen non fu ortodossa, ed è probabilmente per questo motivo che Cole lo definisce: «free thinker» (Cole 1930: 41). Essa fu, soprattutto nel primo periodo della sua vita, strettamente correlata alle sue embrionali esperienze lavorative e alla vivacità intellettuale che mostrò sin dalla giovane età. Durante gli anni di frequenza della scuola, infatti, manifestò una particolare curiosità per i libri. Fra i suoi preferi-

⁷ «Within a decade, New Lanark was renowned throughout Europe both for its approach to labour and for the quality of its cotton thread, which brought Owen and his partners a highly lucrative trade». (Owen 1991: 11)

⁸ Nel 2001 «The Committee inscribed the New Lanark on the World Heritage» e fra i criteri alla base del riconoscimento vi è il fatto che «The name of New Lanark is synonymous with that of Robert Owen and his social philosophy in matters such as progressive education, factory reform, humane working practices, international cooperation, and garden cities, which was to have a profound influence on social developments throughout the 19th century and beyond» in <https://whc.unesco.org/uploads/nominations/429rev.pdf>

ti vi erano i romanzi e i saggi storici⁹ ma non disdegnò neanche quelli religiosi. La lettura dei testi sacri delle diverse confessioni, però, suscitò in lui una marcata diffidenza verso le religioni¹⁰ che si acuì nel corso degli anni. Durante il suo *apprenticeship* a casa di Mr. James McGuffog, Owen continuò a nutrire la passione per la lettura, beneficiando della nutrita biblioteca del suo ospite, nella quale amava spendere non meno di cinque ore al giorno. Non esistono al momento documenti o dichiarazioni dello stesso Owen che ci svelino, nello specifico, quali testi il cooperativista britannico ebbe modo di leggere, ma si può ipotizzare che fossero presenti almeno alcune delle opere degli autorevoli esponenti dell'illuminismo scozzese, visto che Mr. McGuffog amava sottolineare la sua appartenenza alla Scozia e alla sua cultura.

Qualche anno dopo, trasferitosi a Manchester, Owen divenne membro della *Manchester Literary and Philosophical Society* ed entrò in contatto con alcune personalità di spicco, fra questi John Dalton, docente allo Unitarian New College di Manchester, e Robert Fulton «the American pioneer of steam navigation» (Cole 1930: 80). Il pensatore gallese, grazie alla sua doppia dimensione di lavoratore nell'ambito manifatturiero e grande lettore, possedeva una visione allo stesso tempo pragmatica e ideale delle problematiche politiche, sociali e morali che discuteva con i suoi amici. A questi anni risalgono, infatti, le sue riflessioni sulla natura dell'uomo e sul modo di confrontarsi e adattarsi alle condizioni di vita che stavano progressivamente mutando, in ragione dell'affermarsi del nuovo sistema di produzione.

L'acquisizione di New Lanark¹¹ da Robert Dale, un importante esponente della high class scozzese¹² permise ad Owen non

⁹ «I read Cook's and all the circumnavigators' voyages, - The History of the World, - Rollin's Ancient History,—and all the lives I could meet with of the philosophers and great men». (Owen 1857: 4).

¹⁰ «But certain it is that my reading religious works, combined with my other readings, compelled me to feel strongly at ten years of age that there must be something fundamentally wrong in all religions, as they had been taught up to that period». (Owen 1857: 5).

¹¹ «one of the largest cotton-spinning mills in Britain». (Gidney 1975: 9).

¹² Come ricorda Owen mr Dale «was then one of the most extraordinary men in the commercial world of Scotland,—an extensive manufacturer, cottonspinner, merchant, banker, and preacher». (Owen 1857: 63).

solo di avere un'ottima opportunità lavorativa ma anche di frequentare un ambiente che lo aiutò a perfezionarsi professionalmente e intellettualmente. Il pensatore gallese, infatti, dopo aver sposato Caroline Dale, figlia di Robert, per gestire in prima persona il cotonificio andò a vivere a casa del suocero a Glasgow, una città che aveva già avuto modo di apprezzare negli anni in cui l'aveva visitata per concludere alcune vendite: «The improvements in Glasgow and in Scotland, from that period to the present, have not been surpassed probably in any part of the world» (Owen 1857: 62). Questo particolare biografico, le considerazioni sulla città portuale: «The visit to Glasgow was the cause of a new phase in my history, and became a circumstance which had a great influence on my subsequent proceedings» (Owen 1857: 62-63), ma anche la dichiarata amicizia con «many of the professors of the universities of Edinburgh and Glasgow» (Owen 1857: 148) fra questi James Mylne¹³, non devono essere trascurati nel tentativo di comprendere gli elementi che hanno contribuito a strutturare il pensiero di Owen che, come cercheremo di dimostrare, ha il maggior tratto di originalità nella fusione di elementi provenienti da diverse teorie e, fra queste, deve senz'altro essere annoverata l'Illuminismo scozzese, che mantenne inalterata la sua forza argomentativa anche nei primi decenni del XIX secolo¹⁴.

Tale declinazione dell'Illuminismo si sviluppò, nel periodo che seguì la fusione della Scozia con l'Inghilterra nel 1707¹⁵, principalmente nelle città di Glasgow ed Edimburgo che divennero dei centri propulsivi economici e culturali (Falchi 2017: 9-17). La prima, in particolare, si contraddistinse per una vera e

¹³ James Mylne (1757 -1839) fu titolare della cattedra di filosofia morale dell'Università di Glasgow dal 1797 al 1837. Appartenente alla cerchia degli illuministi scozzesi, fu in contatto con John Millar, avendo sposato la figlia Agnes, e con Frances Wright di cui fu mentore. Stimato dai contemporanei, grazie anche alla circolazione delle sue lectures, la sua fama si affievolì gradualmente nel tempo, non avendo pubblicato i suoi lavori. Cfr. (Cowley 2015).

¹⁴ Venturi (1960: 106-135); Venturi (1970; Rendall (1978); Campbell, Skinner (1982); Buchan (2003); Sher (2010).

¹⁵ L'Unione, che suscitò strenua ostilità nelle Highlands scozzesi, ebbe senza dubbio degli effetti positive: «it enriched Scotland materially; it enlarged its intellectual horizons; it transformed its society». (Trevor-Roper 1967: 1637; Robertson 1995; Szechi 2009).

propria trasformazione perchè, in seguito all'Unione era divenuta il porto principale del commercio del tabacco dall'America. Ebbe, perciò, un notevole incremento demografico, assorbito dalle nuove possibilità lavorative, e registrò una vivacità culturale inedita grazie al ruolo giocato dall'Università che, dopo una radicale riforma, divenne il centro propulsore delle nuove idee, annoverando fra i suoi docenti Francis Hutcheson, William Cullen, John Millar, Thomas Reid e Adam Smith. Questi autori, così come David Hume attivo principalmente a Edimburgo, seppero leggere e trasporre il clima di ottimismo e fiducia nell'azione dell'uomo e sul suo destino di progresso. Influenzati dal metodo scientifico newtoniano cercarono, essendo di fronte ad una società che progrediva rapidamente, di studiare l'essere umano e il suo agire in relazione all'ambiente nel quale si trovava e in relazione con gli altri individui, per capire la sua capacità di incidere sul proprio progresso ma anche su quello della società nel complesso. Alcuni degli elementi qui enucleati emergono nel pensiero di Owen che fu partecipe del sentimento di ottimismo nelle capacità dell'uomo e nel suo destino progressivo e che prestò anche molta attenzione all'ambiente nel quale quest'ultimo era inserito.

Altra tappa importante nella formazione del pensatore gallese fu il periodo che trascorse a Londra a partire dal 1812, alla ricerca sia della possibilità di pubblicare i propri saggi, sia di nuovi partner commerciali per New Lanark, visto che i suoi soci non condividevano la sua volontà di mettere in atto riforme per migliorare la condizione dei lavoratori, ma aspiravano unicamente ad incrementare il proprio profitto. Fu, infatti in questo periodo che venne in contatto con numerosi filantropi e intellettuali, fra questi James Mill e Jeremy Bentham. Con quest'ultimo, che non solo divenne suo socio nell'acquisto definitivo di New Lanark ma l'accolse nella sua casa, divenne amico avendo così la possibilità di partecipare alle stimolanti riunioni culturali che organizzava, e che permettevano ad intellettuali di differente orientamento, formazione e provenienza di confrontarsi. Owen stesso, nel vivace scambio dialettico che caratterizzava gli incontri a casa di Bentham, ebbe la possibilità di rafforzare la coerenza e la sistematicità del proprio disegno intellettuale.

Fu, però, anche l'esperienza nel mondo del lavoro, che si snodò fra Londra, Manchester¹⁶ e la Scozia a influenzare la sua visione sociale, economica e politica e a dargli quel carattere di pragmaticità, che mancava ad altri socialisti utopisti come ad esempio Fourier, e che caratterizzò la sua prima speculazione. Egli, infatti, aveva potuto scorgere tutte le miglierie dal punto di vista produttivo ma anche le criticità sociali che i nuovi sistemi di produzione avevano cagionato: i lavoratori erano sottoposti ad orari di lavoro spesso estenuanti, che variavano dalle dodici alle quattordici ore, ed erano esposti a seri rischi per la propria incolumità; la concentrazione delle factory nelle città aveva comportato un esodo di lavoratori dalle campagne che non solo saturavano l'offerta di manodopera con il conseguente calo dei salari, ma che erano anche costretti, dalle precarie condizioni economiche, a vivere in quartieri malsani nei quali la povertà era disarmante; infine, il fatto che molte mansioni non richiedessero particolari competenze o manualità, aveva permesso di impiegare anche i bambini, costretti a lavorare in condizioni che ne minavano irrimediabilmente la salute. Fu per Owen evidente, sin da quegli anni, che il benessere dei lavoratori fosse inversamente proporzionale alla crescita economica degli imprenditori e delle città (Cole 1930).

Di fondamentale importanza nella definizione del suo progetto di esegesi della società, si rivelarono naturalmente gli anni trascorsi a New Lanark in qualità di comproprietario e gestore del cotonificio e del villaggio ad esso annesso. Le numerose innovazioni sia strutturali, sia nella gestione del personale, che resero la fabbrica non solo competitiva dal punto di vista economico ma anche attenta alla salute e alla felicità dei dipendenti, rappresentarono una sorta di banco di prova per le idee di Owen, che apparvero a lui stesso ma anche ai visitatori che ebbero occasione di recarsi in Scozia, un virtuoso compromesso fra il conseguimento del profitto e il rispetto della dignità del lavoratore.

¹⁶ «In the early years of industrialization, Manchester was, in the words of one visitor, "abominably filthy"; its steam-engines were "pestiferous, the Dyehouses noisome and offensive, and the water of the river as black as ink. In the new mill towns, men found work and wages; but the human costs, judged by their living and working conditions, were high indeed». (Gidney 1975: 7).

3. *Alla ricerca di un New moral world*

Ed è con questo bagaglio culturale e di esperienze nel mondo del lavoro, che Owen si apprestò a pubblicare i suoi primi scritti, fra il 1813 e il 1816¹⁷, *A new View of Society: Essays on the Formation of Human Character (1813-1816)*, un'agile sistematizzazione delle idee cardine del suo pensiero, che sono di notevole importanza per comprendere il pensiero di Owen nel primo quindicennio del XIX secolo.

I pilastri della speculazione di Owen poggiano sui dati raccolti nel corso della sua vita grazie ad un'attenta osservazione della realtà e alla comparazione tra ciò che rilevava e le teorie dominanti. La base argomentativa di Owen si sviluppa su tre principali assiomi che si sviluppano intorno all'"imperativo categorico" del dovere di contribuire al miglioramento della società: comprendere la causa del male; elaborare un rimedio, testarne l'efficacia.

Il pensatore gallese preliminarmente individua nella correlazione tra il «*character*» e l'«*environment*» una verità che ritiene incontrovertibile, perché frutto dell'osservazione razionale della realtà e dello studio della natura umana. Da questa correlazione derivano tanti altri corollari (*in primis* che la capacità dell'uomo di fare il bene o il male sia determinata dall'ambiente), che, come rami che si dipanano da un tronco comune, disegnano la teoria di Owen:

I was obliged to consider my fellow-men as beings made by circumstances before and after their birth, not under their own control, except as previously stated and to a limited extent, — and therefore to have illimitable charity for their feelings, thoughts, and actions. This knowledge of our common nature gave me the early habit of considering man the necessary result of his organization and the conditions by which nature and society surrounded him, and of looking upon and acting towards all in the spirit which this knowledge created (Owen 1857: 41).

¹⁷ Una decisione che fu rafforzata dal sostegno, fra gli altri di James Mylne, di fronte al suo desiderio di palesare le proprie idee in merito alla formazione del character (Owen 1857: 148).

Owen ritiene questa “scoperta” in un certo senso rivoluzionaria, perché smentisce una convinzione inveterata secondo la quale ogni singolo fosse responsabile della formazione del proprio carattere e dunque passibile di ricompensa o punizione in base alla adesione o meno ad un comportamento razionale e perciò moralmente giusto. Il “principio della responsabilità individuale” è per Owen un errore che, perpetrato nel tempo, ha determinato conseguenze tutt’altro che banali:

It generates and perpetuates ignorance, hatred, and revenge, where, without such error, only intelligence, confidence, and kindness, would exist. It has hitherto been the Evil Genius of the world. It severs man from man throughout the various regions of the earth; and makes enemies of those who, but for this gross error, would have enjoyed each other's kind offices and sincere friendship. It is, in short, an error which carries misery in all its consequences (Owen 1857: 67).

La presa di coscienza della correlazione fra *character* ed *environment* ha, dunque, un’importante ricaduta a livello sociale e politico, perché consente di prendere coscienza del fatto che per estirpare i crimini, la soluzione non può risiedere in punizioni legali o corporali nei confronti del singolo ma nella prevenzione e soprattutto nel mutamento dell’ambiente. Si devono, dunque, garantire a tutti condizioni di vita materialmente dignitose e impartire un’educazione capace di far emergere la razionalità propria di ciascun individuo. Owen, infatti, scorge in quest’ultima una capacità attrattiva, che richiama l’intellettualismo etico di Socrate, tale da rendere naturale, nel caso venga coltivata, un comportamento virtuoso nell’individuo.

In linea con i pilastri dell’Illuminismo scozzese, nello studiare ed analizzare la natura umana, Owen analizza le passioni, parte costitutiva e imprescindibile dell’uomo, e le distingue tra dannose e utili per la popolazione, affermando la necessità di coltivare e sviluppare queste ultime per costruire le basi di una società solida, equilibrata e soprattutto giusta. La *sympathy*, che ricorda quella “smithiana”¹⁸, consente, ad esempio, di ar-

¹⁸ «Per quanto egoista si possa ritenere l’uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l’altrui felicità, nonostante da essa egli non ottenga altro che il piacere di contemplarla» (Smith 2016: 81).

monizzare i desideri dei singoli e renderli funzionali al raggiungimento di uno dei pilastri della vita umana: la felicità. Per Owen, come per Hutcheson, Smith, e Bentham (sebbene con differenti sfumature), «the happiness of self, clearly understood and uniformly practised; which can only be attained by conduct that must promote the happiness of the community» (Owen 1857: 17). Questa sorta di legame inscindibile e virtuoso che collega il destino del singolo a quello della comunità, che riecheggia la *filia* di antica memoria, fu un caposaldo del pensiero di Owen e la convinzione di questa imprescindibilità impedì al socialista gallese, negli anni successivi, di prendere in considerazione qualsiasi soluzione che prevedesse la funzionalità dello scontro fra classi o fazioni.

Owen miscela l'idea della storia dell'uomo come progressiva, in linea con l'illuminismo e la situazione peculiare della Scozia, con una concezione di felicità di stampo aristotelico ma sottolineando non solo la componente comunitaria ma anche quella individuale che risulta essere un portato moderno

For that Power which governs and pervades the universe has evidently so formed man, that he must progressively pass from a state of ignorance to intelligence, the limits of which it is not for man himself to define; and in that progress to discover, that his individual happiness can be increased and extended only in proportion as he actively endeavours to increase and extend the happiness of all around him (Owen 1857: 18).

In base a queste correlazioni, il pensatore gallese sottolinea come la crescente miseria e infelicità di una parte della popolazione finisca per ricadere su ogni individuo e per questo è convinto che il suo richiamo alla collaborazione di tutti, aldilà del suo afflato civico, possa e debba essere accolto almeno per calcolo razionale:

For it is now obvious that such a system must be destructive of the happiness of the excluded, by their seeing others enjoy what they are not permitted to possess; and also that it tends, by creating opposition from the justly injured feelings of the excluded, in proportion to the extent of the exclusion, to diminish the 'happiness even of the privileged: the former therefore can have no rational motive for its continuance (Owen 1857: 19).

Secondo Owen, rendersi conto che migliorare la condizione dei miseri non ha come diretta conseguenza la distruzione della felicità dei privilegiati è una dimostrazione di saggezza e determina l'aumento della felicità di tutti senza inutili inimicizie.

Questo concetto *mainstream* della riforma è palese anche dalla lettura delle introduzioni ai saggi che il pensatore gallese fece e che sono indirizzate a singoli o a gruppi rappresentativi di porzioni della popolazione (Owen 1927: 5-7, 11). A tal proposito, è importante sottolineare come Owen scelga abilmente un linguaggio e un registro argomentativo differente in base al destinatario dello scritto, con il fine di porre comunque in evidenza la peculiarità del suo progetto di rigenerazione della società: ognuno avrà dei benefici.

Il primo saggio, ad esempio, viene dedicato a Willam Wilberforce che si era distinto per le sue azioni filantropiche e l'attenzione per i problemi sociali e per il quale nutriva una profonda stima. Non solo, infatti, era stato il fondatore della *Society for the suppression of Vice* nel 1802 e collaborava anche attivamente nel movimento antischiavista, le cui istanze aveva sostenuto in Parlamento. Wilberforce rappresentava, dunque, non solo l'esempio di un uomo politico interessato all'emancipazione delle categorie deboli della società ma anche un interlocutore che avrebbe compreso l'afflato riformista del pensatore gallese.

Ad amici, compatrioti e persone comuni indirizza invece il secondo saggio per rassicurarli sul fatto che venivano indagati i loro interessi primari ed essenziali, con l'intento di superare non solo i mali che li affliggono ma anche quegli errori che erano alla base di tali mali.

Il terzo saggio è invece rivolto alla categoria dei sovrintendenti delle manifatture, che Owen conosceva bene per esserne stato prima dipendente e poi collega. Nell'invito alla collaborazione che lo scrivente rivolge ad essi, il conseguimento del profitto non solo non è demonizzato, ma è considerato congruente con condizioni di vita migliori per i lavoratori. L'ottimismo smithiano della "mano invisibile"¹⁹ è palpabile in alcuni passi e

¹⁹ Grazie anche alla rilettura di Smith, operata tra gli altri da Amartya Sen, a partire dalla fine degli anni '80 si è proceduto ad una reinterpretazione della *Ricchezza delle Nazioni* che tiene conto di quanto affermato da Smith nella sua

proprio dell'ambiente scozzese nel quale è immerso Owen, che rassicura, senza esitazione, i proprietari sulla conciliabilità dei due fini. Utilizzando una metafora ben comprensibile dai suoi colleghi, il pensatore gallese spiega di aver affrontato l'organizzazione della sua manifattura e del personale come una macchina composta da diverse parti che dovevano tutte essere in ordine, per collaborare tra loro in maniera efficiente. Il criterio dell'ordine e dell'efficienza doveva essere dunque applicato sia quando si aveva a che fare con le macchine sia quando si aveva a che fare con le persone, che chiama «vital machine»:

When you shall acquire a right knowledge of these, of their curious mechanism, of their self-adjusting powers; when the proper mainspring 'shall be applied to their varied movements, —you will become conscious of their real value, and you will readily be induced to turn your thoughts more frequently from your inanimate to your living machines (Owen 1927: 8).

Come si utilizza tempo e denaro per rendere i pezzi di un macchinario adatti a migliorare le prestazioni di quest'ultimo, allo stesso modo ci si deve impegnare per fare in modo che i lavoratori possano garantire la prestazione migliore. La gentilezza nel relazionarsi, un buon approvvigionamento di cibo, condizioni di lavoro non usuranti sono gli accorgimenti necessari per mantenere in salute la macchina vivente e permetterle di non divenire inefficace in breve tempo.

Owen nel suo saggio vuole porre in evidenza come l'industrializzazione abbia indirizzato l'attenzione sui materiali delle macchine e distolto la stessa dall'uomo, per il quale non è stato previsto alcun programma di miglioramento del corpo e della mente, una dimenticanza che non ha permesso l'incremento del suo rendimento e di conseguenza una maggiore produzione. In tal modo, il pensatore gallese argomenta

Teoria dei Sentimenti Morali. Questo permette di ampliare ed arricchire il concetto della cosiddetta “mano invisibile” tenendo conto anche dei concetti di “sympathy” e dello “spettatore imparziale”. In tal modo, l'equilibrio di un'economia di mercato è correlato ai «principi che guidano gli uomini nella morale, nel diritto, nella politica e nell'amministrazione della cosa pubblica» E. Lecalldano in Smith (2016: 52).

l'inutilità di continuare a far vivere in condizione precaria i lavoratori, non solo per ragioni morali ma anche economiche.

Il ragionamento di Owen risulta interessante ma soprattutto pragmatico, perché scorre su due binari: quello morale e quello economico, divenendo, soprattutto per quest'ultimo aspetto, appetibile per gli imprenditori, gli unici ad avere i mezzi pecuniari per attuare il cambiamento.

Al Re, rappresentante del potere politico, Owen dedica l'ultimo dei quattro saggi e cambia per l'ennesima volta il registro argomentativo, rinvenendo nel superiore interesse dello Stato l'obiettivo che intende perseguire. Di fronte alla miseria che colpisce indifferentemente tutti i membri della G.B., il pensatore gallese invita il sovrano a emendare gli errori compiuti dai suoi predecessori, vera causa dei mali, applicando le semplici misure che intende proporgli.

Nella visione di Owen, che più che organicistica ricorda l'unione d'ordine aristotelica, ognuno è chiamato dunque a collaborare svolgendo un proprio ruolo.

4. Il pragmatismo oweniano a New Lanark

Il pensatore gallese dopo aver dedicato anni all'analisi della società e della natura dell'uomo per comprendere le cause dei mali che affliggevano gli individui e la società nel suo complesso, e aver elaborato un sistema che avrebbe potuto emendare tali mali, decise di articolare la sua azione principalmente su due direttrici: da una parte cercò di disincentivare e neutralizzare gli effetti negativi che una cattiva educazione ed un ambiente degradato avevano avuto sugli adulti e dall'altra predispose un sistema attento alle necessità materiali, educative e morali degli adulti e dei bambini (fin dall'età di circa due anni). Una scelta che avrebbe avuto, secondo il riformista gallese, effetti nell'immediato ma soprattutto nel lungo periodo. Il cotonificio di New Lanark, di cui divenne amministratore a partire dalla fine del XVIII secolo fu il luogo scelto per sottoporre alla prova pratica il suo sistema. Esso divenne una sorta di microcosmo nel quale Owen sperimentò una serie di misure che, essendosi rivelate efficaci, assunsero per lui il crisma di leggi di carattere generale.

Owen, era subentrato nell'amministrazione di New Lanark al suocero David Dale che l'aveva eretta nel 1784. Dale, nonostante l'impegno, aveva incontrato ingenti difficoltà nel rendere produttivo il cotonificio. Il problema principale era stato reperire manodopera. Gli orari della fabbrica, dalla mattina presto alla sera tardi, scoraggiavano, infatti, i lavoratori locali che preferivano dedicarsi al lavoro agricolo, seppur non molto redditizio. Per ovviare a tale carenza, Dale aveva favorito l'arrivo di nuclei familiari, garantendo loro un'abitazione e accolto bambini e ragazzi dagli istituti di beneficenza e dalle case di lavoro. Questi ultimi erano comprensibilmente inesperti e spesso poco inclini alla vita comunitaria, caratteristiche che ebbero conseguenze negative sia in termini di produttività che di ordine sociale. Quando Owen assunse la direzione del cotonificio si trovò, dunque, ad amministrare una comunità nella quale erano diffusi il crimine, l'ozio e la conflittualità²⁰, con quest'ultima esacerbata dalle dispute fra le varie "sette" e quella dominante. Il primo periodo di gestione fu, perciò, complesso perché i lavoratori mal tolleravano le regole, alle quali non erano abituati, e la presenza di un forestiero, tanto che furono frequenti le azioni di boicottaggio. Owen, però, partendo dal principio base del suo sistema, e cioè che l'ambiente risulta determinante nel comportamento dell'uomo, individuò quelle che per lui erano le migliori necessarie a New Lanark per cambiare, non solo le precarie condizioni economiche ma anche morali vigenti nel cotonificio e che riteneva la causa dei comportamenti criminali e antisociali: «He found that all was — distrust, disorder, and disunion; and he wished to introduce confidence, regularity, and harmony» (Owen 1927: 30).

Owen era estremamente critico nei confronti delle punizioni severe comminate nei confronti di chi commetteva dei crimini, ritenendole inutili, perché non incidevano sulle cause scatenanti:

²⁰ «It may with truth be said, that at this period they possessed almost all the vices and very few of the virtues of a social community. Theft and the receipt of stolen goods was their trade, idleness and drunkenness their habit, falsehood and deception their garb, dissensions, civil and religious, their daily practice; they united eng in a zealous systematic opposition to their employers» (Owen 1927: 30).

How much longer shall we continue to allow generation after generation to be taught crime from their infancy, and, when so taught, hunt them like beasts of the forest, until they are entangled beyond escape in the toils and nets of the law? when, if the circumstances of those poor unpitied sufferers had been reversed with those who are even surrounded with the pomp and dignity of justice, these latter would have been at the bar of the culprit, and the former would have been in the judgment seat (Owen 1927: 25).

In più passi dei suoi saggi egli, contrario al principio della responsabilità individuale, rivolge un appello a coloro che chiedono pene severe per chi infrange la legge, affinché cerchino di conoscere le vicende umane dei rei, perché scoprirebbero che sono caratterizzate dalla miseria e dall'ingiustizia. E così, secondo il pensatore gallese, si renderebbero conto dell'inutilità del biasimo nei confronti di coloro che sbagliano, e la commiserazione prenderebbe il posto della rabbia, l'eliminazione delle cause della miseria quello delle punizioni.

Proceed systematically on principles of undeviating persevering kindness, yet retaining and using, with the least possible severity, the means of restraining crime from immediately injuring society; and by degrees even the crimes now existing in the adults will also gradually disappear: for the worst formed disposition, short of incurable insanity, will not long resist a firm, determined, well directed, persevering kindness. Such a proceeding, whenever practised, will be found the most powerful and effective corrector of crime, and of all injurious and improper habits (Owen 1927: 34-35).

In linea con questo pensiero, scelse di gestire le azioni illegali che si verificavano a New Lanark in una maniera differente da come era stato fatto fino ad allora. Ad esempio, per contrastare i ripetuti furti non introdusse pene severe ma controlli e misure preventive e si adoperò per rendere più redditizie e utili le occupazioni legali. In tal modo ambiva a consolidare "l'abitudine" ai comportamenti virtuosi «*he habit of honest industry formed, and the pleasure of good conduct experienced*» (Owen 1927: 30) che avrebbe consolidato il piacere di un comportamento retto. Per far fronte, poi all'alcolismo, una piaga diffusa e in continuo aumento presso le classi più misere in tutta la G.B., cercò di

scoraggiare il consumo di alcool, sia impedendone la vendita negli empori nelle vicinanze di New Lanark, sia promuovendo svaghi alternativi all'osteria. Owen riconosceva, infatti, la necessità di ogni uomo di avere dei momenti di riposo dalle occupazioni, ma cercava di evitare che gli unici disponibili fossero quelli "pericolosi":

It has been and ever will be found far more easy to lead mankind to virtue, or to rational conduct, by providing them with well-regulated innocent amusements and recreations, than by forcing them to submit to useless restraints, which tend only to create disgust, and often to connect such feelings even with that which is excellent in itself, merely because it has been judiciously associated (Owen 1927: 43-44).

Istituì, infatti, delle classi di ballo e musica che potevano essere frequentati da adulti e bambini durante la settimana e durante i mesi estivi introdusse l'abitudine di organizzare passeggiate nei boschi circostanti.

Per limitare la conflittualità interna, poi, decise di affidare all'amministrazione la risoluzione dei dissidi che sorgevano fra i diversi abitanti di New Lanark, patrocinando la loro conciliazione e invitando al perdono e all'amicizia come valori primari da perseguire, per sfruttare in una maniera costruttiva per sé e per gli altri le proprie energie. Eliminò, poi, la gerarchia fra le diverse sette religiose, che aveva alimentato risentimento e si preoccupò di sanare l'asimmetria nei rapporti fra i sessi. La persuasione costituiva lo strumento principe a fronte di comportamenti inappropriati e, solo sporadicamente, decise di ricorrere a delle sanzioni pecuniarie che erano destinate ad alimentare un fondo comune utilizzato per alleviare i disagi di malati e anziani.

Alla luce dell'importanza riconosciuta all'ambiente nelle sue varie declinazioni, il pensatore gallese dedicò particolare attenzione alla sanificazione delle case e delle strade e alla vendita calmierata dei beni di consumo, dei vestiti e del combustibile. In tal modo rese palese la sua intenzione di creare un ambiente sereno e non di sfruttamento, facendo scemare l'ostilità iniziale dei lavoratori: «they were convinced that a real desire existed to increase their happiness upon those grounds alone on which it could be permanently increased» (Owen 1927: 33).

Oltre a misure efficaci nel breve periodo, il pensatore gallese ne assunse altre in una prospettiva di lungo periodo. Il reperimento della manodopera, ad esempio, fu accurato, non vennero più accolti apprendisti dalle istituzioni pubbliche ma fu favorito l'arrivo di famiglie e si decise di impiegare i bambini solo a partire dai dieci anni, limite che fu elevato successivamente a dodici. Con decenni di anticipo rispetto alla legislazione europea, Owen mostrava sensibilità nei confronti dei minori, avendo coscienza che, se sottoposti ad uno sforzo fisico eccessivo e prolungato in giovane età, avrebbero riscontrato problemi non solo fisici ma anche psichici.

5. Educazione: strumento rivoluzionario

Dopo aver provveduto ad eliminare le cause strutturali del degrado di New Lanark, il pensatore gallese decise di predisporre un sistema educativo atto ad impartire nozioni e principi razionali ma anche valori sociali ai bambini, che li avrebbero recepiti in maniera più approfondita, non essendo ancora plasmati secondo insegnamenti erronei, ma anche agli adulti.

Alla base del progetto riformista di Owen vi era la convinzione che ogni individuo dovesse perseguire la felicità per sé e di conseguenza per la comunità, poiché esisteva una stretta e inscindibile correlazione fra quella individuale e quella collettiva. Lo strumento per raggiungere tale felicità era per il pensatore gallese la conoscenza razionale che permetteva di apprendere:

That man is born with a desire to obtain happiness, which desire is the primary cause of all his actions, continues through life, and, in popular language, is called self-interest [...] That the misery which he experiences, and the happiness which he enjoys, depend on the kind and degree of knowledge which he receives, and on that which is possessed by those around him. [...] That when the knowledge which man receives shall be extended to its utmost limit, and true without any mixture of error, then he may and will enjoy all the happiness of which his nature will be capable (Owen 1927: 54-55).

L'educazione, intesa in senso lato, era considerata uno strumento imprescindibile nella trasformazione di New Lanark e dei suoi abitanti:

When they shall have dissipated in some degree, as they speedily will dissipate, the thick darkness in which the human mind has been and is still enveloped, the endless beneficial consequences which must follow the general introduction of them into practice may then be explained in greater detail and urged upon minds to which they will then appear less questionable (Owen 1927: 62).

Owen era conscio che i cambiamenti dovessero essere introdotti progressivamente e lentamente ma era anche certo che l'eliminazione di uno di essi sarebbe stato seguito da un altro e via di seguito come una sorta di catena virtuosa.

Come anticipato, il pensatore gallese era convinto della sovrapposizione fra la felicità, ragione e virtù, per cui la prima si raggiungeva solo attraverso un comportamento razionale e virtuoso, una sovrapposizione di classica memoria. Non è un caso quindi che il primo e fondamentale insegnamento che Owen riteneva doveroso impartire ad ogni bambino era che

Each child, therefore, on his entrance into the play-ground, is to be told in language which he can understand, that "he is never to injure his play-fellows; but that, on the contrary, he is to contribute all in his power to make them happy" (Owen 1927: 40).

Il collegare la felicità individuale a quella del gruppo ha importanti ripercussioni sulla società nel complesso che invece di essere ispirata a principi competitivi, si ispira a quelli della cooperazione. All'indomani della Rivoluzione francese, furono diversi i pensatori che accolsero nei loro progetti il principio di fraternità alla luce della forza disgregante operata dal nuovo sistema capitalistico nei confronti delle comunità locali, i cui membri rimanevano senza punti di riferimento sociali o familiari nelle nuove realtà industriali. L'alienazione marxiana ben descrive il *leit motiv* della nuova società figlia del capitalismo industriale.

L'attenzione verso la felicità degli altri avrebbe permesso secondo Owen di evitare tutti gli errori alla base della miseria e dell'ignoranza. Inoltre, l'aver metabolizzato tale insegnamento avrebbe consentito che tale modo di agire divenisse un'abitudine, e sarebbe stato considerato un comportamento

naturale come era all'epoca il principio competitivo, con la differenza che il secondo aveva prodotto fino ad allora nefaste conseguenze.

Nell'esplicare il programma formativo seguito a New Lanark, il pensatore gallese svela l'introduzione di alcune idee cardine dell'illuminismo scozzese come quella che collega la morale al sentimento del piacere, le buone azioni alla propria soddisfazione, e nell'esplicazione di tale correlazione sembra prevalere la declinazione smithiana, ben nota nella Glasgow che frequentava all'epoca Owen:

The pleasure which he cannot avoid experiencing by this mode of conduct will likewise stimulate him to the 'most active endeavours to withdraw those circumstances which 'surround any part of mankind with causes of misery, and to -replace them with others which have a tendency to increase happiness. He will then also strongly entertain the desire 'to do good to all men', and even to those who think themselves his enemies (Owen 1927: 23).

Questo avviene perché il comportamento retto procura agli individui un sentimento di piacere che li spinge, una volta che hanno compreso in cosa consista, alla ripetizione dello stesso. Quindi conoscenza, rettitudine e piacere rappresentano una triade che coadiuvata dall'empatia nei confronti degli altri conduce, secondo Owen, sulla via dell'edificazione di una società ordinata, felice e coesa.

5.1 *Adulti*

In una prospettiva di lungo periodo, era cruciale intervenire anche sulla formazione degli adulti, gravati da anni di fallaci insegnamenti, che avrebbero altrimenti potuto avere un'influenza negativa nei confronti dei bambini²¹. Il compito, sebbene arduo, gli pareva possibile perché certo che gli abitanti

²¹ Owen aveva previsto, per limitare comunque l'influenza degli adulti, che i bambini frequentassero assiduamente la scuola da lui istituita New Lanark sotto la supervisione di persone qualificate a trasmettere i "nuovi" insegnamenti. I genitori, però, avrebbero avuto il compito, durante i pasti e nelle pause dal loro lavoro e dall'istruzione dei figli, di garantire a questi ultimi affetto e vicinanza.

di New Lanark, posti di fronte alla “verità” e cioè l’interconnessione fra la felicità e gli interessi di ogni individuo (Owen 1927: 49), avrebbero mutato modi e contenuti della loro azione.

A tal fine Owen predispose tre lezioni settimanali, rivolte a coloro che non avevano ricevuto un’istruzione razionale ma avevano «acquired only the ideas and habits which proceed from ignorant association and erroneous instruction» (Owen 1927: 50).

Esse dovevano essere tenute con un linguaggio semplice ma incisivo e constare di nozioni utili soprattutto per la formazione dei figli e l’amministrazione dei propri guadagni.

Owen riteneva che queste conferenze, tenute con modalità tali da renderle divertenti e piacevoli, fossero molto importanti per istruire la parte più ignorante della popolazione e credeva che lo stesso sistema potesse essere esteso a tutta la Gran Bretagna con una spesa irrisoria. I beneficiari avrebbero dovuto essere soprattutto gli appartenenti alle classi lavoratrici, che rappresentavano la maggioranza della popolazione. In tal modo si sarebbe avuto un aumento complessivo della felicità di cui avrebbero beneficiato anche i ranghi più alti. Ogni misura, infatti, secondo Owen, avrebbe avuto cadute positive su ogni componente della popolazione, che egli considerava come un’unione d’ordine nella quale la felicità di ognuno era correlata a quella degli altri. Non è mai contemplata, infatti, per il pensatore gallese la possibilità di conflitti di interesse fra le parti e questa convinzione gli faceva apparire il suo sistema di riforma inattaccabile e condivisibile.

5.2 *Bambini*

Fornire un’adeguata formazione ai bambini era per Owen fondamentale e perfezionando alcune delle misure già adottate dal suo predecessore garanti ad essi un’educazione ed un’istruzione che può senza dubbio considerarsi ancora valida a distanza di quasi duecento anni e quindi “illuminata” per l’epoca.

Dopo il lavoro preliminare fatto e alla luce dell'importanza per i bambini di apprendere certe abitudini sin dall'infanzia, si cercò di predisporre una serie di circostanze che «should gradually prepare the individuals to receive and firmly retain those domestic and social acquirements and habits» (Owen 1927: 40). A tal fine fu costruita *the Institution for the Formation of Character* (1816), dove fu creata un'area al chiuso destinata al parco giochi dei bambini che vi potevan accedere sin dal momento in cui erano in grado di camminare. Owen sosteneva, infatti, che le abitudini e il carattere si formano in gran parte prima del compimento del secondo anno d'età e che addirittura certe influenze si fanno sentire già dai sei mesi di vita. Di conseguenza bambini cresciuti da persone mal o non istruite partivano con un handicap, e questa era una circostanza molto diffusa presso le classi povere e lavoratrici.

Nel parco giochi i bambini erano sorvegliati e accuditi da persone istruite per prendersi cura di loro. Owen collega la felicità dell'uomo ai propri sentimenti e alle proprie abitudini ma anche alle persone che lo circondano, era perciò necessario che i bambini avessero intorno individui che potessero fornir loro gli strumenti per raggiungere la felicità

I bambini, dunque, sin da quando sarebbero stati in grado di camminare e raggiungere lo spazio a loro dedicato, sarebbero stati in compagnia dei futuri compagni di scuola, avrebbero imparato corrette abitudini, come sforzarsi di rendere felici i propri compagni, e avrebbero dovuto continuare a seguire tale principio anche nel momento in cui sarebbero entrati a scuola. Il maestro, infatti, avrebbe avuto il compito di rafforzare la certezza della «clear and inseparable connection which exists between the interest and happiness of each individual and the interest and happiness of every other individual» (Owen 1927: 49).

Oltre a tale principio e alla sua applicazione pratica agli studenti, ragazzi e ragazze, era necessario insegnare a leggere e a comprendere il contenuto della lettura, a scrivere e le regole fondamentali dell'aritmetica. Per Owen, infatti, era importante che si insegnasse agli studenti a ragionare e a non credere acriticamente a ciò che veniva loro impartito. In linea con l'illuminismo scozzese, poi, era contrario all'eccessivo conteni-

mento delle proprie passioni e piaceri in vista di una supposta rispettabilità, che rischiava invece di dirigere le persone verso l'ipocrisia e l'incoerenza. Le passioni, infatti, se razionalmente dirette potevano portare felicità e non disordine. A tal fine, particolare attenzione doveva essere prestata anche al metodo di insegnamento che doveva basarsi sul gioco in modo da essere appetibile e non un lavoro tedioso per i bimbi.

L'educazione che Owen aveva previsto per i bimbi era estremamente moderna e fin dal 1816 a New Lanark si era premunito di indicare a coloro che lavoravano nella *Institution for the Formation of Character* in New Lanark di non comminare punizioni corporali e di trattare i bambini sempre in maniera gentile. Il fatto di prevedere un'educazione comune per i bimbi, come si realizza oggi, era una maniera per superare le differenze familiari ed era coerente con l'educazione all'eguaglianza che si voleva impartire. Quest'ultima, però, non avrebbe comportato per Owen la soppressione delle qualità peculiari di ognuno che sarebbero servite alla comunità.

5.3 Cooperazione

Seppure Owen ritenesse doveroso depotenziare il potere e l'influenza che la religione, nelle sue varie declinazioni, aveva sui singoli e sulle comunità, in quanto portatrice di false credenze, prima fra tutte quella della responsabilità individuale, non rifiutò *in toto* i suoi principi tanto da patrocinare l'insegnamento dei precetti del cristianesimo «which are common to all denominations» (Owen 1927: 33). Il tema della fratellanza e dell'idea della mutua cooperazione erano, infatti, sostenuti anche da Owen, anzi erano elementi cardine del suo progetto sociopolitico. Il pensatore gallese, infatti, diede vita ad una sorta di fondo sociale comune alimentato dai lavoratori, che avrebbe garantito agli stessi una sorta di rendita in caso di malattia o nel momento del pensionamento. Per rendere quest'ultimo momento il più sereno possibile, Owen prevede anche la costruzione di case con giardino, nei pressi di New Lanark, nelle quali sarebbero potuti andare a vivere gli ex lavoratori che avevano annualmente versato delle somme per l'acquisto di esse. Il legame comunitario, che era stato promoss-

so fin dall'infanzia, avrebbe favorito i rapporti fra gli anziani e i giovani che sarebbero andati a trovarli e constatato come trascorrevano sereni gli ultimi anni di vita, grazie alle abitudini virtuose tenute negli anni del loro impiego.

I saggi di Owen ebbero notevole risonanza e furono apprezzati in maniera trasversale, sia perché avevano un intento non rivoluzionario, sia perché le idee in essi contenute erano state applicate con notevole successo a New Lanark, una realtà industriale produttiva e nella quale i lavoratori vivevano in condizioni più che accettabili. Il pensatore gallese, infatti, era riuscito in un tempo relativamente breve a dare vita ad una fabbrica modello. In sé l'idea che l'ambiente influisse sul comportamento dell'uomo non era nuova ma «what distinguished Owenism from Fourierism and Saint-Simonism was precisely the character and experience of its founder» (Krishan 1990: 13).

6. Dal "micro" al "macro"

New Lanark rappresentò una sorta di *casus studii*, tanto che Owen, certo della bontà delle sue idee, e alla luce dei risultati conseguiti, decise di presentarle non solo nei circoli intellettuali dei quali era gradito ospite ma anche in sede istituzionale, coinvolgendo membri del governo e del Parlamento. Era, infatti, convinto di poter contribuire, non solo nel microcosmo di un villaggio/fabbrica ma anche a livello nazionale, al miglioramento delle condizioni di vita dei lavoratori e dei rapporti fra le diverse componenti della popolazione. In ragione di ciò, il pensatore gallese propose interventi strutturali per la risoluzione delle criticità che stavano progressivamente acuendosi: una revisione della legislazione²² ma anche del sistema educativo nazionale. Nello specifico presentò un "draft bill", *Observations on the Effects of the Manufacturing System*, nel quale proponeva delle misure per regolare il lavoro nelle fabbriche al fine di tute-

²² «Bad laws must be repealed: those, for example, that permitted drinking, gambling, and idleness among the poor. Laws that encouraged rational and good behaviour must be put in their place. And, above all, there must be a national system of schools because education, with its ability to shape character, was "the most powerful instrument [for] good that». (Gidney, 1975: 15).

lare la salute di tutti i lavoratori, bambini²³ *in primis*²⁴; e un *Report a the Committee of the Association for the Relief of the Manufacturing and Labouring Poor*. Il draft, inizialmente appoggiato da Sir Robert Peel, incontrò molti avversari e divenne legge solo nel 1819, ma in una forma che ne vanificava in gran parte l'efficacia.

Owen propose, poi, nel suo *Report* anche la fondazione di comunità per aiutare i disoccupati:

The first, as before stated, is to be obtained by a national system for the formation of character; the second, by governments preparing a reserve of employment for the surplus working classes, when the general demand for labour throughout the country is not equal to the full occupation of the whole: that employment to be on useful national objects from which the public may derive advantage equal to the expense which those works may require (Owen 1927: 37).

La soluzione che prospettava Owen era, in sostanza, quella di creare piccole comunità, delle sorte di mini-polis, che, come era successo a New Lanark, avrebbero permesso di meglio comprendere come i destini di tutti fossero fra loro collegati e come la felicità di uno dipendesse da quella degli altri. Le macchine non sarebbero state bandite ma utilizzate per produrre in maniera più veloce ed economica quei beni che richiedevano maggiore fatica. Il carico del lavoro sarebbe stato distribuito fra tutti, e i bambini sarebbero dovuti andare a scuola per apprendere e trasmettere il sentimento di fratellanza fra i componenti della comunità. I proventi delle comunità avrebbero dovuto essere distribuiti fra tutti e “A permanent committee”, formata

²³ «Children at this time were admitted into the cotton, wool, flajc, and silk mills, at six, and sometimes even at five years of age. The time of working, winter and summer, was unlimited by law, but usually it was fourteen hours per day,—in some fifteen, and even, by the most inhuman and avaricious, sixteen hours,—and in many cases the mills were artificially heated to a high state most unfavourable to health» (Owen 1857: 161).

²⁴ Erano previsti dei limiti di età per l'assunzione dei bambini, un orario ridotto e corsi che contribuissero alla loro istruzione. La bozza, confluita poi in quello che venne chiamato *The Cotton Mills and Factories Act*, vide la luce, con notevoli correzioni che finirono per limitarne l'efficacia, solo nel 1819 e a dispetto dell'impegno profuso da Owen e dal MP Robert Peel. (Podemore 1906: 184-211; Escott 2011: 131-134).

dalle persone fra i quaranta e i cinquanta anni, avrebbe avuto il compito di governare la comunità.

Owen si rivolse al Governo per cercare di istituire queste comunità, facendo notare che sarebbero state un investimento migliore rispetto a quanto previsto dalle leggi sui poveri, perché le comunità sarebbero state produttive e in poco tempo si sarebbe potuto ripagare l'investimento iniziale. In tal modo si agiva sia sul piano economico, non drenando risorse pubbliche ma anche sul piano della dignità dei singoli, che non si sentivano inferiori ai lavoratori o esclusi dal funzionamento della società tutta. Con l'istituzione di tali comunità si continuava in sostanza ad incentivare ogni individuo a contribuire alla propria felicità e a quella della comunità nel suo complesso. Per valutare la proposta fu istituita una commissione che, a dispetto di un iniziale interesse, rigettò la proposta.

7. Dal miracolo di New Lanark alla speranza di un'utopia realizzabile

Il sistema immaginato da Owen nei primi venti anni del XIX secolo è una miscellanea di influenze intellettuali ed esperienze pratiche che il pensatore gallese armonizzò fra loro, conferendo al suo sistema nel complesso un carattere originale e visionario.

Egli era convinto che fosse arrivato il momento di dare vita ad una nuova scienza sociale, che attraverso il metodo newtoniano indagasse la realtà e la natura umana. Da questa indagine Owen aveva desunto una diretta correlazione fra il *character* di ogni persona e l'*environment*, che lo convinse del fatto che le miserie umane non fossero "colpa" dei singoli ma dell'ambiente in cui gli stessi avevano vissuto e degli insegnamenti ricevuti. La risoluzione dei problemi sociali, economici e politici era, perciò, secondo il pensatore gallese non solo possibile ma anche semplice, in ragione della natura razionale di ogni individuo che, opportunamente stimolata, gli avrebbe permesso di passare dall'errore al comportamento corretto. Inoltre, per Owen il fi-

ne ultimo di ogni uomo era la felicità²⁵ ed essa si poteva raggiungere solo attraverso un comportamento razionale.

Esiste, dunque, per il pensatore gallese un legame virtuoso fra comportamenti razionali e felicità, inoltre, in virtù della *sympathy*, che ogni individuo immancabilmente prova nei confronti degli altri, si raggiunge la felicità anche nel momento in cui la si procura ai propri simili. Questo sentimento di *sympathy*, dunque, alimenta la coesione e l'unità di intenti fra i membri di una comunità che sono in grado, grazie alla ragione, di comprendere e perseguire l'interconnessione virtuosa reciproca. Come si è cercato di dimostrare, strumenti, metodi e fini sono di chiara derivazione dall'illuminismo ma l'attenzione ai sentimenti, alla *sympathy* e alla felicità in particolare, tradisce la vicinanza alla declinazione scozzese dello stesso (Harrison 1969: 83-87). Sicuramente la conoscenza di Bentham può aver confermato l'importanza del ruolo della felicità nell'azione dell'uomo²⁶ ma le implicazioni etiche e non strettamente utilitaristiche di essa fanno propendere per una netta prevalenza della declinazione alla Hutcheson²⁷.

²⁵ «That man is born with. a desire to obtain happiness, which desire is the primary cause of all his actions, continues through life, and, in popular language, is called self-interest» (Owen 1927: 54).

²⁶ «That, in proportion as man's desire of self-happiness, or his self-love, is directed by true knowledge, those actions will abound which are virtuous and beneficial to man; that in proportion as it is influenced by false notions, or the absence of true knowledge, those actions will prevail which generate crimes, from whence arises an endless variety of misery; and, consequently, that every rational means should be now adopted to detect error, and to increase true knowledge among men» (Owen 1927: 56).

²⁷ Hutcheson riteneva che un atto in sé buono, non poteva che rivelarsi anche un bene per la società; ed è in quest'ottica che si legge il suo motto nella sua Inquiry la formula «The greatest happiness for the greatest number», che divenne poi noto come slogan benthamiano: «In comparing the moral Qualities of Actions, in order to regulate our Election among various Actions propos'd, or to find which of them has the greatest moral Excellency, we are led by our moral Sense of Virtue to judge thus; that in equal Degrees of Happiness, expected to proceed from the Action, the Virtue is in proportion to the Number of Persons to whom the Happiness shall extend; (and here the Dignity, or moral Importance of Persons, may compensate Numbers) and in equal Numbers, the Virtue is as the Quantity of the Happiness, or natural Good; or that the Virtue is in a compound Ratio of the Quantity of Good, and Number of Enjoyers. In the same manner, the moral Evil, or Vice, is as the Degree of Misery, and Number of Sufferers; so that, that Action is best, which procures the greatest Happiness

Su questa base ideale, Owen ebbe l'abilità di innestare soluzioni per far fronte alle sfide che provenivano dal nuovo sistema capitalistico, prettamente competitivo ed individualistico, e che nel microcosmo di New Lanark furono efficaci nell'aumentare la produttività e nel favorire l'ordine e la "felicità" per i lavoratori e la popolazione nel suo complesso.

Il pensatore gallese dimostrò concretamente che il suo sistema era efficace, visto il grande cambiamento che era riuscito a realizzare. Quando visitò New Lanark per la prima volta, infatti, Owen trovò strade dissestate, case malsane, scarsa coesione sociale fra persone provenienti da diverse parti della Scozia; un diffuso abuso di alcolici e una marcata "sexual promiscuity". A distanza di un decennio e sotto la sua direzione, il villaggio/industria poteva vantare strade ben mantenute e abitazioni salubri; uno spaccio aziendale dove i beni erano venduti a basso prezzo, espediente che consentiva ai lavoratori di avere una maggiore disponibilità economica, pur senza aver ricevuto un aumento di paga; una modalità per disincentivare i comportamenti scorretti e la pigrizia, che non si esplicava tramite punizioni corporali ma grazie al potere deterrente del «silent monitor», posto vicino al lavoratore e che, in base al colore, rivelava la valutazione del suo comportamento²⁸. Un embrionale sistema pensionistico e sociale²⁹, bambini scolarizzati e socievoli, lavoratori soddisfatti e dediti alle arti, alla lettura e comunque a svaghi "innocenti" e salutari. All'epoca un tale sistema era assolutamente visionario³⁰ eppure efficace, e il principio

for the greatest Numbers; and that, worst, which, in like manner, occasions Misery». (Hutcheson 2004 [1726]).

²⁸ «four-sided piece of wood, about two inches long and one broad, each side coloured—one side black, another blue, the third yellow, and the fourth white, tapered at the top, and finished with wire eyes, to hang upon a hook with either side to the front. One of these was suspended in a conspicuous place near to each of the persons employed, and the colour at the front told the conduct of the individual during the preceding day, to four degrees of comparison. Bad, denoted by black and N°. 4,—indifferent by blue, and N°. 3,—good by yellow, and N°. 2,—and excellent by white and N°. 1» (Owen 1857: 11).

²⁹ «a self-supporting sick fund and pension plan» per tutelare i lavoratori in caso di malattia o durante la vecchiaia. (Gidney 1975: 11).

³⁰ «He was among the first in the early industrializing world to conclude that workers would be more productive if treated favourably rather than brutalized. He also realised that exposing children to factory work at an early age was

primo, insegnato sin dall'infanzia, secondo il quale non si doveva mai ferire gli altri ma al contrario contribuire alla loro felicità, seppur possa apparire un espediente ingenuo, cela una forza propulsiva enorme, e in un società internazionale estremamente interconnessa a livello economico e al momento attanagliata dalla medesima emergenza sanitaria, potrebbe rappresentare un'utopia alla quale affidare una legittima speranza³¹. La conflittualità, lo scontro di interessi, considerato da molti pensatori come irrinunciabile momento di passaggio verso un destino di progresso, infatti, ha dimostrato e continua a dimostrare che è sovente un moltiplicatore di sofferenze e ingiustizie.

8. Conclusioni

Dopo un breve *excursus* sulle idee e sulle riforme proposte e realizzate da Owen nella prima parte dell'Ottocento, potremmo interrogarci sulla opportunità di riproporre le une e le altre per far fronte ad un periodo come quello attuale, nel quale la pandemia ha inciso in maniera drammatica sulla nostra vita quotidiana, sia dal punto di vista economico che sociale, aumentando le distanze fra le persone. Parti consistenti di alcuni settori produttivi non sono riusciti a sopravvivere ai ripetuti lockdown e alla limitazione degli spostamenti, decretando di fatto una depressione della domanda di beni; il biennio di isolamento, poi, dovuto al pericolo del contagio, ha accelerato il processo di parcellizzazione della società, riducendo le occasioni di incontro, condivisione di idee e progetti e alimentato la percezione che l'altro sia foriero di pericolo e non di opportunità. L'aumento della conflittualità sociale è, al momento, un'ipotesi concreta che bisogna disincentivare con l'invito alla collaborazione e la predisposizione di occasioni affinché ciò sia possibile. Qualsiasi continuazione massiva dell'utilizzo di strumenti telematici, in luogo delle interazioni in presenza, dovrebbe essere rigettata

counter productive, prejudicing their physical and mental growth». (Donnachie, Mooney 2007: 281).

³¹ «And whatever Western socialists might think of Owen, his name was revered in those societies of the "Third World" that saw in the cooperative principle an alternative to both the "possessive individualism" of the West and the state socialism of the East». (Krishan 1990: 22).

perché la mancanza di contatti diretti porta con sé conseguenze negative. Innanzitutto, perché essa riduce la possibilità di sviluppare la *sympathy* (importante per Owen), uno strumento tanto naturale quanto efficace per agevolare la vita sociale e la reciproca collaborazione come debitamente argomentato da Lynn Hunt. Ella, infatti, descrive, nel suo *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, il ruolo fondamentale proprio della *sympathy* nel percorso di definizione dei diritti umani nel XVIII mettendo in evidenza come

Per la virtù della natura umana, prima di qualsiasi ragionamento, la compassione agiva come una specie di forza gravitazionale sociale per far sì che le persone si aprissero agli altri. La compassione garantiva che la felicità non potesse essere determinata dall'autocompiacimento (Hunt 2021: 46)

Inoltre, se concordiamo con Owen in merito alla correlazione diretta fra l'*environment* e il *character*, e alla fiducia nelle capacità dell'essere umano, se debitamente educato di agire razionalmente, le occasioni di incontro e di condivisione delle esperienze devono essere incrementate nell'ottica della trasmissione di principi educativi condivisi e condivisibili. A New Larnark persino i momenti di svago avevano una valenza aggregativa ed educativa perché il vivere comuni esperienze, gioiose e dolorose agevola lo sviluppo non solo della *sympathy* ma anche dell'abitudine alla collaborazione, base imprescindibile per la sopravvivenza e il miglioramento di qualsiasi società. Se l'educazione civica, da poco reintrodotta nei programmi scolastici, è stata comunque riconosciuta come fondante nella costruzione della personalità del cittadino, anche quella atta allo sviluppo delle "passioni" utili alla società, per usare una locuzione tipica dell'Illuminismo scozzese, dovrebbe essere presa in considerazione, affinché il *leitmotiv* di agire in modo da non danneggiare mai gli altri e di favorirne la felicità possa se non soppiantare almeno moderare la dinamica competitiva promuovendo esperienze cooperative.

Segnali positivi sembrano pervenire in tal senso, visto che si sono creati, seppure in maniera sporadica ed embrionale gruppi di persone che, per porre rimedio alle vicendevoli difficoltà

economiche, hanno condiviso le proprie professionalità dando vita ad iniziative sociali e commerciali comuni.

L'emergenza sanitaria che ha colpito dal punto di vista economico settori e impieghi un tempo floridi, ha permesso di rendere comprensibile ai più quanto l'interdipendenza fra i diversi attori di una società sia un fatto reale e dal quale non si possa prescindere, pur non abbracciando una concezione organicistica alla Platone e alla Rousseau. Ci troviamo in un momento storico nel quale dovremmo almeno provare ad ispirarci al socialismo "utopico" di Owen per consentire al sistema economico e sociale di risorgere dalla crisi produttiva, di consumo e civica.

Bibliografia

- BESTOR ARTHUR E. JR., 1948, "The Evolution of the Socialist Vocabulary", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 9, No. 3, pp. 259- 302.
- BUCHAN JAMES, 2003, *Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment: Edinburgh's Moment of the Mind*, New York: HarperCollins.
- CAMPBELL ROY H., ANDREW SKINNER (edited by), 1982, *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: J Donald Publishers.
- CARMONY DONALD F., JOSEPHINE M. ELLIOTT, 1980, "New Harmony, Indiana: Robert Owen's Seedbed for Utopia", *Indiana Magazine of History*, Vol. 76, No. 3, pp. 161-261
- COLE GEORGE.D.H., 1930, *The Life of Robert Owen*, MacMillan and Co., Limited St. Martin's Street: London, p. 7.
- COWLEY STEPHEN, 2015, *Rational Piety and Social Reform in Glasgow: The Life, Philosophy, and Political Economy of James Mylne (1757-1839)*, Eugene-Oregon: Wipf and Stock.
- DONNACHIE IAN, 2000, *Robert Owen of New Lanark and New Harmony, East Lothian*: Tuckwell Press,
- DONNACHIE IAN, GERRY MOONEY, 2007, "From Owenite Socialism to Blairite Socialism: Utopia and Dystopia in Robert Owen and New Labour", *Critique: Journal of Socialist Theory*, 35:2, pp. 275-291.
- DOOLEY DOLORES, 1996, *Equality in Community. Sexual Equality in the Writings of William Thompson and Anna Doyle Wheeler*, Cork: Cork University Press
- ESCOTT MARGARET, 2011, Robert Owen as Politician and Parliamentarian, in Noel Thompson and Chris Williams Edited by, Robert Owen and his legacy, Cardiff: University of Wales Press, pp. 131-134.

FALCHI FEDERICA, 2015, William Thompson: eguaglianza ed equità, in Federica Falchi (a cura di), *Declinazioni della democrazia: tra recente passato e futuro prossimo - Atti del convegno in onore di Maria Corona Corrias*, Firenze: CET, pp. 93-117.

FALCHI FEDERICA, 2017, *Dall'Illuminismo Scozzese all'Owenismo. Il percorso ideale di Frances Wright*, Napoli, Editoriale Scientifica.

GIDNEY ROBERT D., 1975, *Robert Owen: Realist or Visionary*, Macmillan of Canada: Toronto.

GIDNEY ROBERT D., 1975, *Robert Owen: Realist or Visionary?*, Toronto: Macmillan of Canada.

HARRISON JOHN F.C., 1969, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America: The Quest for the New Moral World*, London: Routledge and Kegan Paul.

<https://whc.unesco.org/uploads/nominations/429rev.pdf>

HUNT LYNN, 2021, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Roma: Laterza.

HUTCHESON FRANCIS, 2004 [1726], *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* in

<https://oll.libertyfund.org/title/leidhold-an-inquiry-into-the-original-of-our-ideas-of-beauty-and-virtue-1726-2004>; visited 10/02/2022.

KASWAN MARK J., 2014, *Happiness, Democracy, and the Cooperative Movement: The Radical Utilitarianism of William Thompson*, New York: State University of New York Press

KRISHAN KUMAR, 1990, "Utopian Thought and Communal Practice: Robert Owen and the Owenite Communities", *Theory and Society*, Vol. 19, No. 1, pp. 1-35.

LEOPOLD RICHARD W., 1940, *Robert Dale Owen. A Biography*, London: Oxford University Press.

MANUEL FRANK E. AND FRIZIE P. MANUEL, 1979, *Utopian Thought in The Western World*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

MCLAREN DAVID J., 1996, "Robert Owen, William Maclure and New Harmony", *Journal of the History of Education Society*, 25:3, 223-233

OWEN ROBERT, 1857. *The Life of Robert Owen written by himself with selections from his writings and correspondence of Robert Owen*, vol. I. London: Effingham Wilson Exchange.

OWEN ROBERT, 1927 [1816], *A new view of society and other writings*, Introduction by G.D.H. Cole, London: Dent; New York: Dutton.

OWEN ROBERT, 1991 [1816], *A New View of Society and other writings*, Edited with an Introduction by Gregory Claeys, London: Penguin.

PANKHURST RICHARD, 1991, *William Thompson (1755-1833) Pioneer Socialist*, London: Pluto Press.

PITTOCK MURRAY, *The Myth of the Jacobite Clans: The Jacobite Army in 1745*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2009.

- PODEMORE FRANK, 1906, Robert Owen. A biography, vol. I, London: Hutchinson & CO.
- RENDALL JANE, 1978, *The Origins of the Scottish Enlightenment*, London: The Macmillan Press Limited.
- ROBERTSON JOHN (edit by), 1995, A Union for Empire. Political Thought and the Union of the 1707, New York: Cambridge University Press.
- ROYLE EDWARD, 1998, Robert Owen and the Commencement of the Millennium. The Harmony Community at Queenwood Farm, Hampshire, 1839-1845, Manchester: Manchester University Press.
- SHER RICHARD B., 2010, *The Enlightenment & the Book*, Chicago-London: The University of Chicago Press.
- SMITH ADAM, 2016, *Teoria dei sentimenti morali*, Milano: Rizzoli.
- SZECHI DANIEL, 2006, *1715: The Great Jacobite Rebellion*, New Haven and London: Yale University Press.
- TAYLOR BARBARA, 2016, *Eve and The New Jerusalem. Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, London: Virago
- TAYLOR KEITH, 1989, "Explaining The Origins Of Socialism: Thought And Action In An Age Of Revolution", *History of European Ideas*, Vol 11, pp. 393-403.
- TREVOR-ROPER HUGH, 1967, "The Scottish Enlightenment", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 68, pp. 1635-1658.
- VENTURI FRANCO, 1960, *L'illuminismo nel Settecento europeo*, in *Rapports du XIe Congrès international des Sciences Historiques*, (Stoccolma, 21-28 agosto 1960), Göteborg- Stockholm-Uppsala: Almqvist & Wiksell, pp. 106-135.
- VENTURI FRANCO, 1970, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino: Einaudi

Abstract

IL NEW MORAL WORLD DI ROBERT OWEN: UN MODELLO PER AFFRONTARE LA PANDEMIA?

(ROBERT OWEN'S NEW MORAL WORLD: A MODEL TO ADDRESS THE PANDEMIC?)

Keywords: Owen, Utopian Socialism, sympathy, happiness, Scottish Enlightenment

Robert Owen, in the first two decades of the 19th century, developed a political project of economic, social, and political regeneration that he applied with considerable success in the microcosm of his factory/village in New Lanark. Despite of the criticisms directed at him by Marx and Engels, Owen's thought contains several reflections and proposals that have not only proved pragmatic and effective in the decades that followed, but also contain a propulsive and unifying force that could facilitate the reconstitution of those ties, if not community ties, at least social and economic ones, which the outbreak of the Covid 19 pandemic shattered.

FEDERICA FALCHI
Università degli Studi di Cagliari
Dipartimento di Scienze politiche e sociali
federica.falchi@unica.it
ORCID: 0000-0002-1325-3061

EISSN 2037-0520

MAURO SIMONAZZI

LA FUNZIONE SOCIALE DELL'OPINIONE PUBBLICA
E IL PROCESSO DI CIVILIZZAZIONE
IN JOHN STUART MILL

1. *Introduzione*¹

In un articolo del 1966 comparso sui *Political Studies*, Richard Friedman affermava: «È ampiamente riconosciuto oggi che John Stuart Mill fu vittima di una mente divisa, e da nessuna parte ciò è più evidente che nel suo saggio *On Liberty*. L'esposizione delle ambivalenze e delle ambiguità degli scritti di Mill, specialmente in *On Liberty*, è un'impresa che è stata portata avanti con uno zelo inflessibile per un secolo o forse più» (Friedman 1966: 281). Qualche anno più tardi, nel 1968, John Robson, in *The Improvement of Mankind*, scriveva: «nonostante la grande quantità di scritti su di lui [Mill], io credo che nessun commentatore sia realmente riuscito a cogliere l'unità del suo pensiero» (Robson 1968: viii)², lasciando forse intendere che non fosse la mente di Mill a essere divisa, ma semplicemente le opinioni su di essa³.

Come è noto, sono stati molti gli autori che hanno avvertito nell'opera di Mill la presenza di due “fini ultimi” che, inevitabilmente, sono entrati in conflitto. Richard Anschutz, ad esempio, ha sostenuto che Mill non ha mai deciso se porre come fine

¹ Questa ricerca è stata finanziata dal Dipartimento di Filosofia “Piero Martinetti” dell'Università degli Studi di Milano nell'ambito del progetto “Dipartimenti di Eccellenza 2018-2022” attribuito dal Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca (MIUR). Ringrazio Mario Tesini e i due revisori anonimi per le utili indicazioni.

² E poco oltre aggiunge: «Non tenterò qui di rispondere alle accuse di coerenza interna, sebbene siano state sottolineate da molti commentatori. Un uomo deve crescere e un uomo deve cambiare: è difficile comprendere che cosa la gente stia cercando quando richiede coerenza». La traduzione è mia. John Robson, come è noto, è anche il curatore dei 33 volumi dei *Collected Works by John Stuart Mill*.

³ Contro la tesi di un Mill pre-elitista si vedano almeno Halliday (1976) e Ten (1980).

ultimo il principio dell'utilità o quello dell'individualità (Anschutz 1953: 181), mentre Gertrude Himmelfarb ha definito schizofrenico il pensiero di Mill ed ha scritto: «Oggi si pensa a John Stuart Mill come all'archetipo del liberale, all'autore di quel classico del liberalismo che è *On Liberty*. Ma c'è un altro John Stuart Mill, che scrisse con una vena decisamente diversa e che fu tutt'altro che un perfetto liberale. Il dramma della vita di Mill fu l'alternanza di questi due Mill» (Himmelfarb 1963: vii)⁴. Una posizione del tutto a parte nella storiografia milliana è occupata da Maurice Cowling. Lo studioso cantabrigense ha sostenuto che Mill non è mai stato compreso per quanto concerne la natura della sua dottrina: esistono sì due letture di Mill, ma una è quella errata che si è affermata nel tempo secondo la quale l'autore di *On Liberty* sarebbe uno dei massimi esponenti del liberalismo ottocentesco, l'altra è invece quella corretta, ma ancora poco diffusa, dalla quale emerge un Mill molto meno liberale di come è stato descritto e che Cowling accusa di essere un pensatore "totalitario" in ambito morale (Cowling 1963: xlviij).

Più recentemente, Don A. Habibi, riprendendo intuizioni già espresse da Robson, ha avuto il merito di porre al centro della filosofia di Mill il concetto di *human growth*, cioè di crescita umana, intesa nel senso di perfettibilità, evoluzione, sviluppo (Habibi 2001)⁵. Le tensioni e le ambivalenze del pensiero di Mill, secondo Habibi, verrebbero risolte se si leggessero le opere del filosofo inglese tenendo conto della centralità di questo concetto.

Il dibattito storiografico attorno al pensiero di Mill può quindi essere riassunto in tre grandi filoni (Coralluzzo 1985): coloro che definiscono il filosofo inglese un autore elitista, talvolta con aspetti paternalistici e autoritari, chi invece lo inserisce a pieno titolo nella tradizione democratica e liberale, sottolineando gli aspetti più progressisti del suo pensiero e la centralità di con-

⁴ Si veda anche Himmelfarb 1974.

⁵ In una prospettiva non dissimile si era collocato anche Claudio Cressati, il quale aveva sostenuto che l'utilitarismo e la difesa della libertà non sono in conflitto nel pensiero di Mill perché l'utilità fondata sugli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo non sarebbe altro che l'autorealizzazione dell'individualità. E l'autorealizzazione dell'individualità dipende dalla libertà. Cfr. Cressati 1988: 65-66.

cetti quali quelli di cultura, di crescita e di perfezionamento, e chi, infine, sostiene la tesi dei “due Mill”.

Il contributo che questo articolo vorrebbe dare a questo dibattito consiste nel mettere in luce uno degli aspetti più problematici del pensiero di Mill, la funzione sociale dell’opinione pubblica (cfr. Baum 2001; Urbinati 2006), e mostrare che l’apparente schizofrenia del filosofo inglese può essere riportata a unità se mettiamo in stretta relazione il giudizio sugli effetti sociali dell’opinione pubblica con il grado di civilizzazione raggiunto da una determinata società. Si tratterà pertanto di ripercorrere alcune delle principali opere di Mill e di mostrare, di volta in volta, il giudizio attribuito al processo di civilizzazione e alla funzione dell’opinione pubblica: vedremo così che il filosofo inglese oscillò tra una concezione secondo la quale il processo di civilizzazione è considerato la vera causa dello sviluppo e della crescita umana e sociale, e una concezione che invece lo considera la causa della graduale perdita di rilevanza e di potere dell’individuo, dell’originalità del singolo e degli uomini di genio, a vantaggio del potere livellatore delle masse (Robson 1968: 178-179)⁶. Questa oscillazione è all’origine della diversa valutazione della funzione sociale dell’opinione pubblica, in alcuni casi considerata un pericolo per la democrazia, in altri, invece, uno strumento essenziale per lo sviluppo umano.

Nella prima parte ricostruisco il complesso giudizio sul processo di civilizzazione formulato da Mill a partire dal saggio giovanile *Civilization*. In particolare intendo mettere in luce il rapporto tra libertà e costrizione rispettivamente nello stadio primitivo e in quello civile. Inoltre mi soffermo sulle considerazioni di Mill sugli effetti positivi e su quelli negativi del processo di civilizzazione. Nella seconda parte, invece, mostro che esistono due differenti giudizi sulla funzione sociale dell’opinione pubblica riconducibili a due differenti gruppi di opere: da un lato, in *Civilization* e in *On Liberty*, Mill riprende argomentazioni e temi tocquevilliani, secondo i quali l’opinione pubblica si configura come una forza tiranneggiante e in quanto tale come un pericolo per l’autonomia e la libertà dell’individuo; dall’altro lato, in opere come *On Perfectibility*, *Utilitarianism* e *Considerations on Re-*

⁶ Si veda anche Giannetti 2002.

presentative Government, Mill sostiene che l'opinione pubblica ha, e deve avere, una funzione educativa. Nella terza parte, infine, analizzo la stretta correlazione che sussiste tra il grado di civilizzazione raggiunto da una società e la funzione sociale che svolge l'opinione pubblica.

2. Il processo di civilizzazione

Nel 1836, un anno dopo la pubblicazione della prima parte di *Democrazia in America*, Mill analizza il processo di civilizzazione in un importante saggio dal titolo *Civilization*, pubblicato sulla *London Review*. Il saggio *Civilization*, come ha sottolineato John Burrow (Burrow 1988: 76)⁷, appartiene a un genere che era stato piuttosto diffuso nel diciottesimo secolo: l'analisi degli effetti del processo di civilizzazione e, in particolare, della divisione del lavoro, dell'aumento della produzione e del raffinamento delle scienze e delle arti.

Michael Levin (Levin 2004: 9-30) ha sottolineato che questo saggio viene scritto sotto l'influenza della lettura delle opere di tre autori francesi: Tocqueville, di cui aveva letto il primo volume della *Democrazia in America* nell'aprile dell'anno prima e che poi aveva recensito sulla *London Review* sei mesi più tardi (Mill 2005); François Guizot, che nel 1828 aveva pubblicato una *Storia generale della civiltà in Europa* e nel 1830 i quattro volumi della *Storia della civiltà in Francia*; Auguste Comte, che nel 1830 aveva pubblicato il primo volume del suo *Corso di filosofia positiva*.

In *Civilization*, Mill individua due differenti accezioni del termine civilizzazione: una in "senso generico o generale", con cui si intende lo sviluppo delle migliori caratteristiche dell'uomo e della società, e in questo senso il termine civilizzazione è già connotato assiologicamente; un'altra in "senso particolare o specifico", con cui si intende un fatto storico, cioè quel particolare tipo di sviluppo che è culminato nella rivoluzione industriale. È ovviamente in questa seconda accezione che è lecito chie-

⁷ Sulla centralità del saggio *Civilization* di John Stuart Mill nel passaggio da un impianto benthamiano a un'elaborazione che tenga conto delle riflessioni di Tocqueville si veda Lanaro 2003: 72-78 e Robson 1998: 338-371.

dersi se il processo di civilizzazione sia stato un bene o un male.

Lo stadio primitivo è descritto da Mill come composto da piccoli gruppi di individui, nomadi e dispersi su un vasto tratto di territorio, senza commercio, industria e agricoltura, individualisti, privi di legge e di uso della forza collettiva, fiduciosi solamente nella propria forza fisica e nella propria abilità. Al contrario, lo stadio civilizzato è caratterizzato dalla sedentarietà, dalla nascita di città popolate, dallo sviluppo dell'agricoltura, dell'industria e del commercio, ma soprattutto dal fatto che uomini e donne si riuniscono e collaborano per raggiungere obiettivi comuni. Inoltre, nello stadio civilizzato la società normalmente possiede accordi sufficienti per proteggere le persone, la proprietà dei suoi membri e per mantenere la pace (cfr. Mill 1977: 120). La caratteristica principale che differenzia i due stadi è il maggior grado di cooperazione che richiede il processo di civilizzazione, il quale si configura come un processo ineluttabile a cui si accompagna un passaggio di potere sempre maggiore dai singoli individui ai gruppi e, infine, alle masse. L'importanza delle masse diventa in questo modo sempre più rilevante rispetto agli individui.

Mill in questo saggio sottolinea soprattutto le conseguenze negative che il processo di civilizzazione porta con sé e che attengono proprio a questo passaggio di potere dall'individuo alle masse. Il filosofo inglese avverte il rischio di una "perdita dell'individuo nella massa" a causa della crescente dipendenza dell'individuo dalla società⁸. Le principali conseguenze di questo processo di massificazione e di conformismo indotto dal processo di civilizzazione sono: l'eccessivo aumento della dipendenza e la conseguente rilassatezza dell'energia individuale;

⁸ A questo proposito cfr. Pichetto 1996: 80: «Nel saggio *Civilization*, Mill aveva riconosciuto che il prezzo che si doveva pagare alla civilizzazione era la repressione delle inclinazioni individuali e dei desideri naturali dell'uomo. Il risultato caratteristico della moderna civiltà materiale era la società di massa, che comportava "il passaggio del potere dagli individui, o da piccoli gruppi di individui, alle masse". Egli temeva l'avvento della democrazia prima che il popolo fosse sufficientemente educato e pronto ad accettare le sue responsabilità. Il progresso infatti non era ancora riuscito a trasformare ogni essere umano in quell'individuo indipendente, razionale, capace di decisione autonoma che era al tempo stesso l'ideale e il presupposto del liberalismo».

un generale livellamento socio-culturale, che porta a un miglioramento medio dell'umanità, ma anche a una diminuzione degli individui eccezionali; la ricchezza diventa l'unico vero criterio di distinzione degli uomini massificati e pertanto rappresenta l'unico fine verso cui indirizzare le proprie energie; l'opinione pubblica diventa sempre più importante e l'individuo finisce per perdersi nella folla.

Questi stessi temi, che Mill sviluppa nel 1836, vengono riproposti nel quarto capitolo di *On Liberty*, pubblicato nel 1859, e questo dimostra l'esistenza di una continuità nella sua riflessione sugli effetti prodotti dal processo di civilizzazione e anche la persistenza del suo giudizio ambivalente su tali effetti. In *On Liberty*, Mill distingue due diversi stadi nella storia dello sviluppo dell'umanità all'interno dei quali la libertà e la costrizione hanno funzioni radicalmente opposte: lo stadio barbaro o precivile e lo stadio civilizzato. Nello stadio primitivo la libertà non funge da motore dello sviluppo sociale, al contrario, in quel caso la costrizione da parte di una élite illuminata è la forma migliore per giungere più velocemente a un grado di maggior civilizzazione. In *On Liberty* leggiamo: «un governante animato da intenzioni progressiste è giustificato a impiegare ogni mezzo che permetta di conseguire un fine forse altrimenti impossibile. Il dispotismo è una forma legittima di governo quando si ha a che fare con barbari, purché il fine sia il loro progresso e i mezzi vengano giustificati dal suo reale conseguimento» (Mill 1981: 13). Lo stesso principio viene ribadito nel secondo capitolo delle *Considerations*. In questo capitolo Mill sta tentando di rispondere alla seguente domanda: qual è il criterio per stabilire quale sia la miglior forma di governo per una determinata società? Senza entrare nei dettagli, ciò che qui ci interessa è che Mill fin dalla prima pagina afferma che «è diverso il caso di società arretrate o civili» (Mill 1997: 19). Dopo aver analizzato il caso delle società civili, Mill introduce il suo discorso sulle società barbare o selvagge con una regola generale: «un governo che non si adegua al grado di civiltà di una nazione può determinare l'interruzione del progresso civile» (Mill 1997: 33). Inoltre, compito precipuo di un governo è di «favorire o quanto meno non intralciare il cammino della nazione verso il gradino superiore della civilizzazione» (Mill 1997: 34).

Nelle pagine successive Mill spiega al lettore che il processo di civilizzazione consiste sostanzialmente nell'apprendere l'arte dell'obbedienza, che richiede di rinunciare a quella libertà selvaggia che caratterizza la condizione originaria in cui «ognuno vive per se stesso e al riparo da ogni controllo esterno», che rappresenta il primo passo per giungere ad una società fondata sul lavoro continuativo e sulla divisione del lavoro. Il passaggio da uno stadio barbaro a uno civilizzato può avvenire sia tramite lo scambio con altre civiltà sia come «il risultato di un capo assoluto che fonda il suo potere sulla religione o sulla forza» sia con armi straniere. E qui Mill introduce un'altra considerazione: «la schiavitù può accelerare il cammino verso una libertà migliore rispetto a quella fornita dalla guerra reciproca e dalla rapina» (Mill 1997: 34). Infatti, secondo il filosofo inglese «uno schiavo è un essere incapace di essere padrone di se stesso. [...] Ciò che caratterizza gli schiavi *nati* è di non conoscere leggi o regole cui conformare la loro condotta. Gli schiavi possono fare solo ciò che viene loro ordinato. [...] Gli schiavi non potrebbero affatto disporre di un governo sottoposto al loro diretto controllo. Non possono essere attori del loro miglioramento. Possono solo riceverlo dall'esterno» (Mill 1997: 35).

Queste osservazioni, come ha sottolineato Norberto Bobbio, «non differiscono in nulla dalla tradizionale giustificazione dei regimi dispotici, che già secondo Aristotele erano adatti ai popoli naturalmente servi» (Bobbio 1991: 47). Ma nel passaggio dallo stadio selvaggio e barbaro a quello civilizzato la libertà e la costrizione cambiano di segno, e assumono contorni e funzioni completamente opposti rispetto allo stadio precedente. Nello stadio selvaggio l'assoluta libertà è il maggior ostacolo al progresso in quanto impedisce lo sviluppo delle capacità necessarie per autodisciplinarsi. La costrizione ha dunque la funzione di favorire l'apprendimento dell'obbedienza che è necessaria per acquisire la capacità di svolgere un lavoro continuativo. Nello stadio civilizzato, invece, la libera discussione è necessaria per lo sviluppo intellettuale e rappresenta l'unica vera fonte di miglioramento e di progresso dell'umanità, mentre la costrizione impedisce lo sviluppo e blocca il processo conoscitivo.

Questo capovolgimento delle parti ha come effetto che ciò che ostacola il progresso in uno stadio è esattamente ciò che lo

favorisce nell'altro. Tuttavia, affinché il passaggio si compia, occorre che l'elemento d'ostacolo sia rimosso; una volta compiuto il passaggio, tale elemento rimosso dovrà invece essere recuperato. È proprio questo, a mio parere, il punto di snodo che permette di sciogliere gran parte delle ambiguità del pensiero di Mill: la libertà non ha una connotazione univoca, come talvolta sembrano invece suggerire alcuni passi milliani. Sono almeno due i casi in cui la libertà è dannosa: nello stato di minorità precedente all'avvio del processo di civilizzazione (e in questo caso rientrano le «società arretrate in cui la razza stessa può essere considerata minorenn») e in tutti quei casi in cui «gli esseri umani non sono nella pienezza delle loro facoltà» (Mill 1981: 13). Mill lo esprime chiaramente all'inizio di *On Liberty*: «La libertà, come principio, non è applicabile in alcuna situazione precedente il momento in cui gli uomini sono diventati capaci di migliorare attraverso la discussione libera e tra eguali» (Mill 1981: 13).

La storia dell'umanità può dunque essere raffigurata attraverso l'individuazione di un momento fondamentale che separa un'epoca barbara da una civilizzata. Questo momento di passaggio che separa la "preistoria" dalla storia non è collocato temporalmente e neppure geograficamente, ma è, per così dire, un principio regolativo che permette comunque a Mill di giustificare, ad esempio, l'imperialismo britannico e, soprattutto, il suo lavoro per la *British East India Company*, di cui fu dipendente per 35 anni⁹.

Il passaggio da uno stadio all'altro, come abbiamo visto, sembra implicare una sorta di mutamento antropologico; l'oscillazione di Mill per quanto concerne il suo giudizio sul grado di civilizzazione raggiunto dagli uomini, talvolta considerati come individui indipendenti e capaci di scelte razionali, talaltra come bisognosi di essere guidati da uomini intellettualmente più dotati, è ciò che spiega il giudizio ambivalente sulla funzione sociale dell'opinione pubblica.

Abbiamo fin qui visto che con il termine civilizzazione Mill intende, da un lato, definire tutti i progressi e i miglioramenti dell'umanità a partire dallo stato selvaggio fino ad arrivare alla

⁹ Su questo argomento cfr. Habibi 2001: 182-216. Per la biografia di Mill si veda Capaldi 2004.

rivoluzione industriale; dall'altro, però, vuole indicare anche un processo di continua perdita di libertà individuale a cui va posto un rimedio. Tale erosione di libertà individuale può essere analizzata sotto diversi punti di vista. Intendo ora mettere a fuoco uno di questi possibili punti di vista: l'opinione pubblica.

3. Ambiguità e ambivalenze della funzione sociale dell'opinione pubblica

3.1 Individualità e opinione pubblica

Abbiamo visto in precedenza che esiste un rapporto inversamente proporzionale tra sviluppo della civiltà e sviluppo della libertà. Uno dei maggiori ostacoli che Mill intravede per interrompere questo circolo vizioso è la crescita di un'opinione pubblica sempre più pervasiva. L'opinione pubblica è definita in *Civilization* come la volontà della massa. Questa volontà collettiva ha trovato il modo di esprimersi e di sviluppare un potere irresistibile che tende a diventare sempre più esteso tramite la maggior diffusione della stampa e dei quotidiani¹⁰. Mill sostiene che non c'è alcun potere che possa competere con quello messo in campo dai giornali, nessuna forza intellettuale o energia morale che possa reggere il confronto. All'incremento così veloce e senza precedenti del miglioramento dell'umanità e al declino così rapido dell'ignoranza corrisponde una diminuzione delle personalità eccezionali. Il processo di civilizzazione non fa nulla per diminuire le eminenze, tuttavia produce lo stesso effetto aumentando il potere della mediocrità (cfr. Mill 1977: 125-126).

Come fare, dunque, per invertire questa tendenza al livellamento che sembra connaturata al naturale procedere delle cose? Mill sostiene che l'unica soluzione consiste nel cercare di attivare delle contro-tendenze, mediante la riforma delle istituzioni educative, in modo che sia possibile dare l'avvio a un processo di rigenerazione del carattere individuale (cfr. Cobbe 2020: 109-116). Ciò, però, sarà possibile solamente se verrà modificata un'idea molto radicata, cioè quella che il fine

¹⁰ La riduzione della tassazione sulla stampa nel 1836 portò a un notevole incremento della vendita dei giornali. Sulla funzione della stampa nella formazione dell'opinione pubblica e sulle analisi di Mill a proposito degli effetti della riduzione della "tassazione sulla conoscenza" cfr. Baum 2001: 517-520.

dell'educazione non è quello di rendere autonomi e in grado di pensare con la propria testa, ma quello di rendere disciplinati¹¹.

In *On Liberty*, Mill riprende la riflessione sugli effetti negativi del processo di civilizzazione più o meno dal punto in cui l'aveva interrotta nel saggio *Civilization* quando si chiedeva come fare a invertire la tendenza alla massificazione degli individui e ad evitare la coazione morale dell'opinione pubblica. La proposta di Mill è di prendere a modello l'ambito religioso. È solo in quel caso, infatti, che storicamente si è verificato che la libertà in quanto tale venisse reclamata come diritto inalienabile. Infatti coloro che hanno difeso la libertà di coscienza hanno poi negato che si dovesse render conto ad altri delle proprie convinzioni religiose (cfr. Mill 1981: 10).

L'unico limite che Mill riconosce alla libertà individuale è quello che riguarda la protezione della sicurezza altrui, ma nessun limite dev'essere posto alla libertà di parola. Su questo Mill è molto chiaro in apertura del secondo capitolo: «non si può consentire a una legislatura o a un esecutivo [...] di imporre loro delle opinioni e di stabilire quali dottrine o argomentazioni essi possano ascoltare» (Mill 1981: 19). In *On Liberty* le argomentazioni con cui Mill affronta il problema della tirannia dell'opinione pubblica sono molto differenti da quelle utilizzate in *Civilization*. Queste argomentazioni possono essere riunite in quattro gruppi a seconda della prospettiva presa in considerazione, che può essere *epistemologica*, *una teoria generale del progresso dell'umanità*, *ontologica* e *politica*.

Dal punto di vista *epistemologico*, Mill sostiene l'utilità della molteplicità delle opinioni per lo sviluppo e la crescita della conoscenza. «La verità -scrive il filosofo inglese- trae maggior vantaggio dagli errori di chi [...] pensa da solo, che dalle opinioni vere di coloro che le hanno solo perché non consentono di pensare» (Mill 1981: 39). Il modello che Mill ha in mente nel proporre un'assoluta libertà di discussione è quello della conoscenza scientifica, infatti: «se si vietasse di dubitare della filosofia di Newton, gli uomini non potrebbero sentirsi così certi della sua verità come lo sono. Le nostre convinzioni più giustificate non riposano su altra salvaguardia che un invito permanente a

¹¹ Cfr. Finlay 2016 e Garforth 1980.

tutto il mondo a dimostrarle infondate» (Mill 1981: 25). La libera discussione è dunque l'unico metodo valido di correzione delle opinioni. Il conflitto tra programmi di ricerca o, per utilizzare una terminologia milliana, tra teorie morali e politiche in competizione tra loro, è il modo migliore per favorire il progresso della ricerca scientifica: «se una verità fondamentale non trova oppositori è indispensabile inventarli» (Mill 1981: 43). Non c'è verità se non all'interno di un contraddittorio, afferma Mill, e il filosofo inglese ricorda che questo metodo d'apprendimento è sostanzialmente lo stesso presente nella dialettica socratica e nelle discussioni medievali (cfr. Mill 1981: 50-51). È quindi a partire da questa prospettiva che diviene comprensibile l'affermazione di Mill secondo cui: «la fatale tendenza degli uomini a smettere di pensare a una questione quando non è più dubbia è causa di metà dei loro errori» e «la mancanza di discussione non solo fa dimenticare i fondamenti di un'opinione, ma il suo stesso significato». E infine: «Impedire l'espressione di un'opinione è un crimine particolare, perché significa derubare la razza umana, i posteri altrettanto che i vivi, coloro che dall'opinione dissentono ancor più di chi la condivide: se l'opinione è giusta, sono privati dell'opportunità di passare dall'errore alla verità; se è sbagliata, perdono un beneficio quasi altrettanto grande, la percezione più chiara della verità, fatta risaltare dal contrasto con l'errore» (Mill 1981: 20-21)¹².

Dal punto di vista di *una teoria generale del progresso dell'umanità*, Mill afferma che «La natura umana non è una macchina da costruire secondo un modello e da regolare perché compia esattamente il lavoro assegnatole, ma un albero, che ha bisogno di crescere e svilupparsi in ogni direzione, secondo le tendenze delle forze interiori che lo rendono una creatura vivente» (Mill 1981: 68). L'opinione pubblica tende invece a costringere gli individui ad un egualitarismo uniformatore e conformistico. Non solo, ma l'interiorizzazione delle norme morali fa sì che «tutti [...] vivano come se fossero sotto lo sguardo di un censore ostile e tremendo [...] Non voglio dire che scelgano la consuetudine invece di ciò che si addice alle loro inclinazioni:

¹² Elisabeth A. Lloyd ha mostrato che molte delle idee di Feyerabend sono state riprese da *On Liberty*. Cfr. Lloyd 1997.

non hanno inclinazioni che non siano per la consuetudine» (Mill 1981: 70). Il libero sviluppo dell'individualità, la crescita della varietà e del dissenso sono tutti elementi preziosi che una società dovrebbe tenere in seria considerazione per il bene comune dei suoi componenti. Mill elenca quattro buone ragioni per cui la molteplicità di opinioni giova all'umanità: 1) perché l'uomo è fallibile, quindi l'opinione costretta al silenzio potrebbe essere quella vera; 2) l'opinione repressa, seppur falsa, contiene una parte di verità che in questo modo non emerge e di cui l'umanità sarebbe così privata; 3) l'opinione accettata è vera, ma non essendo più discussa e contestata si cristallizza e la maggior parte dei suoi seguaci l'accetterà come se fosse un pregiudizio; 4) «il significato stesso della dottrina rischierà di svanire e perderà il suo effetto vitale sul carattere e il comportamento degli uomini: come dogma, diventerà un'asserzione puramente formale e priva di efficacia benefica» (Mill 1981: 60).

Da un punto di vista *ontologico*, la critica alla tirannia dell'opinione pubblica viene formulata a partire da una metafisica di sfondo fallibilista. Mill infatti assume che gli individui così come le epoche storiche siano inconfutabilmente fallibili: «gli uomini - scrive Mill - non sono infallibili; le loro verità sono per la maggior parte delle mezze verità; l'unanimità [...] non è auspicabile, e la diversità non sarà un male ma un bene» (Mill 1981: 65). Da questo assioma ne discende che non vi è alcuna base reale perché un'autorità abbia il diritto di sopprimere una teoria che abbia dei sostenitori perché ogni soppressione della discussione è una presunzione di infallibilità (cfr. Mill 1981: 21 e 28). La libera espressione delle diverse opinioni è dunque la cautela minima che esseri umani consapevoli della loro fallibilità dovrebbero adottare. Più in generale, Mill sostiene che l'unanimità non è mai utile, mentre la molteplicità e la diversità di opinioni è altamente auspicabile. Ogni individuo, quindi, deve avere il diritto di essere felice a modo suo. Si potrà discutere, cercare di persuaderlo, ma non costringerlo. L'unico vincolo nella ricerca della propria felicità, ma unico vincolo in generale alla libertà e alla sovranità individuale, è quello della protezione: «il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una collettività civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno ad altri» (Mill 1981: 12).

Infine, da un punto di vista *politico*, il conflitto e il dissenso tra diversi punti di vista sono la garanzia di base di una società aperta. «Proteggersi dal magistrato non è sufficiente, è necessario proteggersi anche dalla tirannia dell'opinione e del sentimento predominanti, dalla tendenza della società a imporre come norme di condotta e con mezzi diversi dalle pene legali, le proprie idee e usanze a chi dissente, a ostacolare lo sviluppo, e a prevenire, se possibile, la formazione di qualsiasi individualità discordante, e a costringere tutti i caratteri a conformarsi al suo modello. Vi è un limite alla legittima interferenza dell'opinione collettiva sull'indipendenza individuale: e trovarlo, e difenderlo contro ogni abuso, è altrettanto indispensabile alla buona conduzione delle cose umane quanto la protezione dal dispotismo» (Mill 1981: 7).

Mill traccia una storia dello sviluppo dei rapporti politici: un tempo la libertà consisteva nella protezione dalla tirannia dei governanti mediante una limitazione del potere. Tale limitazione avveniva attraverso diritti politici e vincoli costituzionali. Il progresso umano ha portato a una concezione democratica della libertà, in cui la libertà è partecipazione e l'interesse dei governanti coincide con quello del popolo. La realizzazione di una repubblica democratica come gli Stati Uniti ha mostrato le difficoltà di trasformare in realtà espressioni come autogoverno e potere del popolo su se stesso. Allo stadio in cui è arrivato il processo di civilizzazione, la tirannia della maggioranza, che si esprime attraverso la tirannia della sua volontà, cioè dell'opinione pubblica, è il maggior potere da cui una società che ambisce ad essere libera deve guardarsi.

Nelle società democratiche di massa, sostiene Mill in *On Liberty*, la maggior minaccia per la libertà d'opinione è rappresentata dall'opinione pubblica. «Se tutti gli uomini, meno uno, avessero la stessa opinione, non avrebbero più diritto di far tacere quell'unico individuo di quanto ne avrebbe lui di far tacere, avendone il potere, l'umanità» (Mill 1981: 76). L'opinione pubblica, favorita dal processo di civilizzazione (maggiore istruzione, progresso delle comunicazioni, espansione del commercio e dell'industria) possiede una forza irresistibile di livellamento degli individui. Essa esprime la "mediocrità collettiva" e tende a creare una situazione di conformismo diffuso per cui sempre

più individui hanno gli stessi gusti, gli stessi pensieri, gli stessi sentimenti, le stesse esigenze, le stesse aspirazioni, lo stesso stile di vita. Inoltre la politica deve conformarsi a questa opinione pubblica, pena la perdita del consenso: «Oggi gli individui si perdono nella folla. In politica, dire che governa l'opinione pubblica è quasi una banalità. Il solo potere che meriti di essere chiamato tale è quello delle masse, e dei governi finché si rendono espressione delle tendenze e degli istinti delle masse» (Mill 1981: 76).

La difesa dell'originalità rispetto alla forza livellatrice dell'opinione pubblica è un compito che Mill avverte come qualcosa di paradossale: «L'originalità è l'unica cosa di cui coloro che originali non sono non possono comprendere l'utilità. Non vedono a che cosa gli serva: e come potrebbero? Se lo potessero, non si tratterebbe più di originalità» (Mill 1981: 75). Merita di essere sottolineato il fatto che Mill già in *Civilization* ponga dei distinguo e riconosca la possibilità dell'esistenza di una funzione positiva dell'opinione pubblica.

Mill distingue tra un'opinione pubblica ben fondata, e tale può essere solo in una piccola città, dove essa si basa su un'opinione reale perché tutti conoscono tutti, e un'opinione pubblica mal fondata, come avviene in una grande città (cioè dove il processo di civilizzazione è più avanzato, secondo la definizione dello stesso Mill), dove «l'individuo si perde nella folla e così, sebbene dipenda sempre più dall'opinione, egli è comunque portato a dipendere sempre meno da un'opinione ben fondata» (Mill 1977: 132). Inoltre, aggiunge Mill, «l'opinione pubblica non sembra essere tanto sensibile all'onestà o alla disonestà quanto alla ricchezza e alla povertà, indipendentemente da come si sia acquisita» (Mill 1977: 132-133).

3.2 *La volontà dell'opinione pubblica come guida per l'individuo*

Fin qui, dunque, abbiamo visto il John Stuart Mill "francese", l'ammiratore di Tocqueville. Secondo "questo" Mill l'opinione pubblica rappresenta una grave minaccia alla libertà d'opinione. Per questo motivo occorre incoraggiare e tutelare l'azione degli uomini di genio, i quali hanno la funzione di sco-

prire nuove verità e di dare esempi di comportamento illuminato, dalla terribile forza repressiva dell'opinione pubblica.

Tuttavia è possibile individuare anche un altro Mill, quello "anglo-sassone", ammiratore di Jeremy Bentham, molto differente da quello che abbiamo analizzato finora, secondo il quale l'opinione pubblica non rappresenta un pericolo per gli uomini di genio, al contrario, essa costituisce il miglior strumento per garantire la libera espressione della propria opinione. Si tratta di un'opinione pubblica illuminata, in grado di educare le grandi masse ed essere fattore di progresso per l'umanità. Come ha sottolineato Michele Prospero nell'*Introduzione* all'edizione italiana alle *Considerazioni sul governo rappresentativo*, «Se si analizzano le proposte contenute nelle *Considerazioni* non può sfuggire una certa contraddizione che si insinua nell'impianto del ragionamento di Mill. L'opinione pubblica, che a lungo è stata denunciata come un fenomeno insidioso e allarmante, che rischia di soverchiare l'individuo, diventa all'improvviso, e del tutto inopinatamente, una preziosa risorsa. Nel momento invero assai delicato dell'espressione del voto, la presenza del pubblico diventa una garanzia. 'Quando un singolo può disporre del voto segreto, egli penserà di essere autonomo e di poterne disporre a sua discrezione'. Stranamente il bisogno di autonomia, di protezione del singolo dalle reti del controllo sociale, viene meno proprio quando l'individuo è chiamato a svolgere un atto politico decisivo. La convinzione di Mill è che 'il dovere di votare in quanto dovere pubblico va adempiuto in pubblico, sotto la sorveglianza del pubblico' (Prospero 1997: xix).

In *On Perfectibility*, dove l'influenza di Bentham era più forte, Mill esprimeva una ben diversa immagine della funzione sociale dell'opinione pubblica. In questo discorso giovanile Mill considerava una delle principali fonti del progresso umano quella stessa "opinione pubblica" che in *On Liberty* denuncerà come il maggior pericolo per una democrazia e come la causa della peggior forma di tirannia: «Dunque, questo è un fatto: ci sono stati uomini virtuosi. Ora, che cosa li ha resi virtuosi? [...] È stata l'influenza originaria della buona educazione morale, nei loro primi anni, e l'insensibile influenza del mondo, della società, dell'opinione pubblica sulle loro abitudini e sulle loro associazioni nella vita successiva. [...] È chiaramente provato che

queste due forze, educazione e opinione pubblica, quando sono messe completamente in gioco, e fatte agire in armonia l'una con l'altra, sono in grado di produrre la più alta eccellenza morale» (Mill 1988: 430-431). Si sarebbe dunque tentati di correre subito alle conclusioni: questo saggio viene scritto nel '28, sette anni prima della pubblicazione della prima parte di *Democrazia in America*, per cui Mill non è ancora a conoscenza delle critiche alla tirannia dell'opinione pubblica di Tocqueville e per questo il suo giudizio è così diverso da quello che troveremo già in *Civilization* e poi in *On Liberty*.

In realtà la stessa fiducia e lo stesso "autoritarismo morale", come lo ha definito Cowling, lo ritroveremo in *Utilitarianism* e nelle *Considerations*, per cui possiamo pensare ad uno sviluppo della concezione dell'opinione pubblica intesa come strumento educativo e moralizzatore parallelo allo sviluppo di una attenta riflessione sui pericoli di una possibile tirannia dell'opinione pubblica. Ad esempio, l'utilizzo che Mill auspica del principio associazionistico¹³ in *Utilitarianism* è ben lontano dalla difesa dell'individualità e dell'originalità che erano presenti in *On Liberty*, qui non sembra più esserci ombra di quel principio fallibilista sul quale aveva fondato la sua difesa della libertà di opinione. Si veda questo brano:

L'educazione e l'opinione corrente, le quali esercitano un potere così grande sul carattere umano, dovrebbero esercitare quel potere per fissare una associazione indissolubile nella mente di ogni individuo tra la sua felicità singola ed il bene generale, e in special modo tra la sua felicità singola e l'abitudine a comportarsi, negativamente o positiva-

¹³ Si veda questo passo in Mill 1981a: 94: «E' associando il comportarsi rettamente con il piacere e il comportarsi male con il dolore, oppure facendo sorgere e stampando nella mente e introducendo nell'esperienza individuale il piacere che naturalmente accompagna un tipo di comportamento e il dolore che accompagna l'altro, che è possibile far avanzare quella volontà di essere virtuoso che agisce, una volta confermata, senza più pensiero del piacere e del dolore». Questa forma di meccanicismo associazionistico prevede la possibilità di introdurre forme di condizionamento che aprono la strada a comportamenti autoritari che intendono intervenire sulla psicologia del profondo. È proprio facendo una parodia di un impianto teorico simile a questo che Stanley Kubrick, in *Arancia meccanica*, immaginò la possibilità di redimere il violento Alex attraverso una terapia forzata che prevedeva l'associazione tra dolore fisico-emotivo e immagini di violenza.

mente, in quel modo che è dettato dalla preoccupazione per la felicità universale, cosicché non soltanto sia impossibile per l'individuo concepire la possibilità di una felicità personale che però vada di pari passo con un comportamento che si oppone al bene generale, ma per di più l'impulso diretto tendente a promuovere il bene generale diventi in ogni individuo uno dei normali motivi per agire, e i sentimenti connessi a quell'impulso abbiano una parte rilevante nella vita dei sentimenti di ogni essere umano (Mill 1981a: 68).

In questo brano Mill sembra dimenticare un aspetto centrale del pensiero liberale e che sarà presente anche in *On Liberty*, cioè che «la felicità di ogni individuo è in competizione con la felicità di ogni altro individuo. Nel capitolo V di *On Liberty*, Mill difende i diritti e l'autonomia dell'individuo, mentre qui alle istituzioni sociali viene assegnato il ruolo di armonizzare il desiderio individuale con quello della comunità» (Mill 1981a: 133). Tale armonizzazione, inoltre, avviene mediante "l'associazione di idee migliori", come hanno notato numerosi critici; qui Mill sembra sostenere una concezione autoritaria, in quanto il criterio del meglio è imposto dall'esterno, da chi conosce quale sia il bene per tutti. Su questo punto, cioè sull'armonizzazione del desiderio individuale con il bene della comunità, Cowling ha attirato l'attenzione per sottolineare la delicatezza di questo passaggio.

Da un lato è bene ricordare che il presupposto implicito di Mill è che l'interesse di un uomo non è il suo interesse in un senso volgarmente egoistico, ma è l'interesse di un essere progressivo, il quale, in quanto tale, è impegnato per il miglioramento della società intesa come un intero, e al tempo stesso a massimizzare la più grande quantità di felicità. Dall'altro lato, però, Cowling sottolinea che la felicità generale non sarà massimizzata finché gli uomini insistono nel voler perseguire i loro interessi egoistici a danno della felicità generale, e neppure sarà massimizzata se seguono la loro natura più bassa e sensuale. Soprattutto non sarà massimizzata se essi persistono a non voler esser educati e persuasi dalle conclusioni razionali e se rifiutano di dare quella deferenza alla superiorità dell'intelletto che Mill presume che uomini razionali ed educati desidereranno sempre dare. Da questo segue che se il dovere della società è di restringere l'individualità quando è necessario per massimiz-

zare il benessere generale, allora l'individualità si può sviluppare solamente quando è connessa con la più alta educazione dei sentimenti. Ecco, il tipo di pressione sociale che Mill ammette affinché questa educazione sia efficace dovrebbe essere oggetto di particolare attenzione. Ad esempio, l'interferenza nella libertà individuale può essere giustificata dal fatto che quell'interferenza sia nell'interesse di altri. Ma se l'interesse di altri è supposto produrre una maggior quantità di felicità, allora è legittimo utilizzare una pressione sociale?

Sempre in *Utilitarianism* Mill sostiene che una delle funzioni sociali dell'opinione pubblica, coadiuvata dalle leggi, dovrebbe essere quella di imporre agli individui le idee della società su cosa sia utile¹⁴. E nel malaugurato caso che l'associazione tra bene individuale e bene generale non sia stata efficace e ci siano individui che persistono a pensare ai propri interessi come distinti da quelli collettivi, allora è possibile utilizzare quel metodo di pressione sociale che in *On Liberty* aveva guardato con molto sospetto:

Immaginiamoci ora che questo sentimento d'unione venga insegnato come una religione, e che l'intera forza dell'educazione, delle istituzioni e dell'opinione venga diretta, così come succedeva nel passato per quel che riguardava la religione, a far crescere ogni persona fin dall'infanzia completamente immersa in un'atmosfera in cui tale sentimento sia professato e praticato (Mill 1981a: 85).

Infine, vorrei segnalare un passo in cui Mill dà un giudizio di valore esattamente opposto sugli effetti del processo di civilizzazione rispetto a quelli analizzati in precedenza. Abbiamo visto che in *Civilization* Mill aveva sostenuto che un maggior grado di civilizzazione comportava un aumento della cooperazione che era la causa di due fenomeni: l'aumento della dipendenza reciproca degli individui tra loro e il passaggio del potere dagli individui alle masse. Entrambi questi fenomeni contribuivano a

¹⁴ Cfr. Mill 1981a: 75: «E' veramente un'idea bizzarra supporre che l'umanità possa trovarsi d'accordo nel considerare l'utilità come il criterio per la moralità, continuando cionondimeno a essere in completo disaccordo su cosa sia utile; e senza preoccuparsi in alcun modo di far sì che le sue idee in proposito vengano insegnate ai giovani e *imposte dalle leggi e dall'opinione pubblica*». Il corsivo è mio.

produrre come effetto sociale una diminuzione dell'“originalità individuale” e un aumento del livellamento causato dalla forza conformistica dell'opinione pubblica che, inevitabilmente, tendeva alla mediocrità. Invece, in *Utilitarianism* Mill auspica un primato della società sull'individuo che solo un alto grado di civilizzazione può produrre: «Questa solida base è quella dei sentimenti sociali dell'umanità, il desiderio di essere uniti ai nostri simili, che già è un principio potente nella natura umana e fortunatamente è uno di quelli che tendono ad essere rafforzati per influenza del progresso della civiltà, anche quando non si tenti esplicitamente di inculcarlo». E poche righe oltre: «La vita in società è insieme così naturale, così necessaria e così comune [...] che egli non pensa se stesso se non come ad un membro di un corpo, e questa associazione vien sempre più cementata con l'allontanarsi dell'umanità dalla condizione selvaggia» (Mill 1981a: 84).

Veniamo infine all'analisi delle *Considerations on Representative Government*. In quest'opera Mill attribuisce all'opinione pubblica un ruolo diverso rispetto a quello di forza educatrice che si trova in *Utilitarianism*. Qui l'opinione pubblica funge da controllore sociale. Come sostiene Wolin, ad una diminuzione di autorità politica qui non segue un aumento della libertà, ma un aumento del controllo e della pressione sociale (cfr. Wolin 1996: 506-507). Nelle prime pagine delle *Considerations*, Mill definisce l'opinione pubblica come una delle maggiori forze sociali, e ad essa attribuisce il delicatissimo compito di “controllare la politica”. Per questo il filosofo inglese insiste con particolare enfasi nel sottolineare l'importanza che l'élite intellettuale esprima la propria opinione perché anche se «le convinzioni della massa vengono solitamente condizionate più dalla loro personale posizione che non dalla ragione, non risulta affatto marginale l'influenza esercitata dalle opinioni e convinzioni di personalità appartenenti ad una diversa condizione, e ancor di più dall'autorità unanime degli intellettuali» (Mill 1997: 17). E ancora: «tutte le attività di governo non avranno alcuna presa se [...] l'opinione pubblica che dovrebbe controllare la politica [...] è vittima dell'ignoranza, della stupidità, del pregiudizio del governo. Un buon governo si avvantaggia se accanto a ministri capaci e di superiori virtù si trova una opinione pubblica

anch'essa virtuosa e illuminata» (Mill 1997: 28). Una seconda importante funzione sociale che deve svolgere l'opinione pubblica consiste nel tenere sotto controllo l'amministrazione della giustizia attraverso un continuo controllo dell'operato dei giudici¹⁵. Una terza funzione è quella di sostenere le istituzioni che devono bilanciare l'esecutivo; in definitiva, la sopravvivenza delle istituzioni rappresentative viene legata all'opinione pubblica: «Senza il sostegno di una solida opinione pubblica le istituzioni previste per il contenimento e il bilanciamento dell'esecutivo vengono emarginate e subordinate al governo. La sussistenza delle istituzioni rappresentative è collegata alla disponibilità del popolo a battersi in loro favore quando si trovano in pericolo» (Mill 1997: 61). Una quarta funzione, forse la più sconcertante, riguarda il controllo del voto. Nel capitolo X delle *Considerations*, Mill sostiene infatti la necessità della pubblicità del voto. L'autore di *On Liberty* sostiene che il voto è un atto pubblico per cui dev'essere esercitato sotto l'occhio vigile del pubblico. Ciò che sorprende, dopo aver letto *On Liberty*, è l'idea di individuo che emerge, non più fonte inesauribile di possibilità alternative di modi di vita, ma un essere meschino che deve essere tenuto costantemente sotto controllo per evitare che i suoi istinti miopi ed egoistici prendano il sopravvento. Così si esprime Mill:

Quando un singolo può disporre del voto segreto, egli penserà di essere autonomo e di poterne disporre a sua discrezione. Agisce allora senza alcuna considerazione di tutti gli altri soggetti che comunque non possono sapere come vota [...] non è l'imposizione o la paura a costringere gli elettori a dare un voto vile e dannoso, ma proprio il richiamo che sul singolo esercita l'interesse egoistico o di classe. Lo scrutinio lascerebbe ogni elettore nella condizione di abbandonarsi alla rincorsa senza pudore dei sentimenti egoistici e alla perdita di ogni senso di responsabilità (Mill 1997: 155-156).

¹⁵ Cfr. Mill 1997: 29: «In un sistema giudiziario, la buona amministrazione richiede insieme il valore dei giudici che compongono i tribunali e il valore dell'opinione pubblica chiamata a influenzarli e controllarli nel loro operato. Ma la differenza tra un buono e un cattivo sistema giudiziario riposa su quanto viene deciso per far pesare i valori intellettuali e morali condivisi sulla amministrazione della giustizia, in modo da renderla più efficace nei risultati».

Siamo ben lontani dai toni quasi lirici con cui in *On Liberty* Mill descriveva le infinite potenzialità dell'individuo una volta liberato dall'oppressione e dal controllo sociale. Siamo ben lontani anche dai timori per la crescita del potere livellatore dell'opinione pubblica espressi in *Civilization*.

4. *Opinione pubblica e processo di civilizzazione*

A questo punto ci si può chiedere se effettivamente Mill fu “vittima di una mente divisa”, come scrisse Friedman, e se dobbiamo inevitabilmente concludere con la Himmelfarb che il pensiero di Mill è caratterizzato da una sorta di “schizofrenia”. L'ipotesi che intendo avanzare è questa: il pensiero di Mill a proposito della funzione sociale dell'opinione pubblica presenta delle apparenti incoerenze per due motivi: da un lato, il filosofo inglese oscilla nel suo giudizio sul punto in cui sarebbe giunto il processo di civilizzazione; dall'altro, mi pare di poter dire che quando Mill parla di opinione pubblica abbia in mente almeno tre diverse accezioni di “sfera pubblica”.

Abbiamo visto che Mill distingue due stadi nella storia dell'umanità: uno pre-civile o selvaggio ed uno civilizzato. In questi due stadi la funzione sociale della libertà e della costrizione è opposta: mentre nello stadio pre-civile la libertà impedisce lo sviluppo, nello stadio civile la libertà è ciò che permette lo sviluppo sociale. Il problema dell'ambivalenza del giudizio sulla funzione sociale dell'opinione pubblica va visto in relazione a questo diverso rapporto che si instaura tra libertà e costrizione nei due diversi stadi del processo di civilizzazione. Infatti, Mill talvolta sembra sostenere che il processo di civilizzazione sia entrato in una fase in cui gli individui sono indipendenti, razionali e capaci di scelte autonome, mentre altre volte no. L'impressione è che il filosofo inglese ritenga che la “massa ignorante” sia in una condizione non dissimile dalla condizione in cui doveva essersi trovata l'umanità nello stadio selvaggio, mentre solamente un'élite di intellettuali partecipa a pieno titolo alle dinamiche dello stadio civilizzato. L'analogia che si può tracciare tra la funzione positiva dell'opinione pubblica e il ruolo costruttivo che può esercitare la costrizione nell'età pre-civile, suggerisce un'ulteriore analogia tra due differenti classi di uo-

mini: i non intellettuali, i quali si troverebbero in una condizione non dissimile da quella dello stato selvaggio, e gli intellettuali, i quali invece parteciperebbero a pieno titolo alle dinamiche dello stadio descritto come civilizzato.

L'ambivalente giudizio sull'opinione pubblica andrebbe dunque analizzato tenendo conto di due diverse accezioni del termine. Infatti, Mill con l'espressione "opinione pubblica" in *Utilitarianism* e nelle *Considerations on Representative Government* sottintende l'idea di un'opinione ben fondata, cioè fondata sul giudizio degli intellettuali, ed in questo caso avremmo una funzione sociale positiva di un'opinione pubblica intesa come un potentissimo strumento educativo nelle mani di una ristretta cerchia di governanti. Ma in altre opere, invece, Mill con il termine opinione pubblica sottintende un'opinione mal fondata e con questo termine vuole sottolineare gli aspetti negativi della funzione sociale dell'opinione pubblica. In questo ambito, mi pare che egli definisca due ordini di problemi ben distinti che riguardano il rapporto tra due differenti gruppi sociali (o due differenti accezioni di "sfera pubblica"): da una parte, il gruppo costituito da non-intellettuali e intellettuali e, dall'altro, il gruppo costituito solamente da intellettuali. Il tipo di problemi che sorge nel primo gruppo è riconducibile alle riflessioni di Tocqueville sulla tirannia della maggioranza (questi temi sono presenti in *Civilization*); invece l'ordine di problemi che nasce nel secondo gruppo sociale è più originale e si configura come una difesa dell'individualità, della varietà e dell'originalità dell'intellettuale (è l'argomento di *On Liberty*). Questa difesa è fondata su una antropologia fallibilista, ed è partendo da questa concezione antropologica che Mill difende gli intellettuali dalla tirannia dell'opinione pubblica, riconosce la libertà di espressione quale unico "metodo" per favorire lo sviluppo e la crescita della conoscenza, difende il dissenso politico quale unica garanzia per la sopravvivenza di una "società aperta".

Per quanto concerne le matrici da cui deriva il giudizio ambivalente sulla funzione sociale dell'opinione pubblica vorrei avanzare tre considerazioni rispettivamente di carattere storico, biografico e politico. Dal punto di vista storico è bene ricordare che la tensione e l'ambiguità teorica espressa da Mill rispecchiava il sentire comune dei suoi contemporanei. Hannah Bar-

ker, in *Newspapers, Politics, and Public Opinion in Late Eighteenth-Century England*, ha sostenuto che a partire dalla fine del Settecento i giudizi sulla stampa e sulla sua forza manipolatrice dell'opinione pubblica divennero ambivalenti (cfr. Barker 1998). Se da un lato l'interpretazione whiggish, secondo la quale i quotidiani avrebbero fatto un'eroica battaglia contro la corruzione, fu quella dominante, dall'altra è utile ricordare che già a partire dal 1795 il commentatore politico Vicesimus Knox si esprimeva in questi termini: «sebbene questa grande batteria [opinione pubblica] sia stata eretta dalla gente per difendere la cittadella della libertà, essa potrebbe diventare, nelle mani d'un regime corrotto, un potentissimo motore di oppressione» (Barker 1998: 1).

Dal punto di vista biografico, invece, occorre ricordare che nella formazione personale di Mill si sono giustapposte diverse tradizioni culturali (utilitarismo e romanticismo, egualitarismo democratico e liberalismo individualistico) che non sempre hanno trovato una sintesi coerente. A questo proposito Maria Teresa Pichetto, che si è a lungo occupata di Mill, ha sostenuto che il filosofo inglese cercò di rielaborare l'educazione paterna "sotto l'influenza di Thomas Carlyle, di Samuel Coleridge, dei romantici e di Harriet Taylor" e che "scelse consapevolmente questo eclettismo come principio metodologico, convinto che vi era sempre una parte di verità in ogni dottrina e che il compito di un filosofo era di valutarle e combinarle insieme" (Pichetto 1985: 8).

Da un punto di vista politico, infine, possiamo affermare che in Mill sopravvive un problema più generale riconducibile alla difficoltà del liberalismo classico di risolvere le ambiguità legate al rapporto tra libertà e autorità. Sheldon S. Wolin ha sostenuto che, se da un lato possiamo dire che la tradizione liberale effettivamente si oppone all'autorità politica in nome di maggiori spazi di libertà, dall'altro lato è anche vero che, una volta diminuita l'autorità politica, si constatò la necessità di sostituirla con qualche altra forza coesiva che però non fosse avvertita come costrittiva; e così una parte della tradizione liberale finì per sostenere la necessità di un rigido controllo sociale (Wolin 1996: 506-507). Wolin attribuisce a Locke la scoperta dell'esistenza di una forza sociale distinta dalla legge a cui

l'autore del *Saggio sull'intelligenza umana* diede il nome di "legge dell'opinione o reputazione" (Locke 1972: 7-12). Anche la fonte dei giudizi espressi dallo spettatore imparziale di Adam Smith, sempre secondo Wolin, non è altro che l'opinione della società. Con Bentham le norme sociali non vengono solo accettate, ma anche sfruttate e manipolate. Il progresso auspicato da Bentham è concepito nei termini di un graduale restringimento dell'area della legge penale e di un parallelo ampliamento dell'influenza della legge morale fatta rispettare dall'opinione pubblica. Mill, dunque, si troverebbe, da un lato, a sostenere le ragioni della coscienza individuale e a difendere una concezione di individuo libero e indipendente sulle orme degli scritti di Tocqueville, dall'altra, invece, riterrebbe auspicabile che proseguisse quel processo iniziato con Locke, continuato da Smith e Bentham, nel quale la coscienza individuale tende a divenire sempre più socializzata.

In conclusione, tenendo conto di queste considerazioni e, soprattutto, delle diverse concezioni di sfera pubblica è possibile avanzare un'ipotesi per sciogliere le apparenti ambiguità e contraddizioni che nascono dall'analisi delle opere di Mill. L'oscillazione delle valutazioni circa il rapporto tra libertà del singolo individuo e funzione sociale dell'opinione pubblica è forse meno oscura se analizzata alla luce delle considerazioni sul processo di civilizzazione e sul ruolo degli intellettuali nella "sfera pubblica". Ma, in definitiva, rimane ancora valido quanto scriveva Leonard T. Hobhouse più di un secolo fa: «Mill rappresenta la trasformazione tra il vecchio e il nuovo liberalismo [...]. Di qui il fatto che nel mondo Mill è la persona che più facilmente si può accusare di incoerenza, imperfezione e mancanza di un sistema ben definito. Di qui anche il fatto che la sua opera sopravviverà alla morte di molti sistemi coerenti, perfetti e ben definiti» (Hobhouse 1973: 85-86)¹⁶.

¹⁶ La citazione mi è stata suggerita dal libro di Claudio Cressati.

Bibliografia:

- ANSCHUTZ RICHARD P., 1953, *The Philosophy of J.S. Mill*, Oxford: Clarendon Press.
- BARKER HANNAH, 1998, *Newspapers, Politics, and Public Opinion in Late Eighteenth-Century England*, Oxford: Clarendon Press.
- BAUM BRUCE, 2001, "Freedom, Power and Public Opinion: J.S. Mill on the Public Sphere", *History of Political Thought*, 22, III, pp. 501-524.
- BURROW JOHN W., 1988, *Whigs and Liberals. Continuity and Change in English Political Thought*, Oxford: Clarendon Press.
- CAPALDI NICHOLAS, 2004, *John Stuart Mill: a Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.
- COBBE LUCA, 2020, *L'arcano della società. L'opinione e il segreto della politica moderna*, Milano: Mimesis.
- CORALLUZZO WALTER, 1985, "Immagine alternative di John Stuart Mill teorico politico", *Teoria politica*, I, 1, pp. 157-173.
- COWLING MAURICE, 1963, *Mill and Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CRESSATI CLAUDIO, 1988, *La libertà e le sue garanzie. Il pensiero politico di John Stuart Mill*, Bologna: Il Mulino.
- FINLAY GRAHAM, 2016, *Mill on Education and Schooling*, Macleod: Miller, pp. 504-517.
- FRIEDMAN RICHARD B., 1966, "A New Exploration of Mill's Essay On Liberty", *Political Studies*, XIV, pp. 281-304.
- GARFORTH FRANCIS W., 1980, *Educative Democracy: John Stuart Mill on Education in Society*, Oxford: Oxford University Press.
- GIANNETTI ROBERTO, 2002, *L'utopia di un liberale aristocratico. Saggi sul pensiero di John Stuart Mill*, Pisa: ETS.
- HABIBI DON A., 2001, *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- HALLIDAY RICHARD J., 1976, *John Stuart Mill*, London: Allen & Unwin.
- HIMMELFARB GERTRUDE, 1963, *Politics and Culture*, New York: Anchor.
- _____, 1974, *On Liberty and Liberalism. The Case of John Stuart Mill*, New York: Knopf.
- HOBHOUSE LEONARD T., 1973, *Liberalism*, London, Williams and Norgate, 1911, tr. it. *Liberalismo*, Firenze: Sansoni.
- LANARO GIORGIO, 2003, *L'"utopia praticabile". John Stuart Mill e la scuola sansimoniana*, Milano: Unicopli.
- LEVIN MICHAEL, 2004, *J.S. Mill on Civilization and Barbarism*, London: Routledge.
- LLOYD ELISABETH A., 1997, "Feyerabend, Mill, and Pluralism", *Philosophy of Science*, suppl. 64, pp. 396-407.
- LOCKE JOHN, 1972, *Saggio sull'intelligenza umana* [1690], Bari: Laterza.

- MACLEOD CHRISTOPHER, MILLER DALE E. (edited by), 2016, *A Companion to John Stuart Mill*, Oxford: Blackwell.
- MILL JOHN STUART, 1963-1991, *Works by John Stuart Mill*, edited by J.M. Robson, voll. 33, Toronto-Londra: University of Toronto Press-Routledge.
- _____, 1977, *Civilization* [1836], in *Essays on Politics and Society*, in Mill (1963-1991), vol. XVIII, pp. 117-147
- _____, 1981, *Saggio sulla libertà* [1859], con prefazione di G. Giorello e M. Mondadori, Milano: Il Saggiatore.
- _____, 1981a, *Utilitarismo* [1861], a cura di E. Musacchio, Bologna: Cappelli.
- _____, 1988, *On Perfectibility*, in *Journals and Debating Speeches*, in Mill 1963-1991, vol. XXVI, pp. 428-433.
- _____, 1997, *Considerazioni sul governo rappresentativo* [1861], a cura di M. Prospero, Roma: Editori Riuniti.
- _____, 1998, *La soggezione delle donne* [1869], a cura di O. Bellini, Ellera Umbra (Pg): Era Nuova.
- _____, 2005, *L'America e Tocqueville*, Milano: Bompiani, pp. 181- 315.
- PICETTO MARIA TERESA, 1985, *John Stuart Mill*, Milano: FrancoAngeli.
- _____, 1996, *Verso un nuovo liberalismo. Le proposte politiche e sociali di John Stuart Mill*, Milano: FrancoAngeli.
- PROSPERO MICHELE, 1997, *Introduzione*, in Mill (1997), pp. ix-xxvii.
- ROBSON JOHN, 1968, *The Improvement of Mankind: the Social and Political Thought of John Stuart Mill*, Toronto: University Press of Toronto.
- _____, 1998, *Civilization and Culture as Moral Concepts*, in J. Skorupski (1998), pp. 338-371.
- SKORUPSKI JOHN (edited by), 1998, *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TEN CHIN L., 1980, *Mill on Liberty*, Oxford: Clarendon Press.
- URBINATI NADIA, 2006, *Mill on Democracy. From the Athenian Polis to Representative Government*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002; trad. it. *L'ethos della democrazia. Mill e la libertà degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari: Laterza.
- WOLIN SHELDON S., 1996, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Little Brown, 1960; tr. it. *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, Bologna: il Mulino.

Abstract

LA FUNZIONE SOCIALE DELL'OPINIONE PUBBLICA E IL PROCESSO
DI CIVILIZZAZIONE IN JOHN STUART MILL

(THE SOCIAL FUNCTION OF PUBLIC OPINION AND THE PROCESS
OF CIVILIZATION IN JOHN STUART MILL)

Keywords: Mill, civilization, public opinion, freedom, civil society.

In the first part of my paper, I reconstruct the complex judgment on the process of civilization formulated by Mill starting from the essay *Civilization*. In particular, I intend to highlight the relationship between freedom and constraint in the primitive and the civilized stage. Furthermore, I focus on Mill's considerations of the positive and negative effects of the process of civilization. In the second part, however, I intend to show that there are two different opinions on the social function of public opinion that can be traced back to two different groups of works: on the one hand, in *Civilization* and *On Liberty*, Mill takes up Tocquevillian themes and arguments. Public opinion is therefore configured as a tyrannical force and as such as a danger to the autonomy and freedom of the individual; on the other hand, in works such as *On Perfectibility*, *Utilitarianism* and *Considerations on Representative Government*, Mill argues that public opinion has an educational function. In the third part, I show the close correlation that exists between the stage of civilization achieved by society and the social function that public opinion should have.

MAURO SIMONAZZI
Università degli studi di Milano
Dipartimento di Filosofia
mauro.simonazzi@unimi.it
ORCID: 0000-0002-7926-5487

EISSN 2037-0520

ADELINA BISIGNANI

ASPETTI DEL DIBATTITO SU UMANESIMO
E RINASCIMENTO NEL SECONDO DOPOGUERRA

1. *Umanesimo e crisi di civiltà*

In un saggio del 1955 Delio Cantimori aveva modo di affermare:

la questione del “Rinascimento” s’incrocia fin dall’origine con quella dell’ “origine dell’età moderna”, cioè dell’inizio storico della società, o delle fondamenta della società alla quale noi apparteniamo nel nostro presente o alla quale abbiamo appartenuto nel nostro immediato passato (Cantimori 1959 [1955]: 344).

Cantimori proseguiva il suo saggio sostenendo che l’«uomo del Rinascimento non c’è mai stato nella storia» e che, quindi, era più opportuno indicare come «*età umanistica*» l’intero periodo storico compreso tra Petrarca e Goethe.

L’evidente critica del concetto di Rinascimento, che Cantimori sviluppa in queste pagine, matura all’interno della crisi della visione idealistica e storicistica della modernità. Sono gli anni in cui scritti come il *Da Hegel a Nietzsche* di Löwith (1949[1941]) o, su una linea assai diversa, *La distruzione della ragione* di Lukács¹ avevano messo in discussione l’immagine di una modernità che, nata con la “scoperta dell’uomo” nel Cinquecento, aveva progredito in maniera lineare sino all’Illuminismo e alla Rivoluzione francese e alla formazione degli Stati nazionali. La Prima guerra mondiale e l’avvento dei regimi totalitari avevano mostrato quanto erronea fosse l’immagine di un mondo in continuo divenire “verso il meglio”. Opere come *La crisi delle scienze europee* di Husserl² e la *Dia-*

¹ Cfr. Lukács (1959) Il volume, edito a Mosca nel 1954, fu in gran parte scritto durante la seconda guerra mondiale.

² Cfr. Husserl (1983 [1936]). La traduzione è condotta sulla prima edizione postuma del 1954, a cura di W. Biemel, ma il volume deriva da due conferenze:

lettica dell'Illuminismo di Horkheimer e Adorno³ avevano poi mostrato tutti i limiti del razionalismo occidentale. Veniva, cioè, incrinandosi quel rapporto tra Ragione e Storia che la tradizione idealistica aveva tentato di instaurare, individuando nel Rinascimento il primo formarsi dell'uomo moderno. Tesi questa sostenuta con forza da Giovanni Gentile nel saggio *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento*⁴. Qui, analizzando gli scritti di Marsilio Ficino e di Pico della Mirandola, Gentile non aveva esitato a sottolineare le caratteristiche del tutto originali della concezione rinascimentale dell'uomo. La figura dell'uomo, secondo il filosofo di Castelvetro, verrebbe collocata «al di sopra della stessa natura angelica».

L'uomo – egli aggiungeva. – non ha una natura specifica sua, e non ha perciò leggi cui soggiaccia, né limiti entro cui si restringa necessariamente la sua attività, salvo quelli che egli stesso s'impone liberamente. Egli non è né celeste né terreno, né immortale né mortale: libero creatore di se medesimo [...] sarà quel che vorrà⁵.

Veniva così fissato il canone che nel Rinascimento individuava il momento della «scoperta dell'uomo» come *quasi deus*.

Posto il Rinascimento come momento fondativo della civiltà moderna, la discussione che, tra il 1946 e il 1947, si sviluppa tra Sartre e Heidegger intorno al rapporto tra umanismo ed esistenzialismo⁶ assume il significato di una discussione sui ca-

la prima sulla *Filosofia nella crisi dell'umanità europea*, tenuta a Vienna nel maggio 1936; la seconda su *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tenuta a Praga nel dicembre dello stesso anno. Ma tra gli scritti degli anni '30 del secolo scorso in tema di crisi della civiltà sono da tener presenti anche: Huizinga (1997 [1935]) e Hazard (2007 [1935])

³ Cfr. Horkheimer – Adorno (1966 [1947]).

⁴ Il saggio fu pubblicato nel *Giornale storico della letteratura italiana* nel 1916. Fu, poi, ripubblicato in Gentile (1930) e successivamente in Gentile (1940).

⁵ Gentile (1940: 74-75).

⁶ Sartre, pur ritenendo che il suo esistenzialismo non fosse di un tipo molto diverso da quello di Heidegger, affermava che «l'esistenza precede l'essenza» e che, quindi, è l'ente-uomo a scegliere ciò che deve essere. «L'uomo – egli affermava – non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo [...] [L'uomo] è in primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire» (Sartre s. d. [1946]: 29.). Le argomentazioni che Heidegger sviluppava nella *Lettera sull'umanismo*, invece, negavano questa assoluta autonomia dell'individuo;

ratteri del mondo moderno e sulle ragioni della sua crisi (o della *finis Europae*). Al di là degli aspetti puramente teoretici, che la discussione assumeva e che riguardavano l'autonomia o meno dell'ente-uomo rispetto all'Essere (dell'individuo rispetto alle tradizionali forme di Sovranità), era la stessa natura della razionalità e della cultura, che avevano costituito la modernità e che avevano dato forma alla storia europea, ad essere messe in discussione. Su quali basi quella cultura e quella razionalità poteva essere ricostruita dopo la catastrofe della Seconda guerra mondiale? Quali erano i principi costitutivi del moderno che rendevano possibile una *renovatio* dell'Europa? Non erano, forse, proprio quei principi ad aver portato l'Europa alla catastrofe? Domande, dunque, tutt'altro che puramente teoretiche.

Sartre, muovendo da coordinate teoriche decisamente debitorie della tradizione umanistico-illuministica che aveva individuato nel Rinascimento la formazione del "mondo nuovo", poteva proporre l'idea di una "nuova cultura"⁷ in grado di delineare l'immagine di una umanità liberata da qualsiasi tipo di oppressione politica: una umanità liberata dal capitalismo e dai totalitarismi. Di fatto, i valori della tradizione umanistica (di un umanesimo che distoglie gli occhi dal cielo, per guardare la storia terrena dell'umanità) vengono riassorbiti e finalizzati alla costruzione di una società in cui ogni individuo può scegliere la propria vita e proiettarsi verso il futuro. La centralità dell'uomo viene riproposta nel quadro della costituzione di una umanità disalienata. Le ragioni della crisi della civiltà europea, che si

questa sua possibilità di decidere della propria vita. Heidegger sosteneva che non si possono ignorare le relazioni che stringono l'individuo all'Essere e alla comunità cui appartiene e che, quindi, il mito metafisico dell'uomo poteva considerarsi giunto alla fine (Cfr. Heidegger 1995).

La *Lettera* di Heidegger pervenne a Jean Beaufret nel dicembre 1946. Essa fu ampiamente rielaborata e pubblicata in questa nuova versione nel 1947 a Berna, presso l'editore Francke, insieme allo scritto *La dottrina platonica della verità*.

⁷ Cfr. Sartre (1946: 1). Il tema di una "nuova cultura" era stato sollevato sin dal primo numero (29 settembre 1945) de «Il Politecnico» dal suo direttore, Elio Vittorini. Su questo tema si accenderà un dibattito con interventi di (Luporini 1946) e, poi, di Alicata (1946) e di Togliatti (1946). Per una ricostruzione complessiva del dibattito teorico-politico nell'Italia del secondo dopoguerra risulta ancora utile la lettura del saggio di Garin (1975). Ma si vedano anche i saggi di Losurdo (1991) e di Nacci (2009).

era manifestata negli anni '20-'30, venivano individuate nella perdita di quei principi che si erano affermati con l'Umanesimo-Rinascimento. A questi principi occorreva ritornare per restituire al genere umano una speranza di pace e di progresso.

Da parte sua Heidegger individuava le ragioni della crisi di civiltà nell' "oblio dell'Essere" e metteva sotto accusa l'intera modernità: la *finis Europae* aveva in quell' "oblio" la sua origine. La guerra appena conclusasi confermava che la concezione dell'ente-uomo come *prius* rispetto allo stesso Essere era alle origini della "distruzione della ragione". Era l'iper-umanesimo, suscitato dalla razionalità moderna, ad aver provocato la catastrofe della guerra. Occorreva, perciò, definire un diverso tipo di umanismo. E Heidegger proponeva un umanismo non più costruito sull'idea che all'uomo spetti una assoluta libertà di scelta (di una prassi creativa proiettata verso il futuro, come immaginava Sartre), ma sull' "ascolto" estatico dell'Essere. Riscoprire se stesso nell'Essere e prendere le distanze dal "mondo della tecnica", dominato dall'idea che l'uomo è il padrone e signore del mondo, questi erano gli obiettivi fondamentali dell'ontologia heideggeriana. Heidegger liquidava, così, quella ideologia – elaborata da Burckhardt e da Michelet, ma già presente in Hegel e proseguita in Italia da De Sanctis e Gentile⁸ – che nel Rinascimento (e nella sua concezione dell'uomo) riteneva di poter cogliere la genesi di quel processo di formazione del mondo moderno che inizia con la formazione degli Stati nazionali e culmina nella Rivoluzione francese.

Ponendo al centro della loro discussione il concetto di uomo Sartre e Heidegger ritenevano di individuare in esso il punto nodale che aveva suscitato la crisi di civiltà e tentare la ridefinizione di quel concetto appariva come la via fondamentale per impegnarsi nella ricostruzione della civiltà europea. In verità, entrambi restavano molto al di qua della individuazione delle ragioni di quella crisi che aveva trascinato l'Europa in una autentica "guerra civile". Anche se si muovevano secondo prospettive divergenti, alla loro riflessione mancava una ricognizione

⁸ Cfr. Heidegger (1995: 77-78). Ma su questi aspetti della filosofia heideggeriana si veda Grassi (1985). Per una ricostruzione della storiografia sul Rinascimento rinvio a Ferguson (1969), ma si veda anche Vasoli (1969).

delle ragioni della crisi delle democrazie liberali europee e, quindi, mancava una compiuta riflessione sui caratteri e i modi per riformare tali democrazie. Anzi, essi erano accomunati da un'ottica decostruttiva e non percepivano la necessità di ricostruire la vita democratica su nuove basi. E, in verità, non si trattava di rifondare la nuova Europa su un nuovo concetto di uomo, ma di riformare la democrazia liberale. Le ragioni della crisi di civiltà non erano da ricercare né nell'iperumanesimo (Heidegger) né nella fine dell'uomo *quasi deus* (Sartre).

Il principale limite della riflessione di Sartre e di Heidegger era, dunque, nella riduzione dei caratteri della modernità alla "scoperta dell'uomo". Senonché la giusta riaffermazione del valore della persona umana (dopo i delitti del nazismo) non poteva prescindere dalla comprensione del fatto che quei delitti nascevano da un particolare modo di intendere l'unità del popolazione con lo Stato. Ciò che era entrato in crisi era la figura dello Stato-Nazione come forma di una Sovranità (o di una amministrazione centrale) che ordina e governa un determinato territorio e costituisce un mercato nazionale. Risultavano, perciò, più appropriate le considerazioni di Cantimori che, mettendo in discussione la stessa idea di un Rinascimento come origine del moderno, destituiva di fondamento l'idea che la "scoperta dell'uomo" potesse essere assunta come principio fondativo della modernità. E Cantimori aveva ragione nell'indicare nel dibattito sul Rinascimento un problema che non riguardava semplicemente la storia della storiografia, ma che atteneva alla definizione dei caratteri della modernità. E, soprattutto, aveva ragione nel non guardare a quel periodo storico come il periodo della nascita dello Stato moderno, perché, in tal caso, occorreva rispondere alla domanda sul perché i territori più urbanizzati del '500 (l'Italia centro-settentrionale, appunto) non avessero dato origine al moderno Stato nazionale⁹.

⁹ Tale ordine di problemi è stato posto esplicitamente da Giuliano Procacci che nella Postfazione del 1997 alla sua *Storia degli italiani* scrive: «l'area più urbanizzata dell'Europa, l'Italia centro-settentrionale, non [fu] in grado di esprimere le energie necessarie a costruire un tipo di aggregazione e di organizzazione sociale che andasse oltre quello che Gramsci definisce come "economico-corporativa"» (Procacci 1998: II, 569-570).

2. Garin e l'umanesimo

All'interno del dibattito teorico-politico aperto dal saggio di Sartre è da collocare anche il volume di Garin, *L'umanesimo italiano*¹⁰. Lo stesso Garin ha osservato che quello tra Sartre e Heidegger era stato un dibattito che

investiva politica e cultura e in cui convergevano concezioni generali e interpretazioni storiche, mentre si rimettevano in discussioni tradizioni radicate nella civiltà occidentale e progetti rivoluzionari¹¹.

Garin era consapevole del fatto che in quella discussione storiografica, filosofia e politica si incrociavano. Egli vi partecipava con gli strumenti dello storico, suggerendo una interpretazione dell'umanesimo come invenzione di una nuova forma di *vita civile*: invenzione di una *res-publica* centrata sulla libertà e sulla responsabilità etica degli individui¹². Si direbbe che Garin riproponesse la linea interpretativa idealistica, ponendo una netta cesura tra Medio Evo e Rinascimento, e che, come affermò anche Cantimori, egli si muovesse sulle tracce del Burckhardt¹³. Tuttavia la sua non era semplicemente una riproposizione della dignità e della infinità del pensiero umano sulla scorta di Pico della Mirandola e di Charles de Bovelles. Al contrario, l'immagine del Rinascimento che Garin veniva disegnando era quella di un'età consapevole della *finitezza* della natura umana. E, anzi, sarà proprio la consapevolezza che la *res-publica* nasce per salvaguardare e difendere la vita di un

¹⁰ Lo ha sottolineato lo stesso autore nell'avvertenza all'edizione del 1986, ricordando che la prima edizione del volume fu pubblicata nel 1947, in tedesco, presso la Casa Editrice A. Francke nella stessa collana, diretta da Ernesto Grassi, in cui era apparso il volume heideggeriano: *Platos Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den 'Humanismus'*.

¹¹ Garin (1986 [1947]: 2) Sui temi sollevati da Sartre Garin ritornerà successivamente nel saggio del 2005.

¹² Su questa linea si sono mossi anche Pocock (1980 [1975]) e Skinner (1989 [1978]).

¹³ Cfr. Cantimori (1976 [1953], vol. II: 311-314). È, tuttavia, da osservare che già nei due saggi su: *Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento* (1950) e *Considerazioni sulla magia* (1951), poi raccolti in Garin (1954), l'analisi della presenza di tematiche ermetiche nel pensiero umanistico conduca Garin a ridimensionare l'immagine pichiana dell'uomo rinascimentale.

ente finito e debole come l'uomo che lo porterà a ridimensionare il mito idealistico dell'uomo rinascimentale. Così, in un saggio del 1950 su *Interpretazioni del Rinascimento* egli non esiterà a compiere un mutamento di prospettiva e scriverà:

L'interesse che muove oggi da varie parti verso un ripensamento degli aspetti più importanti della cultura umanistico rinascimentale non è dovuto, io credo, solamente all'essersi logorata, sotto tanti punti di vista, un'interpretazione storica che a suo tempo sedusse molti di noi, ma che ormai si presenta non più rispondente a troppe esigenze metodiche, a troppi problemi che si affacciano attuali alla nostra coscienza¹⁴.

In questa prospettiva il problema dell'Umanesimo-Rinascimento non coincide più con la formazione dell'uomo moderno. E il declino della modernità – o la «distruzione della ragione», per usare una espressione lukacciana – non deriva dalla crisi dei valori elaborati dall'umanesimo. Né tale declino può essere fermato riproponendo una specie di iperumanesimo, come immagina Sartre. D'altra parte, come lo stesso Garin dimostra, pubblicando nel volume *Medioevo e Rinascimento* alcuni saggi che evidenziano la forte presenza di caratteri ermetici e magici nella cultura umanistica e rinascimentale, la «scoperta dell'uomo» (o, più esattamente, la centralità della persona umana) non è ancora, in quella fase storica, l'elemento culturale dominante. Non nell'Umanesimo - Rinascimento andava rintracciata l'origine della modernità e, tanto meno, nella crisi dei suoi valori andava ricercata la causa di quella «distruzione della ragione» che aveva portato, prima, alla formazione di regimi totalitari e, poi, alla Seconda guerra mondiale.

Non era, dunque, nella ideologia della onnipotenza creativa dell'uomo che andavano ricercate le ragioni della crisi di civiltà.

¹⁴ Cfr. Garin (1961 [1954]: 90). Proseguendo questo itinerario di ricerca, negli anni '60 e '70, l'interpretazione gariniana dell'Umanesimo-Rinascimento sarà sempre più orientata verso il ripensamento complessivo dei caratteri della modernità. Quella fase storica, allora, gli apparirà attraversata da diverse e contrastanti tensioni e sempre meno gli apparirà come il luogo costitutivo del mondo moderno. Sulla ricerca di Garin intorno all'età umanistica si veda il primo capitolo di Ciliberto (2011).

L'interpretazione idealistica e storicistica del Rinascimento, che nella cultura umanistica individuava i principi fondativi della modernità, non forniva strumenti teorici sufficienti per spiegare la crisi di civiltà che, con il nazifascismo e con le due guerre mondiali, il mondo occidentale aveva attraversato. Era, certo, evidente il declinare dell'ideologia illuminista del continuo procedere del genere umano «verso il meglio», ma quella crisi non derivava né da un presunto iper-umanismo (Heidegger) né da una presunta caduta della centralità del concetto di uomo (Sartre). Le ragioni della crisi andavano individuate entro il sistema di relazioni che, in Europa, si era venuto instaurando con la formazione degli Stati nazionali. La complessità del mondo moderno non poteva essere ridotta alla civiltà rinascimentale.

3. *L'interpretazione gramsciana del Rinascimento*

Il giudizio di Cantimori su Garin, che abbiamo ricordato sopra, aveva una sua giustificazione nel fatto che spostava l'attenzione dal Rinascimento (e dal concetto di uomo) ai successivi sviluppi politico-istituzionali. Garin (come Sartre e Heidegger) poneva l'accento sulla centralità dell'uomo e della vita civile, ma il vero problema era la definizione di un nuovo tipo di rapporto tra Sovranità e organizzazione amministrativa del territorio. Lo studioso degli «eretici italiani» poneva l'accento sugli assetti politico-istituzionali che caratterizzano la modernità, là dove il Rinascimento gli appariva come una fase storica ancora priva di precise connotazioni giuridico-statali.

Già in un articolo del 1932 Cantimori aveva mostrato i propri dubbi sulla interpretazione tradizionale del Rinascimento e messo in evidenza come fossero state spesso motivazioni e circostanze politiche immediate a portare all'uso di «concetti, o miti, storiografici»¹⁵. Cantimori non era così sicuro del fatto che l'«uomo nuovo», che si era mostrato nell'Italia del '500, fosse poi così lontano dall'«uomo dantesco». Egli comincerà ben presto a comprendere i limiti della interpretazione idealistica del Rinascimento (e della modernità) e a prendere coscienza del de-

¹⁵ Cfr. Cantimori (1971 [1932]: 413-462).

clinare dell'immagine dell'Europa disegnata da quella tradizione. D'altra parte, aveva ben presenti anche le tesi di Burdach¹⁶, che ristabiliva delle linee di continuità tra Medio Evo e Rinascimento, ma, soprattutto, conosceva le tesi di Schmitt sulla modernità come secolarizzazione, nonché quelle relative alla centralità della figura di Hobbes (più che di Machiavelli) nella definizione delle forme politiche della modernità.

Che l'inizio della modernità non potesse risolversi nella "scoperta dell'uomo" era, d'altra parte, chiaro anche a Croce che, pur muovendosi all'interno della tradizionale linea interpretativa, nelle pagine iniziali di *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*¹⁷ aveva sottolineato il carattere aristocratico del Rinascimento («esso non si diffuse tra il popolo»). E, sulla scorta della lezione desantisiana (cfr. De Sanctis 1981, vol. I: 449-490), aveva individuato nella separazione tra "alta cultura" e popolo le ragioni della mancata costruzione di uno spirito nazionale. Tuttavia, nella indagine crociana mancava la piena consapevolezza che la linea di demarcazione tra il pre-moderno e il mondo moderno era da ricercare nell'instaurarsi di un nuovo ordine giuridico-statale. Su questo tema, invece, insisteranno le riflessioni che Gramsci svilupperà nei *Quaderni del carcere*.

Perplessità sulla interpretazione idealistica del Rinascimento e sulla originalità della sua concezione dell'uomo sono espresse da Gramsci, quando nei *Quaderni del carcere* scrive:

¹⁶ Cfr. Burdach (1986 [1918]). Ma anche J. Huizinga (1942 [1919]) nel primo capitolo dell'*Autunno del Medioevo* disegna l'umanesimo come un'epoca priva di un preciso ordine giuridico-statale.

¹⁷ Nelle pagine introduttive di *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento* Croce scrive: «Il Rinascimento, che, esaltando la vita terrena, aveva osservato una sorta d'indifferenza verso quel cielo al quale il medioevo aveva così a lungo tenuti rivolti gli occhi, non per questo non era un movimento religioso, religioso benché razionale e anzi proprio perché seriamente razionale». E subito oltre, interrogandosi sul perché «questo movimento, che era pieno dell'avvenire» in Italia si fosse arrestato, afferma che «il movimento del Rinascimento era di carattere aristocratico e non popolare e che perciò il moto religioso, che vi si aggiunse, non si diffuse, o assai poco, nel popolo; e che il Rinascimento lasciò inaridire i germi della *renovatio* e della libertà interiore che gli venivano dal medioevo, e degenerò nel formalismo e nell'estrinseco» (Croce 1945: vol. I, 9-11).

Cosa significa che il Rinascimento abbia scoperto “l'uomo”, abbia fatto dell'uomo il centro dell'universo, ecc., ecc.? Forse che prima del Rinascimento l' “uomo” non era il centro dell'universo? [...] Davvero che prima del Rinascimento l' “uomo” era nulla ed è diventato tutto? Se il Rinascimento è una grande rivoluzione culturale, non è perché dal “nulla” tutti gli uomini abbiano cominciato a pensare di essere “tutto”, ma perché questo modo di pensare si è diffuso [...] Non è stato “scoperto” l'uomo, ma è stata iniziata una nuova forma di cultura, cioè di sforzo per creare un nuovo tipo di uomo nelle classi dominanti (Gramsci 1975: 1907).

Per Gramsci, il processo costitutivo della modernità inizia dopo l'anno Mille. L'originalità della sua posizione rispetto alla tradizione idealistica sta nel collocare la cesura in un progressivo processo di separazione – che inizia dopo l'anno Mille – tra lo “spirituale” e il “temporale”. Con il Rinascimento, in Italia, tale processo subirebbe un arresto a causa di un corporativizzarsi della borghesia e di una ri-feudalizzazione dei rapporti sociali¹⁸.

Il pensatore sardo sottolineerà l'assenza nel Rinascimento di un autentico processo di «nazionalizzazione delle masse e degli intellettuali». È questo processo, a suo avviso, che porta alla crisi dell'ordine politico medioevale (al «separarsi dello spirituale dal temporale») e al formarsi di un nuovo ordine statale. In Italia, secondo Gramsci, proprio nel periodo rinascimentale tale processo subirà un arresto. Machiavelli è sì il teorico di tale processo, ma solo in quanto egli vede ciò che si viene realizzando fuori dall'Italia. La cultura italiana non riuscì a costruire uno Stato nazionale, anche se contribuì alla formazione degli Stati europei. I limiti dell'Umanesimo-Rinascimento erano da ricercare nel suo permanere entro un orizzonte di carattere economico-corporativo. Perciò, afferma Gramsci,

la ragione dei successivi fallimenti dei tentativi di creare una volontà collettiva nazional-popolare è da ricercarsi nell'esistenza di determinati gruppi sociali che si formano dalla dissoluzione della borghesia comunale, nel particolare carattere di altri gruppi che riflettono la fun-

¹⁸ Gramsci (1975: 1908-1910 e 1912-1914). Per una ricostruzione delle tesi gramsciane sull'età umanistica cfr. Ciliberto (1991: 759-788).

zione internazionale dell'Italia come sede della Chiesa e depositaria del Sacro Romano Impero (Gramsci 1975: 1559).

Senonché, sostenere una tesi simile significava spostare la datazione della formazione del mondo moderno alla fine della guerra dei Trent'anni: al momento in cui si forma quel tipo di sovranità che, assumendo il monopolio della forza, pone fine alla guerra all'interno di un determinato territorio, crea un mercato nazionale e una nuova identità culturale collettiva. Questo era, appunto, il Leviatano di Hobbes. Esso, ponendosi come quella potenza che neutralizza i conflitti entro un determinato territorio, appare come la figura che inaugura l'evo moderno. E, in verità, se si assume tale prospettiva, l'Umanesimo-Rinascimento resta al di qua della modernità. In nessun caso la "scoperta dell'uomo" poteva costituire il momento della nascita della modernità. L'Umanesimo-Rinascimento, privo di qualsiasi sistema di regolazione delle conflittualità sociali e politiche, si configurava, in Gramsci, ancora come una età pre-moderna. Di fatto, il mondo moderno si costituirà solo attraverso la formazione dello Stato-Nazione che, attraverso una secolarizzazione del potere politico, giungerà ad imporre la pace al proprio interno e, in questo modo, potrà garantire la vita ai suoi cittadini ed eliminare la paura della morte che le guerre civili suscitavano¹⁹. È questo il compito fondamentale che Hobbes attribuirà allo Stato-Leviatano. La modernità appare, allora, come il luogo del *Nomos*: il luogo in cui la "vita civile" è garantita da una Sovranità che deriva la sua legittimità non dalla Forza o da una Autorità trascendente, ma da un sistema normativo che ne regola e limita l'esercizio del potere.

Non era, dunque, nella cultura dell'età umanistica che andavano ricercati i principi costitutivi del mondo moderno. Né le ragioni della crisi europea potevano essere individuate nel venir meno del concetto pichiano dell'uomo *quasi deus*. Ciò che era venuto meno era la capacità di costruire e di conservare quei meccanismi (giuridici e militari) che consentono la neutralizzazione delle guerre e dei conflitti civili.

¹⁹ Per una interpretazione dei processi costitutivi dello Stato moderno cfr. Böckeförde (2007: 33-54).

4. Modernità e secolarizzazione

L'analisi dei caratteri della modernità non poteva, dunque, risolversi nell'idea della "scoperta dell'uomo". Cantimori aveva ragione nell'indicare nel dibattito sull'Umanesimo-Rinascimento un momento decisivo per la comprensione dei caratteri della modernità. Esso non era un dibattito puramente storiografico. Si trattava di comprendere se e in che misura il mondo moderno poteva ritrovare i propri principi costitutivi in quel momento storico. E dal modo di risolvere una simile questione potevano derivare non solo metodi e prospettive di ricerca, ma anche forme diverse di *impegno* politico. E spostare la data di nascita del mondo moderno dal Quattrocento (con la sua "scoperta dell'uomo") al Seicento (con la fine delle guerre di religione) diveniva una questione decisiva per gli orientamenti ideali dei ceti intellettuali.

Una volta riconosciuto che solo con la formazione di Stati nazionali, che pongono fine alle guerre di religione, ha origine la storia politica dell'Europa moderna, il semplice ripensamento del concetto di uomo non poteva più essere considerato la via più utile per uscire dalla crisi di civiltà. Sia l'anti-umanesimo di Heidegger (costruito sull'idea che «la vita autentica» si instaura solo in un rapporto immediato tra Dio e l'uomo) che l'umanesimo sartriano (costruito sul mito dell'uomo *quasi deus*, capace con la sua onnipotenza di dominare le circostanze e di impegnarsi nella costruzione di una "società giusta") mancano di individuare le ragioni della *finis Europae*. Senza comprendere i processi di formazione dello Stato-Nazione; del *Nomos* che fissa i principi politici e giuridici degli Stati nazionali formatisi dopo le guerre di religione non era possibile comprendere le ragioni della crisi né riconoscere le vie per superarla.

Crolla, così, il mito del Rinascimento come momento storico originario dell'autocoscienza della modernità; mito che era stato elaborato dall'Illuminismo e dall'idealismo. E tutto ciò avviene perché è la figura dello Stato-Nazione come architrave del mondo moderno a mostrare di non essere più in grado di garantire e rispettare i propri principi costitutivi: la pace e la vita

dei propri cittadini²⁰. Viene meno, così, l'idea della continuità: Rinascimento-Illuminismo-Rivoluzione francese. E diviene evidente che la *finis Europae*, segnata dall'avvento dei totalitarismi e dalla Seconda guerra mondiale, non è da connettere a una qualche ideologia iper-umanistica, ma all'incrinarsi delle funzioni di governo svolte dagli Stati nazionali e, in particolare, alla loro incapacità di imporre la pace al proprio interno e nelle relazioni internazionali. In definitiva, si riconosce che era stata l'involuzione dello Stato nazionale-liberale (il suo ricadere in una logica di potenza che dimentica i suoi stessi principi costitutivi: la pace e la vita dei cittadini) ad aver prodotto la catastrofe europea.

Dalla crisi della coscienza europea era possibile uscire e la ricostruzione di una nuova identità culturale era possibile solo riconoscendo la necessità di definire un nuovo *Nomos*. Era necessaria una rifondazione dei principi costitutivi dello Stato-Nazione. La stessa ideologia umanistica, che aveva accompagnata la storia europea, poteva essere riclassificata a patto di abbandonare ogni tentazione di pensare l'ente-uomo come potenza assoluta (*quasi deus*) e di vederlo, invece, come ente finito, limitato, ma capace di riscoprire il sé nell'altro e, dunque, di riscoprirsi come "essere in relazione".

Gli anni '40 del Novecento segnano, di fatto, la fine dell'interpretazione idealistica dell'Umanesimo-Rinascimento come luogo di nascita della modernità. E, contestualmente, emerge la consapevolezza che nella mentalità umanistico-rinascimentale non era dominante la concezione dell'uomo come *quasi deus*, espressa da Pico della Mirandola nella *Oratio de hominis dignitate*, Anzi, a quella mentalità non era estranea la coscienza della finitezza e tragicità della condizione umana²¹.

²⁰ Significativo il percorso intellettuale di Friedrich Meinecke che dallo scritto del 1908 su *Cosmopolitismo e Stato nazionale* (MEINECKE 1975), in cui veniva esaltata la formazione dei moderni Stati nazionali, giunge nel 1946 a scrivere un'opera su *La catastrofe della Germania* (MEINECKE 1948), in cui si registra il fallimento delle forme tradizionali di Stato.

²¹ Michele Ciliberto ha opportunamente osservato che «Se Pico nell'*Oratio* sostiene che l'uomo non possiede un'essenza specifica a differenza di tutti gli altri enti, per Machiavelli la possiede ed è determinatissima. Leggendo i suoi testi – ma anche quelli del Guicciardini – si vede come entrambi si contrappongano direttamente alla "linea" ermetica; e lo conferma il modo in cui

Così, a partire dal secondo dopoguerra si afferma la convinzione che la formazione del mondo moderno coincide con la istituzione di ordinamenti giuridici nazionali. E, contestualmente, la concezione dell'uomo come *quasi deus* non appare più come il tratto caratterizzante la modernità. Questa inizia ad essere concepita come coincidente con il processo di formazione degli Stati nazionali. È a questa prospettiva analitica e teorica che dà un impulso decisivo la riflessione di Carl Schmitt.

È, infatti, nell'orizzonte tematico della costituzione e della crisi dello Stato-Nazione che il concetto schmittiano di secolarizzazione acquista il suo pieno significato. Già nello scritto del 1938 su *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* Schmitt (1986: 61-143) individua nello strutturarsi dello Stato-Leviatano gli elementi di distinzione della modernità da un'età ancora *barbarica*. Al Leviatano viene attribuita la funzione di trarre dal disordine delle guerre civili un nuovo ordine in grado di garantire la pace e la vita dei cittadini. Esso è limitato dall'obbligo di realizzare queste finalità. E la sua legittimazione discende unicamente dalla capacità di mettere in atto politiche che conducono al conseguimento di tali finalità. Ed esso risulta essere figura più moderna di quella del Principe machiavelliano, perché quest'ultimo non è limitato da finalità etiche o da un sistema di regole civili. È solo la virtù del principe a rendere possibile il successo delle sue azioni ed è solo il successo a legittimare il suo potere.

Si può, allora, sostenere che, almeno a partire dallo scritto su Hobbes, nella riflessione di Schmitt, più che l'idea di un ordine politico che discende dalla secolarizzazione di categorie teologiche, prevale la convinzione che si debba distinguere tra un'età "barbarica", ancora priva di norme che limitino e indirizzino l'azione del sovrano, e un'età moderna caratterizzata dall'assunzione, come limite e fine dell'azione dello Stato, del compito di "neutralizzare" i conflitti e garantire la vita dei citta-

Machiavelli svolge il rapporto tra uomini e bestie. L'uomo è strutturalmente limitato, e non gli è consentito in alcun modo farsi Dio» (Ciliberto 2012: 53). Ma si veda anche (Cacciari 2019).

dini. La politica moderna viene, così, fatta coincidere con l' "epoca delle neutralizzazioni"²².

Il concetto di "teologia politica" era servito a Schmitt per segnalare l'instaurarsi nella società moderna di un ordinamento laico "simile" a quello della Chiesa, in quanto questa instaurava un ordine e neutralizzava i conflitti. Ma l'ordine moderno non deriva linearmente da principi teologici. Esso agisce *come se* avesse la stessa forza e autorità della Chiesa. Così, il moderno Stato-Nazione instaura un nuovo ordine e neutralizza i conflitti. Per Schmitt lo Stato-Nazione è il *katèchon*: ciò che frena ed esclude il mondo barbarico. Più che la teologia politica, è la distinzione tra modernità (Stato-Nazione) ed età barbarica che inizia a caratterizzare la riflessione schmittiana a partire dal saggio su Hobbes. Il che apparirà ancora più chiaro nello

²² Schmitt indica «una serie di progressive neutralizzazioni» e la prima di queste serie è individuata nel Seicento, quando si registra il passaggio «dalla tradizionale teologia cristiana al sistema di una scientificità "naturale"». E aggiunge che da tale passaggio «è stata determinata, fino ai giorni nostri, la direzione che doveva prendere ogni sviluppo successivo [...] Alla base di questo straordinario rivolgimento si trova un motivo di fondo elementarmente semplice, decisivo per secoli: precisamente l'aspirazione ad una sfera neutrale. Dopo le dispute e le lotte teologiche senza via d'uscita del XVI secolo, l'umanità europea cercava un terreno neutrale dove la contesa venisse meno e fosse possibile intendersi, unirsi e convincersi a vicenda. Perciò ci si staccò dai disputatissimi concetti e argomentazioni della teologia cristiana tradizionale e si costruì un sistema "naturale" della teologia, della metafisica, della morale e del diritto. Questo processo di storia dello spirito è stato descritto da Dilthey in una ricostruzione divenuta giustamente famosa, nella quale viene posto in luce soprattutto il grande significato della tradizione stoica. Ma a me sembra che l'essenziale consista invece nel fatto che viene abbandonato il centro di riferimento fino a quel momento in vigore, cioè la teologia, poiché è campo di lotta, e si cercò un nuovo terreno neutrale» (Schmitt 1972 [1929]: 176) . A me sembra che in questa pagina Schmitt intenda sottolineare che il processo di secolarizzazione non avvenga come un passaggio lineare dalle categorie della teologia tradizionale allo Stato moderno. Lo Stato moderno non può più fondare la sua autorità su principi teologici, perché questi sono ormai oggetto di acerrime dispute. Esso deve trovare su un altro terreno il principio di legittimazione. Più esattamente, come preciserà in seguito, esso non si fonda più sulla "solida terra", ma sul "mare". La modernità si fonda su un nuovo elemento "naturale". E, come ha scritto Franco Volpi, per Schmitt, l'evento chiave della modernità è «l'imporsi di un dominio del mondo basato su una forma di esistenza marittima» (Volpi 2002: 136)).

Questi aspetti della riflessione schmittiana sono stati messi in evidenza da (Galli 2008 [2005]: 83-106).

scritto su *Amleto o Ecuba*, dove, in polemica con Walter Benjamin, Amleto è visto come figura di un'epoca pre-statuale; figura di un mondo ancora barbarico²³. In questo quadro, l'uso del concetto di secolarizzazione non implica più – come penserà Blumenberg²⁴ – un ritorno al pre-illuminismo, ma evidenzia i meccanismi e le finalità costitutive dello Stato nazionale. Anzi, diviene chiaro che il tema che interessa Schmitt non è in alcun modo quello di fissare una continuità lineare tra concetti teologici medievali e mondo moderno, ma di comprendere la modernità come l'instaurarsi di leggi e di istituzioni che governano un determinato territorio.

Questo spostamento di accenti, che anima la ricerca di Schmitt nel secondo dopoguerra, era dettato dalla necessità di comprendere i caratteri della crisi della modernità (e dello *jus publicum europaeum*), per giungere alla definizione di un nuovo *nomos*. Un programma di ricerca che avrà in *Terra e mare* e in *Il Nomos della terra* la sua definizione. In questi ultimi scritti, infatti, Schmitt sottolinea la necessità di passare dal *nomos* della terra (il diritto di ogni popolo a occupare e a controllare un determinato territorio) al *nomos* del mare (il diritto fondato sul riconoscimento della interdipendenze esistenti nella vita e nella storia dei popoli). La necessità di tale passaggio è espressa con chiarezza nel volume del 1950 su *Il nomos della terra*, dove Schmitt identifica con precisione il momento in cui si instaura il moderno ordinamento giuridico:

²³ Si veda, in particolare, l' *Excursus II* del volume di (Schmitt 1983).

²⁴ Negli anni '60 del Novecento, attraverso la critica del concetto di secolarizzazione, Hans Blumenberg tenterà di restaurare quel rapporto tra Ragione e Storia, che soprattutto Löwith e la scuola di Francoforte avevano messo in discussione. A suo avviso, il fallimento della ragione illuministica non poteva implicare un automatico ritorno a categorie (come quella di secolarizzazione) che implicavano la legittimazione di un Potere politico autoritario. Si trattava, invece, di riproporre quella concezione dell'uomo che, affermatasi con il Cusano e con Giordano Bruno, coglieva nella storia l'attuarsi della volontà umana e che, per dirla con Vico, riteneva conoscibili le ragioni del divenire storico, perché (come la matematica) frutto dello stesso agire umano. Il naufragio della ragione – compiutasi tra gli anni '30-'40 – era superabile proprio perché era la stessa ragione a poter sviluppare – kantianamente – la «critica della ragione»; e a poter individuare tutti i limiti di una tradizione culturale iper-umanistica. (Cfr. Blumenberg 1992 [1966]: 95-107).

Dal punto di vista dalla storia delle idee – egli scrive – il processo di personificazione di complessi di potere politico, spazialmente chiusi o no, è già in pieno svolgimento nel XVI secolo ed è fortemente incoraggiato dalla tendenza rinascimentale all'allegoria. La mentalità dei giuristi europei si abituò così alla personificazione dei poteri politici e parlò di Spagna, Inghilterra, Francia, Venezia, Danimarca come di grandi individui. Ma solo con il barocco del XVII si affermò pienamente la personalità dello Stato, rappresentativa e sovrana. Con la pace di Westfalia, dal 1648 in poi, anche la prassi delle relazioni politiche si avvale in qualche misura di tali costruzioni, Ora lo Stato viene concepito giuridicamente come entità di un nuovo ordinamento spaziale e come soggetto di un nuovo diritto internazionale, imponendosi come concetto giuridico. Questo Stato è tuttavia essenzialmente uno spazio unitario, territorialmente chiuso, di suolo europeo, che viene contemporaneamente rappresentato come *magnus homo* (Schmitt 1991 [1950]: 169).

Ed egli può sintetizzare in questi termini il passaggio dal Medioevo all'età moderna:

L'elaborazione concettuale del diritto internazionale di questa epoca [= fine '500] conosce dunque un unico asse: quello rappresentato dallo Stato territoriale sovrano. La nuova entità «Stato» elimina l'impero sacrale del Medioevo ed elimina inoltre la *potestas spiritualis* di diritto internazionale del pontefice (Schmitt 1991 [1960]: 14).

È la formazione dello Stato nazionale a segnare, per Schmitt, la fine del Medioevo. Esso dà inizio all'età moderna per tre ragioni fondamentali: 1. centralizza le decisioni politiche e giuridiche che attengono alla vita sociale di un determinato territorio; 2. elimina al suo interno le guerre civili tra le diverse religioni; 3. forma una identità culturale collettiva. Ed è, quindi, la crisi di questi elementi a segnare la *finis Europae*: la disgregazione istituzionale e culturale delle singole nazioni europee. Invertire una simile tendenza disgregativa è possibile solo definendo un nuovo *nomos della terra*: un nuovo modo di determinare le forme e i confini territoriali dell'intervento del potere politico nella vita sociale; un nuovo modo di costruire una identità collettiva al di là delle antiche forme nazionali.

All'indomani della catastrofe generata dalla Seconda guerra mondiale, Schmitt si mostra convinto del fatto che quel *no-*

mos, che aveva portato alla formazione dello Stato nazionale «chiuso», è del tutto insufficiente a gestire la nuova fase storica. Esso non è più in grado di realizzare i suoi obiettivi (garantire la pace e la vita dei cittadini). Dopo la catastrofe mondiale diviene indispensabile fissare le linee di un nuovo diritto internazionale, di un nuovo *nomos*, che respinga la stessa idea dello *justus hostis* (il nemico che un determinato popolo assume come tale) e afferma, invece, l'idea dell'*hostis humani generis*. Schmitt, cioè, ritiene necessario e possibile giungere a un *nomos* che neutralizzi i conflitti tra gli Stati nazionali, così come lo Stato-Leviatano era riuscito a neutralizzare le guerre civili.

Carlo Galli ha opportunamente sottolineato questa prospettiva teorica, osservando che:

Il sistema europeo degli Stati continentali chiusi (caratterizzati dalla temporanea sospensione e neutralizzazione del "politico", cioè dell'irrazionalità di fondo della politica, che si esprime nella relazione amico/nemico) non è più comprensibile, per Schmitt solo con la cessazione delle guerre civili di religione e con la implicita contraddizione fra "politico" e diritto; a questa si aggiunge la grande dicotomia fra terra e mare, nonché quella fra terre europee ed extraeuropee. Schmitt avverte insomma che la nascita degli Stati europei è determinata da un potente elemento non statale, né statalizzabile, che consiste nel distacco dell'Inghilterra dalle forme politiche proprie dello Stato europeo, nel passaggio dell'isola ad una forma di potere non statale, ma marittima ed imperiale (Galli 1983: 15).

Dunque, il superamento della figura dello «Stato chiuso» comporta la nascita di una forma politica «marittima e imperiale» o, potremmo dire, «sovranaazionale». Non basta più pensare la sovranità come forma politica che ordina un determinato territorio, ma essa deve essere in grado di attraversare e controllare il «Mare» per unificare terre diverse. E, per attuare un tale disegno di unificazione, potrà risultare necessario lottare contro chi (il «nemico del genere umano») ad esso si oppone. La logica amico-nemico non è tolta, ma essa viene legittimata dalla necessità di dare un nuovo ordine mondiale all'intera comunità umana. E l'eventualità di una guerra è legata alla necessità di difendere questa nuova comunità.

6. *Conclusion*

L'universo teorico schmittiano ci aiuta a comprendere meglio l'orizzonte entro cui, all'indomani della Seconda guerra mondiale, si sviluppa il dibattito sull'età umanistica. Se si assumono le coordinate storiografiche e politiche di Schmitt, che individuano nella formazione, delegittimazione e crisi degli Stati nazionali l'itinerario compiuto dalla modernità, viene a vanificarsi la visione, propria dei Burckhardt e dei Michelet, di un Rinascimento come cesura storica. E, anzi, si afferma l'idea che il Rinascimento rappresenti una fase storica ancora chiusa entro una visione "barbarica" (pre-moderna) della vita politica. In Machiavelli (o in Shakespeare) non è ancora presente la visione dello Stato come quel Soggetto che neutralizza i conflitti e dà ordine a un determinato territorio. Ciò avverrà solo con Hobbes. E, una volta assunta questa prospettiva teorica e storiografica, la stessa idea che si possano mettere in alternativa i concetti di secolarizzazione (Schmitt) o di legittimità del moderno (Blumenberg) perde consistenza, perché al concetto di secolarizzazione non si può imputare l'intenzione di fissare una continuità tra Medio Evo ed età moderna, anzi esso è utilizzato per ribadire una cesura tra età barbarica e mondo moderno.

Senonché, se la modernità coincide con la formazione dello Stato-Nazione, non solo non è più ipotizzabile una soluzione della sua crisi attraverso la elaborazione di un nuovo umanesimo (come immaginava Sartre), ma appare «evidente che non possono essere neppure gli Stati nazionali a risolvere una crisi che essi stessi hanno suscitato. La rifondazione dello *jus publicum europaeum* non può operarsi attraverso il permanere di quella vecchia figura giuridico-politica.

Ma quale forma giuridico-politica può, allora, sostituire quella statale? Quale Forza può instaurare un nuovo *Nomos*, ovvero: un sistema di regole, di controlli e di sanzioni in grado di garantire l'interdipendenza pacifica dei popoli?

Per rispondere a questi interrogativi, ripercorrere il dibattito su Umanesimo e Rinascimento, che si sviluppò a metà del secolo scorso, risulta ancora oggi assai utile. Esso ci insegna che le modernità si definisce attraverso le sue strutture giuridico-istituzionali. E, su questo terreno, la riflessione schmittiana ri-

sulta essere decisiva. È la figura hobbesiana dello Stato-Leviatano a costituire l'autentico momento di una cesura storica ed è la necessità di passare dal diritto di un popolo a occupare e governare il proprio territorio a un diritto centrato sulla interdipendenza dei popoli a indicare la strada per una fuoriuscita dalla "crisi di civiltà". Al contrario l'idea sartriana di un nuovo umanesimo (o di una "nuova cultura" che richiederebbe l'impegno politico degli intellettuali) risulta insufficiente ad affrontare il problema della *finis Europae*, perché, sottovalutando le funzioni costituenti svolte dal *nomos* della Terra e restando chiusa nell'ideologia dell'uomo *quasi deus*, non giunge a tematizzare la necessità di un *nomos* transnazionale.

Mi sembra, allora, che si possa dire che il progressivo distanziarsi – dopo la Seconda guerra mondiale – della storiografia e della filosofia politica dall'idea dell'Umanesimo-Rinascimento come origine del mondo moderno non attesti solo la necessità di una più esatta periodizzazione dell'età moderna, ma alluda anche ad una indispensabile ridefinizione delle forme istituzionali, liberali e nazionali, che, sino a quel momento, avevano governato l'Occidente.

Bibliografia

ALICATA MARIO, 1946, "La corrente Politecnico", in *Rinascita*, III, maggio-giugno 1946, p. 116.

BLUMENBERG HANS, 1992, *La legittimità dell'età moderna*, tr. it. di C. Marelli, Marietti, Genova. La prima edizione tedesca del volume è del 1966. La seconda edizione ampliata del 1974.

BÖCKENFÖRDE ERNST-WOLFGANG, 2007, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, ora in Id., *Diritto e secolarizzazione*, a cura di G. Preterossi, Bari: Laterza.

BURDACH KONRAD, 1986 *Riforma, Rinascimento, Umanesimo* (1918), tr. it. di D. Cantimori, prefazione di C. Vasoli, Firenze: Sansoni.

CACCIARI MASSIMO, 2019, *La mente inquieta*, Torino: Einaudi.

CANTIMORI DELIO, 1959, *La periodizzazione dell'età del Rinascimento*, relazione al X congresso internazionale di scienze storiche (Roma, 4-11 settembre 1955), poi in Id., *Studi di storia*, Torino: Einaudi.

_____, 1971, "Sulla storia del concetto di Rinascimento", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie II, vol. I, 1932, poi in Id., *Storici e storia*, Torino: Einaudi.

- _____, 1976, "Burckhardt e Garin", in *Nuovo Corriere* del 19 agosto 1953, poi in Id., *Studi di storia*, Torino: Einaudi.
- CILIBERTO MICHELE, 1991, *Rinascimento e Riforma nei «Quaderni» di Gramsci*, in AA. VV., *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, Roma: Editori Riuniti.
- CILIBERTO MICHELE, 2011, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Bari: Laterza.
- CILIBERTO MICHELE, 2012, *Il nuovo umanesimo*, Bari: Laterza.
- CROCE BENEDETTO, 1945, *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Bari: Laterza.
- DE SANCTIS FRANCESCO, 1981, *Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo, introduzione di N. Sapegno, Torino: Einaudi.
- FERGUSON WALLACE K., 1969, *Il Rinascimento nella critica storica* (1948), ed. it. a cura di A. Prandi, Bologna: Il Mulino.
- GALLI CARLO, 1983, *Presentazione a C. Schmitt, Amleto o Ecuba*, tr. it. di S. Forti, Bologna: Il Mulino.
- _____, 2008, "Schmitt e Machiavelli", in *Filosofia politica*, n. 5/2005, poi in Id., *Lo sguardo di Giano*, Bologna: Il Mulino.
- GARIN EUGENIO, 1961, *Medioevo e Rinascimento (1954)*, Laterza, Bari.
- _____, 1975, *Quindici anni dopo* (1962), in Id., *Cronache di filosofia italiana*, Bari: Laterza.
- _____, 1986, *L'umanesimo italiano* (1947), Bari: Laterza.
- _____, 2005, "Quale "Umanesimo"? (Divagazioni storiche)", in *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXXIV, 2005, pp. 16-26.
- GENTILE GIOVANNI, 1920, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze: Vallecchi.
- _____, 1940³, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze: Sansoni.
- GRAMSCI ANTONIO, 1975, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino: Einaudi.
- GRASSI ERNESTO, 1985, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, introduzione di C. Vasoli, Napoli: Guida Editore.
- HAZARD PAUL, 2007, *La crisi della coscienza europea* (1935), a cura di P. Serini, introduzione di G. Ricuperati, Torino: UTET Libreria.
- HEIDEGGER MARTIN, 1995, *Lettera sull' "umanesimo"* (1947), a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi.
- HORKHEIMER MAX – ADORNO THEODOR W., 1966, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), tr. it. di L. Vinci, Torino: Einaudi.
- HUIZINGA JOHAN, 1997, *La crisi della civiltà* (1935), tr. it. di B. Allason, introduzione di D. Cantimori, Torino: Einaudi.
- HUIZINGA JOHAN, 1942, *L'autunno del Medioevo*(1919), tr. it. di B. Jassin, Firenze: Sansoni.

- HUSSERL EDMUND, 1983, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, tr. it. di E. Filippini, Milano: Il Saggiatore.
- LOSURDO DOMENICO, 1991, *L' "engagement" e i suoi problemi*, in *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, a cura di G. M. Cazzaniga, D. Losurdo e L. Sichirollo, Istituto Italiano per gli Studi filosofici – Edizioni Quattroventi, Napoli-Urbino, pp. 105-130.
- LÖWITH KARL, 1949, *Da Hegel a Nietzsche* (1941), tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino.
- LUKÁCS GYÖRGY, 1959, *La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Torino: Einaudi.
- LUPORINI CESARE, 1946, "Rigore della cultura", in *Società*, II, gennaio-marzo 1946.
- MEINECKE FRIEDRICH, 1948, *La catastrofe della Germania* (1946), tr. it. E. Bassan, Firenze: La Nuova Italia.
- MEINECKE FRIEDRICH, 1975, *Cosmopolitismo e Stato nazionale* (1908), tr. it. A. Oberdorfer, La Nuova Italia, Firenze.
- NACCI MICHELA, 2009, *Storia culturale della Repubblica*, Milano: Bruno Mondadori.
- POCOCK JOHN G. A., 1980, *Il momento machiavelliano*, tr. it. di A. Prandi, Bologna: il Mulino [ed. orig. 1975].
- PROCACCI GIULIANO, 1998, *Storia degli italiani*, Bari: Laterza.
- SARTRE JEAN-PAUL, s.d., *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), tr. it. di G. Mursia Re, Milano: Mursia.
- SARTRE JEAN-PAUL, 1946, "Una nuova cultura come 'cultura sintetica?', in *Il Politecnico*, 12 gennaio 1946, pp. 1 e 4.
- SCHMITT CARL, 1972, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* (1929), in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna.
- SCHMITT CARL, 1983, *Amleto o Ecuba*, tr. it. di S. Forti, presentazione di C. Galli, il Mulino, Bologna.
- SCHMITT CARL, 1986, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano: Giuffrè.
- SCHMITT CARL, 1991, *Il nomos della terra* (1950), tr. it. di E. Castrucci, Milano: Adelphi.
- SKINNER QUENTIN, 1989, *Le origini del pensiero politico moderno*, ed. it. a cura di M. Viroli, Bologna: Il Mulino [ed. orig. 1978].
- TOGLIATTI PALMIRO, 1946, "Lettera a Vittorini", *Rinascita*, III, ottobre 1946, pp. 284-285.
- VASOLI CESARE, 1969, *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo: Palumbo.
- VOLPI FRANCO, 2002, *Il potere degli elementi*, in appendice a C. Schmitt, *Terra e mare*, Milano: Adelphi.

Abstract

ASPETTI DEL DIBATTITO SU UMANESIMO E RINASCIMENTO NEL
SECONDO DOPOGUERRA

(ASPECT OF THE DEBATE ON HUMANISM AND THE RENAISSANCE
AFTER WORLD WAR II)

Keywords: Humanism, Renaissance, Modernity, State, Nation.

The essay moves from the discussion on humanism between Sartre and Heidegger after the Second World War, to clarify the political reasons, and not only historical, of the debate about characters of modernity and its crisis that animates culture European between the years '30 and the years '50 of the last century. Gramsci's reflections and of Schmitt – although very different – show this: the modern world is not be found in Humanisme-Renaissance but in the construction of national states. It is these political forms that enter into crisis and cause to second world war. And it is their crisis to mark the *finis Europae*.

ADELINA BISIGNANI

Università degli studi di Bari

Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica

adelinarita.bisignani@uniba.it

ORCID: 0000-0001-9925-7882

EISSN 2037-0520

LUIZA CRISTINA DA SILVA - LEONARDO DA ROCHA DE SOUZA

SUPREMOCRACIA: OS LIMITES DE ATUAÇÃO DO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL

1. *Introdução*

Com os novos avanços da tecnologia, a discussão sobre direito e política não ficou restrita apenas às faculdades, mas se tornou um tema cotidiano na vida dos brasileiros. Hoje, é mais provável que são mais conhecidos os onze ministros do Supremo Tribunal Federal (STF), que dos jogadores da seleção brasileira. Por isso, a atuação do STF é bastante debatida mesmo nos meios não jurídicos, com críticas à linguagem rebuscada de suas manifestações e à ausência de representação popular proveniente do voto. Como intérprete e guardião da Constituição, a atuação do Supremo acaba interferindo na atuação dos outros poderes (Legislativo e Executivo), correndo o risco de descumprir o princípio da separação dos poderes consagrada pela mesma Constituição.

Diante disso, este artigo busca responder ao seguinte problema de pesquisa: quais os limites de atuação do Supremo Tribunal Federal?

Não obstante a ascensão institucional em geral do Judiciário, é o Supremo Tribunal Federal a instituição que, desde o início da vigência da Constituição de 1988, tem mais, gradativa e destacadamente, ampliado a participação na vida pública brasileira, ganhado mais visibilidade e importância política e social e se transformado em ator central do nosso sistema de governo. O professor Oscar Vilhena Vieira falou em “Supremocracia” para caracterizar o singular arranjo institucional brasileiro que vem sendo desenhado desde a Constituição de 1988 em torno do protagonismo do Supremo: arranjo de “paulatina concentração de poderes na esfera de jurisdição do Supremo” e de expansão de sua autoridade “em relação às demais instâncias do judiciário” e “em detrimento dos [demais] poderes” de governo. O atual estágio de proeminência político-institucional do Supremo Tribunal

Federal é algo realmente incontestável, ao menos, do ponto de vista descritivo (CAMPOS 2014: 211).

Em relação à metodologia científica adotada, optou-se por uma abordagem epistemológica hermenêutico-dialética, já que se pretende esclarecer a atuação do STF, partindo-se para uma interpretação de sua atuação, agregada a uma dialética entre situações em que ele atua dentro dos limites de suas atribuições e outras em que ele atua fora dos limites, valorizando, portanto, «processos de criação de consensos e contradições» (Henriques; Medeiros, 2017: 93-94). Esta pesquisa tem um delineamento qualitativo, por meio da pesquisa bibliográfica, pois seu foco é «selecionar informações bibliográficas para explicar o problema objeto da investigação» (ivi: 107), utilizando-se também a análise de algumas decisões judiciais do STF. O método de procedimento escolhido é o tipológico, que «estabelecido por Max Weber, consiste em criar modelos ideais, construídos com base em elementos fundamentais de um fenômeno» (ivi: 45), o que, para os fins deste artigo, significa apontar para um modelo ideal de atuação do STF.

A estrutura deste artigo inicia com uma breve análise da evolução histórico-política recente do Poder Judiciário, com especial atenção para o Supremo Tribunal Federal brasileiro (item 2). Depois, passa-se a abordar o papel contramajoritário do STF, nas situações em que ele atua dentro dos limites das atribuições constitucionalmente previstas (item 3). Nesse item, destacam-se algumas atuações importantes: a limitação contra o arbítrio e a proteção dos direitos fundamentais e consequente realização da justiça.

A segunda parte do artigo investiga situações em que o STF estaria atuando fora de suas atribuições (item 4), exercendo atribuições do Poder Legislativo (4.1) e do Executivo (4.2).

2. Evolução histórico-política recente da importância Poder Judiciário e do Supremo Tribunal Federal brasileiro

Antes de analisar propriamente a Supremocracia, realiza-se breves observações a respeito do aumento do protagonismo do Poder Judiciário.

Inicia-se com algumas considerações realizadas Boaventura de Sousa Santos (2007) no seu livro “Para uma revolução democrática da justiça”. Sua análise é dividida em atuações judiciais conservadoras e progressistas na história recente e suas consequências sociais e políticas.

Nesse sentido, três momentos históricos em três países diferentes demonstram uma atuação judicial mais conservadora. O primeiro exemplo é a atuação do Supremo Tribunal da Alemanha na República de Weimar, após 1918, que punia atos de violência da extrema esquerda de forma mais severa que os atos de violência do regime nazista, o que permitiu o fortalecimento deste último. O segundo exemplo envolve a atuação do Supremo Tribunal de Justiça dos Estados Unidos da América nos anos 1930 com maior proteção dos interesses individuais e da propriedade, em detrimento de reformas sociais que estavam sendo propostas pelo então Presidente Roosevelt. E o terceiro exemplo envolve a atuação dos tribunais do Chile, nos anos 1970, que impediam o Presidente Allende de promover alguns avanços sociais e democráticos (Santos 2007: 13-14).

Em contraponto, Boaventura de Sousa Santos (2007: 13-14) destaca dois momentos em que o Poder Judiciário atuou de forma mais progressista. O primeiro momento diz respeito à atuação da Suprema Corte do Estados Unidos da América nos anos 1960 com decisões contra o racismo e atendendo as demandas do movimento negro na luta por seus direitos. O segundo momento destacado envolve a atuação do Poder Judiciário na Itália, nos anos 1990, que, por meio da Operação Mãos Limpas, possibilitou desconstruir o sistema corrupto instalado desde o período pós-segunda guerra mundial.

Santos percebe maior protagonismo do Poder Judiciário nos países da América Latina a partir da década de 1980. Até então, o Judiciário não era percebido como um instrumento

para a realização dos direitos fundamentais (Santos 2007: 12). No Brasil, esse protagonismo teve a ver com a ineficiência do Poder Executivo. Com o advento da Constituição Federal brasileira em 1988 diversos direitos foram ampliados e diversos instrumentos processuais foram reforçados para sua realização (Santos 2007: 17-18). O que causou mais impacto foi o fato de a Constituição consagrar tantos direitos de uma só vez (Silva 2008: 587-588), vários deles cuja realização dependia de planejamento e de instrumentos que deveriam ser alocados pelo Poder Executivo. Diante da falta de planejamento e instrumentos suficientes para realizar esses direitos, a sociedade passou a buscar sua realização por meio do Poder Judiciário (Oliveira Junior 2000: 136, 78), que passou a ser considerado uma alternativa viável, o que gerou seu protagonismo.

No caso específico do Supremo Tribunal Federal brasileiro um importante estudo merece ser destacado, realizado pelo atual ministro do STF Luis Roberto Barroso. Nesse estudo, Barroso (2005) realiza uma análise do neoconstitucionalismo e das transformações do direito constitucional contemporâneo sob os aspectos histórico, teórico e filosófico. Para os objetivos deste artigo, seguem alguns aspectos que merecem destaque.

Na Europa continental, o “marco histórico do novo direito constitucional” surgiu logo após a segunda grande guerra mundial. No Brasil, esse marco ocorreu somente cerca de 50 anos depois, com a promulgação da Constituição de 1988, que permitiu a passagem de um regime autoritário para um regime democrático. Já o “marco filosófico do novo direito constitucional” é representado pelo pós-positivismo, que surge após a superação do jusnaturalismo e “o fracasso político do positivismo”. A nova resposta jusfilosófica permitiu ampliar as reflexões a respeito da função social do Direito, permitindo uma interpretação que, apesar de fundamentada no direito posto, consegue superar a legalidade estrita a partir de uma proposta de realização da justiça. No aspecto teórico, as transformações envolvem: a) uma busca pela força normativa da Constituição, concedendo-se ao Judiciário o papel de “realização do conteúdo da Constituição”; b) uma “expansão da jurisdição constitucional” o que pode ser percebido no Brasil

com o aumento dos instrumentos de controle constitucional sob a responsabilidade do STF; c) uma “nova interpretação constitucional” que possibilitou interpretar a constituição além do texto normativo abstrato, transformando o intérprete em “co-participante do processo de criação do Direito, completando o trabalho do legislador” (Barroso 2005:3-9).

Após essa análise, Barroso (2005) aborda a constitucionalização do Direito de forma ampla, e dessa abordagem busca-se algumas informações para este artigo a respeito da constitucionalização do Direito no Brasil. Nesse sentido, percebe-se a presença de um amplo leque de ramos do Direito na Constituição, algumas vezes prevendo regras gerais, outras vezes trazendo aspectos detalhados de alguns tópicos. Isso trouxe a Constituição “para o centro do ordenamento jurídico”, ocupando um lugar antes ocupado pelo Código Civil. Nesse sentido, a Constituição passou a ser “um modo de olhar e interpretar todos os demais ramos do Direito”. Soma-se a isso o aumento de “mecanismos de atuação prática”, que permitiram “modernas técnicas de interpretação constitucional” que levaram: à revogação de normas constitucionais anteriores à Constituição com essa incompatíveis; à declaração de inconstitucionalidade de normas que surgem na vigência da Constituição e que sejam com ela incompatíveis; à “declaração da inconstitucionalidade por omissão” provocando a ação do Poder Legislativo; e à “interpretação conforme a Constituição”, que tem como objetivo reler a norma a partir dos valores e dos fins constitucionais, compatibilizando-a com a Constituição. (Barroso 2005:20-23).

O fato de a Constituição de 1988 prever tantas promessas de realização da democracia e de direitos fundamentais não significa, necessariamente, que essas promessas foram cumpridas. Enzo Bello, Gilberto Bercovici e Martonio Mont’Alverne Barreto Lima (2019), no texto “O Fim das Ilusões Constitucionais de 1988?”, retomam as promessas da Constituição Federal de 1988, principalmente como instrumento para garantir democracia e transformações sociais e políticas.

Dentre outras constatações, os autores trabalham com a Teoria da Constituição Dirigente que fundamenta a ideia de Constituição que promove transformações sociais e políticas.

Essa teoria, desenvolvida por J. J. Gomes Canotilho, percebe a Constituição como uma garantia daquilo que já existe e como um programa para o futuro. A proposta de Canotilho com essa teoria “está ligada à defesa da mudança da realidade pelo direito. O sentido, o objetivo da constituição dirigente é o de dar força e substrato jurídico para a mudança social. A constituição dirigente é um programa de ação para a alteração da sociedade” (Bello; Bercovici; Lima 2019: 1771).

O art. 3^o da CF 88 demonstra que a Constituição brasileira é dirigente, pois traz alguns fins que devem ser perseguidos, permitindo

uma compreensão dinâmica da constituição, com a abertura do texto constitucional para desenvolvimentos futuros. [...] A norma do artigo 3^o da Constituição de 1988, assim, indicaria os fins, os objetivos a serem perseguidos por todos os meios legais disponíveis para edificar uma nova sociedade, distinta da existente no momento da elaboração do texto constitucional. (Bello; Bercovici; Lima 2019: 1772)

Apesar dos avanços da proposta da Teoria da Constituição Dirigente, alguns autores criticaram essa proposta por considerarem que uma Constituição que se propõe a ser dirigente seria totalitária pois seu objetivo seria dirigir a sociedade, o que diminuiria a liberdade da atuação política, trazendo diversas imposições que impedem a governabilidade. Além disso, a Constituição que se identifica como dirigente tem contradições e compromissos que não podem ser cumpridos. (Bello; Bercovici; Lima 2019: 1772).

Outra crítica trabalhada por Bello, Bercovici e Lima envolve o que chamam de falsas mutações constitucionais e de juristocracia. A crítica principal dos autores está na amplitude da

¹ Segue a redação do art. 3^o da Constituição Federal brasileira: “Art. 3^o Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I - construir uma sociedade livre, justa e solidária; II - garantir o desenvolvimento nacional; III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.”

atuação do Poder Judiciário, que transforma a Constituição naquilo que esse Poder entende por Constituição. O tema da “mutação constitucional” é considerado pelos autores “um dos temas mais relevantes no âmbito da juristocracia”, pois a mutação constitucional permite uma releitura da Constituição com a proposta de interpretá-la “à luz dos tempos presentes”. Isso permite que o Judiciário altere a Constituição, sem passar pelos custos dos processos políticos e legislativos. A mutação constitucional corre o risco de permitir que o Estado atue fora das previsões constitucionais. (Bello; Bercovici; Lima 2019: 1780-1781).

Percebe-se, assim, que todo esse avanço da importância da Constituição veio acompanhado de um aumento da importância de seu guardião: o Supremo Tribunal Federal. Consequentemente, se todo esse novo e amplo papel interpretativo cabe ao STF, seu protagonismo aumenta cada vez que ele analisa a compatibilidade de uma norma, propõe-se a realizar direitos e exara ordens aos Poderes Legislativo e Executivo, como será visto nos itens 3 e 4 deste artigo.

3. O Supremo Tribunal Federal dentro dos limites: o papel contramajoritário

O Ministro do Supremo Tribunal Federal Luís Roberto Barroso aponta três motivos para a crescente judicialização no Brasil. O primeiro foi a redemocratização com a promulgação da Constituição de 1988, tendo o Poder Judiciário se transformado em um verdadeiro poder político e, com o ambiente democrático que a Constituição trouxe, deu-se maior impulso para a população buscar seus direitos perante juizes e tribunais. O segundo motivo foi uma tendência mundial, iniciada com a Constituição de Portugal em 1976, potencializada com a Constituição Federal brasileira de 1988, que foi a constitucionalização abrangente, trazendo para a Constituição matérias que antes faziam parte do processo político majoritário e da legislação ordinária. O terceiro motivo diz respeito ao sistema brasileiro de controle de constitucionalidade, que, segundo Barroso, é o mais abrangente do mundo e permite que muitas questões relevantes na esfera política ou moral che-

guem ao Supremo Tribunal Federal (Barroso 2009: 3-4). «Em resumo, tudo no Brasil parece exigir uma ‘última palavra’ do Supremo Tribunal Federal» (Vieira 2008: 441-463).

Luís Roberto Barroso ainda define o papel contramajoritário do Supremo Tribunal Federal que «identifica, como é de conhecimento geral, o poder de as cortes supremas invalidarem leis e atos normativos, emanados tanto do Legislativo quanto do Executivo» (Barroso 2018: 5).

O Judiciário brasileiro, conforme aponta Larissa Barreto Maciel, além dos poderes típicos que são bastante amplos em virtude de a matriz constitucional ser abrangente e analítica, possui também o controle da constitucionalidade das leis, por dois modos. Primeiro o modo difuso, que é o controle nos casos concretos, realizado por todos os magistrados, e o segundo é o modo concentrado, controle por meio das ações diretas, realizado exclusivamente pelo Supremo Tribunal Federal (Maciel 2012: 122) em relação à leis federais e estaduais, e pelos Tribunais de Justiça dos estados, quando se analisam leis municipais.

Campos elucida que:

Na redação originária, a Constituição de 1988 estabeleceu a composição do Supremo com 11 ministros, a nomeação destes pelo Presidente da República, sujeita à aprovação do Senado (artigo 101, parágrafo único) e a vitaliciedade dos cargos com a aposentadoria compulsória aos 70 anos² (artigo 95, inciso I), até aí repetindo a Constituição anterior. Por outro lado, a nova Carta promoveu transformações profundas no modelo concentrado e abstrato de controle de constitucionalidade, ampliando significativamente a estrutura, as ações pertinentes e, em especial, o elenco de atores legitimados a deflagrar os processos. O constituinte de 1988 deu “cara” totalmente nova ao nosso sistema de controle de constitucionalidade (Campos 2014).

Com a Constituição de 1988, o Judiciário passou a interagir mais com o sistema político, em uma relação que envolve:

² A Emenda Constitucional nº 88, de 2015, alterou o art. 100 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias para prever a aposentadoria compulsória aos 75 anos de idade.

(a) o Poder Judiciário, com destaque para o STF; (b) «governo e partidos políticos; (c) associações profissionais relevantes», com destaque para aquelas que congregam juizes; e «(d) a opinião pública» (Castro 1997:4).

A partir da Constituição de 1988 e com a redemocratização do país, assistiu-se ao reforço do papel institucional do Judiciário. Transformações institucionais como a ampliação do acesso à Justiça (v.g. Juizados Especiais Cíveis e Criminais, Juizado Federal, Defensoria Pública etc.), o fortalecimento do Ministério Público, o aperfeiçoamento de instrumentos processuais de defesa dos cidadãos, tais como a ação civil pública, a ação popular e a ação de improbidade administrativa somaram-se à crescente consciência e mobilização da sociedade civil em torno de seus direitos e fizeram do Judiciário ator proeminente no controle dos poderes políticos e na solução dos conflitos envolvendo a efetivação desses direitos (Campos 2014: 209).

Larissa Barreto Maciel define bem a atuação do Judiciário:

Os membros do Judiciário têm formação específica para exercerem a função jurisdicional; porém, no caso de existir divergência em algum dos Três Poderes no momento de atuar conforme a Constituição, cabe ao Judiciário emitir a palavra final e delimitar o âmbito de atuação, ou de definir a interpretação constitucional mais adequada ao caso. Todavia, apesar desse poder de decisão, não é todo e qualquer assunto que pode ser decidido pelos Magistrados ou Ministros. E isso porque o Judiciário não é uma instância hegemônica; portanto, sua ingerência deve ser limitada à habilitação que têm os seus membros em produzirem a melhor decisão sobre determinada matéria que não é atinente à sua seara de conhecimento (Maciel 2012: 126).

Porém, o Supremo Tribunal Federal nos últimos anos vem perdendo seu foco, atuando em matérias que não são de sua responsabilidade, indo contra a Constituição Federal de 1988 nas separações dos poderes, em uma atuação que foi chamada por Oscar Vilhena Vieira de Supremocracia. Vieira (2008: 444-445), define Supremocracia como a autoridade sobre as demais instâncias do Judiciário e a «expansão da autoridade do Supremo em detrimento dos demais poderes». Diante dessa nova forma de aplicação do direito por parte do Supremo, não há mecanismo de controle para tal atividade.

Apesar disso, é relevante destacar duas importantes atuações do Supremo Tribunal Federal que devem ser preservadas e que são definidas como atuação contramajoritária: de um lado, a limitação contra o arbítrio, de outro, a proteção dos direitos fundamentais e a realização da justiça.

Após vinte anos de ditadura militar, promulgou-se uma Constituição, que deu independência e harmonizou a separação dos poderes. Assim, num Estado Democrático de Direito que vivemos, o STF «[...] deve ser principal incentivador, respeitador e reverenciador da democracia, da vontade popular posta por seus representantes eleitos tanto na Constituição Federal quanto nas leis infraconstitucionais» (Maciel 2012: 127).

Eros Grau (2005), ex-ministro do Supremo Tribunal Federal, em seu voto na Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.367, que tratava sobre a constitucionalidade do Conselho Nacional de Justiça, é claro sobre a separação dos poderes, discorrendo que não haveria liberdade se o Poder Judiciário estivesse ligado aos outros poderes, uma vez que se estivesse ligado ao Poder Legislativo, não haveria liberdade aos cidadãos, pois seria um arbítrio do juiz/ministro e, se estivesse ligado ao Poder Executivo, a força de juiz/ministro poderia ser a de um opressor. Assim «[...] tudo estaria perdido se o mesmo homem ou o mesmo corpo dos principais, ou dos nobres, ou do povo, exercesse esses três poderes: o de fazer leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes ou as divergências dos indivíduos [...]» (Grau 2005).

Diante disso, «[...] o Brasil em seu processo constituinte de 1988, adotou em sua integralidade a Teoria da Separação dos Poderes [...]» (Filho 2018: 4). A Constituição Federal em seu artigo 2º, define os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário como independentes e harmônicos entre si, conferindo-lhes atribuições específicas.

Marcelo Barros Leal Victor e Martonio Mont'Alverne Barreto Lima, ao analisar as decisões do Supremo Tribunal Federal, no caso do ex-Senador Delcídio do Amaral, filiado ao Partido dos Trabalhadores (PT), e do ex-Senador Aécio Neves, filiado ao Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), constata-

ram que «[...] em situações semelhantes, o resultado do julgamento do STF tem sido divergente, dependendo da filiação partidária do político envolvido» (Victor, Lima 2019: 36).

Claudia Maria Barbosa observa que «entre os três Poderes da República, o Judiciário é o menos conhecido e mais distante da sociedade, situação que favorece uma crise de legitimidade», por não haver uma compreensão daquilo que o Judiciário realiza, além da excessiva erudição das falas dos Ministros e ritualização dos procedimentos judiciais (Barbosa 2006: 3).

Apesar dessas críticas, o Supremo Tribunal Federal é o guardião da Constituição, devendo «fiscalizar a constitucionalidade das leis e dos atos normativos; emitir a última palavra nas questões submetidas a seu veredicto; primar pela regularidade do Estado Democrático de Direito, garantindo a separação de Poderes» (Camilo 2010: 3331).

«Vivemos uma época em que o Judiciário tem sido chamado a se posicionar sobre direitos de minorias — já que estas não têm acesso ao Parlamento» (Bahia; Vecchiatti 2013: 66-67). Desta forma, o Supremo Tribunal Federal, através da jurisdição constitucional, que visa a proteção dos direitos fundamentais, ocasionou uma maior proteção a grupos minoritários, os quais se encontram em situação de vulnerabilidade jurídica, social, econômica através de suas decisões. A população passou a ter mais confiança no STF que em seus representantes políticos, uma vez que encontra nas decisões do Supremo Tribunal Federal a realização de direitos e garantias, que deveria ser efetivada pelo poder Legislativo e Executivo (BrasilGomes 2016: 101).

Essa nova procura do Judiciário, mais notadamente percebida por meio dos pronunciamentos do Supremo Tribunal Federal, é um reflexo da transformação da sociedade, que vem exigindo maior interferência judicial em assuntos que tradicionalmente não lhe são típicos mas que precisam ser reconhecidos, delimitados e aclarados, porquanto (a sociedade) percebe com maior nitidez seus direitos e os quer aplicados e melhor delineados (Maciel 2012: 114).

Conforme salienta o Ministro do Supremo Tribunal Federal Celso de Mello, em seu voto na Ação Direta de Inconstitucionalidade 5.487 (Brasil 2016) sobre a minirreforma eleitoral:

Com efeito, a necessidade de assegurar-se, em nosso sistema jurídico, proteção às minorias e aos grupos vulneráveis qualifica-se, na verdade, como fundamento imprescindível à plena legitimação material do Estado Democrático de Direito, havendo merecido tutela efetiva, por parte desta Suprema Corte, quando grupos majoritários, por exemplo, atuando no âmbito do Congresso Nacional, ensaiaram medidas arbitrárias destinadas a frustrar o exercício, por organizações minoritárias, de direitos assegurados pela ordem constitucional (MS 24.831/DF, Rel. Min. Celso De Mello – MS 24.849/DF, Rel. Min. Celso De Mello – MS 26.441/DF, Rel. Min. Celso De Mello, v.g.).

Após a Constituição de 1988, o Judiciário tem se tornado «em geral, muito mais acessível e ativo na proteção dos direitos dos excluídos e das minorias do que algum dia o tenha sido» (Campos 2014: 210). Algumas decisões do Supremo Tribunal Federal denotam a legitimação do reconhecimento dos direitos das minorias, como no julgamento da união estável homoafetiva, ADI 4277 e APF 123, que ao reconhecer este direito:

[...] assegurou a uma parcela minoritária da população o direito de não se esconder sob o manto da vergonha, de não se submeter à maioria. Foi uma demonstração fático-jurídica de implementação do princípio da isonomia na realidade social e jurídica brasileira, garantindo a implementação de direitos fundamentais em favor de um grupo de pessoas humanas que também tem o direito de ser feliz (Ferreira 2012: 2).

«O próprio texto constitucional, na busca da redução das desigualdades, abarca a necessidade da posição interventiva da jurisdição constitucional para procurar reduzir as desigualdades, mas sem ativismos judiciais» (Reckziegel; Freitas 2014: 705). Considerando, dentre outros dispositivos constitucionais, o «objetivo fundamental da República Federativa do Brasil» de «erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais» (art. 3º, III, CF/88), o STF

tem o papel de evitar as frustrações das expectativas democráticas, devendo prezar pela real efetividade dos direitos fundamentais. Por isso, o Supremo Tribunal Federal se destaca pela:

[...] forma pragmática de julgar os casos que envolvem a prestação estatal como pressuposto à concretude dos direitos à educação e saúde, visando a estabelecer uma sociedade onde imperem a dignidade, a igualdade, a liberdade, a solidariedade e a felicidade, valores consagrados na Carta Compromissória de 1988. (Dantas; Ferreira; Costa 2013: 64).

Segundo Barroso (2018, p. 2198-2199), o papel contramajoritário das Supremas Cortes exige não só a defesa da democracia como procedimento, mas também a garantia da igualdade, da liberdade e da justiça. Isso permite que ninguém seja deixado para trás, que todos sejam tratados com igual respeito e consideração, ou seja, que cada um seja tratado com as mesmas garantias dos demais.

Nesse sentido,

A legitimidade democrática da jurisdição constitucional tem sido assentada com base em dois fundamentos principais: a) a proteção dos direitos fundamentais, que correspondem ao mínimo ético e à reserva de justiça de uma comunidade política, insuscetíveis de serem atropelados por deliberação política majoritária; e b) a proteção das regras do jogo democrático e dos canais de participação política de todos (Barroso 2018: 2199).

Assim «[...] juízes e Tribunais vêm deixando de lado uma postura meramente técnica no prestar da jurisdição para assumirem uma função política, dialogando com a sociedade e visando à defesa dos princípios e direitos fundamentais» (Dantas; Ferreira; Costa 2013: 65). Esse protagonismo do Poder Judiciário (Santos 1997: 82), conhecido como juridicização ou judicialização da política (Oliveira Junior 2000: 71-82), «fez com que os conflitos políticos passassem a ser judicializados e, portanto, os conflitos judiciais passaram a ser politizados» (Oliveira Junior; Souza 2016: 89).

4. O Supremo Tribunal Federal fora dos limites

A independência e a harmonia entre os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário surge como forma de proteção dos direitos fundamentais contra o exercício arbitrário do poder por parte do governante. «A definição dos papéis e das atribuições de cada Poder é, portanto, essencial, porquanto delimita a funcionalidade do Estado e afirma a forma de exercício de suas atividades» (Maciel 2012: 121). Caso contrário, «se concede ao poder judicial um autêntico poder político, não congruente com o sistema de legitimação dos estados democráticos, nem com o postulado da separação dos poderes» (Oliveira Junior; Souza 2016: 145).

O surgimento do Estado Social e a falta ou insuficiência de legislação e de políticas públicas sobre diversos temas, levou o Supremo Tribunal Federal à função de suprir essas lacunas, dando novas interpretações a leis já existentes, utilizando-se de princípios constitucionais e de uma análise consequencialista. Isso geral uma atuação protagonista do STF, que ficou conhecido como Supremocracia (Garcia 2005; Vieira 2008).

Vieira (2008) observa que o Supremo «sempre teve uma enorme dificuldade em impor suas decisões, tomadas no âmbito do controle difuso de constitucionalidade, sobre as instâncias judiciais inferiores», o que gerava uma fragilidade do STF. Foi a súmula vinculante, a partir de 2005, que passou a conceder mas poder ao Supremo, conferindo mais eficácia às suas decisões.

«Assim, supremocracia diz respeito», em um primeiro sentido, «à autoridade recentemente adquirida pelo Supremo de governar jurisdicionalmente (*rule*) o Poder Judiciário no Brasil». (Vieira 2008: 444-445). Ainda Ana Larissa e Robson Gomes elucidam que:

Um dos motivos pelos quais se fala em Supremocracia é a ambição do constituinte de 1988, que buscou legislar a respeito de diversos âmbitos, quais sejam, sociais, econômicos e de outras ordens. Sendo assim, qualquer assunto que venha a ser tratado no parlamento, pode acabar sendo submetido à apreciação do Supremo, devido à constitucionalização do Direito (Brasil; Gomes 2016: 101).

Em um segundo sentido, «o termo supremocracia refere-se à expansão da autoridade do Supremo em detrimento dos demais poderes». (Vieira 2008: 445)

A Supremocracia leva o Supremo a perceber-se como «uma instituição que pode vetar decisões parlamentares claramente inconstitucionais», mas, principalmente, que pode atribuir mais ou menos qualidade constitucional às decisões parlamentares, utilizando como parâmetro «as soluções que a própria Corte venha a imaginar, substituindo as decisões do parlamento caso entenda que as suas são melhores» (ivi: 452). Mas Barroso (2009: 2) entende ser recorrente o protagonismo das supremas cortes, em diferentes partes do mundo, em «decisões envolvendo questões de largo alcance político, implementação de políticas públicas ou escolhas morais em temas controversos na sociedade».

4.1 Stf exercendo atribuições do legislativo

Em seu livro *Para uma Revolução Democrática da Justiça*, Boaventura de Sousa Santos (2007) percebe uma evolução na atuação do Poder Judiciário no mundo, na América Latina e no Brasil. Em relação ao Brasil, o sociólogo português aponta para uma grande quantidade de direitos previstos na Constituição Federal, que passaram a ser demandados do Poder Executivo. Este, seja por falta de planejamento, seja por falta de recursos, não conseguia prover políticas públicas para a concretização desses direitos. Isso fez com que o Judiciário tenha passado a obrigar o Executivo a atender esses direitos por meio de decisões judiciais (Oliveira Junior; Souza 2016). Esse aumento de atuação do Judiciário o tem levado a exercer atribuições próprias do Legislativo, principalmente em assuntos de relevante valor social, por meio da ampliação da atividade hermenêutica e da utilização de princípios.

4.1.1 O caso da união estável homoafetiva

A união estável homoafetiva foi objeto da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.277 e da Arguição de Descumprimento

mento de Preceito Fundamental nº 123. A maioria dos juízes, resistia em reconhecer a união estável homoafetiva, uma vez que a Constituição Federal, em seu artigo 226, §3º, só reconhecia a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar. Assim diante de toda a controvérsia, o Supremo, em 05 de maio de 2011, posicionou-se favorável ao reconhecimento dessa união na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 132 (Brasil 2011) e os reflexos jurídicos da união estável homoafetiva, levando em consideração os princípios constitucionais da dignidade da pessoa humana, liberdade e igualdade, pacificando o entendimento sobre o tema, e fazendo uma interpretação extensiva (que ocorre quando há uma ampliação do conteúdo da lei) do artigo 226 §3º da CF/88.

Em seu voto, o Ministro Luiz Fux, discorreu que o silêncio legislativo conferia um caráter de clandestinidade aos casais homoafetivos:

No entender do Ministro Fux, o silêncio legislativo a respeito das uniões estáveis homoafetivas conferiria a essas um caráter de clandestinidade e de rejeição, visto que não se estaria permitindo aos homossexuais a possibilidade de concretizar seus projetos de vida familiar que se coadunem com os elementos fundamentais de suas personalidades. Assim, para o Ministro, seria necessário o implemento de uma política de reconhecimento dos direitos dos parceiros homoafetivos, retirando esses da clandestinidade e lhes permitindo que planejassem suas vidas de acordo com as normas jurídicas vigentes, de forma que possuíssem garantias de certeza e previsibilidade (Xausa 2018: 16).

João Pedro Xausa citando o Ministro Gilmar Mendes, leciona que a interpretação à Constituição Federal deve ser compatível com a mesma, uma vez que diante de uma lei que permite mais de uma possibilidade de interpretação, sempre devemos escolher pela mais compatível com a Constituição (ivi: 44).

Durante o julgamento, foram identificados pelos Ministros duas possíveis barreiras para o uso da interpretação conforme à Constituição do Art. 1.723 do Código Civil: (i) há expressa menção à «união

estável entre o homem e a mulher», o que dificilmente daria margem a mais de uma interpretação, em que pese a indeterminação semântica da linguagem normativa; (ii) o Art. 1.723 é uma reprodução do §3º do Art. 226 da Constituição Federal, razão pela qual sua interpretação conforme à Constituição ensejaria hipótese paradoxal de interpretação conforme à Constituição do próprio texto constitucional (Xausa 2018: 45).

Ainda:

Ao final, o Supremo Tribunal Federal, de forma consensual e homogênea, afirmou ser a união estável entre pessoas do mesmo sexo um dos modelos familiares agasalhados pela Constituição Federal, portanto, merecedor de reconhecimento e de proteção a qualquer tipo de discriminação. As críticas à decisão da Suprema Corte brasileira são inúmeras, notadamente de ter ultrapassados os limites de sua atuação institucional ao, por meio de uma decisão judicial, criar norma de atribuição exclusiva do Poder Legislativo, local adequado, segundo esses críticos, para a conveniente discussão política acerca do reconhecimento destes direitos (Neto 2018-2019: 165).

Tanto na Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.277 quanto na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 123, foi constatado que o artigo 226, §3º, da CF e o artigo 1.723 do CC são claros em dizer que família e a união estável entre homem e mulher é reconhecida. Xausa (2018, p. 46) entende que «a interpretação conforme pretendida ensejaria mudança no conteúdo da lei, extrapolando os limites do uso do instrumento hermenêutico e possivelmente conduzindo a uma usurpação do papel legislativo por parte do Supremo Tribunal Federal».

No entanto, esses dispositivos não vedam as uniões homoafetivas, apenas reconhecem as uniões heteroafetivas. Além disso, se o Congresso decide não reconhecer as uniões homoafetivas, isso não impede que elas ocorram.

4.1.2 O caso do aborto de feto anencéfalo

Outra decisão em que o Supremo Tribunal Federal interfere no Poder Legislativo foi objeto da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 54/DF, de 16 de

junho de 2004, proposta pela Confederação Nacional dos Trabalhadores de Saúde, sobre a descriminalização da interrupção da gravidez de feto anencefálico. Os «tribunais inferiores negavam a antecipação do parto de anencéfalo porque tal ato seria considerado como prática abortiva, em consequência, ilegal» (Flores 2005: 177).

Nessa decisão da ADPF nº 54, o Ministro Ricardo Lewandowski do Supremo Tribunal Federal, que votou contra o pedido inicial, defende que «não é dado aos integrantes do Poder Judiciário, que carecem da unção legitimadora do voto popular, promover inovações no ordenamento normativo como se parlamentares eleitos fossem» (Streck 2020a: 249).

A grande discussão encontrava-se no fato de a ocorrência da interrupção da gravidez de fetos anencéfalos se configurar ou não como crime de aborto previsto pelo Código Penal, baseando-se no princípio da dignidade da pessoa humana, na liberdade, no direito à vida, por ser uma gestação perigosa para a gestante, bem como na autonomia da vontade para a realização deste aborto (fetos anencéfalos), sem punições para sua realização [...]

Nota-se que há uma lacuna no Código Penal quando se trata de aborto no caso da gestação de fetos anencéfalos, tema que permanece, portanto, à margem de um tratamento legislativo específico [...] (Reckziegel; Freitas 2014: 709, 695).

Diante da lacuna no Código Penal e a aplicação do princípio da dignidade humana, o Supremo Tribunal Federal, em sua maioria, manifestou-se declarando a inconstitucionalidade dos artigos 124, 126 e 128, I e II do Código Penal para a interrupção da gravidez de feto anencéfalo (Reckziegel; Freitas 2014: 700).

Segundo entendimento de Lênio Streck o voto do ministro Luis Roberto Barroso é o mais “controverso”, uma vez que o mesmo utiliza o princípio da proporcionalidade de forma equivocada.

O fundamento central do voto seria uma ponderação entre o bem jurídico protegido pelos arts. 124 e 126, “vida potencial do feto” em face de “diversos direitos fundamentais da mulher” (*sic*), feita em nome do “princípio da proporcionalidade” da teoria de Robert Alexy.

De início, podemos referir que a nomenclatura “princípio da proporcionalidade” é empregada de forma equivocada. Na famosa Teoria dos Direitos Fundamentais, a proporcionalidade é uma máxima utilizada como método para aplicar a colisão entre princípios. Trata-se da máxima da proporcionalidade (*Verhältnismäßigkeitsgrundsatz*). E isso não é apenas uma discussão semântica. Na medida em que a máxima da proporcionalidade é o critério para determinar o peso da colisão entre princípios, como poderia ser, ela mesma, um princípio? (Streck 2020a: 251).

O voto do Ministro Barroso utiliza-se de argumentos morais e políticos, pois segundo entendimento do mesmo o crime de aborto não produz «impacto relevante sobre o número de abortos praticados no país, apenas impedindo que sejam feitos de modo seguro» (ivi: 252). Ou seja, o ministro entende que o Estado deve garantir outros meios mais eficazes do que a criminalização do aborto, como diz em seu voto, sobre educação sexual. Lênio ainda foi cauteloso ao dizer que:

[...] Não se mede a adequação de meios para obtenção de fins por meio do seu grau de eficácia social, do contrário, a própria noção de norma jurídica “iria por água abaixo” na medida em que sua concretização ficaria à mercê das condições contingenciais e aleatórias. O que o Ministro Roberto Barroso fez foi um retorno ao realismo jurídico por meio de uma equivocada interpretação da teoria dos princípios de Alexy (ivi: 251).

O Ministro Barroso confronta o princípio da proteção à vida com a autonomia da gestante, se tratatando «simplesmente, de um juízo ideológico-pessoal», visto que a autonomia da gestante não tem previsão constitucional nenhuma (ivi: 252).

Não se invalida uma lei com argumentos de política ou de moral. Os julgamentos devem ser de princípio. Por isso, é desimportante aquilo que o juiz pensa ou acha pessoalmente acerca do conteúdo da lei. É desimportante se o juiz é contra ou a favor do aborto. Quem vai a juízo não o faz para perguntar a opinião pessoal do julgador. A linguagem privada deve ceder à linguagem pública, locus no qual é produzido o Direito (ivi: 256).

Com isso, o Judiciário passou a prever a possibilidade de aborto em uma situação não prevista pelo Código Penal. A

atuação do Judiciário deve, realmente, ser limitada. Mas, seria justo exigir que uma mãe continuasse todo o período de gestação sabendo seu filho não teria sobrevivido?

4.1.3 O caso do direito de greve dos servidores públicos

Outro caso importe a se comentar é o direito à greve dos servidores públicos, uma vez que a CF/88, em seu artigo 37, VII, garante o direito de greve mas transfere à lei a necessidade de regramento. Assim, o Sindicato dos Trabalhadores da Educação de João Pessoa, em 2004 entrou com o Mandado de Injunção nº 708, diante dessa omissão legislativa, que impedia a eficácia do direito de greve dos servidores públicos. «O Mandado de Injunção foi um dos institutos mais importantes postos na Constituição de 1988. Trata-se de uma espécie – e essa era a ideia original – de garantia contra a preguiça legislativa ou desídia do executivo». Além do Mandado de Injunção nº 708, o Sindicato dos Servidores Policiais Cíveis do Estado do Espírito Santo e Sindicato dos Trabalhadores do Poder Judiciário do Estado do Pará entraram com os Mandados de Injunção nº 607 e 712, buscando assegurar o direito de greve (Streck 2018b: 61).

O Supremo Tribunal Federal decidiu a questão em plenário no dia 25 de outubro de 2007 no sentido de acolher a pretensão nele deduzida, para que, enquanto não for suprida a lacuna legislativa, seja aplicada a Lei 7.783/89, e, ainda, em razão dos imperativos da continuidade dos serviços públicos, de acordo com as peculiaridades de cada caso concreto, e mediante solicitação de órgão competente, seja facultado ao juízo competente impor a observância a regime de greve mais severo, haja vista se tratar de serviços ou atividades essenciais, nos termos dos arts. 9º a 11 da Lei 7.783/89 (ivi: 61).

Em outras palavras, a inércia dos Poderes Executivo e Legislativo em regulamentar a Constituição proporcionou o ingresso de uma série de ações constitucionais, em especial via mandado de injunção, às quais a Suprema Corte deu interpretações que acabaram por tornar ineficaz o instituto (isso durante mais de uma década) (ivi: 64).

Essa opção do STF de suprir uma omissão da lei por analogia vem ocorrendo de forma generalizada e não limitada. O Mandado de Injunção nº 708 é apenas um exemplo. No entanto, a omissão da lei não autoriza o STF a legislar. «Assim, se o parlamento, eleito por uma maioria, decidir não regulamentar certo direito previsto na Constituição, pode o Tribunal Constitucional determinar essa regulamentação?» (ivi: 64-65-66).

Neste julgamento, ocorre situação semelhante às sentenças aditivas (pelas quais dá-se provimento ao recurso e adiciona-se ao conteúdo normativo da disposição impugnada uma regulação que faltava para assegurar sua conformidade com a Constituição, sem que haja alteração no texto da disposição legal) e às manipulativas (que se caracterizam toda vez que o Tribunal acolhe um recurso e altera o conteúdo normativo da disposição impugnada, substituindo a norma contrária à Constituição por outra constitucionalmente adequada). E, aqui, fala-se em relação de semelhança às sentenças aditivas e às manipulativas, pois, no caso do julgamento de MI, não existe texto normativo a ser adicionado ou substituído (ivi: 66).

Ainda

[...] o que se deve entender com a expressão «conceder-se-á mandado de injunção sempre que a falta de norma regulamentadora...», ou do dispositivo que diz que o Brasil «é uma República que visa eradicar a pobreza»? Todas essas questões assumem especialíssima relevância na discussão do próprio Estado Democrático de Direito, mormente a partir do conceito de Constituição compromissária e da força normativa que deve ter o texto constitucional. Entra aqui – repito – a importância da discussão acerca do papel do Direito e da Justiça Constitucional no interior do Estado Democrático de Direito. Tratando-se de direitos fundamentais, o instituto do Mandado de Injunção ainda tem muito a contribuir. Evidentemente que não pode servir para transformar o judiciário em administrador público. Mas também não pode ser letra morta na Constituição e tampouco na lei que recentemente regulamentou o instituto. Respondendo às três perguntas fundamentais que a Crítica Hermenêutica do Direito propõe, é possível fazer uma distinção entre ativismo e judicialização. E o mandamus injuntivo pode ser importante instrumento nesse espaço contingencial que a jurisdição possui em uma democracia (ivi: 66).

Janaína Reckziegel e Riva Sobrado de Freitas (2014, p. 703) demonstram a importância de distinguir o juiz do legislador, uma vez que o juiz é obrigado a utilizar as premissas jurídicas para fundamentar suas decisões de forma coerente, enquanto o legislador não tem preocupações com essa coerência, visto que toma suas decisões de forma política.

Apesar das críticas à ingerência do Judiciário sobre o papel do Legislativo, é importante destacar que, em casos como este da greve do servidores públicos, tínhamos um direito constitucional que dependia de um ato legislativo do Congresso Nacional para sua concretização. É justo que os servidores públicos ficassem até hoje sem poder exercer esse direito diante da omissão do Legislativo? E se o Legislativo escolher nunca legislar a respeito, a Constituição não se tornaria letra morta? Ainda nesse sentido: se, após a decisão, o Congresso entendesse que o STF se intrometeu em sua função, poderia, na sequência, ter legislado a respeito. Mas não foi o que ocorreu: esse direito existe há mais de 33 anos na Constituição, e a decisão do STF ocorreu há mais de 14 anos, e ainda não há lei sobre greve do servidor público!

4.2 O Supremo Tribunal Federal exercendo atribuições do executivo

Neste tópico, são analisadas situações em que o STF controla atividades do Poder Executivo, que «tem como funções típicas o exercício das atividades de chefe de estado e chefe de governo e ainda a prática dos atos de administração» (Balera 2009: 28). Inicia-se com o caso Raposa Serra do Sol, no qual o STF avaliou um ato do Poder Executivo na demarcação de terras indígenas. Na sequência, trabalha-se com os casos de nomeação de pessoas para exercerem cargos de agentes políticos e de chefias. Por fim, abordam-se os casos em que o Judiciário atua na efetivação de políticas públicas.

4.2.1 O caso Raposa Serra do Sol

O caso da demarcação de terras indígenas Raposa Serra do Sul foi tratado na Petição nº 3.388/RR, sob a relatoria do Ministro Carlos Britto, e «é desses casos que tudo está a indicar o retumbante equívoco do Tribunal e seu erro em absolutamente ignorar as preocupações práticas e subestimar as desastrosas repercussões econômicas e sociais da decisão tomada» (Kaufmann 2020: 261).

Eram várias as questões delicadas e polêmicas submetidas a seu escrutínio, catalisadas pelo anteparo de um caso acerca do “direito de minorias”, desses que atizam o imaginário do “superjuiz” e aguçam a ação política dos grupos de pressão. Nesse contexto, seu julgamento final e o acórdão definitivo apontaram para uma decisão interpretada por muitos juristas como o maior exemplo da polêmica atuação criativa e normativa do STF em função das salvaguardas propostas (ibidem).

Por isso, o cenário da Raposa Serra do Sol, terra indígena localizada no estado de Roraima, é outra decisão com vestígios de Supremocracia, e mostra ainda a dificuldade que índios no Brasil passam para conseguir a demarcação de suas terras. A ação foi proposta pelos então senadores Augusto Afonso Botelho Neto e Francisco Mozarildo de Melo Cavalcanti, em maio de 2005 que alegavam «que a reserva em área contínua traria prejuízos para o Estado roraimense, sob aspectos comercial, econômico e social, bem como comprometimento da segurança e da soberania nacionais» (Camilo 2010: 3329).

A demarcação da Raposa Serra do Sol foi elevada pelo Supremo Tribunal Federal a caso paradigmático porque se fez crer que, pela primeira vez, o STF analisaria a fundo o mérito da questão de terras indígenas no país. O STF, no entanto, reafirmou de forma vacilante a aplicação da Constituição de 1988. Como em tantos outros casos pendentes, a indefinição do Poder Judiciário em relação à Raposa Serra do Sol revelou que a falta de segurança jurídica de direitos administrativamente reconhecidos contribui para o agravamento da situação de conflito entre povos indígenas e ocupantes não índios. Infelizmente, o caso concreto - que pedia uma solução rápida-, importou menos que a vontade de legislar, transformando o julgamento

em espetáculo, o que tem marcado as últimas decisões do Supremo (Yamada; Villares 2010).

Ana Camilo (2010: 3329) elucida que: «Em março de 2009, o STF decidiu pela constitucionalidade da demarcação contínua da Terra Indígena em questão e determinou [...]» 19 condições que deveriam ser seguidas. «O teor da decisão proporciona várias reflexões a respeito do próprio direito constitucional, do direito processual, das convenções internacionais de que o Brasil faz parte, dos limites de competência dos órgãos judiciais e do direito fundamental à terra [...]» (Camilo 2010: 3330).

O equívoco do Tribunal, portanto, perpassou e ignorou duas premissas essenciais do problema: (i) não realizou um exame independente de prognoses que informassem as bases da decisão administrativa de demarcação da terra indígena; e (ii) acabou por assumir a responsabilidade política e de gestão administrativa quando avalizou, sem examinar criticamente, a decisão do Poder Executivo acerca da criação da terra indígena contínua. Ao concordar implicitamente com os dados e conclusões do Poder Executivo, assumiu de modo infortuito a responsabilidade pela tragédia que ainda se verifica na região (Kaufmann 2020: 267).

Um dos problemas foi a generalidade das condicionantes (19 no total) previstas nesse caso pelo STF e que deveriam ser utilizadas para as demarcações de terras indígenas, sem levar em conta o pluralismo e as diferenças para cada caso (Yamada; Villares 2010).

4.2.2 Os casos de nomeações para ministérios e chefias

Dentre os atos de administração do chefe do Poder Executivo está a nomeação de cargos em comissão para o exercício de funções de direção, chefia e assessoramento (art. 37, V, CF/88), o que inclui a nomeação do diretor da Polícia Federal, tendo como exigência que o escolhido seja delegado de classe especial (Streck 2020b).

O atual presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, tentou recentemente nomear, seu amigo, o Delegado Alexan-

dre Ramagem, para diretor geral da Polícia Federal. No entanto, sua nomeação foi suspensa pelo ministro Alexandre de Moraes por desvio de finalidade do ato presidencial. Lênio diz que ser amigo do presidente não constitui restrição, segundo a Constituição. «Ou, melhor: o delegado parece não poder ser nomeado não pelo que ele fez ou diz, mas pelo que disse quem o nomeou» (Streck 2020b). «O que o Judiciário poderia controlar seria eventual desvio de poder ou de finalidade, de acordo com precedentes da própria Corte, sendo, ainda, imprescindível demonstrar o vício de tal elemento ínsito ao ato administrativo atacado» (Osório 2013: 10).

O ministro do Supremo Tribunal Federal Alexandre de Moraes (BRASIL 2020) decidiu pela suspensão diante das informações expostas por Sérgio Moro, ex-ministro da justiça, que disse que o presidente Bolsonaro estaria tentando interferir politicamente na Polícia Federal. Assim, essa aproximação entre o delegado Ramagem e a família Bolsonaro estaria em desacordo com os princípios constitucionais da impessoalidade, moralidade e do interesse público, uma vez que seria possível que Ramagem não investigasse aliados ou parentes do presidente (Streck 2020b).

A ex-Deputada Federal Cristiane Brasil também teve sua nomeação para Ministra de Estado do Trabalho, feita pelo ex-Presidente da República Michel Temer, suspensa pela ministra Cármen Lúcia no ano de 2018. «Ao caso da nomeação da Deputada Cristiane Brasil, que, além de não afrontar a moralidade administrativa, não é fruto de arbitrariedade ou autoritarismo, tampouco se presta a favorecer interesses alheios, particulares e estranhos ao interesse público» (Osório 2013: 10).

A ministra do STF Cármen Lúcia, em sua decisão diz que foi cautelosa aos princípios constitucionais da efetividade da jurisdição e da segurança jurídica, que com a posse da ex-deputada estaria comprometidos tais princípios. A então Deputada Cristiane era ré em dois processos trabalhistas, a qual foi condenada a pagar mais de R\$60.000,00 (sessenta mil reais). «É curioso imaginar que se pudesse criar, a partir dessas duas reclamações trabalhistas, um óbice arbitrário à posse

da Deputada Federal Cristiane Brasil, oriundo de um imbróglio jurídico totalmente infundado» (Osório 2013: 17).

Por exemplo, o Superior Tribunal de Justiça, ao analisar um dos recursos envolvendo a questão, evidenciou que não havia nenhuma norma que proibisse a nomeação da Sra. Cristiane Brasil ao cargo de Ministro do Trabalho, aduzindo que: «ante a ausência de normas impeditivas, a questão relativa à nomeação de alguém que já foi condenado a efetuar pagamento de débitos trabalhistas, é matéria afeta à análise de oportunidade e conveniência, cujo juízo de valor cabe exclusivamente ao Chefe do Poder Executivo, no caso, o Presidente da República» (Gonçalves; Costa 2019: 11).

Para Fábio Medina Osório a nomeação da Deputada Federal Cristiane Brasil para o cargo de Ministra de Estado do Trabalho era absolutamente legítima e válida (Osório 2013: 18).

[...] o juiz da 4ª Vara Federal de Niterói (RJ) resolveu suspender a nomeação da deputada Cristiane Brasil ao cargo de ministra de Estado do Trabalho, pelo fato de que essa nomeação afrontaria a moralidade pública, já que a deputada teria sido condenada em duas reclamações trabalhistas. Pois bem. Dentre as 27 atribuições do presidente da República previstas na Constituição do Brasil, a primeira delas deixa claro que é de sua competência privativa nomear e exonerar ministro de Estado (artigo 84, I da CF/88). O argumento de que a deputada seria imoral para ocupar o cargo, pelo fato de que já foi condenada por duas reclamações trabalhistas, é redondamente frágil (Streck 2018a).

O mesmo raciocínio poderia ser feito quando a ex-presidente Dilma Rousseff nomeou o ex-presidente Lula como Ministro. A diferença é que, na época dos fatos, o ex-presidente Lula estava sendo processado na 13ª Vara da Justiça Federal de Curitiba/PR e a então presidente Dilma nomeou Lula para Ministro de Estado, o que permitiria que ele tivesse foro por prerrogativa de função, e seu julgamento passaria a ser realizado pelo STF. No mesmo dia na nomeação, Sérgio Moro, na época juiz da 13ª Vara Criminal de Curitiba, derrubou o sigilo e divulgou o conteúdo de conversas telefôni-

cas entre Lula e Dilma. No áudio, a estratégia da nomeação foi comentada.

Assim, o Supremo Tribunal Federal apresentou como argumento principal para sua suspensão, o desvio de finalidade no ato administrativo, ocasionando, dessa forma, a nulidade do ato. «Diante disso, no entendimento do Ministro Gilmar, houve uma espécie de salvo conduto emitido pela Presidente da República, para impedir o cumprimento de ordem de prisão de um juízo de primeira instância [...]» (Filho 2018: 10).

A ilegalidade dessas interceptações telefônicas foi posteriormente reconhecida pelo STF (Borges 2016), que anulou o julgamento do processo do Triplex por suspeição do então Juiz Sérgio Moro (Brasil 2021).

Tais decisões indicam o Judiciário exercendo funções do Poder Executivo utilizando argumentos morais. Isso «nada mais é do que legitimar que o Direito possa ser filtrado pela moral. E se aceitarmos que o Direito seja filtrado pela moral, e peço desculpas por fazer as perguntas difíceis, indago: quem vai filtrar a moral?» (Streck 2018a).

Fábio Osório exprime que a escolha dos presidentes é livre, dentro das opções lícitas. «Cabe ao Presidente da República analisar a pertinência dos requisitos técnicos, subjetivos, emocionais, políticos e pessoais da indicada para a posição de Ministra do Estado do Trabalho» (Osório 2013: 9).

No momento em que as nomeações foram suspensas, era momento de grandes pressões populares, visto que, segundo Bernardo Schmidt Penna, o Supremo é como um refúgio para a população. «No entanto, uma espécie de sacralização do Judiciário pode se demonstrar deletéria, mormente quando posta a quebrar a harmonia entre os poderes» (Penna 2017: 14).

4.2.3 Os casos de atuações em políticas públicas

Outro enfoque que pode ser dado é a atuação do Judiciário em políticas públicas. Normalmente, são situações que envolvem o Judiciário obrigando o Executivo a realizar ou complementar políticas públicas, buscando a efetivação de direitos sociais e econômicos. E essa atuação costuma vir acompanhada do problema relacionado aos gastos públicos das me-

didadas impostas pelo Judiciário. Note-se que a atuação judicial que envolve alocação de recursos é diferente daquela que diz respeito à realização de um direito social ou econômico. «Pagar remédios, construir hospitais, construir escolas ou construir casas custa, sim, mais dinheiro do que exigir uma abstenção estatal, sobretudo se partirmos do pressuposto de que os gastos institucionais devem ser divididos por igual na conta comum de todos os direitos.» (Silva 2008: 593-594).

5 Considerações finais

Após análises dessas decisões, percebe-se que a Supremocracia viola o princípio da separação do poderes, assim sendo de caráter antidemocrático.

Procedimentalistas como Habermas, entre outros, censuram essa prática, pois afirmam que ao Judiciário não cabe esse tipo de interferência, pois questões polêmicas e complexas com conteúdos morais e éticos deveriam ser resolvidas por debate nacional, verificando a opinião pública a respeito (Reckziegel; Freitas 2014: 699-700).

Penna questiona se o Supremo com sua “competência altiva” teria responsabilidade diante da inércia dos outros poderes, e «quais seriam os mecanismos de controle desse poder auto instituído pelo STF?» (Penna 2017: 16).

Nessa situação, fica a insegurança jurídica quanto as próximas decisões do supremo,

[..], em breve poderemos nos deparar — com respaldo do STF — com decisões cada vez mais inesperadas, podendo o juiz vir a interferir na administração pública ao seu bel prazer. Imagine-se algum deles decidindo sobre a construção de postos policiais em certos bairros, que o caminhão do lixo deverá passar mais vezes durante a semana, nomear para cargos comissionados pessoas por ele consideradas idôneas (como já houve), mandar tampar os buracos da sua rua etc. etc.. Não é bem vindo e tem de ser devidamente repudiado o estado de coisas inconstitucional. Trata-se de mais um alibi teórico para justificar uma indesejável (e inconstitucional) intervenção/usurpação promovida pelo Judiciário (Penna 2017: 18).

Christine Oliveira Peter, com base nos ensinamentos de Canotilho diz que existem três dimensões importantes para interpretar a Constituição, na qual o Supremo deve se ater: «uma em que interpretar é buscar o direito contido na lei constitucional escrita; outra em que interpretar o direito contido na lei constitucional implica uma atividade; e outra, ainda, em que o produto do ato de interpretar é o próprio significado atribuído na interpretação» (Peter 2015: 69).

O Supremo corre o risco de ultrapassar os limites de suas atribuições e usa como estratégia e base para tomar decisões com Supremocracia o princípio da dignidade humana. Princípio importante, mas que vem sendo usado imprecisamente e sem contestação. «O princípio da dignidade da pessoa humana entranhou-se no constitucionalismo contemporâneo, daí partindo e fazendo-se valer em todos os ramos do Direito» (Rocha 1999: 1). A partir disso:

O que tem assombrado os constitucionalistas e críticos do princípio da dignidade humana pode ter mais vinculação com o receio quanto aos riscos do ativismo judicial — e consequentemente o poder que se acabou por conceder ao poder judiciário de reconhecer e até de criar direitos fundamentais — do que com a concretização do princípio em si. Ao propor um giro na reflexão sobre ativismo judicial para uma reflexão sobre ativismo constitucional, pretende-se evitar os excessos da maléfica concentração de poder na figura dos juízes (Peter 2015: 81).

Streck observa que a Supremocracia é vista com aceitação, isso porque o Supremo Tribunal Federal, como explicado, garante justiça em matérias que não são de sua competência, diante da costante evolução da sociedade. O Supremo ao garantir a união homoafetiva, via decisão judicial fez um “terceiro turno” no processo constituinte (Streck; Barretto; Oliveira 2009: 77).

Temos uma Constituição que é o Alfa e o Ômega da ordem jurídica democrática. Uma Constituição dirigente e compromissória. Viver em uma democracia tem seus custos. Neste caso um custo básico: os pré-compromissos constitucionais só podem ser liberados por aqueles que a própria Constituição determina (o poder constituinte derivado). Se tudo o que não está previsto na Constituição pode ser “rea-

lizado” pelo Poder Judiciário, não precisaríamos sequer ter feito a Constituição: o Judiciário faria melhor (ou o Ministério Público!) (Streck; Barretto; Oliveira 2009: 81).

Luis Roberto Barroso, ministro do Supremo Tribunal Federal, que teve suas decisões comentadas e criticadas, em 2015 apontou 3 críticas ao ativismo judicial:

a) crítica político-ideológica: juízes e membros dos tribunais não são agentes públicos eleitos. Sua investidura não tem o batismo da vontade popular. Nada obstante isso, quando invalida atos do Legislativo ou do Executivo ou impõe-lhes deveres de atuação, o Judiciário desempenha um papel que é inequivocadamente político. Essa possibilidade de as instâncias judiciais sobreporem suas decisões às dos agentes políticos eleitos gera aquilo que em teoria constitucional foi denominado dificuldade contramajoritária. [...] Ao lado dessas, há, igualmente, críticas de cunho ideológico, que veem no Judiciário uma instância tracionalmente conservadora das distribuições de poder e riqueza na sociedade. [...]

b) crítica quanto à capacidade institucional: cabe aos três Poderes interpretar a Constituição e pautar sua atuação com base nela. Mas, em caso de divergência, a palavra final é do Judiciário. Essa primazia não significa, porém, que toda e qualquer matéria deva ser decidida em um tribunal. (...) O juiz, por vocação e treinamento, normalmente estará preparado para realizar a justiça do caso concreto, a micro-justiça, sem condições, muitas vezes, de avaliar o impacto de suas decisões sobre um segmento econômico ou sobre a prestação de um serviço público; [...]

c) crítica quanto à limitação do debate: o mundo do Direito tem categorias, discursos e métodos próprios de argumentação. O domínio desse instrumental exige conhecimento técnico e treinamento específico, não acessíveis à generalidade das pessoas. A primeira consequência drástica é a elitização do debate e a exclusão dos que não dominam a linguagem nem tem acesso aos *locus* de discussão jurídica. Institutos como audiências públicas, *amicus curie* e direito de propositura de ações diretas por entidades da sociedade civil atenuam, mas não eliminam esse problema. Surge, assim, o perigo de se produzir uma apatia nas forças sociais, que passariam a ficar à espera de juízes providenciais. Na outra face da moeda, a transferência do debate público para o Judiciário traz uma dose excessiva de politização dos tribunais, dando lugar a paixões em um ambiente que deve ser presidido pela razão. No movimento seguinte, processos pa-

sam a tramitar nas manchetes de jornais – e não da imprensa oficial – e juizes trocam a racionalidade plácida da argumentação jurídica por embates próprios da discussão parlamentar, movida por visões políticas contrapostas e concorrentes (Barroso 2015: 443-446).

«Em nome do direito não podemos fragilizar o direito». Em tempos obscuros pelos quais passamos, em que surgem apoios à volta da Ditadura Militar, cada dia é necessário reforçar e obedecer o que estabelece a CF/88. A juristocracia, que é um dos problemas presentes na Supremocracia, aponta para um sistema em que quem governa é o Poder Judiciário. Mas isso não é o que queremos ter: «propugnando sempre pela preservação do grau de autonomia atingido pelo direito e na democracia, pensamos que melhor mesmo é confiar na Constituição e na forma que ela mesma impõe para a sua alteração e à formulação de leis» (Streck; Barreto; Oliveira 2009: 83).

Em sua atuação, o STF tem utilizado o princípio da dignidade humana como coringa jurídico. «Ocorre que a atividade de recorrência ao princípio da dignidade em tantas atividades usualmente ordinárias pelo STF não é o preenchimento de lacunas normativas, mas a retórica via da facilidade da argumentação principiológica» (Santos; Varella 2016: 184).

Em seu voto no Recurso Extraordinário nº 888.815 sobre o homeschooling, o Ministro Gilmar Mendes comentou que para analisar se uma decisão é ativista, ou seja, se ocorreu a Supremocracia, é necessário responder três perguntas fundamentais. A primeira é se o que está se decidindo é um direito fundamental ou um dever fundamental; a segunda pergunta é se qualquer pessoa pode exercer esse direito; e a terceira é se iremos ferir a isonomia ou igualdade ao transferir recursos de outras pessoas para garantir esse direito. Se nenhuma resposta for afirmativa estamos falando em Supremocracia.

O Supremo Tribunal Federal, e o Judiciário de forma geral, vem agindo além de suas atribuições. Mesmo que sua atuação garanta direitos contramajoritários, o problema surge quando realiza funções próprias dos outros dois Poderes. Por isso, é necessário voltar aos critérios hermenêuticos de argumentação. Decisões com Supremocracia são ruins, pois são realizadas sem critérios técnicos hermenêuticos e utilizando-se de

critérios pessoais. Se quem deve guardar a Constituição não o faz, quem o fará?

Referências

- BAHIA ALEXANDRE GUSTAVO MELO FRANCO; VECCHIATTI PAULO ROBERTO IOTTI, 2013, ADI N. 4.277 - Constitucionalidade e relevância da decisão sobre união homoafetiva: o STF como instituição contramajoritária no reconhecimento de uma concepção plural de família. *Rev. direito GV* [online], v. 09, n. 01, pp. 65-92.
- BALERA FELIPE PENTEADO, 2009, Medida Provisória: o controle dos requisitos constitucionais de relevância e urgência pelo Congresso Nacional e pelo STF. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, v. 14, n. 1, pp. 25-52.
- BARBOSA CLAUDIA MARIA, 2022, O Processo de Legitimação do Poder Judiciário Brasileiro. *Anais XIV Congresso Nacional do Conpedi: Fortaleza*, 2006, p. 01-29. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/XIVCongresso/080.pdf>. Acesso em: 17 fev 2022.
- BARROSO LUÍS ROBERTO, 2018, Contramajoritário, Representativo e Iluminista: Os papéis dos tribunais constitucionais nas democracias contemporâneas. *Revista Direito e Práxis*, v. 9, n. 4, pp. 2171-2228, dez. 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/30806>. Acesso em: 15 fev 2022.
- _____, 2015. *Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.
- _____, 2009. Judicialização, Ativismo Judicial e Legitimidade Democrática. *Anuário Iberoamericano de Justicia Constitucional*, n. 13, pp. 17-32.
- _____, 2005. Neoconstitucionalismo e constitucionalização do Direito (O triunfo tardio do direito constitucional no Brasil). *Revista de Direito Administrativo*, v. 240, p. 1-42, 2005. DOI: 10.12660/rda.v240.2005.43618. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/view/43618>. Acesso em: 1 abr. 2022.
- BELLO ENZO; BERCOVICI GILBERTO; LIMA MARTONIO MONT'ALVERNE BARRETO, 2019. O Fim das Ilusões Constitucionais de 1988?. *Revista Direito e Praxis*. Rio de Janeiro, 2019, vol. 10, n. 3, jun/set. 2019, p. 1769-1811. Disponível em:

<https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/37470>. Acesso em 28 set. 2021.

BORGES LARYSSA, 2016, STF anula grampo entre Lula e Dilma e envia para Sergio Moro investigações contra ex-presidente. *Veja* on line, 13 jun 2016, disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/stf-anula-grampo-entre-lula-e-dilma-e-envia-para-sergio-moro-investigacoes-contra-ex-presidente/>, acesso em 16/02/2022.

BRASIL ANA LARISSA DA SILVA; GOMES ROBSON, 2016, “A teoria da separação dos poderes e a supremocracia: o Supremo Tribunal Federal na Constituição cidadã”, *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*: Porto Alegre, n. 34, pp. 99-117, ago. 2016. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/revfacdir/article/view/62956>. Acesso em: 17 fev. 2022.

BRASIL ANA LARISSA DA SILVA, 2016, Supremo Tribunal Federal. *ADI 5.487/DF*: Ação Direta de Inconstitucionalidade. Relator (a): Min. Celso de Mello. Disponível em:

www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI5487votoCM.pdf. Acesso em: 17 fev. 2022.

_____, 2011, Supremo Tribunal Federal. *ADPF 132*: Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental. Relator (a): Min. Ayres Britto. Disponível em

<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628633>. Acesso em: 17 fev. 2022.

_____, 2020, Supremo Tribunal Federal. *Mandado de Segurança 37.097* Distrito Federal. Relator: Min. Alexandre de Moraes. Disponível em

<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/MSRmagem.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2022.

_____, 2021, Supremo Tribunal Federal. *Habeas Corpus 164.493* Paraná. Relator: Min. Edson Fachin. Redator do acórdão: Min. Gilmar Mendes. Disponível em:

<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=756048250>. Acesso em: 17 fev. 2022.

CAMILO ANA SINARA FERNANDES, 2010, O STF, a Condicionante nº 17 do caso ‘Raposa Serra do Sol’ e a sua possível repercussão na demarcação das terras indígenas no Ceará. *Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI – Fortaleza*. Disponível em

<http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/fortaleza/3830.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2022.

CAMPOS CARLOS ALEXANDRE DE AZEVEDO, 2014, *Dimensões do ativismo judicial do Supremo Tribunal Federal*. Rio de Janeiro: Forense. E-book. Disponível em:

<https://integrada.minhabiblioteca.com.br/books/978-85-309-5776-6>. Acesso em: 15 fev. 2022.

CASTRO MARCUS FARO DE, 1997, O Supremo Tribunal Federal e a judicialização da política. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 12, pp. 147-156.

DANTAS GISELA PIMENTA GADELHA; FERREIRA RICARDO RIELO; COSTA LARISSA CAMARGO, 2013, O papel do STF na efetividade dos direitos fundamentais a saúde e a educação. *Revista Quaestio Iuris*, v. 6, n. 1, pp. 63-84.

FERREIRA RENATO ÂNGELO SALVADOR, 2012, A importância do papel contramajoritário assumido pelo Supremo Tribunal Federal no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277 e da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132. *MPMG Jurídico*.

FLORES ALFREDO DE J., 2005, “Uma reflexão sobre a ADPF 54-a condição jurídica do anencéfalo”, *Revista Quaestio Iuris*, v. 1, n. 2, pp. 173-205.

GARCIA EMERSON, 2005, “Princípio da separação dos poderes: os órgãos jurisdicionais e a concreção dos direitos sociais”, *De Jure: Revista Jurídica do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro*, n. 30, pp. 50-88, jan./jun. Disponível em: https://www.emerj.tjrj.jus.br/revistaemerj_online/edicoes/revista30/Revista30_129.pdf

Acesso em: 17 fev. 2022.

GONÇALVES DIEGO MARQUES; COSTA EZEQUIEL MARIANO TEIXEIRA DA, 2019, “A Moralidade Administrativa como Limite a Nomeação de Cargos em Comissão”, *Seminário Internacional Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea*.

GRAU EROS, “Voto na Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.367”, Relator: Min. Cezar Peluso. Disponível em:

<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=363371>. Acesso: 17 fev. 2022.

HENRIQUES ANTONIO; MEDEIROS, JOÃO BOSCO, 2017, *Metodologia Científica na Pesquisa Jurídica*. 9. ed. rev. São Paulo: Atlas.

KAUFMANN RODRIGO DE OLIVEIRA, 2020, O STF e a Raposa Serra do Sol, in: TORON, Alberto Zacharias, *et al. Decisões Controversas do STF: Direito Constitucional em Casos*. Rio de Janeiro; Editora Forense, pp. 259-280.

MACIEL LARISSA BARRETO, 2012, A judicialização da política e o papel do STF no estado democrático de direito. *Revista da AJURIS*, v. 39, n. 126, pp. 113-132.

OLIVEIRA JUNIOR JOSÉ ALCEBÍADES DE, 2000, *Teoria Jurídica e Novos Direitos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.

OLIVEIRA JUNIOR JOSÉ ALCEBIÁDES DE; SOUZA LEONARDO DA ROCHA DE, 2016, *Sociologia do Direito: desafios contemporâneos*. Porto Alegre: Editora Livraria do Advogado.

OSÓRIO FÁBIO MEDINA, 2013, “Parecer jurídico: improbidade administrativa”, *Revista dos Tribunais*, pp. 77-78.

PENNA BERNARDO SCHMIDT, 2017, “Mais do ativismo judicial à brasileira: análise do estado de coisas inconstitucional e da decisão na ADPF 347”, *Revista Pensamento Jurídico*, v. 11, n. 1.

PETER CHRISTINE OLIVEIRA, 2015, Do ativismo judicial ao ativismo constitucional no Estado de direitos fundamentais. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, v. 5, n. 2.

RECKZIEGEL JANAÍNA; FREITAS RIVA SOBRADO DE, 2015, Limites e abusos de interpretação do Supremo Tribunal Federal no caso ADPF 54 (aborto de anencéfalos): análise crítica a partir de Habermas e Streck. *Pensar-Revista de Ciências Jurídicas*, v. 19, n. 3, pp. 693-720.

ROCHA CÁRMEN LÚCIA ANTUNES, 1999, O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social. *Revista Interesse Público*, v. 4, n. 2, pp. 23-48.

SANTOS BOAVENTURA DE SOUSA, 2007, *Para uma Revolução Democrática da Justiça*, São Paulo: Cortez.

SANTOS RAFAEL SEIXAS; VARELLA MARCELO DIAS, 2016, Uma análise conceitual da dignidade como fundamento dos direitos humanos e sua invocação em decisões do STF e da CIDH. *Revista Opinião Jurídica (Fortaleza)*, Fortaleza, v. 14, n. 19, p. 171-194, dez. 2016. Disponível em:

<https://periodicos.unichristus.edu.br/opiniaojuridica/article/view/996/391>. Acesso em: 17 fev. 2022.

SILVA VIRGÍLIO AFONSO DA, 2008, O Judiciário e as políticas públicas: entre transformação social e obstáculo à realização dos direitos sociais, in: SOUZA NETO, CLÁUDIO PEREIRA DE; SARMENTO DANIEL, 2008, *Direitos sociais: fundamentação, judicialização e direitos sociais em espécies*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, pp. 587-599.

STRECK LENIO LUIZ, 2017, *Verdade e consenso*. São Paulo: Saraiva, 2017.

_____, 2018a, Judiciário quer nomear ministros: sugiro para a Saúde de um não fumante! *Revista Consultor Jurídico*. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2018-jan-11/senso-incomum-judiciario-nomear-ministros-sugiro-saude-nao-fumante>. Acesso em 16 jun. 2020.

_____, 2018b, *30 anos da CF em 30 julgamentos: uma radiografia do STF*. Rio de Janeiro: Forense, 2018. E-book.

_____, 2020a. O aborto e o explícito ativismo judicial. In: TORON, Alberto Zacharias, et al. *Decisões Controversas do STF*: Di-

reito Constitucional em Casos. Rio de Janeiro; Editora Forense, 2020, pp. 247-258.

_____, 2020b, “Judiciário decide quem pode ser ministro ou diretor-geral da PF?”, *Revista Consultor Jurídico*, 29 abr. 2020. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-abr-29/streck-judiciario-decide-quem-ministro-ou-diretor-pf>. Acesso em: 16 Jun. 2020.

STRECK LENIO LUIZ; BARRETTO VICENTE DE PAULO; OLIVEIRA, RAFAEL TOMAZ DE, 2009, Ulisses e o canto das sereias: sobre ativismos judiciais e os perigos da instauração de um “terceiro turno da constituinte”. *Revista de estudos constitucionais, hermenêutica e teoria do direito (RECHTD)*, v. 1, n. 2, pp. 75-83.

VICTOR MARCELO BARROS LEAL; LIMA MARTONIO MONT’ALVERNE BARRETO, 2019, A justiça no Brasil Contemporâneo: uma análise de recentes decisões do Supremo Tribunal Federal (2015-2017), à luz do caso de Weimar. *Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas: Pouso Alegre*, v. 35, n. 01, p. 21-46. Jan/Jun.

VIEIRA OSCAR VILHENA, 2008, “Supremocracia”, *Revista Direito GV*, v. 4, n. 2, p. 441-463, jul.

XAUSA JOÃO PEDRO AZEVEDO, 2018, *O reconhecimento jurídico das uniões homoafetivas: ativismo judicial?* Monografia: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/174822>. Acesso em: 17 fev. 2022.

YAMADA ERICA MAGAMI; VILLARES LUIZ FERNANDO, 2010, “Julgamento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: todo dia era dia de índio”, *Rev. direito GV*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 145-157, Jun.

Abstract

SUPREMOCRACIA: OS LIMITES DE ATUAÇÃO DO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL

(SUPREMACY: THE LIMITS OF PERFORMANCE OF THE SUPREME FEDERAL COURT)

Keywords: Judicial activism, Constitutional Jurisdiction, Judicialization of Politics, Fundamental rights, Legal certainty.

The Federal Supreme Court (which has the function of carrying out constitutional jurisdiction in Brazil) has been undergoing changes related to the application and interpretation of the Federal Constitution. This expansion of the role of the Federal Supreme Court is anchored in two basic points: first, the Judiciary is considered one of the safest means of guaranteeing legal certainty; and secondly, the Legislative Power has moved away from its role of representing the interests of the population and has become incapable of fulfilling obligations of justice and equality. Given this, this article, through a bibliographic and jurisprudential survey and a hermeneutic-dialectical epistemological approach, seeks to understand the Supremocracy, analyzing both the excess of action of the Federal Supreme Court, and its important role in guaranteeing fundamental rights.

LUIZA CRISTINA DA SILVA
Universidade Regional de Blumenau (FURB), Brasil
luzizas.silva1@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7351-6652

LEONARDO DA ROCHA DE SOUZA
Universidade Regional de Blumenau (FURB), Brasil
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito
leonardorocha@furb.br
ORCID: 0000-0003-1081-3155

EISSN 2037-0520

Interventi/Remarks

CORRADO MALANDRINO

DEMOCRAZIA IN CRISI: ALLA RICERCA DI (RI)EQUILIBRIO TRA LIBERTÀ, UGUAGLIANZA E SICUREZZA*

Se, come fece intendere l'antico filosofo del divenire, "tutto scorre" e tutto cambia in un mutamento perenne generatore di crisi – e quindi di improrogabili "scelte" –, c'è da meravigliarsi che ciò accada anche alla democrazia? In verità, è da almeno un secolo che si discute, con crescente intensità, di crisi della democrazia in una con quella del parlamentarismo. Giova al proposito ritornare a meditare, come suggeriva Norberto Bobbio (1984), sulle classiche messe a punto del grande giurista Hans Kelsen. Negli anni Venti del Novecento le sue opere sul *Problema del parlamentarismo* e su *Essenza e valore della democrazia* chiarirono il terreno delle regole e del funzionamento dei sistemi democratici davanti all'avanzare della grande crisi dittatoriale e totalitaria che, in modo diverso, interessò lo svolgimento sia della rivoluzione russa, sia di quelle fascista e nazista¹.

Una congenita criticità di questo concetto/categoria basilare del pensiero politico si nota però dal suo primo sorgere nell'antichità greca, perdurando nel tempo fino alla nostra epoca, nella quale più perspicuamente si dibatte di crisi del

* Questo articolo è stato licenziato prima dello scoppio della guerra in Ucraina che, ovviamente, ha non solo accentuato tutti i problemi discussi in queste pagine, ma addirittura ha introdotto difficoltà inimmaginabili in Europa e ha trasportato i problemi esistenti di rapporto tra democrazia e autocrazia e dittatura su un piano estremamente più pericoloso per le sorti dell'intera umanità, a causa del rischio di ampliamento del conflitto a una guerra mondiale con armi di distruzione di massa e persino di tipo nucleare (N.d.A aprile 2022).

¹ Cfr. Kelsen ([1924] 1998: 155-191); Kelsen ([1929] 1998: 41-145). Cfr. Lagi (2015: 248-260).

modello liberaldemocratico moderno e, addirittura, postmoderno. A riferire su tali questioni di amplissima portata, e ad approfondire ulteriormente le discussioni in corso negli ultimi anni, si propone ora un interessante e denso volume di studi che, a partire dal titolo, si riferisce alla presenza e al dosaggio interno nelle varie esperienze storiche, statuali e sociali, dei valori sottostanti la democrazia: *Libertà, uguaglianza, sicurezza. Un dibattito tra storia del pensiero e teoria politica* (Dueville, Ronzani Edizioni Scientifiche, 2020), a cura di Giorgio Barberis, Andrea Catanzaro, Federica Falchi, Carlo Morganti, Stefano Quirico e Andrea Serra. Suddiviso in due parti – l’una, con 14 articoli, incentrata disciplinarmente più sulla ‘storia del pensiero e delle istituzioni politiche’, l’altra con 11 sulla ‘teoria politica’ –, il volume intende monitorare con attente ricostruzioni e suggestive riflessioni alcune tra le più notevoli trasformazioni e calibrature di tali valori connaturati con la democrazia, dall’antichità al presente.

È notevole l’oscillazione delle relazioni che si stabiliscono tra i valori della libertà, dell’uguaglianza e della sicurezza nelle diverse ‘formole’ (per dirla con Mosca) avute dalla democrazia fin da Platone e Aristotele (Bertelli 2018: 81-103), per proseguire nell’epoca moderna dalla democrazia poliarchica protofederale di Althusius a quella federale del paradigma nordamericano di Tocqueville. Sono ben noti i rimedi che quest’ultimo sottolineava, presentando e commentando l’articolazione federale della democrazia americana, per sopperire appunto ai difetti di presenza e realizzazione dell’uno o dell’altro dei valori suddetti. Tenendo presente il quadro complessivo di tali trasformazioni epocali, gli autori del libro, che andiamo a presentare in alcuni dei suoi tratti più significativi, sono attenti a ritagliare – seguendo impostazioni metodologiche corrispondenti alle differenti discipline professate, ma restando nell’alveo di un discorso abbastanza condiviso sulla crisi della democrazia –, vari gangli problematici e a presentarli lucidamente, indagandone le ragioni, le cause e talora indicando nuove prospettive anche alla luce dei pericoli e rischi recenti portati dalla pandemia di Covid-19. Non a caso, l’intervento conclusivo a firma di Giorgio Barberis e Maria Elisabetta Lanzone, che cerca implicitamente di tirare le fila por-

tanti dei temi affrontati nel libro in un quadro storico-teorico vastissimo, s'intitola *Democrazia contagiata. Libertà, uguaglianza, sicurezza: un equilibrio (im)possibile?* (pp. 385-400). Essi pensano la "crisi" della democrazia come nel pensiero antico: perenne cambiamento e riformulazione di tale "equilibrio" di valori (pp. 399-400), interpretando la "crisi delle democrazie liberali" come un passaggio verso scelte diverse da quelle sottostanti la definizione di democrazia data da Schumpeter, forse troppo "procedurale" e inclusiva. Un siffatto significato fuoriesce anche dalle parole conclusive dell'introduzione alla seconda parte del libro, formulate da Barberis insieme a Catanzaro e a Quirico, quando ricordano che nei saggi degli autori «il concetto di mutamento, [...] pur in maniera diversa, viene inteso nella sua accezione più forte di *crisi* e di possibile *fine* del paradigma politico della modernità con un'apertura problematica a nuovi assetti istituzionali e a nuovi valori di riferimento, necessari per orientarsi nell'epoca dell'*incertezza* che stiamo attraversando» (p. 228).

Questi nuovi orientamenti vengono espressi in molti saggi di questa raccolta, che per vari aspetti paiono ricostruire i prodromi di una "*countertradition*"² rispetto al paradigma hobbesiano e rousseauiano della modernità e su questa base auspicare l'avvento di una nuova fondazione della democrazia. Potrebbe riformularsi in questi termini una risposta a questa crisi? Difficile rispondere nettamente a questa domanda. Ma sembra verosimile ipotizzare che se si vedono gli eventi storico-politici e del pensiero politico come segnali di un'innovazione rispetto alla tradizione finora identificata nei predetti paradigmi, si possono istituire secondo molti autori del volume variegata e fruttuose relazioni tra storia delle istituzioni e del pensiero politico, o tra la storia dei movimenti e

² Anche nel pensiero profederalista di Althusius si esprime, per esempio, una linea di pensiero politico democratizzante contrapposta alla tradizione statale centralizzatrice moderno-vestfalica originata dalla linea di pensiero che spazia da Hobbes a Rousseau. Si tratta di una *countertradition* – come scrive Thomas O. Hüglin – strettamente critica verso il pensiero organico che vede il potere scendere dall'alto e invece legata alla *covenantal tradition* culminante appunto nelle tesi sulla postmodernità tipiche del federalismo integrale e comunitario di pensatori quali Elazar, Martin Buber e così via. Cfr. Hüglin (1999).

la produzione di nuove teorie politiche. Lo si constata, per esempio, negli articoli di Federica Falchi e di Fiorenza Taricone, che partono dalla storia del pensiero di genere e dei movimenti femminili per rilevarne l'apporto alla contestazione del paradigma dominante e le proposte di integrazione concettuale e politica alla crescita delle concezioni democratiche nell'epoca contemporanea. La prima, con taglio più monografico, privilegia l'elaborazione del concetto di "non dominazione" come momento *clou* di un progetto democratico-repubblicano della *Liberazione delle donne dalla schiavitù dell'onore* emergente dall'opera di Frances Wright (pp. 87-103); la seconda, invece, propone una visione più generale e diacronica del movimento di liberazione della donna per ritrovare l'articolazione democratica dei caratteri di *Libertà, uguaglianza, e sicurezza nell'associazionismo femminile italiano tra Ottocento e Novecento* (pp. 145-163). Su un versante storicometodologico diverso, afferente alla storia delle istituzioni politiche, fanno risaltare più in negativo le forti criticità, se non addirittura l'impossibilità, nella realizzazione di istituzioni liberaldemocratiche nel primo decennio dell'Unità italiana, sia in Parlamento sia negli organi amministrativi, i saggi di Ludovico Matrone, *L'ordine pubblico nell'Italia postunitaria: il disciplinamento della forza coercitiva nella gestione dei tumulti urbani (1861-1871)*, e di Roberto Ibba, *Tra principi liberali e repressione: un difficile equilibrio nei territori dell'Italia postunitaria* (rispettivamente pp. 59-72 e 73-86).

D'altra parte, detrattori ed estimatori di modelli differenti di democrazia hanno criticato in passato – se ne potrebbero citare a migliaia, molti sono ricordati nel volume che presentiamo – le forme avverse cercando di caratterizzare le loro idee di democrazia dichiarando fasulle e superate le altre, travolte appunto dalle loro debolezze (senza pensare che lo stesso si sarebbe potuto dire di quelle sostenute da loro). Per cui sono state escogitate nel tempo numerose aggettivazioni diverse e contrastanti di democrazia (Sartori 1969): "diretta" e "rappresentativa", "liberale" e "socialista", "borghese" e "proletaria", "formale" e "sostanziale", e così via, arrivando persino alla "democrazia totalitaria" che però di questa ha solo il nome essendo nient'altro che una variante del totalitarismo. Da que-

sta continua tensione critica nasce oggi una perdurante ansia pessimista sulle sorti dei valori che dovrebbero essere protetti e garantiti nella metodologia istituzionale democratica.

In alcuni articoli, con diverso taglio ideale, come quello di Gian Luca Sanna, *‘Mettere in sicurezza’ la libertà. John Rawls e l’utopia realistica di un diritto dei popoli* (pp. 209-221), e di Mauro Buscemi, *Nazioni senza frontiere. Daniel J. Elazar e l’etica del patto nella storia d’Europa* (pp. 229-241), il richiamo teorico a temi innovativi vicini alla sostanza della suddetta *countertradition* appare più forte e dichiarato a partire dall’elaborazione di due fra i maggiori pensatori contemporanei americani dichiarati nel titolo, l’uno *liberal* l’altro federalista. Dal contributo di Buscemi soprattutto si percepiscono i timori elazariani che dalla crisi della democrazia, se non corretta sul piano sovranazionale e infra-nazionale da una riforma federalista, si possano realizzare cadute irreparabili verso assetti illiberali e antidemocratici di tenore neo-assolutistico.

In effetti, aprendo una parentesi, si può constatare nell’ultimo decennio la ripresa di un variegato dibattito sull’incepparsi dei vari modelli di democrazia e sui rischi della possibile instaurazione di nuove forme di dittatura. Anch’io ho già avuto modo di sostenere (Malandrino 2012: 108 ss.) che, in generale, la crisi della democrazia appare come risultato di contraddizioni che rendono difficile, se non impossibile, gestire nei vecchi quadri democratico-parlamentari nazionali – e, per quanto riguarda il macro-settore europeo, nella dimensione della mera integrazione economica di tipo intergovernativo – le tempeste scatenate, da una parte, dalla globalizzazione, e dall’altra dalla spinta degli interessi localisti. Di qui le derive populiste e neo-oligarchiche spesso di tipo plutocratico. Le prime fanno capo a tentativi reazionari che sfruttano negli Stati, ormai divenuti «media-crazie», la potenza della disinformazione attraverso il controllo mediatico per acquisire in forme democratiche, svuotate anche da un massiccio astensionismo, il potere statale; le seconde rispondono ai poteri forti della globalizzazione che agiscono al di fuori di logiche democra-

tiche³. In tale contesto, prendono piede processi di estraniamento dei cittadini a livello di massa ed emigrazioni intellettuali ed economiche, che sono veri e propri tentativi di fuga verso i paesi che meglio paiono reggere la sfida della globalizzazione, in una con l'emergere prepotente delle suddette tendenze populiste e sovraniste che, da diversi punti di vista, hanno proclamato la crisi della democrazia liberale classica, auspicando in sua vece la costruzione di sistemi alternativi di democrazie illiberali (cosiddette «democrature»⁴), quando non addirittura di autentici modelli autocratici e/o autoritari che sono stati tacciati appunto di tentare riedizioni di 'dittature'. Si tratta, qui, non solo di riferimenti a esperienze populiste *caudilliste* tipiche dei paesi dell'America Latina. Tali fenomeni interessano vieppiù diffusamente anche paesi reduci nel Novecento da lunghe esperienze di sottomissione a regimi dittatoriali (Russia, Ungheria, Polonia), o che hanno sperimentato alternanze tra periodi di democrazia nazionale carismatica con temporanee dittature generate da colpi di Stato (Turchia), e che negli ultimi anni ripresentano regressioni verso stravolgimenti costituzionali in direzione di regimi autoritari personali. E, avvertendo che non è mia intenzione prestare il fianco a pregiudizi tecnofobici o neoluddisti nei confronti della «rivoluzione digitale» (RD) che ha apportato nell'ultimo ventennio (e arrecherà in futuro) progressi conoscitivi e materiali inestimabili per l'umanità intera, si tocca però con mano che anche da talune manifestazioni popolarmente diffuse – come per esempio l'abbandonarsi acritico a una forma di fiducia sottomessa all'impero della tecnologia digitale – emergono aspetti eticamente e politicamente rilevanti sui quali occorrerebbe una maggiore discussione, perché fanno fondatamente temere il rischio dell'approssimarsi di una «dittatura digitale». Questa,

³ Sull'affermazione delle media-crazie e in particolare della video-crazia e degli effetti della trasformazione dell'*homo sapiens* in *homo videns* cfr. Tuccari (2020: 72-76).

⁴ Con questo termine, una crasi ("democrazia+dittatura") proposta dallo scrittore uruguayano Eduardo Galeano (1940-2015), come pure con termini simili del tipo 'democrazia illiberale', 'democrazia ristretta', 'dittatura costituzionale', si usa indicare regimi politici improntati a regole formali parzialmente democratiche, ma ispirati nei comportamenti a un autoritarismo sostanziale connesso quasi sempre a ragioni oligarchiche.

sempre più spesso, in coincidenza con gli effetti restrittivi causati negli ultimi due anni dall'incubo della pandemia da Covid-19, si è voluta anche declinare – andando oltre il consentito da un sano buon senso – nei termini di una «dittatura sanitaria» o «dittatura digitale-sanitaria»⁵.

Su questi temi si confrontano alcuni autori del volume. Tra questi, ci soffermeremo più avanti sui contributi, entrambi paradossali e quasi provocatori, di Andrea Catanzaro, che finemente parte dal verso della nota poesia di Totò, «'A morte 'o ssaje ched'è? È 'na livella», per discutere con salti diacronici che mettono in relazione pensatori dall'epoca antica a quella moderna e postmoderna *La prospettiva dell'annientamento come condizione di assoluta eguaglianza* (pp. 349-367), e di Alberto Giordano il quale, sulla scorta della riflessione del filosofo sudcoreano di formazione tedesca Byung-Chul Han, argomenta su un “paradosso della libertà” molto attuale, ossia: *I social media uccidono la democrazia?* (pp. 369-383). Sono entrambe elaborazioni impegnative e intriganti che invitano al dibattito con letterati, storici e filosofi come Robert Menasse, Yuval N. Harari, Byung-Chul Han e tanti altri ancora che oggi stanno cogliendo al meglio alcuni dei nodi principali e attuali delle questioni qui trattate ponendosi interrogativi sul destino della democrazia degli anni futuri.

Ma lasciando per il momento da parte siffatti specifici sviluppi, sui quali si tornerà più avanti, è più opportuno ora individuare i filoni prospettici e problematici principali che delineano la chiave generale interpretativa di questo interessante volume, nei quali vanno a collocarsi i singoli saggi a partire dall'interrogativo fondamentale che gli autori si sono posti: come hanno risolto, o suggerito di risolvere (o di rifiutare) nella prospettiva di un impianto liberale e/o democratico, i vari pensatori, partiti, movimenti politici, in epoche diverse, il rapporto tra i valori della libertà, dell'uguaglianza e della sicurezza? A quale di questi si è finito per dare nel corso degli eventi storici quasi inevitabilmente maggior peso e spazio, producendo così una fantasmagorica diversificazione di modelli statuali più o meno democratici? In effetti non è difficile desume-

⁵ Su questo tema rinvio a Malandrino (2021: 119-131).

re dai vari contributi che, quasi sempre, in regimi in cui sia presente maggiore attenzione alla sicurezza, vengono a esser carenti libertà e uguaglianza. In quelli a più alto tasso di uguaglianza, corrisponde di solito una carenza sia di libertà che di sicurezza. Mentre in regimi nei quali sia assicurata una misura ampia di libertà, almeno per determinate classi privilegiate, vengono spesso a mancare uguaglianza e sicurezza per la maggioranza dei cittadini.

Se questa può valere come prima impressione generale alla lettura dei testi, resta comunque da vedere attraverso quali vie, quali specifiche chiavi interpretative, le analisi dei vari contributi pervengano alle loro conclusioni. Si possono pertanto rilevare almeno quattro filoni d'indagine nel nostro volume, scaturenti dal tentativo di enucleare alcune domande basilari su crisi e destino dei valori democratici. La prima linea di svolgimento si può collegare alla domanda: la democrazia ha la capacità di corrispondere alle attese dell'insopprimibile esigenza securitaria che, per la verità, sta anche alla base dello stesso paradigma hobbesiano? Il secondo filone si pone l'interrogativo: è in grado il modello liberal-democratico della rappresentanza politica elaborato tra Sette e Ottocento di reggere la sfida dei tempi in un'epoca in cui sembrano venir meno le premesse di libertà e liberazione dai vincoli dell'antico regime che a esso hanno dato vita? Il terzo indirizzo può articolarsi su una questione che sembra tradizionale e superata per la supposta, ma non provata, scomparsa in questi ultimi anni delle classi sociali egemoni nei due secoli passati, proletariato e borghesia, ma che dal trionfo del liberismo nella seconda metà del Novecento e dal ricrearsi di inedite situazioni di grande sfruttamento sociale sta ricevendo nuova attenzione: ossia il problema scaturente dall'esigenza egualitaria che si traduce in quella della compatibilità e della congruità tra democrazia formale e democrazia sociale-sostanziale. Infine, la quarta corrente d'indagine prende le mosse dall'inadeguatezza, riscontrata da molti politologi, del modello tradizionale di democrazia rappresentativa, tipicamente incardinata nel livello nazionale, ad assicurare una pari plausibilità di esistenza e di efficienza a un livello sovranazionale o internazionale: è ben nota l'idea condivisa dalla mag-

gior parte degli studiosi di politica secondo cui tale prospettiva sarebbe addirittura priva di fondamento⁶.

1. *L'istanza securitaria*

Partiamo allora dall'istanza securitaria che s'invera spesso nel difficile rapporto con la libertà repubblicana presente in vari saggi, pur dedicati ad autori e periodi diversi: di Paolo Carta, *Repubblica e tirannide occulta. Francesco Guicciardini e la natura del regime mediceo* (pp. 23-34); di Francesco Frau, *Da patrioti ad anarchistes. Libertà, sicurezza e terrorismo nel triennio repubblicano* (pp. 47-57); ma anche i pezzi già ricordati di Matrone e Ibba, i quali – come fanno notare i curatori – prestano particolare attenzione al tema della sicurezza, considerata prioritaria rispetto alla libertà nel primo aggrovigliato e pericolante decennio di vita del regno unitario italiano. Una considerazione degna di nota mi sembra suggerire l'elaborazione condotta da Carta sul concetto di "tirannide occulta", estrapolandolo dall'attenta analisi che Guicciardini fa della trasformazione della repubblica fiorentina nel sistema di governo mediceo, oscillante tra aspetti repubblicani e tirannici nel senso antico proveniente dall'esperienza greca, confrontato con la teoria tardomedievale di Bartolo da Sassoferrato. A me parrebbe di capire che specialmente dalla descrizione del trasformarsi di tale forma di tirannide nell'epoca di Lorenzo il Magnifico – a partire da innegabili esigenze securitarie cui Lo-

⁶ La posizione di Dahl (2006: 98, 120-125), è in questo senso emblematica. Il grande politologo americano, dopo aver enunciato i criteri e disegnato le forme del suo modello di «democrazia poliarchica» a livello nazionale, manifesta il dubbio se su più larga scala possano essere «realmente indispensabili» le istituzioni democratico-poliarchiche. Si pone pertanto il quesito se «le organizzazioni internazionali possano essere democratiche». In un certo senso, si domanda se possa avvenire un processo analogo a quello che dalle antiche città-Stato, dove nacque la democrazia, portò al sorgere di Stati territoriali più vasti e, nell'età moderna, ai grandi Stati nazionali democratici. In sostanza pone il problema se si possa democratizzare la vita internazionale al punto che si costituiscano governi sovranazionali di tipo democratico unificando grandi territori continentali e, in lunghissima prospettiva, il mondo intero. Per una mia valutazione di questa posizione di Dahl rinvio a Malandrino (2012: 113-115). Posizioni analoghe si ritrovano in Dahrendorf (2001: 42 ss.).

renzo sapeva corrispondere con affermazioni di forte autorità pur addolcita nei modi, sia in Firenze, sia nell'Italia del tempo –, possa trarsi una conclusione, un po' al limite, nell'indicazione di un potenziamento del potere centrale applicabile più in generale per i periodi straordinari e limitati di confusione e travaglio, come si potrebbe qualificare anche quello pandemico. Nel senso cioè di una 'tirannide' autorevole ma non autoritaria, attenuata e transitoria, non persecutoria né oppressiva, ma finalizzata alla risoluzione di problemi che non si potrebbero sciogliere in altro modo e nel rispetto di alcune fondamentali libertà civiche. In questo senso il concetto di tirannide parrebbe avvicinarsi a quello di 'dittatura commissaria', nell'accezione romana ridefinita da Carl Schmitt. Mi rendo conto dell'arditezza di un simile salto pindarico, che non si può certo attribuire alla precisa ricostruzione di Carta, ma solo a una possibile deduzione. Essa mi è suggerita dall'osservazione di Carta, appoggiata sull'autorità di Guicciardini, secondo cui la realizzazione del concetto di "tirannide occulta" del regime di Lorenzo, pur apparendo inquadrabile nello schema bartoliano "su un piano strettamente giuridico" (p. 33), tuttavia essendo "temperata e giustificata" dalla necessità dei tempi, non aveva fatto dimenticare ai fiorentini la loro prima natura civile e repubblicana. Ma ciò non toglie che, ad ogni buon conto, proprio l'esigenza della sicurezza e della salvaguardia del regime fiorentino dai pericoli rappresentati dal prevalere delle grandi monarchie nazionali in Spagna e Francia nella lotta contro l'universalismo papale e imperiale, in definitiva avesse finito col mettere in sordina provvisoriamente i valori della libertà e dell'uguaglianza civiche.

Resta insomma davvero un rebus difficilmente risolvibile quello di conciliare sicurezza e libertà, come recita la 'formula' di Rousseau all'inizio della sua opera sul "contratto sociale" opportunamente ricordata dai curatori del volume: «Trovare una forma di associazione, che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato; e per la quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e resti altrettanto libero di prima» (p. 18). A testimonianza della quasi impossibilità di realizzare appieno questo comandamento del Ginevrino vi sono le derive e gli schian-

ti di molte esperienze storiche, più o meno rivoluzionarie, dirette in suo nome. Specialmente di quelle edificate su presupposti di centralizzazione del potere politico e amministrativo. Delle traversie del rapporto tra libertà e sicurezza nella modernità parlano variamente anche i saggi del già citato Frau e, pur in modo indiretto, di Fabio Manuel Serra, che indaga sul “diritto di resistenza” dei sudditi nell’opera di Juan de Mariana, inteso come elemento di garanzia della libertà dei singoli di fronte al sovrano all’insegna di un motto che suona come un brocardo «*Tutti ugualmente sudditi, ma diversamente liberi*» (pp. 35-46). Questa sentenza ripresa da Serra, nell’assicurare un’assoluta uguaglianza tra i sudditi, proclama l’assoluta disuguaglianza rispetto al sommo magistrato e quindi l’assoluta mancanza di libertà, cui reagire appunto col diritto di resistenza. Essa ci riporta agli ostacoli alla libertà e ai diritti dei singoli cittadini nell’antico regime. Ma non meno significativi sono quelli che vi si frappongono nell’epoca contemporanea, nei suoi sviluppi che preludono a una nuova età che molti definiscono postmoderna e digitale.

2. Riproposizione della validità del modello classico liberaldemocratico?

La tesi che via via prende corpo tra le righe del volume delinea la crescente problematicità che mette in mostra la tenuta del modello rappresentativo liberaldemocratico appunto nel passaggio dal vecchio al nuovo millennio. Alcuni autori per discutere su questo tema partono significativamente da premesse filosofico-morali: si vedano i contributi di Luca Castellin, *Un metodo per problemi altrimenti irrisolvibili. Natura umana e democrazia nel pensiero politico di Reinhold Niebuhr* (pp. 257-270), e di Nicoletta Stradaoli, che riflette sul «carattere morale della democrazia» a partire dall’opera quasi omonima dello scienziato politico di Princeton, John Hallowell (pp. 271-287). Forse anche le considerazioni finali del saggio di Andrea Serra, *Le Memorie dal sottosuolo di Dostoevskij* (pp. 105-118), attribuendo allo scrittore russo una decostruzione critica di socialismo e capitalismo e appuntando gli strali in particolare sull’utilitarismo di Bentham, che starebbe come ponte tra i

due sistemi che danno vita nella modernità ai modelli più importanti di democrazia, rappresentativa e sociale, va nella stessa direzione. Non a caso, questo sottolinea la domanda rivolta all'idea dostoevskijana secondo cui l'uguaglianza assumerebbe nel continente «i tratti di una semplice formalità vuota» (p. 117). Vuota di valori morali, appunto, e di forti riferimenti all'anima popolare. E la democrazia senza questi supporti diventa «apparente» e muore, come rileva Anna Di Bello che recupera a questo proposito le radici della critica gramsciana nel suo contributo intitolato *Gramsci e il potere del popolo. Dalla democrazia "apparente" alla democrazia "organica"* (pp. 165-182). Il fatto è che, a mio avviso, non bisogna dimenticare a questo proposito che anche lo scrittore e filosofo austriaco Robert Menasse opportunamente ricorda questa esigenza con parole diverse: ossia che la democrazia presuppone un «*citoyen* istruito». Istruito civicamente, sì, ma anche e soprattutto moralmente. Quando questo presupposto viene a mancare, come si constata in tempi di populismo sovranista sfrenato e di disinteresse (o peggio, di collusione) delle classi governanti rispetto ai peggiori istinti sociali in vari paesi occidentali sulle due sponde dell'Atlantico, quando i cittadini ben «coltivati» non sono più «in grado di esprimere una maggioranza contro le masse aizzate e organizzate dai media, la democrazia diventa un pericolo pubblico» (cfr. Menasse 2019: 60-61).

Temi di questo genere non sono certo assenti nel dibattito pubblico già nel secondo dopoguerra e negli anni Sessanta del Novecento, culminanti nella contestazione del modello liberaldemocratico nel Sessantotto⁷. Anche per reagire intellettualmente a tale andazzo, Stefano Quirico si incarica di fare il punto sulla natura del modello liberaldemocratico e sulle critiche a questo rivolte nel saggio *Sessantotto e democrazia: la critica di Nicola Matteucci e Norberto Bobbio* (pp. 303-317). Egli rileva precisamente che, sulla scia delle riflessioni di giuristi ed economisti come Kelsen e Joseph Schumpeter, la democrazia viene associata a tre concetti essenziali: 1) la rappresentanza o mediazione, che ha il suo completamento nel rifiuto di

⁷ A chiarimento del contesto storico-problematico del Sessantotto cfr. Malandrino-Quirico (2018: 445-510); Barberis (2021).

qualunque forma di democrazia diretta; 2) la competizione tra élites politiche per la conquista del potere; 3) l'insieme delle procedure formali e istituzionali regolanti la vita democratica. Politologi come Dahl individuano nella rielaborazione del concetto di "democrazia poliarchica", coniato nel Seicento da Johannes Althusius, "una feconda sintesi della tensione fra l'elemento democratico della partecipazione e l'idea delle élites in concorrenza fra loro" (p. 303). Contro la contestazione sessantottesca, e a difesa del modello così delineato si levano in senso critico le voci di due affermati studiosi, divenuti anche influenti opinionisti politici, come Nicola Matteucci e Norberto Bobbio – quest'ultimo più coinvolto anche sul piano personale e familiare nel contemporaneo dibattito giovanile al quale partecipa in funzione dirigente il figlio Luigi.

A fronte della presa di distanza fortemente polemica di Matteucci, che giudica «una grave colpa» del movimento il "disprezzo riservato alla democrazia liberal-costituzionale" (p. 310), Bobbio si sforza invece di superare la posizione di netto contrasto tra democrazia formale e democrazia sostanziale ed egitaria, avanzata dal movimento studentesco con la parola d'ordine della "democrazia diretta", per trovare un punto d'incontro nella definizione di una "democrazia partecipante" che distingue dalla democrazia diretta. Addirittura, dieci anni dopo, nel 1978 si sarebbe affacciata nella riflessione del vecchio Bobbio, di fronte al vigoroso affermarsi dei primi passi della rivoluzione digitale, «l'ipotesi – scriveva – per ora fantascientifica che ogni cittadino possa trasmettere il proprio voto a un cervello elettronico standosene comodamente a casa e schiacciando un bottone» (p. 315).

E su questo aspetto, per introdurci sul terreno specifico dell'analisi teorico-politica e istituzionale confrontata coi progressi attuali della rivoluzione tecnologica, si vedano i saggi di Antonio Campati, *Una finzione in crisi. La rappresentanza politica e la sfida dell'immediatezza* (pp. 319-330) e di Gabriele Giacomini, *Rousseau e il M5S. Dalla democrazia digitale alla neointermediazione* (pp. 331-347). Con questi articoli si fa più evidente il passaggio alla trattazione di temi attinenti al secondo interrogativo sulla validità attuale del modello rappresentativo liberaldemocratico rispetto al rapporto libertà-

uguaglianza, soprattutto a fronte dell'imporsi delle nuove tecnologie digitali al servizio della comunicazione e della partecipazione. In essi si fa forte il dubbio sulla necessità della persistenza della mediazione politica in un mondo profondamente cambiato nell'ultimo mezzo secolo dalla rivoluzione digitale, cosa che ha evidente e sostanziale importanza per il meccanismo della rappresentanza. Contro questa impostazione, uno scrittore come Alessandro Baricco (2019: 174-175), nel saggio *The game*, ha postulato la creazione grazie alla rivoluzione digitale di un "oltremondo" e di una "post-esperienza" alla portata di tutti. In verità, Baricco esalta la "insurrezione" della rivoluzione digitale, che vede come risposta rivoluzionaria, individualista e libertaria agli eccessi autoritari e dittatoriali o totalitari del Novecento. Il suo concetto di fondo, per restare al nostro tema, è che per questa via – cui si accede simultaneamente e stabilmente con la creazione dell'individuo nuovo composto dall'insieme posturale di "mani, tastiera, schermo" – viene messo in crisi anche il sistema sociopolitico degli esperti e delle élites (Baricco cita le figure tradizionali del politico, del professore, del prete, ecc.), in quanto si può bypassare la loro mediazione politica e culturale. In questo senso, egli prende posizione anche nei confronti del mondo della politica, sostenendo che con la rivoluzione digitale sarebbe entrato in crisi il sistema di democrazia liberale costruito a partire dall'Ottocento e diventa necessario elaborarne uno (che forse non si può più caratterizzare semplicemente come "democratico") più in armonia con le esigenze della stessa rivoluzione digitale e dell'intelligenza artificiale. Cosa che egli vede in modo dubitativo, ma nel complesso ottimista⁸. Secondo Baricco, consapevole della possibilità che in tali circostanze si verifichino avvistamenti politico-culturali perversi – come quelli che il filosofo

⁸ Sotto tale profilo, mi pare che questa sia una posizione convergente con quella manifestata da Calise e Musella (2019): a p. xii si legge di una contraddizione tra tendenza autoritaria e personalizzazione politica: «Lo sviluppo della rete appare dunque in bilico [...] tra il centralismo cybercratico di leadership autoritarie e la personalizzazione delle masse che, al tempo stesso, alimenta e insidia questo processo». Cfr. anche pp. 95 e 118, dove si afferma che è in corso una metamorfosi del rapporto tra partiti e democrazia, anche se non tutto è deciso e molte carte sarebbero ancora da giocare. Cfr. De Luca (2020: 147-159).

analizzato in questo volume da Giordano, Byung-Chul Han (2016), ha descritto nei fortunati volumi sullo “sciame” digitale e sulla dittatura “psicopolitica” –, bisognerebbe che la rivoluzione digitale portasse con sé più di ogni altra cosa il bisogno di rielaborare un nuovo “umanesimo”.

Ma torniamo per un momento agli articoli di Campati e Giacomini che, pur nella differenza delle messe a fuoco analitiche e dei metodi d'indagine – l'uno più vicino alla teoria e alla scienza politica, l'altro alla sociologia politica –, mi sembrano straordinariamente consequenziali e ricchi di suggestioni. Campati colloca la sua analisi critica sul terreno della cosiddetta “democrazia elettronica” e sulle potenzialità della rete come strumento di superamento della democrazia rappresentativa. “Un'illusione”, scrive in totale controtendenza rispetto a Baricco. E con l'aiuto di David Runciman (2019) provvede a chiarirne gli effetti deleteri. La democrazia internettiana, pur mettendo a disposizione una tecnologia indubbiamente utile che bisognerebbe imparare ad utilizzare più adeguatamente, al contrario di quella rappresentativa tende a distruggere la possibilità per il cittadino di maturare nei tempi giusti le sue convinzioni, persino di pentirsi di scelte errate. Essa sopprime, con la sua “sfida dell'immediatezza” e l'aspirazione alla “gratificazione immediata”, le istituzioni della mediazione politica e con essa, a cascata, i fondamenti delle ‘finzioni’ che stanno alla base della concezione della sovranità e della rappresentanza nello Stato moderno. A questo punto, perciò, Campati si chiede se «davvero tutta l'architettura della rappresentanza basata sulla mediazione sia sul punto di crollare perché fortemente sfidata dal passaggio da *forme mediate* a *forme immediate* di azione politica» (p. 327). Senza dare risposte definitive a un quesito così complesso, egli preferisce ricordare la formidabile capacità d'adattamento della rappresentanza politica, ricordando altresì che l'onda lunga della “disintermediazione” forse ha perso il suo slancio. Sullo stesso tema intreccia i suoi ragionamenti Giacomini, prendendo a modello l'esperienza italiana del M5S in quest'ultimo decennio. Egli si diverte a condurre un gioco critico di analogie e di rispecchiamenti, mettendo l'uno di fronte all'altro il Rousseau della democrazia diretta del *Contratto sociale* e il rousseau.it,

che col primo ha dimostrato di aver davvero poco a che vedere. Di fronte alla pretesa “disintermediazione” coltivata dal movimento di Grillo e Casaleggio (presente allusivamente in Campati), egli sottolinea come sia invece andato formandosi il concetto di “neointermediazione”. Nel senso che il M5S avrebbe desiderato appunto superare il meccanismo classico della rappresentanza con un funzionariato leggero costruito intorno alla piattaforma rousseau.it, ma senza riuscirci. Perché – sostiene – accanto all’apparato digitale permane pur sempre il filtro di una dirigenza e di una struttura (non controllabili in modo trasparente) che manifestano la loro volontà di autonomizzarsi sempre più dalla base popolare. Insomma, il mito della democrazia diretta sfumerebbe nel suo opposto, come per esempio, cambiando lo scenario storico, mostra anche Gabriele Magrin nella sua ricostruzione dei *Progetti di democrazia diretta della Seconda Repubblica in Francia*, finiti nelle derive autoritarie post-quarantottesche del ritorno dei napoleonidi (pp. 289-302).

E dunque, qual esito può darsi a un’ideale democrazia diretta nell’epoca digitale e delle nuove pandemie (che, ci avverte Bill Gates, possono essere imminenti e più catastrofiche di Covid-19)? L’orizzonte della dittatura digitale? Baricco, come si è visto, sembra non crederci e persiste in un suo ostinato ottimismo sul superamento della ‘mediazione’, allargandone l’incidenza dalla sfera politico-culturale all’economia: recentemente ha generato un NFT, una sorta di codice sorgente della sua opera teatrale *Novecento*⁹, e ha invitato a impraticarsi dei nuovi sistemi di commercio e investimento costruiti intorno a supporti come i *blockchain*, le criptovalute ecc. Anche Harari nei suoi libri¹⁰ ci avverte sui «difetti della visione del mondo liberale e del sistema democratico», non perché egli creda che la liberal-democrazia sia particolarmente problematica; ma piuttosto perché, pur se ritiene che essa rappresenti il modello politico di maggior successo e più versatile che i *Sapiens* abbiano sviluppato per affrontare le sfide del mondo

⁹ NFT è l’acronimo di “*non fungible token*”, una sorta di “gettone” non replicabile ma utilizzabile con un ritorno economico.

¹⁰ Cfr. Harari (2014; 2017; 2019). Le citazioni sono tratte da Harari (2019: 14-15). Su Harari cfr. Malandrino (2020: 489-504).

moderno, però, aggiunge, la democrazia liberale, pur essendosi dimostrata «più efficace di qualunque alternativa [...] può non esser appropriata per ogni società in tutte le fasi di sviluppo». Pertanto, quando si esaminano le nuove sfide che ci attendono, «è necessario comprendere i limiti di questo modello politico, ed esplorare come possiamo adattare e migliorare le sue attuali istituzioni»¹¹. Ne discende pertanto che anche Harari forse non crede che per il futuro sia più appropriata la forma classica di democrazia.

3. Congruità tra democrazia formale e democrazia sociale-sostanziale?

Veniamo così alla domanda che caratterizza il terzo filone d'indagine del nostro volume: ossia l'interrogativo se e quanto l'esigenza egualitaria si traduca in quella della compatibilità e della congruità tra democrazia formale e democrazia sociale-sostanziale. Come fa notare drasticamente Anna Di Bello, vi è da dubitare di tali compatibilità e congruità. Il discorso politico gramsciano da lei sviluppato fa venire in luce una corrente di pensiero critica rispetto al modello liberaldemocratico presente anche in altri autori del volume. Beninteso, ella scrive che «la critica di Gramsci non è rivolta alla democrazia in sé, ma a quel sistema democratico, ormai saturo e obsoleto, che, dietro la sua pretesa di porre la sovranità popolare a fondamento dello Stato, nasconde una maschera e tradisce il vero significato di potere del popolo, rendendolo privo di una reale sovranità e titolare di diritti apparenti camuffati dietro un suffragio universale e una rappresentanza parlamentare, di fatto, ancora espressione di privilegi di classe» (pp. 166-167). E pertanto bisogna passare da una democrazia “apparente” a una “organica”, che è tale se garantisce una libertà “organica” di partecipazione effettiva di tutti i cittadini alla vita politica, superando il “democraticismo” liberal-borghese (p. 180).

In verità, non è solo facendosi guidare dal pensiero di Gramsci che marciano considerazioni di questo genere nel volume. Lo dimostrano i saggi, tra loro paralleli ma quasi alter-

¹¹ Cfr. Harari (2019: 14-15).

nativi nell'impostazione ideologica, di Carlo Morganti, *La democrazia gildista come soluzione alla servitù moderna. Sicurezza economica e libertà politica in Hilaire Belloc* (pp. 133-144), e di Anna Rita Gabellone, *L'anarchismo e il movimento giellista negli anni Trenta* (pp. 183-194). Belloc, storico e giornalista cattolico franco-inglese e membro del parlamento in epoca edoardiana, si mette in luce indicando nel modello delle gilde (o ghilde) medievali, riproposto dal cattolicesimo nell'epoca del papato di Leone XIII, la risoluzione del conflitto tra sicurezza economica e libertà politica esistente a suo avviso sia nell'esperienza liberaldemocratica, sia nella teoria socialista. Sintetizzando molto, la tesi di Belloc sostiene che nel capitalismo «la schiavitù diventa istituzione» (p. 137) e non basta l'intervento dall'alto di una classe politica pur orientata socialmente a cambiare la situazione, in quanto la libertà formale non riesce a emancipare la massa proletaria «serva di una mentalità che la rende di fatto dipendente dalla minoranza al governo» (p. 138). Perciò Belloc ritiene che occorra incidere nella struttura dell'organizzazione sociale della produzione e del lavoro, abbandonando quella classista capitalista e chiamando in aiuto la dottrina sociale della Chiesa che rinvia al modello medievale e corporativo delle gilde, ossia delle organizzazioni di mestiere nelle quali si svolgevano il lavoro e la vita collettiva e sociale (p. 140).

Morganti è consapevole che, nello stesso periodo, il sistema gildista (o ghildista), ma non in questa forma corporativa e medievale, veniva proposto anche da esponenti fabiani socialisti inglesi come George Douglas Howard Cole, in quanto organizzazione del lavoro e sindacale di tipo autogestionario, e costruita dal basso in polemica col verticismo. Ma ciò non smuove la sua opinione che la critica bellochiana continui a colpire l'incapacità socialista a eliminare le storture del sistema capitalista che i socialisti solo a parole vorrebbero eliminare. Si tratta invero di una tesi un po' ardita che, forse, da un lato non tiene il debito conto dell'originalità delle proposte delle frange socialiste autonomiste (non solo in Inghilterra, naturalmente, ma anche in Francia, Italia, ecc.) che nel periodo combattevano dure battaglie contro il verticismo dei partiti socialisti; dall'altro, non rileva la debolezza antimodernista del

richiamo a un modello medievale fatto da una Chiesa comunque fondata, ben più del pensiero socialista, su una centralizzazione dottrinale e organizzativa di tenore antidemocratico. In questo senso è notevole la consonanza che si avverte tra le osservazioni che Morganti fa sul pensiero bellochiano e quelle avanzate da Serra discutendo le critiche mosse da Dostoevskij a capitalismo e socialismo (pp. 116-117).

Ben diverso tenore ha il richiamo al gildismo (o ghildismo) e al pensiero anarchico e socialista liberale (o liberalsocialista) presente nell'articolo di Gabellone che si sofferma sulla figura e sul pensiero dell'anarchico Silvio Corio, emigrato antifascista in Gran Bretagna, e del suo rapporto intellettuale e politico con Carlo Rosselli. È noto che il fondatore di Giustizia e Libertà negli anni Trenta, dopo aver dato alla sua organizzazione un netto carattere autonomista e federalista a partire dalle tesi del 1932, cercò insistentemente di confrontarsi col movimento anarchico – in particolare con il gruppo intorno a Camillo Berneri – nel tentativo di dare maggior corpo e collegamenti antifascisti alle posizioni di GL sull'autonomia e il federalismo¹². Gabellone riprende e valorizza tali aspetti, individuando nell'articolo di Rosselli *Contro lo Stato* l'elemento di raccordo e di interesse con gli anarchici. Correttamente il suo contributo rileva che in tali posizioni «entrambi i movimenti condivid[evano] anche il concetto di federalismo come soluzione di uno Stato postfascista [...] insieme alla libera associazione e all'unione federata» (p. 187). In modo conseguente, Rosselli abbozzava in vari articoli e appunti alla metà degli anni Trenta una visione nuova e positiva di una forma e di un processo creatore di statualità alternativa al centralismo nel corso dell'appassionata discussione con Berneri, scrivendo un vero e proprio manifesto politico per un federalismo plurimo, istituzionale e sociale, infranazionale e sovranazionale, italiano ed europeo, che andava ben oltre i limiti meschini di un ristretto «federalismo territoriale» o regionale dai contorni micronazionalisti¹³.

¹² Cfr. Malandrino (1990: 143-150). Sul federalismo di Berneri cfr. Sacchetti (2019).

¹³ Cfr. Berneri, Rosselli (1935). Al problema specifico di una federazione europea Rosselli dedica numerosi articoli e riflessioni profetiche rimaste

Nel carteggio Corio-Rosselli, di cui Gabellone pubblica in appendice alcuni inediti significativi, si collegano i vari temi condivisi da GL e anarchici – dalla valutazione della lotta per una federazione europea in chiave antifascista al socialismo liberale e federalista nella ricostruzione democratica dopo la sconfitta del nazifascismo – e si arriva appunto anche alla valorizzazione del modello gildista come strumento di organizzazione produttiva e sociale capace di superare le contraddizioni capitaliste. Riprendendo precisamente il Cole, caro a Rosselli e a Corio, ella sottolinea, citando anche Santi Fedele, il fatto che il progetto gildista «contempla un'articolazione federativa attraverso l'autonomia e il coordinamento delle gilde tramite il parlamento» coerentemente con lo sviluppo nel pensiero socialista liberale di spiccate connotazioni autonomiste e federaliste: «Autonomismo nel significato politico più ampio, quale principio ispiratore e criterio informatore del libero sorgere e dello spontaneo costituirsi di una pluralità di formazioni democratiche nelle quali si sarebbe articolata la futura vita politica e sociale dell'Italia liberata dal fascismo» (pp. 188-189). Parole pensate appunto in vista della risoluzione della distanza, se non proprio del contrasto, sentiti tra democrazia formale e democrazia sociale e sostanziale. Obiettivi che solo in parte la carta costituzionale italiana del 1948 avrebbe accolto e sancito, generando una carenza che ancor oggi fa sentire i suoi effetti nella crisi della democrazia di cui si ragiona nel libro che stiamo esaminando.

4. Democrazia nazionale e democrazia sovranazionale

Da quanto detto, ricordando la lotta di Rosselli per affermare l'obiettivo di una federazione europea in funzione antifascista, si può dedurre che una causa della crisi della democrazia dipende dalle difficoltà di trasporre il modello liberal-democratico dal livello nazionale, che è stato quello in cui si è formato storicamente, al livello sovranazionale. Questo aspetto è venuto chiarendosi nel Novecento congiuntamente alla

inedite, incentrate sull'esigenza dello sviluppo di un nuovo «patriottismo europeo», sulle quali si rinvia per economia di discorso, a Malandrino (2004: 71-94).

crisi della forma dello Stato nazionale. Opportunamente i curatori della seconda sezione del volume sottolineano che il mutamento del paradigma democratico riceve un'ulteriore tensione nel passaggio dal locale al sovranazionale, con la trasformazione «*dello e degli spazi politici con un'attenzione specifica dedicata all'idea di Stato-nazione e ai rapporti centro-periferia*» (p. 228). Vorrei al proposito ricordare brevemente che già Walter Hallstein – protagonista con Konrad Adenauer, in rappresentanza della Repubblica Federale Tedesca, delle trattative che condussero negli anni Cinquanta alla creazione delle Comunità europee e primo presidente della Commissione CEE dal 1958 al 1967 – sentiva esserci, all'inizio degli anni Cinquanta, un'esigenza nuova di democrazia creata proprio dalla trasformazione dello “spazio politico” che spingeva tutte le politiche estere dei popoli europei a traguardi unitari: la necessità di concepire, scriveva, «un altro senso dello spazio» (*Raumgefühl*), «il sentire che era tempo di accostarsi più vicini gli uni agli altri in un mondo divenuto più piccolo per effetto della tecnica moderna; di riflettere se non era ormai divenuto opportuno cedere determinate funzioni (finora riservate alla sfera egoistica degli Stati) a istanze più alte, non solo per motivi di razionalità, ma anche per motivi di necessità imposti dalla convinzione – anche psicologica – della comune appartenenza» (Malandrino 2006: 57-82). Ciò implicava la comune appartenenza all'Europa e all'Occidente, ossia una superiore identificazione rispetto alla sottostante identità nazionale, che pur manteneva tutta la sua rilevanza morale e culturale. Hallstein considerava in senso toynbeeano l'unità europea come “la sfida e l'opportunità” politiche a tutto tondo che lo spirito del tempo poneva ai popoli liberi, al fine di trasformare in meglio – ossia in senso modernizzatore e democratico – il vecchio mondo delle relazioni internazionali tra potenze. Il suo assunto fondamentale esprimeva la convinzione che la necessità per gli Stati nazionali di lavorare insieme in modo comunitario avrebbe prodotto non solo una forma pacifica di coesistenza e di integrazione economica, ma anche la creazione di un nuovo tipo di *zoon politikon*, formato sul profilo del nuovo *homo europaensis* (ivi: 65), un modo inedito di intendere la dimensione politica nel suo rapporto necessario fra i livelli nazionale e so-

vranaazionale. È interessante che per argomentare l'avanzata delle nazioni europee verso l'unità egli riprendesse qualche anno più tardi all'inizio del suo libro del 1962 *United Europe. Challenge and Opportunity* (cfr. Hallstein 1962: 1-4) la teorizzazione fatta da Tocqueville ne *La democrazia in America*, quasi a unire – in controtendenza rispetto al contemporaneo arretrante gollismo – la cultura francese con la realtà statunitense. Quattro temi esaminati da Tocqueville gli sembravano di bruciante attualità proprio in funzione della spinta storica verso la creazione di una democrazia internazionale: a) la crescita dell'interdipendenza delle nazioni e l'impossibilità per esse di restare estranee l'un l'altra a causa del b) progresso tecnico-industriale e c) dello sviluppo delle comunicazioni; infine, tratto che si sarebbe viepiù imposto, d) il mondo sarebbe stato dominato da Stati-giganti, come l'America e la Russia. Di fronte a tale evoluzione che metteva all'ordine del giorno l'esigenza di nuove forme di cooperazione interstatale pacifica, continua, stabile ed efficiente, l'organizzazione politica del mondo, e segnatamente dell'Europa, restava (e – incredibile a dirsi – resta purtroppo ancor oggi per ciò che riguarda i tratti salienti delle politiche estere!) ancorata a un sistema di Stati sovrani retti sull'anacronistico reticolo delle tradizionali relazioni internazionali di potenza.

Al centro delle difficoltà di creazione di una democrazia sovranazionale, a livello macro-regionale e ancor più mondiale, si colloca il problema di conciliare l'identità locale e nazionale con quella che nell'epoca dell'internazionalizzazione e della globalizzazione si costruisce ai livelli superiori¹⁴. Anche questo aspetto è ben presente nel volume in vari saggi già citati, come quelli di Gian Luca Sanna e Mauro Buscemi. Italia Maria Cannataro ricerca, superando distanze oceaniche, in *Civiltà e barbarie nel pensiero politico iberoamericano: Sarmiento, il Facundo e il confine del vecchio mondo* (pp. 119-132) le radici di un'identità continentale iberoamericana che, contrapponendosi alla facile riedizione di modelli nazionalisti ereditati dall'esperienza europea, diventino elementi fondanti di un'identità continentale coerente con la libertà politica con-

¹⁴ A questo proposito è molto stimolante il volume di Barbaini, Giordano e Quirico (2020).

quistata dall'America Latina. A questo scopo, ella indica nel pensiero e nella pratica esperienza politica di Domingo Faustino Sarmiento – giovane e brillante autodidatta che combattendo contro gli autoritarismi e le dittature di Facundo Quiroga e Juan Manuel De Rosas, si conquistò l'autorevolezza necessaria per accedere alla presidenza della repubblica argentina (1868-1874) – un peculiare caso di studio che mostra adeguatamente il tentativo di democratizzare sia l'Argentina sia il continente latino-americano, fondendo l'identità iberica con il modello positivista e federale nordamericano.

Un particolare *focus* a tale riguardo è posto nel volume sulla prospettiva sovranazionale europea. Si occupano di questi temi con tagli molto differenziati tra loro Stefano Parodi, studioso del funzionalismo mondialistico di David Mitrany (cfr. Parodi 2013), che nelle *Conversazioni radiofoniche di Umberto Calosso* (famose quelle trasmesse da Radio Londra durante la seconda guerra mondiale) su “Stato-nazione e identità” (pp. 195-208), analizza il tema dell'autonomia amministrativa come garanzia fattuale di libertà contro uno statualismo incline a tendenze dittatoriali; Christian Rossi e Alessio Zuddas discutono *Le politiche dell'Unione Europea per una maggior partecipazione giovanile ai processi democratici* (pp. 243-256), che ricostruiscono la storia dei passi compiuti dall'Unione Europea e dagli Stati membri per promuovere politiche giovanili. Essi mostrano sia il tentativo di avvicinare i giovani a una visione politica non solo nazionale, sia di creare in loro una coscienza morale funzionale alla formazione di quel “*citoyen* istruito” di cui parla Robert Menasse. Giustamente lo scrittore austriaco mette in campo il problema della possibilità stessa di completamento democratico del progetto di costruzione sovranazionale europea finché agli Stati nazionali resta in mano il potere sovrano quasi esclusivo, come oggi pretendono alcuni membri dell'est (Ungheria, Polonia) di determinarne la vita attraverso i trattati. Menasse pone impietosamente la questione se possa esservi una risoluzione del cosiddetto deficit democratico in questo contesto quando scrive che la democrazia classica, nel modello elaborato nel diciottesimo secolo per organizzare gli Stati nazionali secondo un principio di razionalità, non può essere semplicemente trasportata a livello di

un'unione sovranazionale, anzi, può costituire un ostacolo invalicabile. Risolvere questa difficoltà attraverso una critica serrata alla resurrezione di un nazionalismo nei membri dell'Europa orientale, che a occidente sembrava superato, diventa la pre-condizione per favorire la costruzione di una democrazia europea, come vorrebbero Rossi e Zuddas. Ma per far questo, come ha ricordato Umberto Morelli in un recente saggio, a questo punto è necessaria una «rivoluzione copernicana» nel pensare l'idea di Europa per il presente e per il futuro: passare cioè da un paradigma culturale nazionale a uno europeo e globale¹⁵. Un cambiamento di paradigma non solo storico-interpretativo, ma anche politico e costruttivo ai fini del superamento del deficit democratico di cui soffre l'Unione Europea, è richiamato da Morelli quando sostiene che l'identità europea dev'essere concepita come un'identità «mutevole, fluida che si concilia con altre identità presenti nel continente, quelle dei suoi popoli, delle sue micro e macroregioni e che ha contribuito a creare culture diverse, diversità che è diventata il segno distintivo della civiltà europea: l'unità nella diversità [...] Solo da tale impostazione può discendere sul piano costituzionale la prospettiva di un'Europa garante dei diritti umani, basata sul tritico democrazia, pluralismo, sussidiarietà, un'Europa che deve completare l'opera di costruire una compiuta democrazia sovranazionale»¹⁶.

5. Un equilibrio (im)possibile tra libertà, uguaglianza e sicurezza?

Al termine di questa rassegna degli interventi contenuti nel volume si può concludere che davvero esso presenta un'ampiezza e una profondità encomiabili. Vi è una tale ricchezza e multiformità di analisi e trattazioni che risulta difficile dire se manchi qualche aspetto, pur accennato, che meriterebbe maggiore approfondimento. Forse, se si volesse cavilla-

¹⁵ Cfr. Morelli (2019: 29-40). Analoghi punti di vista sono espressi in Malandrino (2012: 111 ss.).

¹⁶ Cfr. Barbaini, Giordano, Quirico (2020:10); nel volume ved. anche quanto scrive Giordano a pp. 34-35. Sul rapporto identità-democrazia in ambito europeo cfr. Malandrino (2004); Malandrino, Quirico (2020: 223-257).

re, un'attenzione più consistente dovrebbe esserci per i problemi che le questioni ambientale ed energetica, col loro peso strategico, scaricano già oggi, e sempre più nel futuro che ci sta innanzi, sulla tenuta delle istituzioni democratiche in un mondo che rischia di diventare sempre più inabitabile per l'imperversare dell'attitudine "estrattivista" finora praticata dall'economia capitalista, ossia di sfruttamento intenso e alla lunga insostenibile che ha portato il pianeta a una crisi climatica ed ecologica che minaccia la sua stessa sopravvivenza¹⁷.

Ad ogni buon conto, questo libro ci mette meritoriamente di fronte a un'analisi della (delle) crisi della democrazia che penetra nella discussione novecentesca dello svilupparsi apparentemente anarchico, e sfuggente alle "regole" democratiche, dei cosiddetti poteri forti nella globalizzazione. L'offensiva neoliberista contro il *Welfare State*, la messa in mora di una serie di diritti a seguito della guerra contro il terrorismo prima e per le necessità della lotta alla pandemia negli ultimi anni, l'incapacità delle democrazie di tessere un fronte coordinato ed efficace davanti a problemi mondiali come quelli delle risorse energetiche, delle gigantesche migrazioni, dell'inquinamento ambientale, del contrasto alle pandemie, mettono a nudo l'inefficienza e in certi casi la paralisi delle istituzioni democratiche. Tutto ciò rinvia alle trasformazioni neoligarchiche, autoritarie, al rinnovato ruolo di formazioni tecnocratiche mondiali, ma anche a cadute in costumi caratterizzati da un abuso colossale della menzogna – sotto i nomi di post-verità o *fake news* – da parte di cittadini in pretesi *social* e di governanti, che suonano come campanelli d'allarme per la democrazia. Non a caso vi è chi ha parlato con pessimismo crescente di «disagio», di «causa persa» della democrazia, di «democrazie senza democrazia»¹⁸.

Non è qui possibile entrare nel merito di tutte le cause surricordate che vengono suggerite per questa crisi epocale della democrazia. Vorrei ricordare, nello stesso spirito del libro in oggetto, una lettura di grande interesse che ci può aiutare a spiegare genesi e modalità di presentazione della crisi sul pia-

¹⁷ Cfr. per il termine "estrattivismo" Zibechi (2016); Klein (2015: 225 ss.); Wallace-Wells (2020).

¹⁸ Cfr. Salvadori (2009); Mastropaolo (2011); Galli (2011).

no sociopolitico: il succitato volume di Tuccari su *La rivolta della società* (pp. 3-14), che a tal scopo ricorre alla fortunata opera di Karl Polanyi sulla “grande trasformazione”. In modo suggestivo, Tuccari riprende e adatta il modello di Polanyi, che a suo dire ha spiegato egregiamente le cause della “grande trasformazione 1.0” della crisi del 1929 individuandole nella caduta tra Otto e Novecento delle condizioni di sviluppo equilibrato dominanti nel XIX secolo: equilibrio delle potenze, *gold standard* e *market economies* vitali a livello nazionale, coincidenza tra Stati nazionali e Stati di diritto ecc. Per cercare i motivi della “grande trasformazione 2.0” prodottasi tra fine del Novecento e inizi del Duemila, Tuccari vede pertanto la nascita della crisi attuale delle società sviluppate (e in particolare dell’Italia) nel verificarsi di un nuovo “momento Polanyi”, sostenendo che questa crisi è dovuta soprattutto all’incapacità delle *market economy societies*, tipiche del paradigma liberista in un sistema globalizzato, di dominare le contraddizioni capitalistico-finanziarie per il decadere negli anni Ottanta del Novecento delle fondamentali istituzioni stabilizzatrici create nel secondo dopoguerra.

Di qui le disfunzionalità democratiche descritte anche nell’intervento di Barberis e Lanzone che, concludendo il nostro volume, enunciano il dubbio sull’eventuale “(im)possibilità”, in questo periodo reso ancor più confuso e agitato dalla pandemia di Covid-19, di mantenere in equilibrio i tre valori fondanti di ogni sistema democratico. In un certo senso, danno così una risposta negativa alla seconda domanda delle quattro da cui siamo partiti volendo individuare la chiave interpretativa del volume: è difficile, insomma, che il modello liberaldemocratico classico possa reggere alle sfide attuali. La “democrazia contagiata” aggrava i già grandi problemi sociali caratterizzati da una situazione economica resa esplosiva dall’aumento della povertà, dal crollo dei PIL, dall’impennata della disoccupazione. Tutto ciò porterebbe a una crisi sistemica irreversibile. A loro avviso, un mutamento dovrebbe prodursi in modo che «si debba necessariamente cercare una strada diversa, alternativa, rispetto a quella percorsa finora» (p. 400). Alternativa appunto al modello liberaldemocratico che nella loro analisi della crisi si colora viepiù in senso libe-

rista e poco attento ai fattori sociali e ambientali. I motori di crisi di tale modello democratico si chiamano, infatti, crescente personalizzazione e leaderizzazione, mutazione del contesto comunicativo che la rivoluzione digitale e l'utilizzo dei *Big Data* consegna da un lato a imprese tecnologico-capitalistiche, o a istituzioni autoritarie e dittatoriali, piuttosto che al controllo di istituzioni democratiche. Elementi generatori di instabilità come i sentimenti di paura e sfiducia crescenti tra la popolazione, il distacco e/o il disallineamento tra elettori ed eletti, trasformano in peggio il rapporto politico nei contesti democratici. Il declino dell'Occidente di fronte al rafforzarsi di rinnovate potenze asiatiche, come la Cina, porta a una sorta di nuova guerra fredda che acuisce la situazione di crisi.

Questo quadro pessimistico può apparire ulteriormente complicato (o semplificato, a seconda delle interpretazioni) dalle considerazioni paradossali esposte da Catanzaro nel suo raffinato e godibile *excursus* storico-politico, che si snoda dall'antichità dei *Dialoghi dei morti* di Luciano fino all'*Homo Deus* prospettato per l'imminente futuro da Harari. La tesi argomentata da Catanzaro contribuisce a rispondere anche alla prima domanda che ci siamo fatti in questa nota, quella sulla garanzia di sicurezza nei sistemi democratici, ossia della relazione tra sicurezza, libertà e uguaglianza. Mi pare traspaia da questo contributo la valutazione che, in un discorso generale e all'estremo limite, tra sicurezza e uguaglianza non possa esserci coesistenza, ma tendenziale esclusione, come dimostra la prospettata situazione di massima uguaglianza nell'annientamento della vita in cui scompare la sicurezza (se non appunto, quella di morire). E questo varrebbe anche per gli "uomini-dèi", i *tycoons* del tecno-umanesimo come Elon Musk, che sfidano il tempo e lo spazio, ammesso che, grazie ai quasi fantascientifici sviluppi delle biotecnologie e bioingegneria applicate ai loro corpi, possano davvero acquistarsi il privilegio "dell'amortalità".

Si tratta evidentemente di un ragionamento paradossale che sfocia però nell'affermazione di questa verità 'eterna', senza tempo, anche se – ricorda Catanzaro – è riscontrabile in applicazioni politiche paradigmatiche come quella esposta da Hobbes nel *Leviatano* (p. 357). Qui la nota premessa assolu-

tamente egualitaria, che conduce al patto di sottomissione, recita infatti che nello stato di natura l'uguale diritto di ognuno a ogni cosa genera assoluta assenza di sicurezza con conseguente pericolo di ferite e di morte. Di qui la necessità di ricorrere al patto di sottomissione al sovrano decidente le leggi, che garantisce sicurezza togliendo pressoché ogni libertà a tutti. Ho l'impressione – se ho ben capito – che tale conclusione, riaffermata nelle parole finali dell'articolo, riconduca alla logica quasi nichilista dell'*Ecclesiaste*, come fa pensare la citazione di Edgar Lee Masters («all, all, are sleeping on the hill»). E infatti Catanzaro scrive: «Al momento [...] vale l'idea che, pur nella *ineguaglianza* delle sue manifestazioni specifiche, *la morte* sia un elemento ugualitario con tutte le conseguenze sociali e politiche che, nel passato come oggi, ne sono derivate e ne derivano. In fondo, nonostante le diversità tra essere umano ed essere umano, questo è il destino *eguale* che tutti al momento condividono» (p. 367). Mi chiedo se, per sfuggire al pessimismo radicale di questa chiusa, forse uno spiraglio potrebbe venire dall'esempio del Magnifico Lorenzo ricordato da Carta. Certo esso implicherebbe un'impegnativa e ulteriore riflessione sul ruolo che grandi protagonisti della Politica, oggi difficilmente individuabili, potrebbero avere nel potenziamento di autorità centrali in sistemi liberaldemocratici, non solo nazionali ma sovranazionali, cosa che è messa in dubbio dai più. Come potenziare la capacità decisionale in sistemi democratici senza che ciò avvenga a discapito di un necessario decentramento e della partecipazione popolare? Come può favorire una simile trasformazione la capacità di resilienza delle democrazie? Se sono fondate le istanze scaturenti da articoli come quelli di Barberis-Lanzone e di Catanzaro, che fare?

Se questi interrogativi sono giustificati, occorre d'altra parte tener presente che a questa logica rigida degli estremi, che connota in gran parte la politica dominante della modernità con le sue tragedie, se ne può contrapporre un'altra, come affermano vari autori del volume e in particolare Sanna e Buscemi, quella del sano e flessibile compromesso politico tra autorità e libertà, del pluralismo dei poteri e del loro bilanciamento, inaugurata da Locke nel patto che dà luogo alla società civile, poi classicamente sviluppata dal costituzionalismo

di Montesquieu e ripresa infine con una torsione originale nella *countertradition* che riposa sul patto federale, il *covenant*, come ci ricorda Buscemi rivisitando l'elaborazione elazariana, che colloca tale *covenant* nella tradizione biblica federal-teologica di origine ebraico-cristiana¹⁹ e poi nell'ambito della riforma protestante, come ben chiarisce l'elaborazione di Althusius²⁰.

Cosa ci può suggerire questa riflessione a proposito della crisi del modello liberaldemocratico classico? A mio avviso, la logica politica che in ogni epoca spinge agli estremi non può che portare al 'grande vuoto' della morte nella guerra continua. Mentre, al contrario, la logica della democrazia liberale, in chiave autonomista e federale, attraverso l'arte del compromesso, ha dimostrato di saper portare – quando praticata coerentemente senza ricadute nazionaliste estreme e sovraniste – alla pace e alla vita. Questo può valere come suggerimento per la risposta al quarto quesito, se possa darsi vera democrazia sul piano sovranazionale. E, in conclusione, mi paiono coerenti con questo tipo di logica anche le suggestioni che scaturiscono dai contributi di Morganti e Gabellone rispetto alla terza domanda sul superamento strutturale, tramite il gildismo o iniziative consimili, dello iato che si crea nell'organizzazione produttiva e sociale tra imprenditori e lavoratori, tra Stato e società.

In effetti, a partire dagli anni Novanta e poi dal 2008 le grandi crisi economico-finanziarie, la guerra al terrorismo internazionale dopo il 2001, il deficit di legittimazione delle organizzazioni pur necessarie per la guida dell'economia e della politica globali (ma allo stato mera espressione di *governance* non legittimate democraticamente), i problemi istituzionali specifici delle singole realtà nazionali dentro e fuori le grandi unioni macro-regionali – per esempio l'Italia dentro l'Unione europea –, avevano posto all'inizio degli anni Duemila una serie di scadenze da rispettare in termini di produzione di nuove norme, di un nuovo diritto che si ponesse come mediazione efficace tra la politica e la società. Tutto ciò non è avvenuto, i

¹⁹ Cfr. Elazar ([1987] 1995); 1987; 1995-1999).

²⁰ Cfr. Malandrino (1999: 427-446); Malandrino (2011: 161-192). Su Elazar cfr. Malandrino (2007: 107-128).

tentativi intrapresi sono stati regolarmente frustrati. Poi si sono aggiunte le nuove imponenti criticità, la grande crisi del 2008 e da ultimo la pandemia.

Oggi abbiamo di fronte in misura e dimensione accresciuta i vecchi problemi, a cui se ne sono aggiunti dei nuovi. Le derive populiste falsamente carismatiche, le seducenti ma inconcludenti teorie e pratiche di preteso realismo politico nell'ambito delle relazioni internazionali, i referendum negativi ispirati dalle paure del "diverso", tutto ha concorso ad allontanare alcune sobrie ma necessarie soluzioni dei problemi emergenti. Per cui oggi ci si trova a far i conti con gruppi crescenti di individui disorientati e demoralizzati, privi di una prospettiva affidabile di soluzione. Quali sono alcuni dei problemi istituzionali cui occorrerebbe rapidamente dar risposta per riavviare un ciclo democratico virtuoso almeno a livello nazionale ed europeo? Qual è il nesso tra le riforme necessarie alla democrazia nazionale e internazionale, quelle indifferibili per far ripartire i sistemi politici, in particolare quello italiano? La democrazia sottostà oggi alla sfida delle risposte alle esigenze provenienti da un collegamento più stretto e veritiero tra i cittadini e il luogo delle decisioni politiche da una parte, e dall'altra alla necessità di dar maggiore efficacia ed efficienza alle politiche destinate alla soluzione dei problemi complessi sopra accennati. Forse l'unico metodo sociale, economico e politico-istituzionale che può dare risposte a entrambi i problemi è quello federale. C'è da chiedersi: ma il modello della democrazia federale rientra in quello liberaldemocratico classico che è stato posto sotto i riflettori critici di questo volume? È solo una variante di esso o si può considerare di natura diversa, esponente appunto di quella *countertradition* di cui ci parla Elazar attraverso l'articolo di Buscemi? A mio avviso, questa è l'interpretazione più coerente con la teoria federalista, specie se si considera la difficoltà di trasporre il modello liberaldemocratico dal livello nazionale a quello europeo e più in generale sovranazionale. Penso che su questo terreno ci porti anche la critica di Menasse e di Harari.

Si può ipotizzare che solo decisi passi avanti verso un'effettiva riforma federale sia a livello nazionale, sia a livello europeo (ossia macro-regionale), sia a livello mondiale (riforma

ONU e varie organizzazioni globali), potrebbero condurre oltre la crisi che la democrazia sta vivendo negli ultimi anni? Ciò implicherebbe sbloccare i meccanismi che sembravano in qualche modo avviati nei primi anni Duemila, creare un effettivo governo continentale e un'identità sovranazionale più precisa e sentita dai cittadini europei. Anche a livello nazionale italiano sarebbe necessario procedere a tappe forzate a riforme congruenti con una generale riforma europea in senso federale che renda attuabile gli ambiziosi obiettivi stabiliti dai programmi pluriennali che vanno sotto il nome di *Next Generation EU*, PNRR, ecc.

Ciò esige per l'Italia il completamento delle riforme costituzionali bloccate con la sconfitta del referendum del 2016. La riforma elettorale resa necessaria dalla riduzione dei membri del parlamento potrebbe essere un'occasione di rilancio di questo discorso? È compito dei partiti preparare e approvare una vera riforma elettorale che, salvaguardando da una rinnovata frammentazione e dall'instabilità di governo, permetta ai cittadini l'espressione della loro volontà elettorale e non privilegi nessuna coalizione al di là dei suoi meriti. Un sistema misto maggioritario-proporzionale, con soglia di sbarramento del 5%, con le clausole di fedeltà e di sfiducia costruttiva, potrebbe essere la risposta preferibile anche per il sistema Italia? In tal caso, sarebbe da riprendere il discorso di una riforma del bicameralismo puro, anche in termini differenziati da quelli bocciati nel 2016. Non sarebbe da escludere prevedere, nel contesto di un'effettiva riforma di segno federalista, che a un consolidamento del governo decentrato grazie a un'applicazione coerente e completa del principio di sussidiarietà, corrispondesse un consolidamento del momento di rappresentanza e di governo nazionale tramite un'elezione diretta del potere monocratico centrale, rappresentato nel presidenzialismo sì, ma solo in un contesto federale che protegga il sistema di bilanciamento dei poteri.

Queste, secondo me, potrebbero essere le ragioni che rendono accettabile e auspicabile una prospettiva di risanamento di una democrazia che mette a suo fondamento i valori della libertà, dell'eguaglianza e della giustizia. La scelta federalista si è nel tempo dimostrata l'unica capace di intrecciare salda-

mente tutti questi valori tanto sul piano istituzionale, col conseguente consolidamento dei governi (lo dimostra l'esperienza degli Stati federali indagati da Elazar), quanto sul terreno dello sviluppo sociale ed economico concretamente sostenibile e possibile²¹.

Bibliografia

- BARBAINI LUCA, GIORDANO FILIPPO MARIA E QUIRICO STEFANO, 2020, *Europa, identità, democrazia. Crisi di un paradigma e nuove prospettive*, prefazione di U. Morelli, Canterano (RM): Aracne Editrice.
- BARBERIS GIORGIO (a cura di), 2021, *È finito il Sessantotto*, pref. di C. Malandrino, Alessandria: Edizioni Falsopiano.
- BARBERIS GIORGIO, CATANZARO ANDREA, FALCHI FEDERICA, MORGANTI CARLO, QUIRICO STEFANO, SERRA ANDREA (a cura di), *Libertà, uguaglianza, sicurezza. Un dibattito tra storia del pensiero e teoria politica*, Dueville: Ronzani Edizioni Scientifiche, 2020.
- BARICCO ALESSANDRO, 2019, *The Game*, Torino: Einaudi.
- BERNERI CAMILLO - ROSSELLI CARLO, 1935, "Discussione sul federalismo e l'autonomia", *Giustizia e Libertà*, 27 dicembre 1935.
- BERTELLI LUCIO, 2018, "Aristotele democratico?", *Teoria politica*, VIII, 8-2018, pp. 81-103.
- BOBBIO NORBERTO, 1984, *Il futuro della democrazia*, Torino: Einaudi.
- CALISE MAURO - MUSELLA FORTUNATO, 2019, *Il principe digitale*, Bari-Roma: Laterza
- DAHRENDORF RALF, 2001, *Dopo la democrazia*, intervista a cura di A. Polito, Roma-Bari: Editori Laterza GLF.
- DE LUCA STEFANO, 2020, "Hic sunt leones. La democrazia nell'era dei social media, dei big data e dell'intelligenza artificiale", *Rivista di politica*, 2, 2020, pp. 147-159.
- ELAZAR DANIEL JUDAH, 1987, *Exploring federalism*, Tuscaloosa: The University of Alabama Press, (trad. it., 1995, curata da L. M. Bassani, *Idee e forme del federalismo*, Milano: Edizioni di Comunità).
- _____, 1987, *Federalism as a grand design. Political philosophers and the federal principle*, ed. by D. J. Elazar, Lanham: University Press of America.
- _____, 1995-1999, *The Covenant Tradition in Politics*, vol. I: *Covenant & Polity in Biblical Israel*; vol. II: *Covenant and Commonwealth. From Christian Separation Through the Protestant Reformation*; vol. III: *Covenant and Constitution. The Great Frontier and the*

²¹ Su tutti questi temi si rinvia alle conclusioni del cit. volume di Malandrino-Quirico (2020: 245-257).

Matrix of Federal Democracy; vol. IV: *Covenant and Civil Society. The Constitutional Matrix of Modern Democracy*, New Brunswick (USA) and London (UK): Transaction Publishers.

GALLI CARLO, 2011, *Il disagio della democrazia*, Torino: Einaudi.

HALLSTEIN WALTER, 1962, *United Europe. Challenge and Opportunity*, Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press.

HAN BYUNG-CHUL, 2015, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma: Nottetempo.

_____, 2016, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Roma: Nottetempo.

HARARI YUVAL NOAH, 2014, *Sapiens. Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità* (2011), Firenze-Milano: Bompiani.

_____, 2017, *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2015), Firenze-Milano: Bompiani.

_____, 2019, *21 lezioni per il XXI secolo* (2018), Firenze-Milano: Bompiani.

HÜGLIN TH. O., 1999, *Early Modern Concepts for a Late Modern World. Althusius on Community and Federalism*, Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University.

KELSEN HANS, 1924, *Das Problem des Parlamentarismus*, Wien-Leipzig, W. Braumüller, 1924 (tr. it., *Il problema del parlamentarismo*, in Id., 1998, *La democrazia*, a cura di M. Barberis, Bologna: il Mulino).

_____, 1929, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen, J.B.C. Mohr (tr. it., *Essenza e valore della democrazia*).

KLEIN NAOMI, 2015, *Una rivoluzione ci salverà* (2014), Milano: Rizzoli.

LAGI SARA, 2015, *La forma di governo meno imperfetta: la democrazia rappresentativa in Hans Kelsen (1920-1929)*, in *La democrazia in Europa: due secoli di dibattito politico. Studi in memoria di Salvo Mastellone*, "Il Pensiero politico", 2015 Anno XLVIII, n. 1-2, pp. 248-260.

MALANDRINO CORRADO – QUIRICO STEFANO (a cura di), 2018, "Vocabolario politico. Il Sessantotto", *Il Pensiero politico*, a. LI, n. 3, 2018, pp. 445-510.

MALANDRINO CORRADO – QUIRICO STEFANO, 2020, *L'idea di Europa. Storie e prospettive*, Roma: Carocci.

MALANDRINO CORRADO (a cura di), 2004, *Un popolo per l'Europa unita*, presentazione di D. Velo, Firenze: Olschki.

_____, 1990, *Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, Milano: Franco Angeli.

_____, 1999, "Teologia federale", *Il Pensiero Politico*, XXXII, 1999, n. 3, pp. 427-446.

_____, 2004, *Idea d'Europa e federalismo in Carlo Rosselli*, in *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà*.

Incroci per una rinnovata cultura politica, a cura di T. Casadei, Milano: Franco Angeli, pp. 71-94.

_____, 2006, *“Tut etwas Tapferes”*: compi un atto di coraggio. *L'Europa federale di Walter Hallstein (1948-1982)*, Bologna: il Mulino.

_____, 2007, *Covenant e covenantalism premoderni nell'elaborazione di Daniel Judah Elazar*, in *Prima di Machiavelli. Itinerari e linguaggi della politica tra il XIV e il XVI secolo*, a cura di G. Carletti, Pescara: ESA, pp. 107-128.

_____, 2011, *La teologia federale calvinista e il federalismo nel pensiero di Althusius*, in C. Malandrino, L. Savarino (a cura di), *Calvino e il calvinismo politico*, Torino: Claudiana, pp. 161-192.

_____, 2012, *Democrazia e federalismo nell'Italia unita*, Torino: Claudiana.

_____, 2020, “Alcune note sul pensiero storico-politico di Harari”, *Storia del pensiero politico*, 3/2020, pp. 489-504.

_____, 2021, “Alcune osservazioni sulla dittatura in genere e sulla ‘dittatura digitale’ in specie”, in *Il Pensiero politico*, a. 54, 2021/1, pp. 119-131.

MASTROPAOLO ALFIO, 2011, *La democrazia è una causa persa? Paradossi di un'invenzione imperfetta*, Bollati Boringhieri, Torino.

MENASSE ROBERT, 2019, *Un messaggero per l'Europa (2012)*, Palermo: Sellerio.

MORELLI UMBERTO, 2019, “From national cultural paradigms to European/global cultural paradigms: A Copernican revolution”, in *Journal of Social Science Education*, vol. 18, n. 3, Fall 2019, pp. 29-40.

PARODI STEFANO, 2013, *La teoria funzionalista di David Mitrany*, Firenze: Centro Editoriale Toscano.

RUNCIMAN DAVID, 2019, *Così finisce la democrazia. Paradossi, presente e futuro di un'istituzione imperfetta (2018)*, Torino: Bollati Boringhieri.

SACCHETTI ANDREA, 2019, *La costituente libertaria di Camillo Berneri. Un disegno politico tra federalismo e anarchismo*, Firenze: University Press.

SALVADORI MASSIMO LUIGI, 2009, *Democrazie senza democrazia*, Roma-Bari: Laterza.

SARTORI GIOVANNI, 1969, *Democrazia e definizioni (1957)*, Bologna: il Mulino.

TUCCARI FRANCESCO, 2020, *La rivolta della società*, Bari-Roma: Laterza.

WALLACE-WELLS DAVID, 2020, *La Terra inabitabile*, Milano: Mondadori.

ZIBECCHI RAÚL, 2016, *La nuova corsa all'oro. Società estrattiviste e rapina*, Roma: Hermatena-ReCommon.

Abstract

DEMOCRAZIA IN CRISI: ALLA RICERCA DI (RI)EQUILIBRIO TRA LIBERTÀ, UGUAGLIANZA E SICUREZZA

(DEMOCRACY IN CRISIS: IN SEARCH OF (RE) BALANCE BETWEEN FREEDOM, EQUALITY, AND SECURITY)

Keywords: Democracy, Crisis, Freedom, Equality, Security

For at least a century there has been a discussion, with increasing intensity, of the crisis of democracy in one with that of parliamentarism. A congenital criticality of this basic concept/ category of political thought, however, can be seen from its first rise in Greek antiquity, lasting over time up to our age, in which the crisis of the modern and even postmodern liberal-democratic model is more clearly debated. To report on these very far-reaching issues, and to further deepen the discussions underway in recent years, an interesting and dense volume of studies is now proposed which refers to the presence and internal dosage in the various historical experiences, state and society, of the underlying values of democracy: freedom, equality, security. A prospect of rehabilitation of a democracy that puts such values as its foundation seems to be inherent in the federalist choice which over time has proved capable of intertwining them firmly on an institutional level, with the consequent consolidation of governments (the experience of the federal states demonstrates this), as in the field of social and economic development that is concretely sustainable and possible.

CORRADO MALANDRINO
Università del Piemonte Orientale
corrado.malandrino@uniupo.it
ORCID: 0000-0003-0296-3145

EISSN 2037-0520

FERNANDO CIARAMITARO

RIFLESSIONI SULLA STORIA ECONOMICA, LA
POLITICA E LA FISCALITÀ DELL'IMPERO SPAGNOLO

1. *Economia, politica e società*

Agli inizi del XIX secolo, il concetto di economia divenne essenziale nel dibattito teorico e, gradualmente, acquisì un nuovo significato. Dopo avere indicato solamente la gestione degli affari domestici (*οικονομία*), la parola “economia” iniziò a essere usata anche per individuare una realtà specifica della società, un “organo” in più del corpo sociale¹. Questo mutamento concettuale dipese da una pluralità di ragioni, tuttavia è importante ricordare che, da quel momento, nacque la moderna economia. Da allora il dibattito accademico non ha mai separato nettamente la società dall’economia e oggi, tra gli storici, gli economisti e i sociologi, si è aperta una suggestiva discussione. E nonostante non siano stati coinvolti tutti i principali esponenti delle tre discipline citate, i postulati sono in continua evoluzione e, forse, in un futuro non troppo lontano, potrebbero generare un rinascimento della teoria dei legami tra economia e società. Solo il futuro potrà dire se assisteremo davvero a questa rigenerazione, intanto osserviamo che tale disquisizione, iniziata alla fine degli anni Settanta, annovera tra i suoi principali partecipanti economisti, storici e sociologi interessati al ruolo delle strutture e delle istituzioni sociali nell’economia.

Questo dibattito appartiene all’agenda delle storiografie americana ed europea. Per esempio, Carlos Marichal (2003: 19-20, 32-35) ha insistito circa la “sociologia fiscale” trasferita alla realtà della Nuova Spagna, chiedendosi chi pagava i tributi e come si possono analizzare sia l’impatto che l’incidenza della tassazione tra i vari gruppi (contadini, braccianti, operai,

¹ Seguo i postulati teorici di Richard Swedberg (2003).

artigiani, mercanti, proprietari terrieri, proprietari delle miniere, ufficiali).

Più recentemente, sulle prestazioni fiscali straordinarie della monarchia cattolica, la storiografia si è concentrata sull'analisi dei donativi e altre forme forzose di prestiti. Infatti, l'utilizzo da parte di vari specialisti dei concetti di "patto coloniale" e di "impero negoziato" ha permesso di comprendere il funzionamento della tassazione. I donativi configuravano un rapporto di reciprocità re-corpi intermedi, dove il sussidio economico dei mercanti era ricompensato attraverso privilegi istituzionali. Un'altra spiegazione, in apparente contrasto con la precedente, sostiene che tali servizi fiscali fossero il risultato dell'obbligo delle maestranze alla necessità impositiva del monarca assoluto. Entrambi i punti di vista non sono escludenti, difatti è stato osservato come nell'America spagnola la corona riuscisse a ottenere fondi aggiuntivi concordando con i contribuenti e i loro delegati una concessione come forma di indennizzazione². Così, negli ultimi decenni, la lettura interpretativa assolutista del fenomeno, al tempo stesso storica e storiografica, si è opposta alla controparte esplicativa pattista o negoziale, dello stesso fenomeno. Non solo nella storia economica, ma anche nella storia sociopolitica, del diritto ed ecclesiastica. Tuttavia sono ancor'oggi convinto che nei rapporti di potere e nelle loro pratiche, attraverso conflitti e mediazioni, siano sempre intervenuti "dal basso" soggetti sociopolitici presumibilmente "periferici" che hanno contribuito comunque, forse in modo meno netto, a definire le linee politiche del territorio. Così, anche le istanze "secondarie" dei sistemi politici di antico regime erano mosse da una espressa volontà regia, perché ciò era richiesto dalle norme e dai costumi che la corona aveva accettato per i suoi sudditi. Questo quadro esempli-

² Già negli anni Ottanta del secolo scorso Fernando Muro Romero (1982), dopo avere ricordato circa la necessità di definizioni concettuali precise e di considerare le numerose variabili regionali dell'economia indiana, insisteva sulla dualità dei pesi, da un lato le esigenze fiscali della corona, che richiedeva sussidi straordinari, e dall'altro i ricchi creoli, invitati a collaborare alle esigenze economiche del re, ricevendo in cambio controprestazioni: "venta de juros, la prórroga de una vida en las encomiendas, las composiciones de tierras y títulos, mayorazgos e hidalguías" (Muro Romero 1982: 57-58). Più recenti e sulla stessa scia, cfr. gli studi di Irigoien e Grafe (2007) e Grieco (2018).

ficativo risulta ancora più evidente nel caso del governo della Nuova Spagna e del vicereame del Perù, dove si esercitava una centralità possibile solo nelle specifiche condizioni indiane e non un decentramento imposto dai corpi o dalle comunità locali³.

Queste complesse tematiche sono trattate e analizzate – direttamente o di riflesso – nella recente curatela di Guillermina del Valle Pavón: *Negociación, lágrimas y maldiciones. La fiscalidad extraordinaria en la monarquía hispánica, 1620-1814* (2020). Attraverso un *corpus* rappresentativo e variegato di esempi, nei saggi del libro si studia il ruolo del patteggiamento o della negoziazione che scaturiva quando la corona affrontava una grave crisi bellica o altre emergenze e aveva quindi bisogno di finanziamenti straordinari o supplementari da parte dei suoi fedeli vassalli. Secondo la dottrina giuridica medievale e moderna, quando gli oneri fiscali ordinari erano insufficienti a sostenere le crescenti spese di guerra, la monarchia poteva ricorrere ad alcune risorse aggiuntive. Tali misure erano giustificate data l'impossibilità di aumentare la tassazione ordinaria, perché così facendo si sarebbero violentati i privilegi attuali e patrimoniali dei sudditi, oltre a danneggiare la popolazione con redditi scarsi. Per questa evidente ragione pratica del governo, ci si serviva di figure contributive straordinarie, come i donativi, i prestiti forzosi o altri servizi fiscali, che erano legittime purché obbedissero a una "giusta causa" orientata al bene comune. Tale era il caso dei conflitti bellici che minacciavano, per esempio, la grandezza della monarchia o la vera fede cattolica. Vediamone i dettagli.

³ Tra le diverse possibili proposte, cfr. quelle di José Jobson de Andrade Aruda (2015). Sulla storiografia "assolutista" e il relativo dibattito, la centralizzazione del potere regio, cfr. alcuni miei anteriori studi: Ciaramitaro (2008; 2015; 2020). E, ovviamente, la curatela di Guillermina del Valle Pavón (2020). In particolare, i saggi di José Manuel Díaz Blanco e Alfonso J. Hernández Rodríguez (2020) e Viviana L. Grieco (2020). Infine: Bartolomé Yun Casalilla (2004), Alejandra Irigoin e Regina Grafe (2007), Ronald Asch e Heinz Duchhardt (2000) e Nicholas Henshall (1992).

2. Fiscalità straordinaria, politica e impero

Negli stati dell'età moderna, monarchie o repubbliche, gli attori politici che prendevano decisioni vincolanti per l'intera comunità territoriale erano numerosi. I tre corpi più caratteristici erano individuali o monocratici (l'imperatore, il doge veneziano, il re di Scozia ecc.), rappresentativi o collegiali (gli stati generali in Francia, il senato del ducato di Milano, la dieta polacca ecc.) e misti (i poteri delle magistrature o urbani, per esempio) (Ciaramitaro 2015; Ciaramitaro e De Nardi 2019). Ma in età medievale e moderna, nei regni iberici le assemblee cetuali, corpi collegiali e tripartiti – le *Cortes* – che deliberavano in forma egualitaria (*entre pares*) e con relativa frequenza, avevano margini d'azione, autonomia e competenza sempre circoscritti (anche per il modo in cui i membri venivano scelti) e non ebbero mai un effettivo grado di indipendenza, per la sottomissione e la lealtà dei singoli rappresentanti all'autorità regia.

La monarchia cattolica scriveva la sua agenda in relazione alle esigenze della guerra e della pace, strategico era il sostegno delle Indie e delle assemblee rappresentative dei territori europei nella raccolta di risorse per la difesa degli interessi geopolitici. L'impero spagnolo poté sopravvivere durante secoli solo grazie al denaro e alle armi. E le province d'oltremare hanno contribuito a sostenere il peso del finanziamento e dello sforzo imperiale (Marichal e Grafenstein 2012: 9).

Il donativo, “servizio” o sussidio erogato in Italia era dunque fondamentale nella gestione imperiale del Mediterraneo. Per esempio, nel regno di Sardegna, a partire dal 1480, il parlamento accettò il principio contrattuale del *do ut des* tra sudditi e monarca e la concessione del donativo dipese da allora dalla prodigalità della corona e dall'accordo sui *greuges* (i gravami) (Mattone 1989: 229). Anche a Napoli, per tutto il Cinquecento, si osservava una più forte consapevolezza dei diritti dei delegati e del loro potere “contrattuale”, che si esercitava attraverso la richiesta di concessioni e grazie che erano considerati giusto corrispettivo del “sacrificio” del donativo (D'Agostino 1979: 36). In Sicilia, durante la “dominazione” spagnola, la corona convocò il parlamento del regno in sezione

ordinaria ogni tre anni e in alcuni decenni militarmente difficili, come, ad esempio, negli anni trenta del XVII secolo, a causa della frequente convocazione straordinaria la sua celebrazione fu quasi annuale (De Nardi 2014: 40-41). Pertanto il donativo era una misura ampiamente utilizzata dalla corona per cercare di risolvere i cronici problemi finanziari (Bernardo Ares 1994: 208).

Nel Nuovo mondo la situazione era fin dall'inizio diversa. L'opposizione della corona alla celebrazione di assemblee, *Cortes* o di qualsiasi altra forma di rappresentanza congressuale nel territorio americano determinò l'assenza di queste istituzioni e solo dal regno di Filippo IV (1621-1665) fu ammessa la partecipazione delle città metropolitane della Nuova Spagna e del Perù alle *Cortes* castigliane (Mazin 2013: 109)⁴.

Come giustamente ha segnalato Bartolomé Yun Casalilla:

América se podría haber incorporado a la Corona mediante la concesión de voto en Cortes a las ciudades más importantes [...]. Pero no fue así, no sólo porque esto hubiera cambiado la naturaleza y el equilibrio de poder entre las ciudades representadas, posiblemente con efectos negativos para las ciudades castellanas. Lo fue también como una forma de evitar un sistema de contrapesos de las elites americanas a la Corona como el que ejercían las ciudades castellanas [...]. La *potestas* del rey allí era y debía ser 'libre y absoluta'. [...] el problema de la transferencia de fondos entre reinos, permite entender el modo en que encajó América en el conjunto de esta monarquía compuesta y la manera en que el sistema fiscal en su conjunto operaba en el seno de una cultura política. Lo importante es que, al basarse en derechos de conquista que ampliaron el patrimonio real, los recursos americanos no podían ser controlados por las Cortes (Yun Casalilla 2015: 37).

La storiografia degli ultimi anni, sia europea che iberoamericana, ha così dimostrato come la modalità straordinaria di riscossione finanziaria abbia avuto un ruolo molto importante nella politica economica indiana degli Asburgo e dei Borboni

⁴ Fin dall'inizio del processo di colonizzazione delle Americhe (1518), le città indiane cominciarono a richiedere una forma di rappresentanza nella penisola, cfr. Cardim (2012: 46).

di Spagna⁵. E il volume *Negociación, lágrimas y maldiciones. La fiscalidad extraordinaria* si inserisce propriamente in questa lunga traiettoria, alla quale la coordinatrice Guillermina del Valle appartiene. Complesso percorso accademico, il suo, che si formalizza con la tesi di dottorato *El Consulado de comerciantes de la ciudad de México y las finanzas novohispanas, 1592-1827* (1997), diretta da Carlos Marichal. E che ha continuato a svilupparsi con alcuni titoli che sono oggi riferimenti obbligati per approfondire gli studi di storia economica e politica dell'impero spagnolo. E voglio ricordare solamente: *Finanzas piadosas y redes de negocios: los mercaderes de la ciudad de México* (2012); *Donativo, préstamos y privilegios: los mercaderes y mineros de la Ciudad de México durante la Guerra Anglo-Española de 1779-1783* (2016)⁶.

Così, *La fiscalidad extraordinaria* [...] è l'ultima "fatica" di Valle Pavón e di altri nove illustri ricercatori. Il volume si struttura in una introduzione metodologica e storiografica (firmata dalla curatrice) e otto densi capitoli. Finalmente, ci sono tre utilissimi indici: tematico, onomastico e geografico. Come già si è detto, il protagonista è il "tributo straordinario", il donativo. L'altra faccia è la negoziazione tra l'autorità e i sudditi e i corpi incaricati di realizzare la riscossione del gravame. La geografia del libro si estende dalla Spagna alle Americhe.

Nel saggio *La negociación asimétrica en la Carrera de Indias: ¿cómo interpretar el octavo de la plata de 1620?*, di José Manuel Díaz Blanco e Alfonso J. Hernández Rodríguez, si offre una spiegazione sulla "incautación" dell'*octavo* d'argento a Siviglia. Tuttavia si discute anche su risvolti teorici, come il patteggiamento asimmetrico. Senza dimenticare il gran dibattito

⁵ Esempi di fonti d'archivio, che permettono ricostruire la funzione del donativo, il suo ruolo nella storia socioeconomica dell'impero e il meccanismo di riscossione, si rintracciano in raccolte sia europee che americane, per esempio: AGI, M, 27, n. 72, Real cédula sobre donativo de 1609; AGN, I, R, I (058), c. 19, v. 33, e. 86. Se ordena al alcalde mayor de la ciudad de Tehuacán no agravie a los naturales por el donativo que deben dar a SM y si les ha abierto proceso por haberse ido, no les moleste en otra forma. Puebla, 1696; AHNT, Luque, c. 339, d. 29-40.

⁶ Cfr. anche le importanti collaborazioni di Valle Pavón con Antonio Ibarra: Ibarra e Valle Pavón (2007) e Valle Pavón e Ibarra (2017).

della storiografia sulla simulazione e dissimulazione nelle relazioni personali o delle reti con il re (Villari, Estríngana, Ogilvie, Domínguez). È evidente come l'economia soccombe di fronte agli interessi politici della corona: a partire dall'anno 1620 crebbero le esigenze sul Consolato; si imposero gravami che superavano le capacità contributive. Inoltre, la corona neanche diede in cambio donazioni o grazie, come aveva realizzato nel secolo anteriore. La reciprocità, elemento paradigmatico nella relazione re-mercanti, risulta fragile: si distrusse quando Filippo IV volle riprendere la grande politica imperiale per recuperare il terreno perso in Europa. Díaz, in uno studio precedente, aveva già affermato che l'*octavo* fu una "confisca" e che rappresentò un duro colpo all'economia sivigliana, perché si inserì in una congiuntura – o è stato uno dei primi momenti – molto critica per la storia imperiale di Spagna, mi riferisco al periodo 1620-1660⁷.

Il caso dell'*octavo* analizzato da Díaz ed Hernández, con il panorama completo dei protagonisti, assicura che la politica necessita dell'economia e come, per uno scontro di volontà, si arrivi a un compromesso che, finalmente, è il trionfo della politica: inizialmente fu un sequestro di rimesse, perché il sovrano confiscò l'argento dei suoi sudditi, come era già avvenuto nel regno di Carlo V; però dopo l'imposizione arrivò l'accordo e la ritenzione si trasformò prima in un donativo e dopo in un prestito condizionato.

In *Recaudar la lealtad al rey y proteger el dinero del reino. La ciudad de México entre servicios, arbitrios y crédito, 1623-1629*, di Gibrán Bautista, si analizzano le condizioni nelle quali si ricevettero le richieste dei donativi e altri servizi al monarca e nel *Cabildo* secolare di una delle città più dinamiche dell'impero: Messico. Per descrivere i meccanismi di partecipazione dei vassalli messicani alle richieste reali che contraddistinsero la politica di Olivares nel decennio del 1620, si sottolineano tre aspetti: 1. le condizioni della *Hacienda* messicana e il suo controllo da parte degli ufficiali e *regidores*; 2. i meccanismi con i quali si negoziarono i prestiti e le altre grazie; 3. il ruolo sociopolitico ed economico dei *prestamistas* e

⁷ Cfr. quindi la monografia di José Manuel Díaz Blanco (2012).

degli strumenti che si utilizzarono per assecondare o respingere le opportunità nascenti dalle richieste della corte.

L'analisi approda ai due livelli: il livello micro o locale o regionale e il macro, cioè l'impero, la monarchia, con i suoi specifici interessi mondiali. Viene così evidenziato il vincolo tra le dinamiche che generava la necessità del monarca e quelle sorte per i doveri tra privati, tutti membri della società indiana, e le dimensioni complesse dell'impero.

Come per altre geografie della monarchia, i donativi generali degli anni 1620-1630 vennero elargiti dalla città del Messico attraverso gli strumenti del credito. Bautista sottolinea la diversità dei mezzi messi in gioco per contribuire alle richieste fiscali del centro, nel piano delle altre e analoghe rotte della contrattazione. Si presentano al lettore numerosi esempi, dai quali si evince che non esistette un tipo-ideale iberico di donativo, come neanche – dice – si può asseverare che i donativi del Nuovo mondo ebbero specifiche peculiarità.

Come per la metodologia d'azione della corona, che sospendeva i pagamenti per ristabilire la concorrenza tra i creditori e costringere alla collaborazione tra i regni, nella capitale del vicereame della Nuova Spagna i mercanti approfittavano della richiesta straordinaria del re per riorientare le proprie finanze, riconfigurarle, trasformando i donativi e gli altri prestiti in strumento per perfezionare il credito locale e allontanare gli interessi estranei dalla sfera dei propri mezzi economici.

Loris De Nardi, in *Nuevos aportes sobre el donativo voluntario de 1654. El caso de los corregimientos peruanos de Huanta, Castrovirreyna y Vilcas*, offre una nuova faccia al tema dei donativi, grazie a una mostra rappresentativa di alcuni di essi. Argomento al quale ha dedicato alcuni saggi dal 2018 (De Nardi 2018a; 2018b; Ciaramitaro e De Nardi 2019). Grazie a queste ricerche, De Nardi si è inserito nel dibattito storiografico circa il carattere volontario o forzoso di questa determinata contribuzione straordinaria – il donativo – e il vigore dei suditi per opporsi o soddisfare le petizioni regie. Mentre Fortea, per esempio, ha insistito sul donativo come “obligación” dovuta al principe, soggetta al massimo alla negoziazione per compensazione, anche se questa “contrattazione” significava una

distorsione della sua idea originale⁸, De Nardi afferma giustamente il suo tratto volontaristico, pertinente alla capacità di negoziazione e non solo per la retorica del pensiero *letrado*.

Come ha ricordato De Nardi (2018a: 1583), il donativo è doppiamente volontario. Lo è perché dipendeva non solo dalla volontà degli ufficiali del re, incaricati della riscossione nelle rispettive giurisdizioni, ma anche perché scaturiva dalla libera decisione del contribuente, che non era per legge obbligato a erogare la donazione. Per esempio, agli inizi del Settecento, un governatore della Nuova Spagna venne richiamato all'ordine dai superiori quando gli venne ricordato di non forzare e non obbligare i *naturales* della giurisdizione di Tlaxcala a donare una cifra prestabilita. Il governatore aveva anche ingiustamente imprigionato a don Pascual Pérez, *cacique* de San Francisco Topoyango, perché si era dichiarato in pubblico restio a donare⁹.

Nell'insieme del volume coordinato da Valle, il capitolo di De Nardi è un *case study*: si esplorano le peculiarità della riscossione dei donativi indiani nel vicereame del Perù. Per far ciò, lo storico analizza alcuni documenti inediti, provenienti da due archivi spagnoli, l'Archivio Generale delle Indie e l'Archivio Generale della Nobiltà, relativi all'esazione del servizio del 1654, realizzata dal *corregidor* don Cristóbal Ordóñez Portocarrero nei distretti peruviani di Huanta, Castrovirreyna e Vilcas. Nella riscossione di questo donativo risultò decisiva la capacità personale degli ufficiali e le persone vincolate, per le più svariate condizioni, con il servizio dato al monarca. Per De Nardi, i valori donati confermano una proporzionalità con la ricchezza del donante e, per tanto, la determinata condizione volontaristica. Le cifre, molto eterogenee, registrate nei documenti potrebbero costituire una prova indiretta che il suddito-donante non poteva solamente scegliere se partecipava o no nella raccolta, ma poteva anche stabilire l'importo della sua donazione. Allo stesso modo, l'esame dei calcoli della raccolta dei donativi effettuato da De Nardi attraverso il suo campione quantitativo indica che non tutti i peruviani che

⁸ Per esempio, José Ignacio Fortea Pérez (2000; 2003; 2008; 2011).

⁹ AGN, I, R, I (058), c. 20, v. 35, e. 114, f. 182. Al governatore venne ordinato di rimettere in libertà Pascual Pérez (Tlaxcala, 1702).

soccorsero il re erano necessariamente situati negli strati più alti della popolazione vicereale.

La responsabile della curatela firma il saggio “*Lágrimas y maldiciones*”, *la intermediación financiera del Consulado de México al servicio de la monarquía hispánica, 1680-1706*. Valle verifica come si tessessero le reti di interesse e reciprocità dei mercanti della città del Messico, degli affaristi delle miniere e della monarchia. Spiega come i commercianti del Consolato finanziassero la produzione mineraria e comprassero grandi quantità d’argento attraverso amici e accoliti. Mostra come i banchieri dell’argento basassero gran parte del proprio potere politico sui legami interpersonali con il viceré, al quale concedevano *suplementos* gratuiti per garantire l’approvvigionamento del mercurio, inviare i *situados* nei Caraibi e nelle Filippine, nonché per la difesa delle Indie. Tali attori sono stati premiati per questi servizi con la discrezionalità, eludendo delle volte i diritti sulla produzione d’argento e omettendo – altre volte – di intervenire sul contrabbando. Mentre il finanziamento delle rimesse del mercurio da Huancavelica permise di ristabilire la circolazione attraverso il Pacifico latinoamericano in modo informale. Si mostra così come lo stretto legame tra la cupola dei mercanti e i viceré abbia portato alla negoziazione dell’*asiento* dell’amministrazione delle *alcabalas*. Vi fu però una fase di debolezza dei viceré di fronte ai mercanti, quando i primi vollero riscuotere il donativo richiesto dalla monarchia per la difesa imperiale e per i suoi accordi dinastici.

In *Recursos extraordinarios para la guerra angloespañola en la Nueva Granada, 1779-1783*, di José J. Pinto Bernal, si riconsiderano quelle ricerche che hanno concluso che l’economia della Nuova Granada ha mostrato dei sintomi di crescita significativa, evidenti nei livelli di riscossione fiscale della corona in quella giurisdizione. Questa ipotesi sarebbe rafforzata dal noto incremento della produzione aurea, dalla diversificazione delle esportazioni, dall’aumento delle decime e dall’espansione degli scambi commerciali nel territorio, variabili che sommate determinano un favorevole quadro economico. Nondimeno, per Pinto non era tutto ordine e prosperità, dal momento che le tensioni accumulate negli anni scoppia-

rono in una ribellione che arrivò a mettere sotto scacco le autorità della città di Santafé, nel 1781.

Sulla base del suddetto sfondo di riferimento, Pinto realizza un approccio descrittivo allo sviluppo del sistema fiscale supplementare implementato nel vicereame della Nuova Granada, per far fronte ai costi della guerra con l'Inghilterra tra il 1779 e il 1783. Nonostante l'autore ritenga che ci siano ancora dei vuoti da riempire nell'indagine del problema, il suo saggio mostra come la guerra e la rivolta generale fornirono l'occasione per migliorare la negoziazione, diminuendo le richieste regie di sussidi e donativi, infatti, si autorizzò il commercio con le colonie straniere e neutrali e si diede licenza per l'erezione del Consolato di Cartagena. Pinto – giustamente – invita a proseguire quegli studi che riaffermino il ruolo della negoziazione e della resistenza, nonché delle reti coinvolte nei processi di finanziamento della corona.

Già Elienahí Nieves Pimentel aveva dimostrato come, nella Nuova Spagna, nella riscossione del donativo del 1798 si applicarono alcune esenzioni per i lavoratori di scarso peculio, che, alla fine, non apportarono alla cassa del re¹⁰. Nel capitolo *El donativo universal de 1798 en Nueva España, medidas y estrategias para su recolección*, si approfondiscono, quindi, alcuni aspetti di quella precedente ricerca. Nieves ritiene necessario andare oltre i confini della capitale del Messico, per includere le varie giurisdizioni che componevano il vicereame e per studiare le misure che non furono applicate nella capitale. L'obiettivo del saggio è analizzare le pratiche politiche e le misure specifiche applicate dal viceré Azanza per l'organizzazione della raccolta del donativo universale, con lo scopo di finanziare la guerra. Si esaminano per tanto le giustificazioni offerte dalle autorità per chiedere il donativo e gli sforzi dell'*alter ego* affinché tutti i vassalli conoscessero le urgenze della monarchia e collaborassero secondo le loro possibilità; così come la capacità delle autorità locali e dei religiosi di persuadere i "contribuenti" a consegnare le somme di denaro, elaborare le informazioni necessarie e raccogliere i fondi. Viene così mostrato come la riscossione di questi fondi straordi-

¹⁰ Cfr. la sua tesi di laurea (Nieves Pimentel 2018).

nari abbia aperto fluidi canali di comunicazione tra i sudditi del re. Questo esempio fiscale contribuisce a migliorare la comprensione che abbiamo oggi del modo in cui è stata organizzata allora la raccolta e delle risposte che via via giungevano. Ma poiché non è possibile generalizzare le misure applicate in un caso specifico – come legittimamente segnala la ricercatrice – si rende necessario un confronto futuro di queste misure con quelle applicate in altri territori della monarchia cattolica.

Ni políticamente corruptos ni financieramente destructivos. Los donativos entregados a la corona española en el Río de la Plata a finales de siglo XVIII y principios del siglo XIX è il settimo capitolo del volume ed è di Viviana L. Grieco. La storica ricostruisce la letteratura giuridica ed economica che sorreggeva il donativo come pratica della monarchia, riprendendo e ampliando concetti già esaminati (Grieco 2018). Si sostiene che il sistema straordinario del donativo abbia coinvolto un gran numero di partecipanti e abbia generato una varietà di rapporti di dipendenza, favorendo così l'integrazione sociale con mezzi legali o corrotti. Grieco afferma che l'efficacia fiscale dei donativi dipendeva dalla loro "legalità" e la riscossione si effettuava secondo procedure chiaramente stabilite. In questo contesto giuridico e costituzionale, i donativi fungevano da canali di negoziazione che, oltre al potere distribuito, garantivano opportunità economiche. In definitiva, il meccanismo del donativo ha sostenuto un ordine sociopolitico gerarchico, ma malleabile, competitivo e non necessariamente alterato. Al contrario, i donativi incoraggiavano la partecipazione di alcuni "neofiti", che, attratti dalla possibilità di ottenere ricompense economiche o sociopolitiche, partecipavano a quella che la storica chiama "politica del dare". Ciò significa che si agiva – finalmente – in libertà.

Javier Kraselsky, nell'ultimo saggio della curatela, intitolato *El Consulado de Comercio de Buenos Aires y su negociación corporativa: los préstamos y donativos otorgados por los comerciantes a la corona y a los gobiernos revolucionarios luego de su derrumbe, 1794-1814*, analizza i rapporti tra le élite che controllavano i privilegi mercantili e le istituzioni politiche nel vicereame del Rio della Plata. Nello specifico, si studiano i

prestiti, donativi e contributi in denaro elargiti dai mercanti tramite il Consolato di Buenos Aires, dal 1794, anno della creazione della *Universidad de Mercaderes*, fino al 1814, quando avvenne il ritorno del re Ferdinando VII. I commercianti usavano il Consolato come intermediario per finanziare le spese straordinarie. La corona spagnola chiedeva incessantemente ai sudditi donativi e prestiti in cambio dei quali concedeva determinati benefici. Poiché le guerre richiedevano più fondi, a questi meccanismi di raccolta se ne aggiungevano altri, come i “contributi patriottici” e gli aiuti di altri organismi o corpi, come il *Cabildo* di Buenos Aires. L'autore suggerisce che i rapporti tra la corona e gli organi rappresentativi debbano essere illustrati alla luce del concetto di “centralizzazione corporativa”.

3. Conclusione

Le ricerche segnalate mostrano l'importanza risolutiva dei fondi straordinari per il tesoro della monarchia spagnola, nonché le complesse trattative tra le autorità regie e i soggetti o corpi intermedi incaricati della raccolta. In particolare, come si è visto, si riferiscono al nucleo mercantile di Siviglia e a determinate aree dell'immensa geografia imperiale (dalla Spagna, appunto, ai vicereami del Messico, della Nuova Granada, del Perù e del Rio della Plata), in un arco temporale che va dal XVII secolo ai primi anni dell'Ottocento. Gli storici hanno offerto pertanto sia prospettive locali che analisi di spazi regionali più ampi, integrati tra loro dal trasferimento delle risorse fiscali. Questa ampia visione consente di spiegare i nessi e i problemi comuni dell'impero e si aggiunge al crescente interesse per lo studio del fisco.

La storiografia economica si concentra così sullo studio dei donativi, che implicavano un rapporto remunerativo ma reciproco, basato sullo scambio vicendevole di “atti d'amore”. Era un dono che si faceva volontariamente e, allo stesso tempo, era un obbligo che il suddito doveva al sovrano (Fortea Pérez 2000).

Come è possibile osservare in questa mia analisi, le domande che scaturiscono dai saggi che conformano il libro so-

no molte e serviranno anche alle future ricerche degli studiosi. La “tassazione straordinaria” dell’impero spagnolo ha ora un nuovo libro di riferimento, non solo per il lettore specializzato, ma anche per l’appassionato di storia economica, istituzionale e sociale dell’età moderna e della prima contemporaneità, e su entrambe le sponde dell’Atlantico e sul versante dell’oceano Pacifico.

Fonti d’archivio

AGI Archivo General de Indias, Siviglia, Spagna
AGN Archivo General de la Nación, Città del Messico
AHNT Archivo Histórico de la Nobleza, Toledo, Spagna

Bibliografia

- ARRUDA JOSÉ JOBSON DE ANDRADE, 2015, *Imperios coloniales del Atlántico Sur e iberismo*, «Revista de Estudios Brasileños», 2-2, p. 11-20.
- ASCH RONALD, HEINZ DUCHHARDT (a cura di), 2000, *El absolutismo (1550-1700), ¿un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave*, Barcelona: Idea Books.
- BERNARDO ARES JOSÉ MANUEL DE, 1994, “Fiscal pressure and the city of Cordoba’s communal assets in the early seventeenth century”, in I.A.A. Thompson e Bartolomé Yun Casalilla (a cura di), *The Castilian Crisis of the Seventeenth Century. New Perspectives on the Economic and Social History of Seventeenth-Century Spain*, Cambridge, Cambridge University, p. 206-219.
- CARDIM PEDRO, 2012, *The Representatives of Asia and American Cities at the Cortes of Portugal*, in Pedro Cardim et al. (a cura di), *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Eastbourne-Portland-Vaughan, Sussex Academic Press, p. 43-53.
- CIARAMITARO FERNANDO, 2008, *Virrey, gobierno virreinal y absolutismo: el caso de la Nueva España y del Reino de Sicilia*, «Studia Historica. Historia Moderna», 30, p. 201-237.
- _____, 2015, *Autonomías y dependencias de poderes en la monarquía católica: rey, Consejo de Indias, virrey y audiencia de México entre pensamiento político y práctica de gobierno (siglos XVI-XVII)*, in *Storia e politica*, 1-7, p. 45-86.
- _____, 2020, *El Santo Oficio en el imperio español. Interpretaciones, temáticas, metodología y geografía*, in Fernando Ciaramitaro e Miguel Rodrigues Lourenço (a cura di), *Historia imperial del Santo Oficio (siglos XV-XIX)*, Città del Messico-Lisbona: B. Artigas-

Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Cátedra de Estudios Sefarditas A. Benveniste-Red Columnaria.

CIARAMITARO FERNANDO, DE NARDI LORIS, 2019, *El régimen fiscal de los donativos en las Indias como alternativa a las asambleas estamentarias europeas: una reinterpretación del imperio (siglos XVI y XVII)*, «Mexican Studies» (University of California), 35-3, p. 300-326.

D'Agostino Guido, 1979, *Parlamento e società nel regno di Napoli (secoli XV-XVII)*, Napoli: Guida.

DE NARDI LORIS, 2014, *Oltre il cerimoniale dei viceré. Le dinamiche istituzionali nella Sicilia barocca*, Padova: Libreriauniversitaria.

_____, 2018a, *El carácter voluntario de los donativos indios entre praxis institucional y construcción del consenso (siglos XVI-XVII)*, «Historia Mexicana», 268, p. 1535-1598.

_____, 2018b, *Los donativos voluntarios: un aspecto poco estudiado de la política americana de los Habsburgo de España (siglos XVI-XVII)*, «América Latina en la Historia Económica», 55, p. 7-35.

DÍAZ BLANCO JOSÉ MANUEL, 2012, *Así trocaste tu gloria. Guerra y comercio colonial en la España del siglo XVII*, Madrid: IUHS-Marcial Pons.

DÍAZ BLANCO JOSÉ MANUEL, ALFONSO J. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, 2020, *La negociación asimétrica en la Carrera de Indias: ¿cómo interpretar el octavo de la plata de 1620?*, in Guillermina del Valle Pavón (a cura di), *Negociación, lágrimas y maldiciones. La fiscalidad extraordinaria en la monarquía hispánica, 1620-1814*, Città del Messico: Instituto Mora, p. 27-74.

FORTEA PÉREZ JOSÉ IGNACIO, 2000, *Los donativos en la política fiscal de los Austrias (1625-1637): ¿servicio o beneficio?*, in Luis Antonio Ribot García, Luigi de Rosa e Carlos Belloso (a cura di), *Pensamiento y política económica en la época moderna*, Madrid, Actas, p. 31-76.

_____, 2003, *Doctrinas y prácticas fiscales*, in Domingo L. González e Roberto Javier López (a cura di), *Balance de la historiografía modernista: 1973-2001. Actas del VI Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. Homenaje al profesor Antonio Eiras Roel*, Santiago di Compostella: Xunta de Galicia, p. 489-513.

_____, 2008, *Négocier la nécessité : roi, royaume et fisc en Castille au temps des Habsbourg*, in Anne Dubet (a cura di), *Les finances royales dans la monarchie espagnole (XVI-XIX siècles)*, Rennes: Press Universitarie de Rennes, p. 259-275.

_____, 2011, *El donativo de 1625 en el realengo andaluz*, in Alberto Marcos Martín (a cura di), *Hacer historia desde Simancas. Homenaje a José Luis Rodríguez de Diego*, Valladolid: Junta de Castilla y León, p. 317-338.

GRIECO VIVIANA L., 2018, *La política de dar en el virreinato del Río de la Plata. Donantes, prestamistas, súbditos y ciudadanos*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

_____, 2020, *Ni políticamente corruptos ni financieramente destructivos. Los donativos entregados a la corona española en el Río de la Plata a finales de siglo XVIII y principios del siglo XIX*, in Guillermina del Valle Pavón (a cura di), *Negociación, lágrimas y maldiciones. La fiscalidad extraordinaria en la monarquía hispánica, 1620-1814*, Città del Messico: Instituto Mora, p. 237-274.

Henshall Nicholas, 1992, *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, Londra: Longman.

IBARRA ANTONIO, VALLE PAVÓN GUILLERMINA del (a cura di), 2007, *Redes sociales e instituciones comerciales en el imperio español, siglos XVII a XIX*, Città del Messico: Instituto Mora-Universidad Nacional Autónoma de México.

IRIGOIN ALEJANDRA, REGINA GRAFE, 2007, *Bargaining for absolutism: A Spanish path to nation-State and empire building*, «Hispanic American Historical Review», 88-2, p. 173-209.

MARICHAL CARLOS, 2002, *Los orígenes del sistema fiscal en México: del imperio azteca al imperio español. Siglos XVI-XVIII*, in Aa.Vv., *Crónica gráfica de los impuestos en México. Siglos XVI-XX*, Città del Messico: Secretaría de Hacienda y Crédito Público-Secretaría de Gobernación.

MARICHAL CARLOS, GRAFENSTEIN JOHANNA VON (a cura di), 2012, *El secreto del Imperio español: los situados coloniales en el siglo XVIII*, Città del Messico: El Colegio de México-Instituto Mora.

MATTONE ANTONELLO, 1989, *Le istituzioni e le forme di governo*, in Bruno Anatra, Antonello Mattone e Raimondo Turtas (ed.), *L'età moderna. Dagli aragonesi alla fine del dominio spagnolo*, vol. 3 della *Storia dei sardi e della Sardegna*, Milano, Jaca Book, p. 217-252.

MAZÍN ÓSCAR, 2013, *Leer la ausencia: las ciudades de Indias y las Cortes de Castilla, elementos para su estudio (siglos XVI y XVII)*, «Historias», 84, p. 99-110.

MURO ROMERO FERNANDO, 1982, *La reforma del pacto colonial en Indias. Notas sobre instituciones de gobierno y sociedad en el siglo XVII*, «Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas», 19, p. 47-68.

Nieves Pimentel Elienahí, 2018, *Recursos extraordinarios para la defensa de la monarquía: la respuesta de los vecinos de la ciudad de México al donativo universal de 1798*, Città del Messico: Universidad Nacional Autónoma de México (tesi di laurea).

SWEDBERG RICHARD, 2003, *Principles of Economic Sociology*, Princeton-Oxford: Princeton University Press.

VALLE PAVÓN GUILLERMINA DEL, 1997, *El Consulado de comerciantes de la ciudad de México y las finanzas novohispanas, 1592-1827*, Città del Messico: El Colegio de México (tesi di dottorato).

_____, 2012, *Finanzas piadosas y redes de negocios: los mercaderes de la ciudad de México*, Città del Messico: Instituto Mora.

_____, 2016, *Donativo, préstamos y privilegios: los mercaderes y mineros de la Ciudad de México durante la Guerra Anglo-Española de 1779-1783*, Città del Messico: Instituto Mora.

_____, (a cura di), 2020, *Negociación, lágrimas y maldiciones. La fiscalidad extraordinaria en la monarquía hispánica, 1620-1814*, Città del Messico: Instituto Mora.

VALLE PAVÓN GUILLERMINA DEL, IBARRA Antonio (a cura di), 2017, *Redes, corporaciones comerciales y mercados hispanoamericanos en la economía global, siglos XVII-XIX*, Città del Messico: Instituto Mora.

YUN CASALILLA BARTOLOMÉ, 2004, *Marte contra Minerva. El precio del imperio español, c. 1450-1600*, Barcellona: Crítica.

_____, 2015, *Imperio español, entre la monarquía compuesta y el colonialismo mercantil. Metodologías, contextos institucionales y perspectivas para el estudio de la fiscalidad y la movilización de recursos*, in María del Pilar Martínez López-Cano, Ernest Sánchez Santiró e Matilde Souto Mantecón (a cura di), *La fiscalidad novohispana en el imperio español. Conceptualizaciones, proyectos y contradicciones*, Città del Messico: Instituto Mora-Universidad Nacional Autónoma de México, p. 29-67.

Abstract

RIFLESSIONI SULLA STORIA ECONOMICA, LA POLITICA E LA FISCALITÀ DELL'IMPERO SPAGNOLO

(REFLECTIONS ON THE ECONOMIC HISTORY, POLICY, AND TAXATION OF THE SPANISH EMPIRE)

Keywords: Taxation, Economic History, Spanish Empire, Imperial Politics, Guillermina del Valle Pavón.

The fiscal policy of the Spanish empire and its extraordinary taxation are the two cornerstones of this bibliographic essay, which starts from the last book published by Guillermina del Valle Pavón. The aim is to reflect on the role of negotiation that arose when the Spanish crown was facing a serious crisis and needed additional funding.

FERNANDO CIARAMITARO
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
fernandociaramitaro@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-0299-7057

EISSN 2037-0520

Note e discussioni/ Notes and discussions

ALESSANDRA ANTONELLA RITA MAGLIE

IN FAVORE DELLA GIUSTIZIA SOCIALE.
ALCUNE RIFLESSIONI A PARTIRE DA *CONTRO LA TRIBÙ*

Introduzione

Le riflessioni contenute in questo saggio si dipanano dalla lettura di *Contro la tribù. Hayek, la giustizia sociale e i sentieri di montagna*, di Alberto Mingardi. Il volume si propone di recuperare e attualizzare il messaggio dell'economista e poligrafo austriaco Friedrich von Hayek in relazione al tema della giustizia sociale: brevemente, basti dire in via preliminare che l'autore, rilevando una sorta di tendenza latente alla rivendicazione di identità "tribali" nelle democrazie contemporanee, propone di guardare all'opera di Hayek come antidoto ai rischi che derivano dalla perdita dell'eredità del liberalismo politico – in primis, dall'intervento del potere politico nella vita economica, soprattutto se con l'obiettivo di una redistribuzione della ricchezza. La tesi sostenuta da Mingardi è riassunta in poche righe in coda all'introduzione: «[...] la giustizia sociale, ci spiega Hayek, è incompatibile con la libertà dei moderni e, alla lunga, una è destinata ad avere la meglio sull'altra» (Mingardi 2020: 23). L'autore, con costanti riferimenti alle fonti primarie, ma anche con numerosi rimandi, oltre che alla letteratura secondaria più recente, anche al mondo del cinema e delle serie TV, intende criticare il concetto di "giustizia sociale": si tratta, sostiene, di un concetto che ha avuto un indiscutibile successo sia nel dibattito pubblico, sia a livello di politiche economiche, per via di un fenomeno di scollamento tra la concretezza e la complessità della vita economica, e l'astrattezza delle speculazioni di certa parte del ceto intellettuale. Sin dalle prime pagine, il volume riassume il celebre dibattito, che ha sostanzialmente informato la filosofia e

l'economia politica dal secondo dopoguerra a oggi, tra John Rawls e Robert Nozick. L'autore mette in luce i punti deboli della teoria rawlsiana, sulla base del fatto che molte delle assunzioni dell'autore di *Una teoria della giustizia* sono basate su un mero esperimento mentale, e, in quanto tali, non si confrontano con il concreto funzionamento delle leggi di mercato – è questo il caso, per esempio, della “posizione originaria”, vale a dire la condizione ipotetica e a-storica in cui gli individui si troverebbero prima di stipulare il patto sociale (Mingardi 2020: 11). Non a caso, evidenzia Mingardi, *Una teoria della giustizia*, uno dei classici più d'impatto della filosofia politica contemporanea, non affronta questioni relative alle *policy*, vale a dire si astiene dal chiarire come, concretamente, dovrebbe essere applicato il principio della giustizia distributiva (Mingardi 2020: 12). Sebbene sia Rawls, sia il suo più celebre critico, Robert Nozick, si muovano entrambi nell'alveo del liberalismo politico, Mingardi sottintende che il “liberalismo sociale” di Rawls escluda arbitrariamente la libertà economica dai diritti individuali. Per questa ragione, lo scopo principale di *Contro la tribù* si può individuare nella critica del concetto di giustizia distributiva interpretabile come riparazione delle disuguaglianze. Nel corso del volume, il cui corpo è costituito da quattro sezioni, l'autore si propone innanzitutto di presentare la vita e l'opera di Friedrich Hayek, di indagare le origini dell'ideologia della “giustizia redistributiva” (individuate nel pensiero socialista, in quello cattolico e in quello reazionario), di evidenziare i rischi che un'applicazione del concetto di “giustizia sociale” nelle politiche economiche comporterebbe per il benessere della società in cui viviamo, e infine di chiarire il rapporto degli “intellettuali di sinistra” con la tradizione di pensiero del liberalismo politico, e il loro contributo al successo delle idee “anti-liberali” che nel testo si intendono contrastare.

Il volume, il quale non è strettamente rivolto alla comunità degli studiosi, ma si inserisce in un più ampio dibattito pubblico, è ricco di temi e spunti di riflessione. In questo saggio, si considereranno alcune di queste tematiche, per approfondire, e talvolta criticare, le tesi di *Contro la tribù*. Lo scopo di questo saggio è raccogliere alcune delle suggestioni contenute nel volume di Mingardi, in modo da contribuire al dibattito, in cui questo volume si inserisce, intorno a questioni-chiave come il concetto di giustizia distributiva, il binomio libertà-uguaglianza, e i rapporti tra alcune delle correnti interne della tradizione del liberalismo politico.

Vale la pena, infatti, approfondire le tematiche esposte in questo volume in modo da stimolare il dibattito in merito, per comprendere quali sono le radici (verso il passato) e le sfide (verso il futuro) che presenta la tradizione di pensiero economico e politico di cui Hayek fu portavoce, quella multiforme del pensiero liberale. Il suo lavoro, peraltro, non fu solo da economista: le sue tesi hanno implicazioni epistemologiche, politiche, sociologiche, e anche morali e antropologiche. La domanda sottesa alle riflessioni contenute in questo saggio può essere dunque riassunta, capovolgendo la tesi di Mingardi, nella seguente questione: davvero un mondo così prospero, come quello che ha fatto seguito alla Rivoluzione industriale, non può essere anche un mondo più giusto?

1. *Hayek e la scuola austriaca: quali rapporti con il “neoliberalismo”?*

Il lettore del volume di Mingardi potrebbe chiedersi come mai, al nome di Hayek e al concetto di giustizia sociale, nel titolo siano affiancati anche i “sentieri di montagna”. Ebbene, si tratta di un’efficace metafora, presa in prestito da *L’abuso della ragione*, a cui l’autore si richiama per esemplificare la teoria, da lui stesso condivisa, del mutamento sociale ed economico di Hayek. Fuor di metafora, il mutamento, lungi dall’essere architettato a tavolino, è spesso il risultato delle complesse dinamiche introdotte dalle scelte individuali e dalle conseguenze inattese di tali scelte, così come i sentieri di montagna si formano non per una progettazione conscia, bensì per l’effetto dei numerosi viaggiatori che, nel tempo, scelgono di intraprendere la stessa strada (Mingardi 2020: 25). Conseguentemente, Mingardi considera pretestuosa quella prospettiva che associa a scopo polemico l’opera del pensatore austriaco al mero *laissez-faire*, secondo cui «quando il ciclo economico volge al peggio, consiglia di non fare nulla e aspettare sulla riva del fiume». È infatti alla retorica del *laissez-faire* a cui va fatta risalire la diffusa narrazione che concepisce i mercati come istituzioni “naturali”, che favoriscono il benessere e che esistono senza bisogno di alcuna regolamentazione politica¹. Al contrario, la lezione di Hayek si può più correttamente riassumere nella premessa per cui «qualsiasi disegno di politica economica non

¹ Quest’idea del “potere politico come nemico dell’individuo” si può considerare alla base del pensiero *libertarian* statunitense. Sui rapporti tra questa tradizione di pensiero e il pensiero conservatore, si veda (Donno 2004).

può che avere un disegno imperfetto e manchevole» (Mingardi 2020: 73). In altre parole, il mutamento sociale è catalizzato dalla libera e spontanea iniziativa degli individui, per cui la magmatica complessità dell'azione sociale non può essere ridotta a pura razionalità, né tantomeno tale azione potrebbe essere pianificata e regolata dal potere statale.

Le considerazioni di Mingardi a tal proposito invitano a una riflessione fondamentale: studiare l'opera di Hayek aiuta a fare chiarezza, a fugare confusioni e nozioni di terza mano, a uscire da una certa "bolla" mediatica e culturale che spesso frettolosamente considera il (neo)liberalismo come un corpus di testi univoco e omogeneo. Ciò che Mingardi sottintende, infatti, è un invito rivolto al lettore a riflettere su questioni epistemologiche, oltre che politiche.

Quando si pensa alla scuola di pensiero che più di tutte si è fatta baluardo dell'apologia del libero mercato, viene forse spontaneo pensare alla scuola di Chicago. Nata tra gli anni Cinquanta e Sessanta, la scuola di Chicago adottò le categorie e sviluppò le linee di ricerca dell'economia neoclassica, combinando le teorie di Alfred Marshall e Vilfredo Pareto con i modelli dell'equilibrio generale elaborati dai matematici Abraham Wald (1902-1950) e John Von Neumann (1903-1957) negli anni Trenta. La prospettiva di Chicago assume principalmente due ipotesi di ricerca: da una parte, la razionalità degli agenti economici e, dall'altra, la possibilità di ottenere l'equilibrio del sistema massimizzando le variabili economiche, ovvero utilità e profitti, che sottostanno alle leggi della domanda e dell'offerta. In questo modo, la scuola di Chicago non soltanto si collocò pienamente nel *mainstream* accademico, ma diede un contributo essenziale a forgiarlo in maniera definitiva. Sin dalle origini di questa corrente di pensiero, i suoi esponenti si posero in netto contrasto con le teorie istituzionaliste americane e con quelle post-keynesiane, opponendosi fermamente alla pianificazione economica e allo Stato sociale, e schierandosi in favore di un capitalismo fondato sulla convinzione che l'economia di mercato sia la migliore alternativa possibile per l'organizzazione economica di una società. I fondamenti epistemologici della scuola si possono rivenire in *The Methodology of Positive Economics* (1953) di Milton Friedman, in cui l'autore si propone di costituire un programma epistemologico per la ricerca economica, e che può essere considerato come il manifesto metodologico della Scuola di Chicago: in questo saggio, Friedman so-

stiene che l'economia come scienza debba essere scevra da giudizi di valore perché si possa considerare oggettiva. Inoltre, in un passaggio spesso citato, Friedman sostiene che le ipotesi di ricerca a monte dell'analisi economica non debbano necessariamente essere realistiche, a patto che siano utili a produrre predizioni significative (Friedman 1953: 14). La piena fiducia nel potere predittivo dell'economia, però, se da una parte si fonda su evidenti premesse positivistiche in epistemologia, dall'altra si traduce in una tendenza managerialista² quando applicato alla dimensione della *policy*.

Dalle pagine di Friedman, tuttavia, emerge una visione dell'epistemologia dell'economia molto diversa da quella di Hayek: nonostante spesso, sia la scuola di Chicago sia la scuola austriaca siano viste come baluardi della difesa del libero mercato, è importante comprendere quanto diversi siano gli strumenti che entrambe hanno adottato in vista dei loro scopi teorici. Effettivamente alcune tra le principali figure intellettuali delle due scuole hanno esercitato reciproca influenza: per esempio, come Mingardi fa notare, Hayek negli anni Cinquanta insegnò a Chicago, venendo a contatto con alcuni degli studiosi della prima generazione di quella scuola, tra cui non si può non citare Frank Knight³. Inoltre, un gruppo di economisti che comprendeva anche Mises, Friedman e Hayek, si era raccolto nella Mont Pélerin Society, un'associazione fondata nel 1947 allo scopo di preservare l'eredità liberale dopo lo sfacelo sociale, morale e politico lasciato dai totalitarismi del Novecento.

Le due scuole, quella austriaca e quella di Chicago, differiscono tuttavia sotto più di un aspetto. Innanzitutto, circa lo statuto epistemologico dell'economia: per gli austriaci, si tratta di una scienza sociale che ha lo scopo di individuare regolarità generali, mentre per i *chicagoans* si basa sullo stesso modello formalizzato delle scienze naturali. Riguardo alla razionalità degli individui, gli austriaci considerano gli individui come connessi nella società, con a disposizione informazioni limitate e disperse; al contrario, per i *chicagoans* gli agenti economici possiedono informazioni

² Per uno studio sulla nascita e il consolidamento di una classe di "tecnici" specializzati, appunto, i manager, che possiedono un expertise specifico e sono in grado di gestire di fatto i capitali finanziari, si veda (Burnham 1962).

³ Sul rapporto tra Knight e Hayek si veda (Becchio e Leghissa, 2017: 94); sui rapporti tra Knight e la scuola di Chicago, si veda (Becchio e Leghissa, 2017: 124).

complete e perfette, e agiscono di conseguenza – in questo consiste appunto il paradigma antropologico dell'*homo oeconomicus*, l'attore razionale dell'economia neoclassica, nulla di più lontano, a livello antropologico, dell'individuo che Hayek ha in mente. Riguardo al ruolo del mercato, per gli austriaci si tratta di una combinazione di singoli individui che agiscono in modo libero e spontaneo (*rational expectations theory*); per i *chicagoans*, invece, il mercato è un modello basato sul principio dell'efficienza (*efficient market theory*)⁴. In definitiva: la scuola di Chicago fa parte del *mainstream* dell'economia teorica, e riconosce i meriti del positivismo scientifico e dell'uso degli strumenti matematici. La scuola austriaca, al contrario, adotta una metodologia eterodossa: secondo le teorie di Ludwig von Mises, altro esponente di spicco della scuola austriaca, un ragionamento di tipo induttivo (vale a dire, scientifico) non si può applicare per analizzare il corso imprevedibile dell'azione umana (von Mises 2016 [1949]).

A differenza di autori considerati “neoliberali”, vale a dire che hanno contribuito, come ha fatto Friedman, alla costruzione di una difesa del libero mercato con gli strumenti dell'economia neoclassica, secondo gli austriaci, Hayek compreso, tutti i fenomeni economici hanno il proprio fondamento nelle scale di valori, nelle scelte dei singoli individui e nelle particolari circostanze che questi ultimi si trovano di volta in volta ad affrontare (i bisogni, infatti, sono sempre situati, mai “dati”). Per questa ragione, dal punto di vista metodologico, gli austriaci diffidano dalle tendenze matematizzanti degli economisti neoclassici, che a loro parere non possono restituire, col solo affidarsi alle grandezze aggregate, la complessità della libera azione umana: la premessa è che nessun legislatore o decisore politico può conoscere bisogni e aspirazioni meglio del singolo individuo che fa esperienza di concrete condizioni di vita, e che, in ambito economico, nessun pianificatore centrale può avere alcuna conoscenza diretta del valore che individui differenti attribuiscono a prodotti differenti (Mingardi 2020: 70-72). Dunque, se la statistica è uno strumento invalido, va da sé che la pianificazione economica, che si questo strumento si avvale, secondo gli austriaci è deleteria: non esiste una volontà collettiva, e ogni decisione è presa dai singoli individui, che, se messi nelle condizioni di agire liberamente, possono benissimo autoregolarsi: si tratta di una critica esplicita alla pianificazione

⁴ Sui rapporti tra le due scuole, si veda (Butler 2014 [2011]).

centralizzata del socialismo. Ne consegue che il liberalismo (classico) sia l'unica opzione per garantire benessere e progresso.

Per comprendere la critica di Hayek all'economia neoclassica, è necessario comprendere i suoi rapporti con la corrente del "Cold War Liberalism": la sua critica alla intrinseca fallacia, debolezza e soprattutto pericolosità della "regolamentazione politica" applicata all'economia non sarebbe del tutto comprensibile senza metterla in relazione con la critica serrata che i Cold War Liberals rivolsero a tutte quelle dottrine che avevano la pretesa di "regolare" la complessità dell'azione umana e della realtà sociale attraverso una soluzione che fosse onnicomprensiva e definitiva o in nome di un presunto "bene comune".

Prima della prima guerra mondiale, essere un liberale significava in genere difendere il primato della libertà individuale e del diritto naturale, a fronte di una visione ottimistica della natura umana: fu l'ascesa dei regimi nazifascisti a infliggere un duro colpo a questa visione. All'indomani della seconda guerra mondiale, quando nuove minacce emersero nell'Unione Sovietica di Stalin, nella Cina di Mao e in seguito nella Cuba di Castro, si assistette a una evoluzione del pensiero liberale nel mondo occidentale. Se il liberalismo, come corrente teorica e come forma di governo, aveva qualche possibilità di sopravvivere, avrebbe dovuto rinsaldare i propri propositi di difesa della libertà contro lo spettro del totalitarismo comunista. Per gli intellettuali della Guerra Fredda, sia nel mondo degli accademici, sia in quello dei politici di professione, divenne prioritario difendere i principi della democrazia liberale (Hamby 1992 [1985]).

Per alcuni aspetti, Von Hayek fu vicino a questa corrente di pensiero (primariamente incarnata da Isaiah Berlin e Kenneth Galbraith): la versione hayekiana del liberalismo teorico si fondava infatti, da una parte, su una serrata polemica di natura filosofica contro la concezione marxista della storia, e dall'altra su una critica di natura politica contro l'idea di pianificazione burocratica di ogni aspetto della vita associata. Ne *L'abuso della ragione* (1952), Hayek si dimostra infatti scettico nei confronti di qualsiasi politica economica che trovi le proprie giustificazioni su ipotetici aggregati o indici numerici. Il suo obiettivo polemico è proprio l'iper-razionalismo positivista che, presupponendo che ogni società dovrebbe organizzarsi sulla base di paradigmi razionali e scientifici, costituisce lo strumento di controllo adoperato dallo Stato sociale in nome del "bene comune". Gli interventi statali fa-

vorirebbero monopoli piuttosto che stimolare la vitalità delle imprese: la concessione di licenze genererebbe ricavi per le casse dello Stato, avvantaggiando i professionisti già presenti sul mercato, in particolare quelli dotati di maggiori risorse e dunque di maggior influenza politica. Al contrario, la concorrenza libera del capitalismo, attraverso lo stimolo all'innovazione e al progresso, favorirebbe la diversità delle offerte a prezzi calanti. Hayek rileva come la verità scientifica, piuttosto che essere frutto dell'analisi razionale del singolo, sia anch'essa un "monopolio" dello Stato, che la strumentalizza nelle sue funzioni di controllo, in modo paternalistico ed oppressivo. Nelle parole dell'autore:

Una prova ancor più significativa della congenita debolezza delle teorie collettivistiche ci è data dallo straordinario paradosso per cui, muovendo dall'asserzione che la società è, in un certo senso, qualcosa di "più" della mera aggregazione di tutti gli individui che la compongono, i loro fautori finiscono regolarmente, per effetto di una vera e propria acrobazia mentale, con l'abbracciare la tesi secondo la quale, per salvaguardare la coesione di questo ente maggiore, si deve sottrarlo al controllo cosciente, cioè, in ultima analisi, al controllo di quella che non può essere che la mente di un singolo individuo. Ne risulta che, in pratica, normalmente è la teoria del collettivista che esalta la ragione dei singoli e pretende di sottoporre tutte le forze della società alla direzione di una sola mente sovrana, mentre è la teoria dell'individualista che riconosce quanto limitati siano i poteri della ragione dei singoli, ed è per questo che egli si fa propugnatore della libertà, sapendo che essa è l'unico mezzo idoneo a garantire l'attuazione di tutta la potenziale ricchezza del processo interindividuale (von Hayek 1997 [1952]: 114).

E il conflitto sociale? La scuola austriaca, come anche Mingardi sembra sostenere, ritiene che i conflitti generati dalle disuguaglianze non siano altro che un sintomo dell'illimitatezza dei bisogni umani a fronte di una condizione di scarsità di beni, non una falla della società di mercato di per sé: l'economia di mercato, afferma per esempio Mises ne *L'azione umana*, «non ha bisogno di apologeti né di propagandisti» (von Mises 2016 [1949]: 897-898). Tuttavia, se le politiche economiche di un Paese fossero improntate a uno scarso riguardo per le condizioni materiali, per la giustizia sociale e per la diminuzione delle disuguaglianze, si rischierebbe di cementificare la pericolosa saldatura tra potere pubblico e interesse privato, tutelando così i privilegi di pochi, a

discapito degli interessi di tutti. È stato notato, inoltre, come la prospettiva che limita l'intervento statale volto alla correzione delle disuguaglianze incorra in una sorta di "cortocircuito": in questa prospettiva, l'intervento di uno "Stato minimo" è previsto solo quando esso interviene a tutela dei diritti di proprietà, e il potere politico stesso è a volte concepito come un potere di natura privata che garantirebbero le funzioni di difesa e ordine pubblico solitamente esercitate dallo Stato – si vedano, a tal proposito, le "agenzie protettive" e l'"associazione protettiva dominante" teorizzate da Robert Nozick (Nozick 2000 [1974]). La critica ha tuttavia sottolineato come questa visione sia in contraddizione con uno dei pilastri del liberalismo classico, vale a dire l'opposizione al potere esercitato dai privati, che, alla nascita di questa tradizione di pensiero, era rappresentato dal caso della monarchia assoluta nella formazione dello Stato moderno (Freeman 2001).

È stato David Harvey ad avanzare, a tal proposito, una prospettiva interessante, secondo cui le politiche di liberalizzazione, lungi dal sorgere "spontaneamente" a fronte dell'autoregolazione dei mercati, non trovano terreno fertile se non sono accolte dalle *élite* locali, che, non concependo alternative, le accettano come una forma di progresso. Invece, in contesti in cui il potere politico locale è debole, o nel caos, anche nel caso in cui poteri esterni riescano, in un primo momento, a organizzare una ristrutturazione neoliberale, le riforme sono poi destinate a non durare – Harvey porta ad esempio, tra gli altri, il Cile, il Senegal, le Filippine (Harvey 2007 [2005]: 135-136). Persino il neoliberalismo, dunque, si può concludere, necessita di una serrata pianificazione centrale, uno Stato forte e delle salde istituzioni economiche e giuridiche, nonostante ciò che professano i suoi teorici.

Mingardi, inoltre, in un passaggio, rievoca un argomento spesso usato nella critica alla società del libero mercato, ma che nelle sue pagine resta senza risposta: si tratta dell'ammissione secondo cui la promessa di una crescita economica sul lungo periodo, pur consentendo un miglioramento complessivo degli standard di vita, non può evidentemente corrispondere in pieno alle esigenze dei lavoratori, legittimamente interessati all'*hic et nunc* (Mingardi 2020: 213). In definitiva, l'arricchimento generalizzato e il miglioramento degli standard di vita favorito dall'economia di mercato, per quanto inaudito nelle sue dimensioni, ha sì portato a un arricchimento generalizzato a lungo termine, ma in linea di massima la forbice tra ricchi e poveri si è fat-

ta più ampia, senza contare che il reddito delle classi meno abbienti, negli stessi paesi sviluppati, non di rado non permette una vita dignitosa, a fronte di un ristretto gruppo sociale che detiene una grande quantità di ricchezza. In definitiva, la questione si riduce alla seguente dicotomia: è più rilevante guardare alla diminuzione della povertà, o all'aumento delle disuguaglianze? Nel primo caso, la società di mercato ha certamente apportato un miglioramento della qualità della vita per tutti; nel secondo, ha causato una serie di sperequazioni che hanno generato, e genereranno ancora, innumerevoli conflitti sociali.

Senza necessariamente rinunciare alle categorie del pensiero liberale, alla proposta di Mingardi bisogna obiettare che implementare politiche che guardino unicamente all'uguaglianza delle opportunità rischierebbe di trascurare gli ostacoli all'autorealizzazione che gli individui incontrano lungo il loro percorso, anche alla luce del fatto che, come ha dimostrato Anthony Atkinson nel suo ponderoso testo sulla disuguaglianza, l'uguaglianza degli esiti in un dato momento storico può influenzare l'uguaglianza delle opportunità della generazione successiva (Atkinson 2015: 260-261)⁵.

A tal proposito, nel testo sopra citato, Atkinson argomenta che, se una più equa distribuzione dei redditi è stata ottenuta nell'Europa del secondo dopoguerra, è stato grazie alle politiche di *welfare*, ai salari crescenti, alla riduzione della concentrazione dei patrimoni personali e alla minore dispersione delle retribuzioni in conseguenza di interventi governativi mirati e della contrattazione collettiva. Il motivo principale per cui tale processo di "equalizzazione" è terminato pare essere il fatto che queste politiche hanno fatto inversione di rotta, o sono state eliminate del tutto (Atkinson 2015: 67-81)⁶. Uno studioso liberale, e Mingardi stesso, a questo punto, probabilmente risponderebbe che una riduzione delle disuguaglianze si può ottenere soltanto pagando lo scotto di una diminuzione di una metaforica "torta", e quindi, di

⁵ Bisogna tenere in conto che anche Hayek aveva previsto alcune forme di previdenza sociale, come per esempio un reddito minimo garantito. Alla luce di questo fatto, la critica ha parlato di "liberalismo anomalo" in riferimento al pensatore austriaco. Si veda (Pecora 2003).

⁶ Si noti in particolare la tabella di sintesi (Atkinson 2015: 76), in cui gli effetti di alcune politiche redistributive dal secondo dopoguerra agli anni Settanta, vengono paragonati agli effetti della dismissione di queste ultime dagli anni Ottanta in poi.

un rallentamento della crescita. Riprendendo la stessa metafora, si potrebbe offrire un efficace contro-argomento sostenendo la necessità di sacrificare l'efficienza in favore di una maggiore giustizia economica: tra equità e efficienza, infatti, non c'è un intrinseco conflitto. Sebbene alcune politiche redistributive portino a una contrazione della produzione, non c'è ragione di presupporre che il tasso di crescita rallenti di conseguenza: in sintesi, «una torta più piccola distribuita più equamente può essere preferibile a una più grande con gli attuali livelli di disuguaglianza» (Atkinson 2015: 247).

A quanto detto sinora si può aggiungere un'ulteriore considerazione sull'importanza del calcolo della disuguaglianza in una prospettiva che tenga in debito conto anche responsabilità e libertà personali. Un autore che si è distinto, per le sue ricerche in questo campo, è certamente Amartya Sen.

Sebbene egli riconosca il merito dell'aumento della ricchezza generato dagli effetti della Rivoluzione industriale verso livelli maggiori di giustizia sociale, Sen ha anche riflettuto su quanto vivere in società fortemente diseguali, a livello economico e sociale, tenda a generare una diminuzione della qualità assoluta della vita dei singoli individui. La teoria delle *capabilities* si fonda appunto sulla premessa che il desiderio di uguaglianza non si limita solo al reddito e alla ricchezza, bensì coinvolge l'*agency* individuale e la qualità della vita. Il merito dell'analisi di Sen, rispetto alla visione liberale in senso "puro", è di illuminare alcuni aspetti del capitalismo contemporaneo che resterebbero in ombra senza un'adeguata considerazione per la giustizia sociale: in particolare, la crescente divisione tra ricchi e poveri e l'attenzione per le condizioni di vita delle società non occidentali.

Sen ha definito la povertà come «l'incapacità delle capacità di base di raggiungere certi livelli minimamente accettabili» (Sen 2000 [1992]: 154). Alcune categorie di persone sono particolarmente esposte alla restrizione della propria *agency*, con il risultato che la propria libertà personale è fortemente limitata non tanto di diritto, quanto di fatto: le donne possono, per esempio, subire tali svantaggi, così come le persone anziane e molto giovani, oppure i gruppi marginalizzati e socialmente vulnerabili. La privazione delle *capabilities* può essere sorprendentemente alta anche nei Paesi avanzati – Sen rileva infatti che gli abitanti di sesso maschile del quartiere newyorkese di Harlem hanno meno possibilità di sopravvivere oltre i 40 anni rispetto agli abitanti del Bangla-

desh (Sen 2000: 160). Come osserva l'autore in modo significativo, «essere poveri in una società ricca è di per sé un handicap in termini di capacità» (Sen 2000: 162).

Sen, nella sua analisi, ha realizzato un obiettivo particolarmente rilevante per gli scopi di questo studio. Nei modelli economici neoclassici, infatti, la differenza nel raggiungimento di obiettivi di produzione da parte dei singoli individui è determinata dalla differenza di sforzi e dedizione, piuttosto che da differenze nell'abilità di produrre, quindi da diseguaglianze derivate dall'età, dal genere, dall'etnia, dalle condizioni di salute. La retorica dell'uguaglianza, secondo cui «tutti gli uomini nascono uguali» può distogliere l'attenzione da queste differenze, e può avere effetti profondamente anti-egualitari (Sen 2000: 15) - per esempio, lo studio della disuguaglianza in termini di solo reddito può trascurare le diseguaglianze sotto il profilo del benessere o del funzionamento della persona. Libertà ed eguaglianza, secondo Sen, non si escludono a vicenda: «la libertà è uno dei possibili *campi d'applicazione* dell'eguaglianza, e l'eguaglianza è una delle possibili *configurazioni* dalla distribuzione delle libertà» (Sen 2000: 42). Da ciò deriva la sua insistenza sul ruolo della diversità umana nella valutazione della diseguaglianza: la teoria delle *capabilities*, per questa ragione, può rivelarsi efficace non solo a livello teorico, ma anche come indirizzo d'azione per le politiche economiche. Per converso, la scarsa attenzione che le tesi di Mingardi riservano alla distribuzione della ricchezza - che, come si è visto finora, può avvenire anche nell'ottica del primato della libertà personale - fa perdere valore euristico alla sua analisi, che si rivela, per questa ragione, anche a rischio di scivolare in esiti anti-liberali, oltre che anti-egualitari: che ne è della libertà personale, infatti, senza le condizioni (anche materiali) per una vita dignitosa?

2. *Intellettuali contro il liberalismo*

Secondo Joseph Schumpeter in *Capitalismo, socialismo, democrazia* (1942), infatti, il capitalismo nelle società contemporanee è destinato ad evolversi in una forma di iper-burocratismo: ciò avverrà grazie ad un'operazione di promozione, soprattutto da parte degli intellettuali, di valori ostili al capitalismo, che contribuirà alla scomparsa di un clima intellettuale e sociale necessario per far prosperare l'imprenditoria. Quando questi valori penetreranno

nella burocrazia e nella vita politica, e i partiti socialdemocratici diverranno protagonisti del processo democratico, il collasso del capitalismo sarà inevitabile: le maggioranze voteranno per la creazione di uno stato sociale e imporranno restrizioni all'imprenditoria, politiche che finiranno per distruggere la struttura capitalista (Schumpeter 2001 [1942]: capitolo 13).

Allo stesso modo, Raymond Boudon, nel suo *Perché gli intellettuali non amano il liberalismo?* (2004), in una prospettiva di sociologia della conoscenza, si è interrogato sulle ragioni storiche e sociali per cui una tradizione di pensiero così politicamente ed economicamente rilevante come il liberalismo sia oggi osteggiata da una parte, a suo giudizio, così significativa del ceto intellettuale. L'autore ascrive il fenomeno a diverse ragioni – per la maggior parte riconducibili agli effetti perversi del mercato (Boudon 2004: 105): per esempio, tra queste figura quella per cui, nelle società liberali, gli intellettuali sperimentano più di altri ceti un frustrante regresso sociale, dato che la produzione intellettuale e artistica spesso non tiene il passo con quella degli altri servizi offerti dalla società di mercato (Boudon 2004: 91 e segg.).

Nel capitolo che precede le conclusioni, Mingardi si propone appunto di indagare in che modo il ruolo degli intellettuali ha contribuito al successo dell'idea di giustizia sociale, criticandone la fascinazione per le idee, non liberali, di nazionalismo e socialismo.

In queste pagine – anche se i riferimenti sono sparsi anche in altri luoghi del testo – Mingardi fa riferimento all'opera di Deirdre McCloskey, storica dell'economia di formazione, ma con un approccio fortemente interdisciplinare, e autrice di una vasta trilogia dal titolo *The Bourgeois Era*, ancora inedita in italiano. Una delle linee argomentative avanzate dall'autrice in quest'opera è costituita dalla polemica avanzata nei confronti della *clerisy*, vale a dire gli "intellettuali di sinistra", i quali, in una data individuata nel 1848 (anno di pubblicazione del *Manifesto* di Marx e Engels), in uno spirito "anti-liberale", finirono per tradire, tramite un complessivo riposizionamento ideologico in favore di un "*Bolshevik Deal*" (McCloskey 2016: 609), quello che l'autrice individua come "patto borghese" (*Bourgeois Deal*), che recita: «Lascia che io diventi ricco acquistando tecnologie innovative a un prezzo basso e rivendendole a un prezzo più alto (e ti prego di astenerti dal derubararmi o dall'ostacolararmi), e prometto che renderò più ricco anche te» (McCloskey 2010: 70).

Il termine “*clerisy*” è adoperato da McCloskey per indicare, in generale, quelle personalità che hanno tradito il “patto borghese”, o quanti di quel tradimento sono eredi. Varie ed antiche sono le ragioni storiche che hanno portato ad associare immoralità e commercio, dalla povertà stoica come mezzo per raggiungere l’indipendenza interiore, alla morale cristiana che ripudia l’accumulo di ricchezze e incoraggia a fare la carità ai poveri⁷. Il risultato è stato il verificarsi di uno scollamento tra mercato e morale, nonché una scissione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale – l’*otium* e il *negotium* della cultura classica – dove il primato è conferito alla dimensione intellettuale. La premessa dell’analisi di chi rileva il posizionamento antiliberal del ceto intellettuale contemporaneo, è la seguente: gli “intellettuali” conferirebbero un maggior prestigio morale al lavoro della mente, e di conseguenza, alla libertà di pensare, scrivere, insegnare, predicare e pubblicare, e meno o nessuno al mondo dei commerci, delle cose materiali, e dunque, alla libertà economica. Questo vizio, sostengono gli studiosi liberali, è sintomo della mancanza di consapevolezza, da parte della *clerisy*, che esiste una base economica a sostegno di tutte le libertà intellettuali e spirituali, e se la vita economica è viziata da tendenze autoritarie, da destra o da sinistra, questi vincoli inevitabilmente si estenderanno anche alla “vita della mente”. Su un piano più strettamente sociologico, la critica ha rilevato come un certo senso di colpa da parte della *middle class*, soprattutto tra gli strati più ricchi e di sentimenti progressisti, abbia generato una categoria sociale specifica del contesto statunitense, quella dei “*limousine liberal*” o “*latte liberal*” – si tratta di termini del lessico giornalistico, utilizzati in senso deteriore in particolare dai conservatori⁸. Questo “senso di colpa” ha portato i membri dell’alta borghesia a “rinnegare” la propria origine borghese, e ad assumere atteggiamenti radicali (l’ecologismo, per esempio), rappresentando in tal modo la sintesi tra i valori degli *yuppies* degli anni Ottanta, fondati sul prestigio che deriva dallo status sociale, sul profitto, sull’individualismo – e quelli della generazione della controcultura degli anni Settanta – improntata alla libertà di costumi, all’idealismo e alla ribellione⁹.

⁷ Per un excursus storico sul conflitto tra “mente” e “denaro” (Kahan 2019 [2010]).

⁸ Si veda per esempio Krauthammer (2007).

⁹ Il giornalista David Brooks ha colto la questione nel suo libro *Bobos in Paradise*, dove “*bobo*” è una parola presa in prestito dalla lingua francese e

A ben guardare, tuttavia, la cultura di massa contemporanea si è disfatta della figura dell'intellettuale pubblico, e in ogni caso ne ha disinnescato la carica polemica – complice anche un certo anti-intellettualismo, imparentato *in primis* con il populismo, che domina il discorso pubblico. Dunque, piuttosto che una classe di “intellettuali pubblici”, la *clerisy* viene ormai considerata come mera esponente di opinioni radicali, e in ogni caso, di una prospettiva parziale sui problemi, privata della possibilità di farsi portavoce di una posizione di mediazione razionale non meno di qualsiasi altro venditore di prodotti culturali disponibili sul mercato.

I pensatori liberali che lamentano una “egemonia culturale” da parte degli intellettuali di sinistra imbastiscono dunque una polemica di stampo conservatore degli ambienti accademici: la loro sensazione è quella che la *clerisy* domini, in un certo senso, i dipartimenti delle università e la maggior parte dei settori della ricerca – ma d'altra parte, non diversamente gli intellettuali conservatori, o liberali, o sostenitori dell'economia capitalista, dominano a loro volta molti dipartimenti di economia o scienze politiche. Lo storico Russell Jacoby, che si è lungamente occupato di storia e critica della cultura accademica, in un saggio del 1987 ha analizzato il caso americano: per oltre trent'anni, egli nota, l'ambiente culturale è stato dominato dalla generazione di Daniel Bell e John Kenneth Galbraith, ma nessuna generazione più giovane è sorta per succedergli. A differenza degli intellettuali loro predecessori, che scrivevano per un pubblico colto ma variegato, i pensatori contemporanei si sono trincerati nelle università, e tendono a confrontarsi solo con altri accademici. Vale la pena notare che, nel quadro dell'istruzione superiore negli Stati Uniti (e non solo), la razionalità del mercato si è diffusa in un settore che in precedenza era disciplinato da tutta una serie di buone pratiche la cui applicazione era affidata al buonsenso e all'esperienza delle figure professionali che lo popolavano. Con la diffusione delle pratiche manageriali anche negli ambienti di educazione e formazione, il risultato è stato quello della “corporativizzazione” delle università, con il risultato che tali istituzioni sono governate secondo gli stessi standard di un'azienda in un'economia di libero mercato. In un contesto in cui le esigenze della razionalizzazione

composta con le iniziali di “*bourgeois*” e “*bohémien*”; la vittoria della destra populista di Trump, secondo l'autore, può essere peraltro interpretata come una sconfitta dell'elitarismo dei *limousine liberal* (Brooks 2000).

sono predominanti rispetto a quelle della cultura, il professionismo accademico ha finito per disinnescare, e quindi rendere sterile, la carica oppositiva degli ambienti intellettuali e accademici. Jacoby dedica i capitoli finali del suo saggio all'influenza delle *corporation* sull'industria culturale americana, considerando in che modo queste finanzino alcune riviste che accolgono gli interventi di intellettuali a loro favorevoli, oppure come queste offrano sostanziosi assegni di ricerca in prestigiose università a docenti che sostengono la loro causa (Jacoby 1987: 206 e segg.). Così argomenta l'autore:

La morale qui è semplice, chi paga il conto poi dà gli ordini. La cultura e l'accademia dovrebbero celebrare il capitalismo perché da esso sono sostenute. Molti conservatori sono distratti da alcuni individui che violano questo precetto. Niente li irrita più degli intellettuali di sinistra che non stanno morendo di fame; i critici a loro avviso dovrebbero essere poveri, affamati o malati. Denunciare la società e vivere di essa li colpisce come una contraddizione intollerabile¹⁰ (Jacoby 1987: 207).

3. *Considerazioni conclusive*

L'aspetto fin qui messo in secondo piano è in realtà evidenziato nel titolo del volume di Mingardi, *Contro la tribù*: si tratta della critica incisiva che l'autore muove a ogni forma di rivendicazione identitaria, sulla base del fatto che alcuni gruppi sociali finiscono per spingere i legislatori a implementare delle politiche improntate alla giustizia sociale che intendono favorire le minoranze, con il risultato che, appellandosi al principio della redistribuzione della ricchezza, si assegnino «punizioni e premi con criteri tutti politici» (Mingardi 2020: 345).

Negli anni Sessanta, con il termine *identity politics* si è iniziato a indicare alcune posizioni politiche per cui i membri di un gruppo sociale, solitamente minoritario, rivendicano interessi di parte sulla base di un'identità comune. Il riconoscimento reciproco di tale appartenenza non solo permette la costruzione – e la legittimazione – di un “noi collettivo”, ma fornisce una base perché tali gruppi intervengano anche nella competizione politica, sconvol-

¹⁰ L'autore menziona inoltre alcuni intellettuali di sinistra che hanno rinunciato a trincerarsi nelle università: tra questi figura Richard Sennett (Jacoby 1987: 210), autore, tra le altre cose, di *The Corrosion of Character* (1998); si veda (Sennett 1999 [1998]).

gendo il tradizionale asse destra-sinistra per mezzo della rivendicazione di diritti esclusivi legati all'identità – facendo dell'identità stessa, dunque, una bandiera politica. A forme di *identity politics* sono state infatti ricondotte le rivendicazioni di comunità di vario tipo, sulla base dell'identità di genere, dell'orientamento sessuale, dell'etnia. Il loro impatto sui sistemi politici ha generato un ampio dibattito – accademico e non solo – che si occupa del fenomeno, mettendo anche in discussione la sua compatibilità con gli assetti e con le sorti future della democrazia liberale¹¹. La categoria di identità, dunque, che grazie ai movimenti sociali degli anni Settanta da “personale” si era fatta “politica”, assume una singolare e feconda ambivalenza che la rende da una parte “finestra”, una lente che offre visioni alternative sul mondo, generando sempre nuove sfide alle categorie dominanti di pensiero e di discorso; e dall'altra “corazza”, dietro cui trincerarsi, nel discorso politico, nella vita sociale, nel linguaggio quotidiano. Le democrazie liberali affrontano oggi una sfida fondamentale, che, come Mingardi nota, le espone a dei rischi: la globalizzazione ha portato rapidi mutamenti sociali ed economici, che hanno posto le condizioni perché alcuni gruppi sociali, prima marginalizzati, avanzassero le proprie istanze di riconoscimento. Tuttavia, il liberalismo in cui sono nate e si sono sviluppate le democrazie occidentali non garantisce l'accoglimento di tali istanze, e il principio formale di uguaglianza di fronte alla legge non si riflette in un'uguaglianza sostanziale in campo economico e politico. In reazione a tali fenomeni, i gruppi sociali che si sono tradizionalmente configurati come *establishment*, hanno percepito un deterioramento e una marginalizzazione del loro potere (si veda il fenomeno della *white supremacy* negli Stati Uniti¹²). Discriminazioni di ogni tipo continuano a sussistere, e le economie di mercato generano sperequazioni che si tramutano in conflitti sociali. E tuttavia, le sorti dei movimenti in nome della giustizia sociale sono saldamente legate a quelle della società di mercato. Si veda ad esempio il movimento femminista, che si fa carico di rivendicazioni – pari retribuzione rispetto ai colleghi maschi, politiche di assistenza familiare per le donne lavoratrici – che senza un'economia di mercato, e il conseguente ingresso delle donne nel mondo del lavoro, non avrebbero avuto alcun motivo di esistere. Il femminismo di cui certa

¹¹ Tra i testi più citati e discussi figurano certamente (Fukuyama 2019) e (Lilla 2017).

¹² Si veda almeno (Jardina 2018).

sinistra si considera erede e portavoce, è figlio dei valori liberali dell'individualismo e dell'auto-determinazione: il movimento femminista in un'economia di mercato ha infatti finito per concentrarsi, come in più di un luogo ha rilevato la filosofa Nancy Fraser (Fraser 2017 [1996]), sulle tematiche "culturali" del riconoscimento, piuttosto che su quelle "materiali" della redistribuzione, perdendo di fatto presa sul mondo, insieme alla sua carica di reale cambiamento sociale.

Parlare di *identity politics* nelle democrazie liberali, dunque, significa anche evidenziare le storture di certa retorica latente che pervade i movimenti per la conquista dei diritti civili. Il posizionamento degli studiosi liberali di fronte alle *identity politics* è infatti fortemente critico. Alcuni attacchi – tra cui, com'è chiaro sin dal titolo, quello di Mingardi – denunciano tali rivendicazioni come una nuova forma di tribalismo, un regresso a uno stadio "primitivo" della politica e della morale, radicato in una concezione dell'etica, per così dire, "pre-kantiana". Mingardi, auspicando una rinuncia all'avanzamento di rivendicazioni identitarie sia da gruppi minoritari, sia da gruppi che si identificano come *establishment*, mostra di condividere quell'"antropologia ottimistica", comune a molti liberali e *libertarian*, che tuttavia non riesce a dare conto del ruolo, per esempio, dell'istinto di auto-conservazione, degli interessi personali e delle rivalità tra gruppi identitari, che spingerebbero gli esseri umani a comportarsi in un modo che rende invalida ogni pretesa, a livello etico e politico, di matrice universalistica e umanistica¹³.

Il ruolo dell'intervento statale, spesso visto come una sorta di "*mastermind*" che tutto vede e tutto regola, è appunto la posta in gioco delle teorie di stampo *libertarian*. Le tesi di Hayek hanno avuto un ruolo rilevante nello sviluppo di questa tradizione di pensiero: in particolare dopo il conseguimento del premio Nobel per l'economia nel 1974, alcuni capisaldi del pensiero hayekiano furono cooptati dai teorici del pensiero *libertarian*, anche se in misura minore rispetto a quelle di Ludwig von Mises e del suo allievo, Murray Rothbard: questa corrente di pensiero si fondava sulla centralità della razionalità individuale e la massima limitazione dell'intervento statale in economia. Le tesi di Hayek prestavano il fianco a una tale parentela intellettuale: l'analisi degli austriaci è segnata infatti dall'esperienza del totalitarismo. Si veda-

¹³ Appelli in nome dell'universalismo, tuttavia, sono stati tentati anche a proposito delle politiche dell'identità. Si veda per esempio (Appiah 2018).

no ad esempio le idee espresse proprio da Hayek in *The Road to Serfdom* (1944), un manifesto contro ogni forma di schiavitù, contro il pericolo, sempre presente, di un ritorno alle nefandezze etiche (e alle inefficienze economiche) dei totalitarismi del Novecento, di destra e di sinistra.

La preoccupazione di Mingardi per il “futuro della democrazia”, certamente nasce da una presa d’atto dell’erosione della “classe media”, il cui potere e la cui rappresentanza politica, dopo la recessione del 2009 e ancor più a causa degli effetti della pandemia in corso, ha subito un inesorabile processo di declassamento. L’autore, dunque, fa appello ad Hayek con uno scopo preciso: richiamare l’attenzione del lettore sull’importanza di riabilitare oggi un liberalismo “autentico”, che restituisca all’individuo, ai suoi diritti e alla sua libertà, un irrinunciabile primato, oltre che restaurare il potere della classe media in economia. Ma mentre alcuni economisti sostengono che debba essere l’intervento statale a proteggere la classe media dagli scossoni delle crisi economiche (con un sistema di *welfare* che si fondi su benefici sociali, per esempio, distribuiti indipendentemente dai contratti d’impiego¹⁴), Mingardi, attraverso Hayek, è persuaso che l’ingente spesa pubblica che il *welfare* implica non sia compatibile con il progresso economico, e auspica che una più ampia diffusione del liberalismo, nelle idee e nelle *policy*, porti i benefici della società di mercato a fasce sempre più ampie di popolazione.

Tuttavia, è evidente che, se è vero che l’economia del libero mercato ha generato un arricchimento generalizzato a lungo termine, in linea di massima la forbice tra ricchi e poveri si è fatta più ampia, a fronte di un ristretto gruppo sociale che detiene una grande quantità di ricchezza¹⁵. La piena fiducia nel principio di “autoregolazione” dei mercati non è abbastanza per prendere sul serio il problema della disuguaglianza: il potere statale non è solo violento e corrotto, ma ha anche funzione di pacificazione sociale,

¹⁴ Talvolta, tali diritti sono legati esclusivamente allo status di cittadino (e non alle condizioni personali o lavorative), per garantire la massima realizzazione del principio di uguaglianza: tra i sostenitori del reddito di base universale figura l’economista francese Thomas Piketty; si veda in particolare (Piketty 2020 [2019]).

¹⁵ I numeri sull’aumento della ricchezza, da soli, non esauriscono la questione. Basti una menzione relativa al caso italiano: Luciano Gallino, per esempio, ha mostrato il peggioramento del tasso di distribuzione dei redditi, della qualità dell’ambiente, della vita, delle condizioni abitative... (Gallino 2011:28-29).

specialmente nelle democrazie liberali. Le disuguaglianze economiche, traducendosi in sperequazioni sociali, diverrebbero causa di conflitti, e delegittimerebbero qualsiasi potere politico che non sapesse darvi risposte adeguate. Minimizzare le istanze di giustizia sociale aprirebbe la strada a possibili violazioni della dignità umana – che, quando non affrontate, si incancreniscono nel populismo e nel nazionalismo – in quanto ostacolo a che ciascuno possa sviluppare le proprie “capacità”¹⁶ e realizzare così il proprio potenziale: in altre parole, senza condizioni materiali dignitose, la libertà conta davvero poco.

Bibliografia

- APPIAH KWAME ANTHONY, 2018. *The Lies that Bind. Rethinking Identity: Creed, Country, Color, Class*, New York: Liveright Pub Corp.
- ATKINSON ANTHONY B., 2015. *Disuguaglianza. Che cosa si può fare*, Milano: Raffaello Cortina (ed. or. 2015).
- BECCHIO GIANDOMENICA E LEGHISSA GIOVANNI, 2017. *The Origins of Neoliberalism. Insights from economics and philosophy*, London & New York: Routledge.
- BOUDON RAYMOND, 2004. *Perché gli intellettuali non amano il liberalismo*, Soveria Mannelli: Rubbettino (ed. or. 2004).
- BROOKS DAVID, 2000. *Bobos in Paradise. The New Upper Class and How They Got There*, New York: Simon & Schuster.
- BURNHAM JAMES, 1962. *The Managerial Revolution*, Bloomington: Indiana University Press.
- BUTLER EAMONN, 2014. *La scuola austriaca di economia*, tr. it. di M. Marcelli, Milano: IBL Libri (I ed. 2011).
- DONNO ANTONIO, 2004. *In nome della libertà. Conservatorismo americano e guerra fredda*, Firenze: Le Lettere.
- FRASER NANCY, 2017. *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, tr. it. di L. Mazzone, Milano: Mimesis (ed. or. 1996).
- FREEMAN SAMUEL, 2001. “Illiberal Libertarians. Why Libertarianism is not a Liberal View”, in *Philosophy and Public Affairs*, 30 (2), pp. 105-151.
- FRIEDMAN MILTON, 1953. “The Methodology of Positive Economics”, in *Essays in Positive Economics*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 3-16.

¹⁶ Il riferimento è a Nussbaum e Sen (1993).

- FUKUYAMA FRANCIS, 2019. *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*, Torino: UTET.
- GALLINO LUCIANO, 2011. *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino: Einaudi.
- HAMBY ALONSO L., 1992. *Liberalism and Its Challengers. From FDR to Bush*, Oxford: Oxford University Press (ed. or. 1985).
- HARVEY DAVID, 2007. *Breve storia del neoliberalismo*, tr. it. di P. Meneghelli, Milano: Il Saggiatore (ed. or. 2005).
- JACOBY RUSSELL, 1987. *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of the Academe*, New York: Basic Books.
- JARDINA ASHLEY, 2018. *White Identity Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KAHAN ALAN S., 2019. *La guerra degli intellettuali al capitalismo*, tr. it. di F. Morganti, Milano: IBL Libri (ed. or. 2010).
- KRAUTHAMMER CHARLES, 2007. "Limousine Liberal Hypocrisy", in *Time*, March 16th. Ultimo accesso 17 aprile 2021. <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,1599714,00.html>.
- LILLA MARK, 2017. *The Once and Future Liberal After Identity Politics*, New York: Harper Collins.
- MCCLOSKEY DEIRDRE, 2010. *Bourgeois Dignity. Why Economics Can't Explain the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- MCCLOSKEY DEIRDRE, 2016. *Bourgeois Equality. How Ideas, not Capital or Institutions, Enriched the World*, Chicago: University of Chicago Press.
- MINGARDI ALBERTO, 2020. *Contro la tribù. Hayek, la giustizia sociale e i sentieri di montagna*, Padova: Marsilio.
- NOZICK ROBERT, 2000. *Anarchia, stato e utopia. Quanto Stato ci serve?*, tr. it. di G. Ferranti, Milano: Il Saggiatore (ed. or. 1974).
- NUSSBAUM MARTHA E SEN AMARTYA (a cura di), 1993. *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press.
- PECORA GAETANO, 2003. *Il liberalismo anomalo di Friedrich August von Hayek*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- PIKETTY THOMAS, 2020. *Capitale e Ideologia*, Milano: La nave di Teseo (ed. or. 2019).
- SCHUMPETER JOSEPH, 2001. *Capitalismo, socialismo e democrazia*, introd. di F. Forte, tr. it. di E. Zuffi, Milano: ETAS (ed. or. 1942).
- SEN AMARTYA, 2000. *La disuguaglianza. Un riesame critico*, tr. it. di A. Balestrino, Bologna: Il Mulino (ed. or. 1992).
- SENNETT RICHARD, 1999. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, tr. it. di M. Tivosanis, Milano: Feltrinelli (ed. or. 1998).
- VON HAYEK FRIEDRICH, 1997. *L'abuso della ragione*, premessa di D. Antiseri, tr. it. di R. Pavetto, Roma: Edizioni SEAM (ed. or. 1952).

VON MISES LUDWIG, 2016. *L'azione umana. Trattato di economia*, prefazione di L. Infantino, Soveria Mannelli: Rubbettino (ed. or. 1949).

Abstract

IN FAVORE DELLA GIUSTIZIA SOCIALE. ALCUNE RIFLESSIONI A PARTIRE DA *CONTRO LA TRIBÙ*

(IN FAVOUR OF SOCIAL JUSTICE. SOME THOUGHTS FOLLOWING *CONTRO LA TRIBÙ*)

Keywords: equality, social justice, Friedrich Hayek, political liberalism, identity politics.

The ideas contained in this essay unfold from the reading of *Contro la tribù. Hayek, la giustizia sociale e i sentieri di montagna*, by Alberto Mingardi. The purpose of this essay is to collect some of the suggestions contained in Mingardi's volume to elaborate on and criticize them, in order to contribute to the debate around key issues such as the concept of distributive justice, the antinomy between freedom and equality, and the relations between some of the internal currents of political liberalism. The main theme underlying this essay can be summarized as the following question: is it possible for a world so wealthy, like the one that followed the Industrial Revolution, to be fairer, too?

ALESSANDRA ANTONELLA RITA MAGLIE
Università degli Studi di Torino
Dipartimento di Culture, Politica e Società
alessandraantonellarita.maglie@unito.it
ORCID: 0000-0001-6039-8522

EISSN 2037-0520

Cronache e notizie/ Chronicles and news

ALESSANDRA ARU

DIMENTICARE NAPOLEONE?

Seminario organizzato dall'Università di Cagliari
(9-10 dicembre 2021)

*Dimenticare Napoleone?*¹ è il titolo del seminario svoltosi il 9 e 10 dicembre 2021 presso il Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali dell'Università degli Studi di Cagliari.

Rafaella Pilo, docente di Storia moderna, ha ideato e coordinato le due giornate riunendo vari docenti dell'Ateneo cagliaritano al fine di commemorare il bicentenario della morte dell'imperatore dei francesi sottolineando, all'apertura dei lavori, la necessità di prendere una posizione chiara di fronte alla possibilità di una progressiva e non auspicabile affermazione della *cancel culture*.

Il seminario si è aperto con un contributo dedicato alla costruzione dell'immagine di Napoleone (Nicoletta Bazzano) e al modo in cui si è modificata nel corso del tempo. Nei ritratti di Giuseppe Longhi e di Antoine-Jean Gros, Napoleone appare come un condottiero su cui riporre le speranze di rivalsa e di riconquista. Nell'opera di Jacques-Louis David o di Rigaud egli è ritratto con i simboli della regalità in un'ottica di non necessario rifiuto dell'*Ancien Régime*. Jean Auguste Dominique Ingres mostra l'imperatore come un funzionario, lasciando ben visibili i simboli dell'*Ancien Régime*. La sfuggevolezza interpretativa di Napoleone si spinge molto oltre la consueta dicotomia tra rivoluzionario e dittatore: è questo il punto centrale che emerge sin dalla relazione di apertura.

Nicola Melis ha offerto uno sguardo originale sulla spedizione di Napoleone nell'Egitto ottomano che, allontanandosi dalla ricostruzione unilaterale ed eurocentrica, tende a ricostruirla e a considerarla non solo e non tanto come una questione esclusivamente franco-britannica ma, basandosi sulla storiografia e gli studi arabi, cerca di ridare voce al mondo orientale pesantemente influenzato dagli stu-

¹ Non essendo ancora disponibili i testi degli interventi, le citazioni e i virgolettati qui riportati sono frutto della trascrizione dagli appunti di chi scrive.

diosi nazionalisti arabi che hanno avuto (e continuano ad avere) la tendenza a cancellare il passato dell'impero ottomano, colpevole ai loro occhi di avere una visione troppo ottomano-centrica.

I segni lasciati da Napoleone sono visibili sia in ambito geografico sia giuridico. Sul primo ambito, Marcello Tanca ha mostrato come l'impero di Napoleone possa essere interpretato in "chiave geografica" come un momento di occidentalizzazione del mondo e come scontro tra due paradigmi: quello napoleonico-continentale, appunto, e quello anglosassone-globale. Dicotomia che ritroviamo, peraltro, nelle rispettive culture giuridiche che dividono l'Europa occidentale in due modelli distinti, lontani seppure in lento e costante avvicinamento. Proprio sugli aspetti giuridici e sulla nuova società cui il *Code civil* ha dato vita si è basata la relazione di Giuseppina De Giudici, la quale si è soffermata sull'importanza che ha avuto per la Francia e per tutti i territori ad essa connessi il *Code civile des Français*, entrato in vigore a partire dal 1803 e dedicato ufficialmente a Napoleone nel 1807. Il codice ha avuto origine nella Rivoluzione francese e ha rappresentato l'esito del programma rivoluzionario, il cui principale scopo era di promuovere l'unicità del soggetto a prescindere dalla classe sociale, e ha introdotto contenuti innovatori come il matrimonio civile e il divorzio, la restituzione delle terre fondiarie ai privati, l'affrancazione dei censi, un modello inedito di proprietà privata, la rivisitazione del diritto di famiglia, di successione e di testamento.

Ampio spazio è stato dedicato ai rapporti tra Napoleone e la letteratura europea, in particolare tedesca, spagnola, italiana e francese.

Valentina Serra ha spiegato lo sviluppo della relazione tra la Germania e Napoleone attraverso lo sguardo su figure eminenti della cultura mitteleuropea. Mentre Hegel e Beethoven restarono colpiti sfavorevolmente dalla ferocia delle truppe napoleoniche e dall'auto-incoronazione a imperatore, Goethe definì Napoleone come "uno degli uomini più creativi mai esistiti", nel senso di creatività dell'azione. Furono i lirici delle guerre di liberazione a svilupparne l'immagine negativa, e a demonizzarlo in quanto tiranno. Alla notizia della morte di Napoleone però si assistette a un rovesciamento, e alla critica si sostituì da un lato la compassione verso il tiranno esiliato, e dall'altro l'ammirazione per le sue grandi conquiste. Sul finire dell'Ottocento Nietzsche vide in lui l'incarnazione dello *Übermensch*; nei primi anni del Novecento si diffuse la convinzione che i francesi non avessero saputo comprendere e apprezzare Napoleone quanto i tedeschi. Con l'avvento del nazismo la figura di Napoleone fu utilizzata dalla propaganda in senso antibritannico e antifrancese, ma anche la Resistenza antinazista, come la cerchia della Rosa bianca, ne fece un uso opportunistico e politico. Dopo il 1945 Napoleone assunse sempre più le caratteristiche tipiche del dittatore, trovando in Adolf

Hitler il suo corrispettivo più recente; una sovrapposizione che ha senz'altro contribuito alla decadenza della fortuna di Napoleone nella produzione letteraria e nella coscienza dei tedeschi.

È certamente complesso ripercorrere le orme della presenza napoleonica nella letteratura spagnola (María Dolores García Sánchez) per l'assenza di opere incentrate su Napoleone. Ma proprio quest'assenza è significativa vista l'influenza della sua figura durante la guerra d'indipendenza spagnola (1808-1814) e il ruolo dei cosiddetti *afrancesados*, i sostenitori di Giuseppe Bonaparte. L'ardua sentenza dei letterati italiani di fronte alla morte dell'imperatore (Roberto Puggioni) è essenzialmente riconducibile ai due autori italiani che svolsero un ruolo eminente nella costruzione e decostruzione del mito di Napoleone, Vincenzo Monti (*Il bardo della selva nera, A Napoleone Bonaparte, Prometeo*) e Ugo Foscolo (*Ultime lettere di Jacopo Ortis*). Il primo propone una trasfigurazione mitologica di Napoleone, secondo il canone del Neoclassicismo; il secondo attraversò diverse fasi, dall'iniziale entusiasmo verso colui che ai suoi occhi incarnava le speranze di un cambiamento delle strutture istituzionali oligarchiche veneziane e di unificazione di una Italia indipendente, alla delusione per la cessione di Venezia e del Veneto all'Austria, fino al senso di tradimento di quel Generale corso che era ormai diventato ai suoi occhi un tiranno. Giacomo Leopardi non nutrì particolare interesse nei confronti di Napoleone che, a suo dire, non avrebbe avuto alcuna importanza in futuro, limitandosi solo a citarlo in alcuni frammenti dello *Zibaldone* e definendolo «despota ma sagace nel riconoscere i talenti delle persone» (Leopardi, *Zibaldone*, 31 Agosto 1820 e 2 Aprile 1827). L'ode di Alessandro Manzoni (*Cinque Maggio*), passaggio obbligato in riferimento alla storia di Napoleone e alla letteratura italiana, sollevando la celebre domanda "Fu vera gloria? Ai posteri l'ardua sentenza" sollecitava una riflessione morale sulla parabola del generale; mentre Ippolito Nievo (*Le confessioni di un italiano*) ne rappresentò l'arrivo nella provincia italiana. Nel primo Novecento, se Pascoli (*Napoleone e i due titani*) evocava Napoleone al tramonto della sua vita a Sant'Elena, D'Annunzio (*Il compagno dagli occhi senza ciglio e Libro segreto*) esprimeva una grande passione per l'imperatore, figura ispiratrice di imprese belliche e di azioni eroiche.

Per la letteratura francese è stato scelto da Mauro Pala il caso de *La Chartreuse de Parme* di Stendhal. L'ambientazione nella provincia italiana e l'utilizzo di un protagonista non francese, simile a Napoleone nella parlata, si collegava all'intenzione dell'autore di raccontare una serie di *petits faits vrais* che alludevano sempre a qualcosa di più grande. Stendhal elogiava Napoleone per il ruolo avuto nel colpo di Stato del 18 Brumaio e quale unica garanzia di sopravvivenza degli ideali rivoluzionari.

Il puzzle napoleonico assume, nell'avanzare delle relazioni del seminario, la forma compiuta della riflessione filosofica e storica, per approdare, infine, allo studio della ricezione artistica e archivistica del Generale corso.

La “marcia trionfale” dei Napoleoni di “carta stampata” (Andrea Orsucci) associa e sovrappone il Napoleone leggendario alla figura reale mediante una varietà di processi di trasfigurazione: ne sono esempi l'opera di Voltaire (*Le siècle de Louis XIV*), nella quale l'autore si sofferma sul prigioniero con la maschera di ferro, considerato il fratello gemello di Luigi XIV, e dal quale Napoleone sosteneva di discendere; quella di Leibniz in cui si trova il riferimento all'invasione dell'Egitto; nonché la dottrina della frenologia di Franz Joseph Gall². Nietzsche considerava Napoleone una figura rinascimentale, inaccessibile e impassibile, in cui convergevano rigore, atarassia, apatia che si manifestavano tanto nella vittoria quanto nella sconfitta. All'inizio del Novecento, nella cerchia di Stefan George e Friedrich Gundolf, la rilettura del mito avvenne attraverso gli scritti di Nietzsche³. Nella visione di Oswald Spengler (*Il tramonto dell'Occidente*), Napoleone era considerato come il punto culminante della modernità, quello in cui la storia universale aveva registrato una notevole accelerazione; con lui veniva meno anche l'identificazione tra Cesare e Napoleone, paragonato invece ad Alessandro: ciò che nell'antichità si era realizzato con il condottiero macedone, nel mondo moderno si doveva alla Rivoluzione francese e poi a Napoleone.

Il XVII secolo ha rappresentato il periodo della rinascita dell'antichità grazie ai ritrovamenti avvenuti presso Pompei ed Ercolano e all'affermazione del Neoclassicismo nelle arti. Napoleone non era indifferente al mito dell'antichità (Piergiorgio Floris), in particolare a quello della Roma imperiale, maggiormente funzionale a rispecchiare la nuova realtà della Francia del XIX secolo. Tale influenza è riscontrabile nell'*Arc de Triomphe*, monumento che rientrava nel progetto napoleonico di trasformare Parigi nella nuova Roma, ma anche nella colonna collocata in *place Vendôme*, ispirata alla Colonna traiana, alla cui sommità fu collocata nel 1810 la statua di Napoleone *in veste cesarea*. Nel 1819, durante il suo esilio sull'isola di Sant'Elena, Napoleone dettò al suo *valet de chambre* alcune considerazioni sull'opera cesariana, pubblicate nel 1836 con il titolo *Précis des guerres de Jules Cesar par Napoleon*. Nell'opera si riesaminava il

² Gall sosteneva che il cranio di Napoleone fosse un *unicum* perché continuava ad aumentare di volume, come confermato scientificamente dall'utilizzo di cappelli molto larghi.

³ In particolare, in Friedrich Gundolf che riprende il parallelo tra Cesare e Napoleone.

corpus dei *Commentarii* con osservazioni personali, politiche e militari e vi si descrivevano gli ultimi sei mesi della vita di Cesare. Nelle prime pagine dell'opera, Napoleone presentava la vita di Cesare precedente alla campagna in Gallia e il suo ruolo di comandante militare, probabilmente con l'intenzione di mostrare che la campagna gallica per Cesare aveva rappresentato quello che le Campagne d'Italia erano state per lui, vale a dire il presupposto per la conquista del potere.

L'uso dell'immagine e del mito napoleonico nel fascismo e nell'antifascismo italiano (Gianluca Scroccu) si poggia, come nel caso di Cesare, su di una tradizione consolidata che non è tuttavia ancora esaurita e che si presta a nuove interpretazioni. Inizialmente il fascismo utilizzò l'immagine di un Napoleone creatore di un potere e di uno stato forte alla base dell'impero, mentre in seguito preferì quella di un Napoleone combattente, in previsione dell'avvicinarsi del conflitto mondiale. Gli esponenti del fascismo evidenziarono l'originalità e la superiorità di Mussolini rispetto a Napoleone ma anche l'impossibilità di fare un raffronto tra i due, essendo l'imperatore un distruttore e il duce un vero edificatore⁴. Tra gli antifascisti venivano criticate le campagne napoleoniche in Italia perché si sosteneva avessero indebolito lo spirito rivoluzionario del Risorgimento e condotto al regime fascista; distinguendo tra un cesarismo regressivo e un cesarismo progressivo⁵, si riteneva inoltre che Napoleone fosse un precursore del fascismo, avendo diffuso una concezione nazionalista e imperiale del potere politico,

Il rapporto tra Napoleone e il patrimonio culturale (Giovanna Granata) non può che richiamare alla mente le requisizioni di opere d'arte e di libri condotte dai soldati francesi nei territori conquistati. Si sosteneva che la Francia, paese della libertà, avrebbe dovuto custodire i capolavori della cultura e dell'arte, e che Parigi sarebbe dovuta diventare il museo universale delle opere dell'umanità. Le spoliazioni di libri e manoscritti, meno note rispetto a quelle delle opere d'arte, si collegavano anche a un altro fenomeno: la soppressione degli ordini religiosi e la disponibilità dei loro beni cominciata nel 1789 e confermata anche da Napoleone. In seguito alla sua caduta, gli ordini religiosi richiesero la restituzione dei libri. Quest'esperienza portò a una nuova concezione delle biblioteche rispetto a quella dell'*Ancien Régime*: esse non erano più considerate realtà isolate ma interdipendenti, collegate tra loro in modo da costituire un sistema

⁴ Enrico Ferri, *Mussolini uomo di stato*; Giacomo Emilio Curatolo, *Nuova Antologia*; Paolo Orano, *Mussolini da vicino*.

⁵ Piero Gobetti, *Risorgimento senza eroi*; Luigi Salvatorelli, *Leggenda e realtà di Napoleone*; Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*.

territoriale, e ciò contribuì ad avviare quel processo che porterà alla biblioteca pubblica contemporanea.

Per quel che riguarda il rapporto dell'imperatore dei francesi con il mondo dell'arte e, soprattutto, con la pervasiva capacità propagandistica e di politica culturale ad essa connessa, l'attenzione si può concentrare su uno strumento, antico ma rinnovato, come il museo (Simona Campus). Il museo come istituzione moderna nacque nel Settecento insieme al concetto di pubblica utilità che definiva il popolo "detentore, fruitore e responsabile del patrimonio culturale". Tra i precedenti si annoveravano i *Musei Capitolini* (1734), il *British Museum* (1759) e gli Uffizi (1769), tutti aperti mediante la concessione di un esponente illustre quale il pontefice, il sovrano, il granduca. Il prototipo del museo moderno nacque col *Musée de la Révolution* (1793), rinominato poi *Muséum central des arts de la République* e infine *Musée Napoléon* (1803), noto come il *Louvre*. Per la sua evoluzione fu fondamentale la direzione assunta da Dominique Vivant Denon che operò un riordinamento delle collezioni seguendo le catalogazioni storico-artistiche e modificando gli spazi in modo da rendere concretamente visibile la nuova concezione del museo cui s'ispirava e che di questo vedeva i cittadini quali legittimi proprietari, responsabili e fruitori. Le requisizioni delle opere d'arte servivano proprio a trasformarlo in un grande museo enciclopedico e universale che racchiudesse tutto lo scibile umano.

Un caso specifico e meno noto, ma non per questo privo di rilevanza, è quello del coinvolgimento di Giuseppe Pietro Bagetti, esperto professore di disegno topografico a Torino (Rita Pamela Ladogana). Bagetti, esponente del vedutismo, si specializzò sulla veduta panoramica sostenendo l'importanza delle grandi distanze, della luce, del dato atmosferico e di saper tradurre le leggi matematiche nella pittura. Assegnato alla *Session topographique* nel 1801, Bagetti realizzò le campagne di rilevamento topografico al fine di raccontare le principali battaglie delle Campagne d'Italia con estrema precisione e dal punto di vista francese, restando fedele al dato fisico e al dato storico. I disegni, 103 fogli, ottennero il favore di Napoleone perché, pur non raccontando le tecniche o le strategie, restituivano con puntualità la grande varietà del paesaggio dell'Italia settentrionale, il vero protagonista delle battaglie, dimostrando nello stesso tempo la capacità dell'artista di far prevalere l'elemento stilistico su quello documentario.

Il seminario si chiude con due "luoghi" dove Napoleone è copiosamente presente: i *videogames* (Roberto Ibbà) e la produzione cinematografica (David Bruni).

Nel primo caso, il riconoscimento condiviso del ruolo storico di Napoleone ha permesso lo sviluppo di narrazioni e immaginari in tut-

to il mondo. I *videogames* incentrati sulla sua figura possono essere ricondotti a due precise categorie: i giochi di guerra e le simulazioni militari intese come giochi di ruolo. Essi hanno contribuito alla creazione di mercati, gerarchie e culture oltre a permettere un confronto con narrazioni di tipo storico mediante le ambientazioni scelte. Riportare la realtà nel formato del videogioco significa anche operare una scelta cartografica, pittorica e proiettata verso la creazione più autentica possibile delle mappe. Ne deriva la necessità che gli storici si interessino ai videogiochi sia per esercitare un'azione di mediazione, di comprensione, di correzione e di consulenza, sia per aiutare a comprendere meglio gli effetti che questi potrebbe avere sui giocatori. Qualunque forma di gioco, infatti, è un fattore culturale⁶ e contribuisce alla formazione sociale dell'essere umano.

L'interesse del cinema, da sempre sensibile alla figura di Napoleone, si può ricondurre a due tipologie contrapposte: i film che hanno tentato di restituire il senso di un'esistenza eccezionale, come *Napoléon* di Abel Gance (1927), oppure quelli che si sono concentrati sulla vita privata ed intima di Napoleone. Ascrivibile alla seconda categoria è il film di Paolo Virzi *N. Io e Napoleone* (2006), ispirato al romanzo di Ernesto Ferrero. La sua immagine è mostrata attraverso l'occhio del maestro Martino, giacobino e antibonapartista, intenzionato ad ucciderlo perché reo di essere un usurpatore. Il riconoscimento di un lato umano dell'"immonda bestia" modifica però le sue intenzioni nei confronti del tiranno; tuttavia, la fiducia riposta da Martino in Napoleone è tradita quando questi, alla prima occasione propizia, fugge.

Il seminario ambiva a raggiungere un duplice obiettivo: coinvolgere i docenti in un'azione politica di fuga dall'oblio e di consapevole testimonianza di una vera e propria appartenenza culturale che non arretra dinanzi all'esigenza di farsi, per così dire, militante. Si è raggiunto anche un terzo, pregevole, obiettivo: commemorare Napoleone con tutte le sue innumerevoli ombre.

⁶ Come affermava Johan Huizinga nell'opera *Homo ludens*.

DIMENTICARE NAPOLEONE? Seminario organizzato dall'Università di Cagliari, 9-10 dicembre 2021.

(FORGET NAPOLEON? Seminar organized by the University of Cagliari 9-10 December 2021)

ALESSANDRA ARU
Università degli Studi di Cagliari
alessandra.aru2608@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3781-908X

EISSN 2037-0520

Recensioni/Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

RICHARD PRICE, *La libertà civile. Scritti politici*, a cura di P. Chiarella, Soveria-Mannelli, Catanzaro, Rubbettino, 2021, pp. 290.

È recente la pubblicazione del volume *Richard Price. La libertà civile. Scritti politici*, a cura di Paola Chiarella. La Curatrice ha tradotto per la prima volta in italiano e commentato alcuni saggi significativi sulla Rivoluzione americana, pubblicati alla fine del '700, dal filosofo e dissidente inglese Richard Price e una serie di interventi che, sullo stesso tema ma da posizioni teorico-politiche divergenti, vengono formulati da personalità altrettanto di spicco, a lui coeve, quali Edmund Burke, John Lind e Richard Wesley. Sono molteplici i meriti di questo libro, che arricchisce ulteriormente l'importante collana *Res Publica*, diretta da Massimo La Torre e Alberto Scerbo, edita da Rubbettino.

Innanzitutto, l'articolata introduzione della Curatrice permette di contestualizzare il dibattito politico sulla Rivoluzione americana che, a mezzo stampa, coinvolge Price e i suoi "oppositori", restituendone la complessità, a partire da un'attenta analisi documentale. Inoltre, intrecciando in modo autenticamente interdisciplinare la storia del diritto con la storia delle dottrine politiche, la Curatrice fa emergere con efficacia uno degli aspetti chiave di quel dibattito, ossia lo scontro, in seno all'Inghilterra del '700, tra una concezione giusnaturalistica-illuministica dei diritti e una eminentemente storicistica e quindi, a ben vedere, tra *due diverse culture della libertà*.

Come argomenta la Curatrice nella sua *Introduzione*, sono in particolare Richard Price, "amico" dei rivoluzionari americani, e Edmund Burke, "critico" verso quella stessa Rivoluzione, a stagliarsi all'interno di quel dibattito proprio perché il loro modo profondamente differente di considerare la portata e il significato della Rivoluzione americana implica un modo altrettanto diverso di intendere la fondazione filosofica dei diritti e della libertà, che peraltro, come sottolinea bene la Curatrice, è centrale anche per capire le celebri *Reflections* di Burke sulla Rivoluzione francese. Tuttavia, l'aspetto più stimolante della polemica tra Price e Burke, che è al centro di questo volume, consiste in ciò che di interessante essa continua a comunicare *oggi*, relativamente a temi rilevanti come, ad esempio, l'universalità dei diritti, se tale (presunta) universalità autorizzi o meno la loro "esporta-

zione”, se una società possa e debba essere cambiata nel profondo *contro* il proprio passato e la propria storia, se sia possibile trasformarla in meglio alla luce di una serie di principi (politici, sociali, ideali) ritenuti oggettivamente giusti e validi. Le posizioni di Price e Burke sulla Rivoluzione americana sono quindi doppiamente rilevanti: non solo in un’ottica di storia del pensiero gius-politico, volta a indagare la fondazione filosofica dei diritti e della libertà in un momento storico-politico dirompente per le due sponde dell’Atlantico, ma anche in una prospettiva che voglia mettere in luce quanto risalenti, sul piano teorico, siano le radici di questioni che rimangono attuali per noi, a distanza di tre secoli.

Nato e cresciuto nella patria dell’empirismo e di una concezione della politica tendenzialmente pragmatica, gradualistica e diffidente nei confronti delle poderose costruzioni teoriche, Price è un filosofo inglese, pastore, uomo di fede riformata, dissidente e soprattutto uno dei più appassionati e convinti sostenitori della Rivoluzione americana e di quella francese, così come del giusnaturalismo moderno e della filosofia illuministica. Paola Chiarella ci offre una puntuale traduzione di alcuni testi chiave quali *“Considerazioni sulla natura della libertà civile, sui principi del Governo, sulla giustizia e sulla politica della guerra con l’America”* (1776) e *“Considerazioni sulla rivoluzione americana e sui mezzi perché si volga a beneficio del mondo intero”* (1785) e *“Un discorso sull’amore per il nostro paese”* (1789), in cui Price elabora una riflessione sulla Rivoluzione americana e, al contempo, sul suo paese, l’Inghilterra. Egli muove anzitutto dal distinguere tre tipi di libertà: “libertà fisica, morale, religiosa e civile”. La prima corrisponde alla capacità di “comandare le nostre azioni”, la seconda è relativa al “potere di seguire il nostro senso del giusto e dell’ingiusto”, la terza corrisponde al “potere di esercitare senza molestia la propria fede”, la quarta consiste nel potere di una “società civile o Stato di governarsi secondo il proprio discernimento e tramite le proprie leggi, senza essere soggetti a qualche discrezione straniera o all’imposizione di una volontà estranea o di un estraneo potere” (p. 54). Con la quarta definizione di libertà Price si riferisce nello specifico alle colonie ribelli, al loro diritto ad auto-governarsi. Egli infatti aggiunge che “la comunità che non si governa da sé, ma è governata da qualche volontà indipendente sulla quale non ha alcun controllo non è libera. Essa vive in schiavitù” (p. 54).

Il richiamo a Rousseau e al *Contratto sociale* è evidente, sebbene Price difenda a spada tratta l’istituto della rappresentanza politica. Non potendo auto-governarsi direttamente, i cittadini dovranno infatti affidare “il potere della legislazione ad un certo numero di delegati” che agiranno entro i limiti della “fiducia ad essi accordata dalla comunità” (p. 57). Ma affinché i rappresentanti non si trasformino in

nuovi despoti, essi dovranno esercitare il loro ruolo con lealtà e dimostrare la loro adeguatezza, ossia dovranno preservare e rispettare il rapporto di “fiducia” che li lega alla propria comunità. Il tema della fiducia tra governanti e governati, che, per Price, deve dare sostanza e valore all’istituto della rappresentanza, rimanda ad una concezione politica e filosofica influenzata dalla tradizione illuministica e, ancora prima, come sottolinea correttamente la Curatrice, dall’opera di John Locke. Se “il governo deve essere a beneficio dei governati” qualora il rapporto di fiducia venga meno, perché tradito e violato dai governanti, allora la ribellione da parte del popolo sarà legittima, così come, per Price, legittima è da intendersi quella attuata dai coloni americani. Rispetto a Locke, Price compie però un passo ulteriore e ben più radicale che lo porta ad allontanarsi dal filosofo dell’ “Appeal to Heaven”: egli infatti arriva a giustificare non solo la ribellione ma anche, nello specifico, il diritto degli americani alla “secessione” dalla madrepatria, colpevole di esercitare sulle colonie e sui suoi abitanti un potere oppressivo e doppiamente ingiusto, poiché essa rispetta i diritti e le prerogative di coloro che vivono sul suolo inglese ma non di coloro che vivono nel Nuovo Mondo. In particolare, gli strali della critica di Price si abbattano sul Parlamento inglese, che rappresenta ai suoi occhi il centro nevralgico del potere oppressivo esercitato a danno delle colonie americane. Per il dissidente inglese, il Parlamento ha rotto il rapporto di fiducia e i coloni hanno diritto a rescindere i legami con l’Inghilterra. L’interpretazione che Price offre della Rivoluzione contiene in sé quindi una componente particolaristica (il riferimento alla ribellione dei coloni contro il Parlamento tirannico inglese) e, al contempo, una componente per così dire universalistica, poiché egli individua ciò che, a suo giudizio, rende oggettivamente e universalmente legittimo un governo e, per converso, ciò che oggettivamente e universalmente rende legittima la ribellione. Proprio questo afflato per così dire “universalistico” emerge chiaramente dal saggio del 1785 “*Considerazioni sull’importanza della Rivoluzione americana*” che si caratterizza per toni apertamente apologetici nei confronti della vittoriosa Rivoluzione d’oltre Oceano. In questo saggio la Rivoluzione non è più una questione americana o meglio un evento che ha marchiato esclusivamente la storia dell’Inghilterra e delle sue ex colonie. Essa è la “rivoluzione dell’intera umanità”: “Con viva soddisfazione osservo che la rivoluzione americana opera a favore della libertà universale; si tratta di una rivoluzione che apre una nuova prospettiva sulle vicende umane e inaugura una nuova era nella storia dell’umanità; una rivoluzione dalla quale gli stessi inglesi trarranno i maggiori benefici se saranno abbastanza saggi da perfezionare adeguatamente il controllo del dispotismo dei ministri e catturare la

fiamma della virtuosa libertà che ha salvato i fratelli americani” (p. 118).

Non si tratta più di capire da cosa quella Rivoluzione sia generata, si tratta piuttosto di riconoscerne il carattere universale e perfino i benefici che essa, per Price, porterebbe agli stessi inglesi. Come sottolinea la Curatrice nella sua *Introduzione*, la libertà civile è intesa da Price prima di tutto quale “valore universale”, così come universali sono, per lui, i diritti naturali dell’uomo. Leggiamo infatti: “Sin dal principio e poi nel suo svolgersi la guerra ha procurato il grande beneficio di diffondere la giusta consapevolezza dei diritti dell’umanità e della natura del governo legittimo, di suscitare uno spirito di resistenza alla tirannia che ha emancipato un paese europeo e probabilmente ne emanciperà altri, e di avere istituito in America forme di governo più eque e liberali di quante il mondo ne abbia mai conosciute. Ma la conclusione della guerra ha procurato il beneficio ancor maggiore di preservare i nuovi governi dalla rovina in cui sarebbero sicuramente precipitati se avesse vinto l’Inghilterra; di provvedere, in un continente isolato, dotato di molti singolari vantaggi, un rifugio per gli oppressi di ogni parte del mondo; e di gettare lì le basi di un impero che può diventare la sede della libertà, della scienza e della virtù e da cui c’è ragione di sperare che queste sacre benedizioni si diffonderanno, fino a diventare universali, cosicché giunga il tempo in cui i Re e i sacerdoti non avranno più il potere di opprimere e sarà sterminata l’ignominiosa schiavitù che finora ha degradato il mondo” (p.118). Price parla di “diritti dell’umanità” di cui si sarebbe diventati pienamente consapevoli grazie ai coraggiosi coloni ribelli la cui lotta, nella lettura del filosofo inglese, è di per sé “universale” perché combattuta in nome di principi sacri per l’intero genere umano. Nell’interpretazione di Price, un singolo evento storico acquisisce quindi una portata universale e un popolo determinato, particolare, ossia quello americano, diventa l’incarnazione di valori e principi ritenuti universalmente validi. A sua volta, il concetto di “diritti dell’umanità” presuppone una fondazione filosofica dei diritti ben precisa, di matrice giusnaturalistica, che appare ancora più radicale di quella che rintracciamo ai tempi della Rivoluzione americana nei *Bills of Rights*, nella *Declaration of Independence* del 1776 e poi nella *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* del 1789. In quest’ultima, ad esempio, si parla di “diritti dell’uomo e del cittadino” che non solo implica, come ci insegna tutta la critica di orientamento femminista, una indebita (per noi) assolutizzazione del termine “uomo”, ma soprattutto il collegamento dei diritti dell’uomo, considerati naturali e universali, all’esistenza, tutta particolare e contingente, dello Stato. Questo collegamento è assente invece nel concetto di “diritti dell’umanità” evocato da Price. In tal senso, Price, uomo del

'700, sembra abbracciare quella ambizione sovranazionale che caratterizzerà due secoli dopo, in un contesto storico-politico completamente diverso, la *Declaration of Human Rights* del 1948.

Ha ragione la Curatrice a sottolineare il debito che il filosofo inglese ha nei confronti, in particolare, dell'Illuminismo. Di ascendenza illuministica non è solo la componente universalistica della sua riflessione ma anche, e collegata ad essa, la sua fiducia ottimistica verso il valore esemplare della vicenda americana e verso le sorti progressive dell'umanità. La Rivoluzione americana, per Price, riuscirà a "produrre una generale diffusione dei principi dell'umanità e divenire lo strumento per liberare gli uomini dalle catene della superstizione e della tirannia" (p. 120). È vero che Price non parla di un'azione proattiva di diffusione dei principi progressisti, emancipatori e universali per lui insiti nella causa americana. Insomma non parla certo di "esportare" la Rivoluzione, ma, per certi aspetti, assume una posizione che appare ancora più netta, e che tuttavia consegue logicamente dalle premesse da cui egli parte: egli afferma che i principi incarnati dalla Rivoluzione, proprio perché universali, si diffonderanno "spontaneamente" e che anche altri popoli non potranno fare a meno di conformarsi ad essi poiché tutti gli esseri umani, in quanto partecipi della medesima Ragione, recano in sé la capacità di comprendere razionalmente ciò che è giusto. La sua stessa idea di patria e patriottismo non sarebbe comprensibile se prescindessimo dalla matrice giustnaturalistica, illuministica e razionalistica della sua riflessione sulla Rivoluzione americana. Egli rivendica la sua adesione alla causa americana in nome dell'amore per il proprio paese, poiché ritiene che l'oppressione ingiusta esercitata sulle colonie dall'Inghilterra danneggi primariamente quest'ultima, gettando discredito su di essa. Alla luce di ciò, egli propone un "patriottismo razionale" inteso come una "passione onesta" che non nasconda i difetti del proprio paese e che altresì promuova la lotta contro il dispotismo in nome della libertà morale, religiosa e civile.

Dall'altra parte della barricata si colloca uno dei grandi critici di Price, Edmund Burke, di cui Paola Chiarella traduce due saggi emblematici, ossia *"Sulla conciliazione delle colonie"* (1775) e *"Lettera a John Farr e John Harris"*.

Burke non è un "amico del genere umano" alla maniera di Price ma non è neppure un bieco reazionario. Parlamentare, uomo coltissimo ed eccentrico, cresciuto nella fede cattolica, si distingue per il suo eloquio trascendente e la sua tagliente abilità argomentativa. Come emerge chiaramente dai suoi interventi, Burke dimostra sin dall'inizio comprensione e simpatia verso i coloni, giungendo tuttavia a conclusioni molto differenti da quelle del suo connazionale. Analogamente a Price, anche Burke ritiene che il Parlamento inglese si sia

comportato in maniera indebita e ingiusta nei confronti dei coloni, violando i loro diritti. Dei coloni Burke parla con rispetto e ammirazione: li descrive come persone operose, intraprendenti, vivaci e soprattutto amanti sopra ogni cosa della libertà. Non di una libertà “astratta” – come invece, per Burke, è quella teorizzata e difesa da Price – bensì della libertà che essi hanno storicamente “ereditato” in forma di diritti in quanto “cittadini inglesi” e di quella che hanno conquistato storicamente nel Nuovo Continente. Il problema per Burke non è reprimere con la violenza la ribellione dei coloni, bensì “restaurare” la loro fiducia verso la madrepatria. Diversamente da Price, per Burke, il concetto di “fiducia” non ha però alcuna valenza rivoluzionaria. Al contrario, nella riflessione di Burke, esso diventa sinonimo di “riconciliazione” tra le due sponde dell’Atlantico. Non si tratta quindi di riconoscere la fine di un rapporto di “fiducia” e, in seguito a ciò, invocare e legittimare una rivoluzione. Piuttosto si tratta di ri-fondare su basi salde quello stesso rapporto, rendendo il popolo delle colonie – come suggerisce lo stesso Burke – “partecipe della nostra costituzione”, affinché ad esso siano pienamente riconosciuti quei diritti e prerogative che storicamente – e quindi legittimamente – appartengono a tutti i cittadini britannici (p. 218).

Ci troviamo dinanzi ad una lettura della vicenda americana di tipo moderato, gradualistico, ricostruttivo. E questo modo altro di interpretare la Rivoluzione americana implica anche un preciso modo di intendere i diritti e la libertà. Burke riconosce nei coloni un amore indomito nei confronti della libertà e, come Price, ritiene vergognoso che il governo della madrepatria garantisca una “libertà parziale” a solo vantaggio dei cittadini che vivono sul suolo inglese. Tuttavia, come chiaramente emerge dal volume, l’analogia tra i due si ferma qui, perché, nell’ottica burkiana, la libertà intesa quale insieme di diritti e prerogative giuridicamente riconosciuti non ha niente di “naturale” e quindi “universale”.

I diritti di cui si gode sono, per Burke, il frutto della storia, delle tradizioni di un paese: sono espressione di determinati costumi ed esperienze. Alla fondazione giusnaturalistica (e illuministica) dei diritti e della libertà, Burke ne contrappone una di tipo storicistico: “Lungi da qualsiasi paragone con le proposizioni della geometria e della metafisica che non ammettono vie di mezzo, ma devono essere vere o false in tutta la loro latitudine, la libertà sociale e civile, come tutte le altre cose della vita comune, sono diversamente mischiate e modificate, godute in molti gradi diversi, e modellate in un’infinita diversità di forme, secondo il temperamento e le circostanze di ogni comunità” (p. 224).

Non esistono “diritti dell’umanità”, universali, per Burke, bensì diritti che evolvono e si affermano storicamente all’interno di una

comunità, che ne regolano l'esistenza e i rapporti, e che, nel caso del contrasto tra coloni e madrepatria, devono essere ri-affermati. In altri termini, per Burke, la soluzione non consiste nel creare qualcosa di nuovo, bensì nel ri-stabilire a favore dei coloni ingiustamente oppressi ciò che, in termini di diritti, si è consolidato nella storia inglese, perseguendo e realizzando un compromesso tra gli interessi delle colonie e quelli dell'Inghilterra. Un compromesso in cui Burke crede perché, a suo giudizio, si tratta di riconciliare innanzitutto persone che appartengono ad una medesima cultura, che parlano la stessa lingua e condividono un certo modo, non così radicalmente dissimile, di intendere la vita. L'atteggiamento di Burke è quindi tipico di chi diffida delle trasformazioni repentine, di chi crede nella "evoluzione" piuttosto che nella "rivoluzione". A differenza del suo connazionale, Burke incarna, per sua stessa ammissione, quella fiducia nella moderazione e nel gradualismo tendenzialmente caratteristica del suo paese in cui, come egli stesso ricorda con orgoglio, la Rivoluzione del 1689 – con cui la monarchia diventa compiutamente costituzionale – è chiamata "gloriosa" proprio perché non violenta e attuata nel rispetto della "Old British Constitution".

È attraverso queste lenti che nel 1789 Burke leggerà, con non poco sgomento e anticipandone peraltro alcune delle derive più fanatiche, la Rivoluzione francese, contrapponendo i francesi, imbevuti di idee a suo giudizio del tutto astratte, quali ad esempio l'esistenza di diritti naturali, agli inglesi capaci, per lui meritoriamente, di cambiare la forma del loro governo in meglio senza spargimento di sangue e nel rispetto della loro storia. Indipendentemente dalla condivisibilità o meno di tale (celebre quanto criticata) interpretazione, Burke coglie il carattere politicamente dirompente dei "diritti dell'umanità", per dirla con Price, e dei "diritti dell'uomo", per dirla con la *Déclaration* del 1789. Egli sottolinea un aspetto per così dire controverso: se esistono diritti dell'uomo, o dell'umanità, naturali e in quanto tali universali, non c'è alcuna ragione per cui non si dovrebbe provare a imporli perfino con la forza, travalicando anche i confini interni ad un paese. Insomma, riemerge *mutatis mutandis* il tema precedentemente evocato della esportabilità dei diritti e della libertà. Che peraltro, durante la Rivoluzione francese, è al centro di un acceso dibattito tra Robespierre e Anarchisis Cloots, anch'egli ardente giacobino.

Resta allora, secondo me, una domanda da porre e che, in qualche modo, è al centro del libro curato da Paola Chiarella. Ai giorni d'oggi, in cui si parla frequentemente di diritti umani, in cui le parole d'ordine sembrano essere umanitarismo, accoglienza, comprensione, inclusione, quali di questi due personaggi sarebbe considerato più "accettabile"? Price o Burke? Qui, a mio avviso, ci imbattiamo in un interessante paradosso. L'attenzione e la sensibilità per i diritti umani

sono, per certi aspetti, “figlie”, di una visione progressista, umanitaria che implica anche la fiducia nell’esistenza di principi universalmente validi, e che fra le sue ascendenze filosofiche annovera anche quella illuministica.

Al contempo, nei decenni si è sviluppata una riflessione critica nei confronti dei presupposti culturalmente orientati che sarebbero sottesi non solo al concetto di diritti umani ma anche alla dottrina universalistica di tali diritti, considerati in egual misura espressione di una precisa civiltà, quella occidentale, che a più riprese avrebbe fatto leva sul carattere universale di tali diritti per giustificare imprese politiche e militari che in realtà recavano in sé interessi ben poco umanitari. Col tempo si è così sempre più sottolineata l’importanza di conoscere e capire anche altri modi di intendere i diritti e la loro fondazione filosofica e/o religiosa, che spesso varia in base alle culture di appartenenza. Ecco, pur con tutte le debite differenze e distinzioni, in quest’ultima concezione, oggi molto diffusa almeno nel contesto occidentale, c’è forse più Burke che Price.

Affrancata dalle indubbie implicazioni politiche di carattere conservatore, ma di un conservatorismo che, come emerge bene da questo volume, è sinonimo di riconciliazione e compromesso, di un cambiamento che sia graduale, piuttosto che di mera “reazione”, la visione burkiana dei diritti e delle libertà riconosce la complessità dei rapporti sociali, l’influenza che i costumi, le tradizioni e il peso della storia esercitano sullo sviluppo e l’affermarsi di certi diritti. E proprio per queste caratteristiche tale visione, sebbene così distante da noi nel tempo, appare particolarmente interessanti oggi, soprattutto se osserviamo la realtà internazionale a noi coeva, caratterizzata da fallimentari tentativi di “esportare la libertà e i diritti”. E tuttavia, sarebbe ingiusto liquidare l’universalismo insito nella argomentazione di Price – “i diritti dell’umanità” – perché per evitare che, proprio partendo da premesse per così dire “burkiane”, si finisca per scivolare in un relativismo culturale estremo, si ha comunque bisogno di pensare ad una qualche forma di universalismo, in particolare ad uno di tipo normativo, inteso come distinto dall’assolutismo morale. In conclusione, il volume curato da Paola Chiarella contribuisce non solo ad arricchire il dibattito scientifico su queste due importanti personalità del ‘700 ma anche, proprio attraverso i loro saggi qui tradotti e commentati, ad offrire spunti di riflessioni su questioni ancora oggi di attualità e di interesse per noi.

Sara Lagi

ALBERTO GIORDANO (a cura di), *Luigi Einaudi e la politica*, Torino, IBL Libri, 2021, pp. 156.

Nel volume in questione Alberto Giordano, ricercatore in Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Genova, ha raccolto i seguenti nove articoli di Luigi Einaudi (in ordine cronologico, come posti dal curatore): *Verso la città divina* (1920); *Liberismo e comunismo* (1941); *L'Europa di domani* (1944); *I limiti ai partiti* (1944); *Proporzionale e collegio uninominale* (1944); *Major et senior pars, ossia della tolleranza e dell'adesione politica* (1945); *Due parole tra di noi. Ai giornalisti liberali* (1945); *Il problema fondamentale* (1946); *Regioni e referendum. Conoscere per legiferare* (1960).

Come ricorda il curatore medesimo nella sua bella e densa introduzione, Einaudi stenta a essere ricordato per quello che è stato, ovvero un originale e acuto pensatore politico, del calibro, per esempio, del da lui stimato, nonché da questi contraccambiato, Wilhelm Röpke. Le ragioni della presente raccolta, pertanto, non stanno solo e soltanto nel fatto che l'economista italiano morì nell'ottobre 1961, quindi a sessant'anni da oggi. Il fatto è che, scrive Giordano, la riflessione einaudiana non è ancora adeguatamente conosciuta dal grande pubblico, pur inserendosi nella tradizione liberale più autentica di A. Smith e B. Constant, di A. de Tocqueville e di J.S. Mill, tra gli autori più apprezzati da Einaudi.

L'ampiezza della riflessione politica e dell'analisi teorica einaudiana spazia dall'importanza delle istituzioni per il mercato alla centralità dei diritti individuali e dei vincoli costituzionali, dai metodi e dagli strumenti per selezionare una buona classe dirigente al ruolo fondamentale dell'opinione pubblica, per arrivare al riconoscimento della necessità di una federazione europea decente. Dall'esilio svizzero dovuto alla fuga dai nazifascisti in seguito all'armistizio, ricorda Giordano, Einaudi ha scritto parole luminose a proposito del liberalismo, concependolo come «una dottrina di limiti», «di chi pone al di sopra di ogni altra meta il perfezionamento, l'elevazione della persona umana, una dottrina morale, indipendente dalle contingenze di tempo e di luogo» (pp. 9-10). Dottrina dei limiti giacché la persona non può essere fatta oggetto di coazione nella propria sacra e inviolabile sfera morale: lo stato, per essere davvero liberale, non può essere intrusivo e lesivo della dignità umana. Ma anche in quanto la libertà liberale si oppone sidentalmente all'idea di una libertà disancorata da qualsivoglia freno interiore: per non degenerare in licenza, essa deve essere coltivata col sacrificio – «Ma gli uomini sono nati per creare soffrendo», osservò Einaudi in *Verso la città divina* (p. 40) – e anche per mezzo dell'inserimento nelle prime e vere comunità come la famiglia.

L'introduzione del curatore, intitolata non a caso *Gli individui e le istituzioni: il rompicapo di un liberale*, indica con nitore quanto la posta in gioco sia alta, da un punto di vista liberale ma non solo, nel ricercare l'equilibrio, mai perfettamente raggiungibile e sempre in movimento, tra l'intervento del potere politico – non solo e tanto per quanto attiene la quantità, quanto per il tipo e la qualità dell'intervento medesimo: su questo è centrale *Liberismo e comunismo* (1941) – e l'azione individuale. Per Einaudi, sostiene Giordano, le istituzioni «devono essere salde e interagire virtuosamente con i corpi intermedi e i cittadini ma senza mai vessarli o ridimensionarli, pena la perdita della ragion d'essere di una società libera» (p. 31). La persona, secondo il Piemontese, non può ridursi a mero atomo sociale né il mercato può autosostenersi o vivere senza alcun tipo di sostegno extraeconomico. È «al di là dell'offerta e della domanda», per usare un'espressione röpkiiana, che si decidono le sorti di una società libera. Come lo stesso Einaudi aveva scritto, nel 1942, recensendo *La crisi sociale del nostro tempo* (1942) dell'economista e sociologo tedesco citato, «Chi cerca rimedi economici a problemi economici è su falsa strada; la quale non può condurre se non al precipizio. Il problema economico è un aspetto e una conseguenza di un più ampio problema spirituale e morale. Il male odierno è un male morale ed è quello del livellamento universale, dell'annientamento dell'autonomia spirituale dell'uomo divenuto, in alto e in basso, massa informe che la macchina stritolata e adegua e offre in pasto al moloch collettivistico» (ora in F. Forte e F. Felice (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016, p. 223).

Per tale ragione, il secondo Presidente della Repubblica vide in un sistema di autogoverno autentico, che ebbe modo di osservare durante l'esilio svizzero, la prima e più sostanziale forma per resistere alle tendenze concentrazionarie del potere (politico ed economico). Una democrazia non può funzionare adeguatamente se le persone non cercano, magari pure con difficoltà, a camminare con le proprie gambe e provvedendo localmente, secondo un modello autenticamente federale e decentrista, ai propri bisogni, come da esempio svizzero. Ciò che serve è, dunque, una fitta rete di contropoteri e freni all'espansione del Leviatano, ma anche alla proliferazione di monopoli economici. Insomma, «lo scheletro del sistema politico vagheggiato da Einaudi» si configura come «un complesso schema di pesi e contrappesi teso alla limitazione del potere» (p. 25). Non solo dunque urgono freni interiori maturati dalla persona in seno alle comunità e corpi intermedi quali la famiglia, bensì anche freni istituzionali quali una buona legge elettorale, una classe dirigente decente, una stampa

non di partito e mezzi di comunicazione che non incentivino uniformità e conformismo.

In *Major et sanior pars* (1945) così Einaudi scrisse a proposito dei freni istituzionali necessari per contenere lo strapotere delle maggioranze politiche – ma che in realtà è un manifesto al senso del limite ad ampissimo raggio, dal sapore burkeano e tocquevilliano: «I freni sono il prolungamento della volontà degli uomini morti, i quali dicono agli uomini vivi: tu non potrai operare a tuo libito, tu non potrai vivere la vita che a te piaccia; tu devi sotto pena di violare giuramenti e carte costituzionali solenni, osservare talune norme che a noi parvero essenziali alla conservazione dello stato che noi fondammo. Se tu vorrai mutare codeste norme, dovrai prima riflettere a lungo, dovrai ottenere il consenso di gran parte dei tuoi pari, dovrai tollerare che taluni gruppi di essi, la minor parte di essi, ostinatamente rifiutino il consenso alla mutazione voluta dai più. Noi non volemmo porre i freni per capriccio o per smisurata opinione di noi stessi. Noi, che forse uscimmo da lotte cruente che sapemmo quali ostacoli si debbono superare per fondare uno stato atto a durare nel tempo, sapevamo che uno stato si fonda e dura quando raccoglie attorno a sé il consenso della quasi universalità dei suoi cittadini. Noi non volemmo creare qualcosa che rispondesse alle aspirazioni fuggevoli della nostra sola generazione; ma riassumemmo nella nostra volontà quella di molte generazioni le quali avevano lottato e sofferto perché noi avessimo la ventura di toccare la meta che essi si proponevano. Perciò non volemmo che gli uomini viventi accidentalmente in un istante della successione dei secoli potessero sconvolgere d'un tratto l'opera nostra ed, obbligandoli a riflettere e ad ottenere il consenso dei meno, volemmo assicurare che la loro volontà fosse derivata da convinzioni profonde» (pp. 111-112).

Criticando la partitocrazia che si stava venendo a creare, in *I limiti ai partiti* (1944) Einaudi mise in guardia dalla «tirannia» delle macchine di partito che, anziché promuovere una democrazia degna di questo nome, non facevano altro che perpetuare o ripristinare una chiusura asfittica delle opinioni, un «cerchio formidabile intorno al pensiero», per citare l'autore de *La democrazia in America*, che ricordava molto la cappa ideologica di epoca fascista. Così ammoniva: «Guardiamoci dall'adorare sotto nuovi nomi il vecchio idolo. La libertà non si ottiene e non si conserva se non nella lotta di ogni giorno e di ogni ora» (p. 95). Una società libera, asserisce Einaudi in *Verso la città divina* (1920), è quella che incentiva il vero pluralismo, ovvero una società che vede «il bello, il perfetto» non nell'uniformità e nell'unità «ma [nel]la varietà e [ne]l contrasto» (p. 36). Il mutamento, la dinamicità, il cambiamento, dovuti al modificarsi delle contingenze spazio-temporali, fanno sì, se correttamente affrontati, che le persone

e le comunità si educino costantemente e incessantemente, in modo tale, pure, da affrancarsi dal demagogo di turno o dalle tendenze eterne del paternalismo di stato: «L'unità, auspicata da Rensi, la disciplina nel lavoro, la società vera di uomini», affermò Einaudi nel sopracitato saggio, «noi la raggiungeremo quando gli uomini, lottando e scagliando gli uni contro gli altri i propri ideali, avranno compiuta la propria educazione; quando si saranno persuasi, con l'amara esperienza propria, con il dolore degli insuccessi, quale via debba tenersi per ascendere. L'unità imposta dai comunisti sarebbe la morte spirituale. Noi vogliamo l'unità, ma conquistata vivendo e soffrendo, elevandoci al di sopra della materia, del godimento bruto. Quando avremo compiuto lo sforzo di veder chiaro dentro ai nostri dissensi, quando li avremo superati col pensiero, avremo raggiunto l'unità spirituale, avremo creata la città divina, quella in cui vivono gli spiriti liberi che sanno le passioni ed avendo sacrificato all'idolo falso, hanno trovato la via della verità» (p. 40).

Come il 2019 è stato un anno sturziano, a cento anni dall'appello «A tutti gli uomini liberi e forti» e a sessant'anni dalla scomparsa di Luigi Sturzo, il 2021 può a ben diritto essere considerato l'anno di Einaudi che, anche grazie a questa curatela, si spera possa tornare a essere studiato e letto, o forse riletto con maggiore attenzione. Insieme a Sturzo, infatti, Einaudi ha ancora, e sempre avrà, molto da insegnare alle generazioni che seguiranno: prima di tutto, che la libertà non è un bene dato una volta per tutte, ma un'approssimazione imperfetta e sempre precaria di un ideale irraggiungibile.

Carlo Marsonet

LUIGI MASTRANGELO, *Democrazia e cultura nel pensiero di Giovanni Spadolini*, Quaderni della Nuova Antologia, Firenze, Edizioni Polistampa, 2021, pp. 152.

Ventisette anni fa, il 4 agosto 1994, moriva Giovanni Spadolini, giornalista, docente universitario, esponente politico e alto rappresentante delle istituzioni pubbliche, senza dubbio una delle personalità culturali e politiche di maggior spicco espresse dal liberalismo democratico italiano nel Novecento. Il lavoro organico di Luigi Mastrangelo offre al lettore un'analisi antologica prismatica del suo pensiero politico. Da una citazione o da un volume, l'autore riesce ad aprire tasselli essenziali per comprendere lo spessore dello statista. Il *fil rouge* che intreccia tutti i capitoli può essere ricondotto all'inseparabilità della cultura dalla politica, in un continuo confronto, che non può e non deve mai essere scontro, ma costituisce sempre un reciproco arricchimento (p. 134). Nato a Firenze il 21 giugno

1925, il precocissimo Giovanni Spadolini, dotato di spiccato talento intellettuale e incredibile capacità di lavoro, ad appena dieci anni scrisse *Avvenimenti e personaggi importanti della storia d'Italia* nel quale già anticipava il peculiare legame da lui posto tra storia degli avvenimenti e storia della cultura (p. 8). Nell'estate del 1945 pubblicò per Vallecchi *Ritratto dell'Italia moderna* dove ricostruiva le vicende risorgimentali italiane, uno degli assi portanti della sua riflessione storica e politica successiva, mentre nel centenario dei moti indipendentisti diede alle stampe *Il '48. Realtà e leggenda di una rivoluzione*. A soli ventinove anni, nel 1955 Spadolini diventò direttore del quotidiano bolognese *Il Resto del Carlino*, che avrebbe guidato fino al 1968. Contemporaneamente, Spadolini aveva iniziato a svolgere attività didattica alla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Firenze, diventando professore ordinario in Storia contemporanea nel 1960, con Gabriele De Rosa e Aldo Garosci, infine nel 1968 approdò alla direzione del *Corriere della Sera* in via Solferino a Milano. Un autore tanto prolifico, che conta quattro volumi di bibliografia e un *ma-re magnum* di suoi scritti, fra pubblicistica e ricerca storica. La connessione tra la politica e la cultura, filo conduttore identificato da Luigi Mastrangelo, si declina propriamente in ogni tema affrontato da Spadolini nel corso della sua vita: l'orgoglio delle proprie origini, la lezione dei maestri, l'europeismo, il pluralismo, l'idiosincrasia nei confronti di ogni forma di criptogoverno, il senso del dovere verso lo Stato e il rispetto verso le istituzioni (p. 133). Spadolini fu una personalità forte e multiforme, laico ma mai laicista, organizzatore culturale, eccezionale animatore di riviste, collane editoriali, convegni, uomo ambizioso, dinamico e aperto che per sua natura politica, tendeva alla composizione e non alla rottura, la mediazione era uno stimolante esercizio intellettuale. Storico capace e giornalista arguto, Spadolini credeva nel valore della parola scritta in quanto commento e approfondimento del fatto, «qualcosa di più valido della gelida ricostruzione di cronaca, risalendo alle radici lontane» (p. 11). La chiara e documentata ricerca di Luigi Mastrangelo tratteggia un protagonista di alto livello della vita politica e culturale italiana che purtroppo risulta ancora una personalità dimenticata dall'opinione pubblica e poco studiata dalla storiografia. Alcune battaglie di Giovanni Spadolini, come per esempio il distacco tra il paese reale e il paese legale, e la conoscenza approssimativa dei problemi politici specie tra i giovani, dimostrano la grande modernità e la sua attualità. La politica per Spadolini era «vocazione» al pubblico servizio, weberianamente intesa, mentre nell'Italia della cosiddetta Prima Repubblica, cresceva il peso delle oligarchie partitocratiche e dei centri di potere che traevano forza e autorità anche da fonti finanziarie; il paese finiva così per credere, a torto o a ragione, ad una classe politica incapace di rinno-

varsì, chiusa in se stessa, alimentando zone di “qualunquismo”, sfiducia e indifferenza (p. 12). Il 14 marzo 1972, per dissidi con la proprietà, si interrompeva la direzione del *Corriere della Sera* che passava il testimone a Piero Ottone. L'editoriale di commiato di Giovanni Spadolini può essere letto come un documento programmatico teso all'innesto tra cultura e giornalismo (p. 18); egli scriveva di aver vissuto il giornale come una sorta di specchio dell'anima, improntato sulla libertà della coscienza critica e sulla ferrea demarcazione tra i rapporti privati e i giudizi concernenti l'operato pubblico. Il *Corriere* era per lui il simbolo stesso della civiltà laica e democratica del nostro paese, fondata sulla ragione e sulla tolleranza; un giornale aperto, non dogmatico, disponibile al dialogo, pronto alla registrazione di tutte le voci (p. 17). Tuttavia si chiudeva solo una porta e si apriva una nuova fase; pochi mesi dopo, infatti, gli arrivarono da Malagodi, Saragat e La Malfa, varie offerte di candidatura per le elezioni al Senato, decise di candidarsi a Milano per il Partito Repubblicano Italiano, risultando eletto. Il testo di Mastrangelo mostra l'operosità instancabile di Spadolini anche come professore e politico, in qualità di segretario nazionale nel partito repubblicano, dal 1979 al 1987 (p. 18). Nella ricerca storica di quel periodo si occuperà del profilo e dell'azione politica di Giovanni Giolitti. Senza contare gli articoli sul tema di Spadolini ricordiamo le due più celebri monografie, *Il mondo di Giolitti* (1958) e *Giolitti e i cattolici* (1959): Giolitti è rivalutato ma non è mai idealizzato; viene così identificato con la parabola dell'Italia liberale, che passa da forme censitarie al suffragio universale, ma senza rinunciare alle direttive del liberalismo cavouriano e al culto del parlamento (p. 19). Nel volume *L'Italia dei laici* lo statista fiorentino ricostruiva invece la trama della rete di opposizione al fascismo sostenuta da Giovanni Amendola che aveva unito antifascisti liberali e democratici come Nello Rosselli, Luigi Einaudi, Ivanoe Bonomi, Meuccio Ruini, Luigi Salvatorelli, Carlo Sforza, Ugo La Malfa (p. 20). Di nuovo la vita politica lo poneva al centro della scena. Infatti nei giorni caldi della vicenda giudiziaria della loggia “P2” che provocarono le dimissioni del Governo Forlani, il Presidente Sandro Pertini chiamò Spadolini, per il suo equilibrio e la sua autorevolezza a formare il nuovo Governo. A lui il compito di recuperare la necessaria credibilità, sia nei confronti dell'opinione pubblica, sia nelle relazioni con i vari partiti (p. 25). Si inaugurava così una concezione nuova del ‘primato’ del Presidente del Consiglio, confermato da alcune circostanze: la perdita di peso dei partiti, non essere un democristiano, di provenire da un partito minore. Intellettuale fedele, anche se non acritico, alla tradizione risorgimentale, non può essere trascurato in questa sintesi il volume *Gli uomini che fecero l'Italia* (1993) che secondo Mastrangelo costituisce un tassello importante per ricostruire

i tratti fondamentali del pensiero politico di Giovanni Spadolini e quello stretto rapporto tra letteratura e politica volto a costruire l'idea complessa di una nazione (p. 25). Il volume offre certamente allo statista la possibilità di confrontarsi sia sul piano letterario che politico con le riflessioni di Ugo Foscolo, Francesco De Sanctis, Giacomo Leopardi, Alessandro Manzoni, Giosuè Carducci, Goffredo Mameli, Agostino Bertani, Carlo Cattaneo e molti altri. Spadolini era un liberale aperto alla pluralità ideologica, e provò così a ricercare un'unità nel suo un variegato *pantheon* del liberalismo. Da docente universitario Spadolini conosceva il senso profondo del rapporto tra maestro e allievo, così individuava e sceglieva tra i suoi maestri Piero Gobetti, al quale dedicava il volume *Gobetti, un'idea dell'Italia* (1993) perché l'intellettuale torinese rappresentava il richiamo al coraggio dei propri ideali, l'assunzione di responsabilità, l'eroismo del proprio impegno (p. 54); il 'laico' Luigi Sturzo, che ben comprese il valore della componente democratico cattolica nella storia d'Italia, fondatore del partito popolare, impavido oppositore del regime fascista, senatore a vita del quale evidenziava il monito di evitare le situazioni di incompatibilità parlamentare e di conflitti d'interesse anche solo potenziali (p. 57); Alcide De Gasperi, al quale riconosceva un alto spessore morale incentrato sul riconoscimento dei diritti di democrazia e di libertà. Spadolini confermò nuovamente i suoi sentimenti di stima per lo statista trentino nel volumetto *Tre maestri* dedicato a Benedetto Croce, Luigi Einaudi e Alcide De Gasperi (p. 59). Nei discorsi parlamentari di Spadolini la figura di De Gasperi costituisce una presenza costante, l'uomo di stato trentino invitava la classe dirigente italiana a superare gli storici steccati tra l'intransigenza guelfa e ghibellina, le contrapposizioni paralizzanti fra laicismo estremo e cattolicesimo confinante con il clericalismo. Non si può dimenticare il legame con Luigi Einaudi "professore il mattino, giornalista la sera" (p. 67) convinto dell'identità fra liberalismo e liberismo ma solo in quanto l'economia si identificasse con la morale. Anche quando era impegnato nella politica attiva Spadolini coltivava almeno indirettamente la ricerca e lo studio, come quando promosse la pubblicazione del saggio di Norberto Bobbio *Le ideologie e il potere in crisi*, perché riconosceva un'emergenza morale evidenziando – parole da Presidente del Consiglio – il problema di «centri di cospirazione affaristica e di destabilizzazione politica che avevano sequestrato intere fette del potere politico, gettando reti consistenti nei settori più delicati dell'amministrazione pubblica e anche dell'amministrazione militare» (p. 69). Il presidente denunciò che nel nostro sistema politico c'era un "sottogoverno" che agiva nella penombra e ancor più in fondo un "criptogoverno" che operava nella più assoluta oscurità. Come abbiamo già ricordato, il tema risorgimentale fu un *leitmotiv* nell'opera

di Spadolini, basti ricordare lo studio *Il Tevere più largo. Da porta Pia a oggi* dove ricostruiva i complessi passaggi della questione romana, comprendendo come l'*ubi consistam* della spiritualità della Chiesa, non dovesse collocarsi nel territorio fisico ma nell'universale e immateriale delle coscienze (p. 76), le ricorrenti riflessioni su Mazzini e su Garibaldi, fantasia dello Spadolini bambino, che raccoglieva cartoline celebrative e cimeli, volte a dimostrare che la leggenda garibaldina fosse in sostanza il fondamento dell'Italia unita. Ma perché Risorgimento? Si interrogava con profondità l'intellettuale fiorentino. «Come poteva risorgere uno Stato italiano unitario che non era mai esistito? (...) In realtà risorgeva non lo Stato italiano, che non era mai nato, ma un'idea dell'Italia, dell'Italia come comunità di lingua e di cultura, con piena coscienza di se stessa, fiorita dopo l'avvento del volgare e con il contributo decisivo di Dante» (p. 83). Giovanni Spadolini fu membro eletto del Senato della Repubblica dal '72 al '91 e poi senatore a vita, per sette anni, seconda carica dello Stato. Palazzo Madama, dedicato a «Madama», Margherita d'Austria, era da lui considerata una casa, una «casa di vetro», per la trasparenza da dimostrare nei confronti dei cittadini; lo dimostrò anche nello studio *Senato vecchio e nuovo* dove ripercorse la storia dei luoghi e dei personaggi. Molti ricordano le sue prese di posizione come atlantista, Spadolini spiegò infatti che «i repubblicani avevano concepito l'alleanza occidentale come un legame di ordine culturale, prima ancora che politico-militare, nell'adesione fondamentale ai principi di una tradizione e di una storia comuni» (p. 97), l'Atlantico insomma era da lui inteso come mare che unisce. In tal senso lo statista, pur auspicando un generale disarmo, riconosceva alla Nato il contributo ad assicurare al nostro paese un lunghissimo periodo di relativa sicurezza e serenità.

Il libro si chiude con il capitolo sul «mondo in disordine», l'autore propone una carrellata sui cinque volumi pubblicati come *Bloc-notes* dove Spadolini accumulò una miscellanea di articoli e riflessioni che spaziavano dalla barbarie dell'olocausto e dalle conseguenze del razzismo nella vita sociale (p. 108); al fenomeno mafioso (p. 109), dopo la morte di Falcone e Borsellino, problemi complessi riconducibili all'emergenza morale e al persistere di centri di potere occulti; senza dimenticare la tematica europea, ripercorsa approfondendo l'impegno di Altiero Spinelli, profeta e Mosè dell'europesismo, conosciuto sin dal 1949 nella redazione del *Mondo* di Mario Pannunzio quando il movimento federalista stava muovendo i primi passi (p. 123). Il suo ultimo cruccio politico, alla vigilia della tempesta di Tangentopoli, riguardò proprio la degenerazione del sistema democratico che aveva trasformato i partiti, riconosciuti dalla Costituzione come associazioni libere per concorrere democraticamente alla vita politica nazionale in partitocrazia (p. 129). Morirà il 4 agosto 1994, il giorno prima ave-

va ricevuto una lunga telefonata da Papa Wojtyła, con il quale lo statista aveva sviluppato un profondo legame.

Nicola Carozza

RAFFAELLA GHERARDI (a cura di), *La Dichiarazione universale dei diritti umani. Storia, tradizioni, sviluppi contemporanei*, Roma, Viella, 2020, pp. 239.

Passato, presente e futuro dei diritti umani: nel volume curato da Raffaella Gherardi si coglie quest'orizzonte storico complessivo come dimensione ampia, senz'altro completa e complessa a un tempo, per situarvi le trattazioni culturali e politiche che esprimono la rilevanza e l'importanza del tema. Vi si può infatti individuare, come suo esito principale, proprio quello di metterci di fronte al concreto livello di umanizzazione raggiunto lungo i secoli dalle comunità politiche. Ed è quanto era stato posto sotto esame nel convegno internazionale tenuto a Roma il 13 e 14 dicembre 2018 per volontà della Giunta Centrale per gli Studi Storici, ricorrendo i settant'anni dalla deliberazione della *Dichiarazione universale dei diritti umani*, da cui prendono le mosse i contributi del volume. Ne è comune caratteristica il loro convergere verso una riflessione sul valore attuale conservato da questo documento, che gli autori affrontano per il tramite di linee di indagine multidisciplinari tutte situate sul piano storico, per riepilgarne gli eventi trascorsi ponendoli nella prospettiva di un'analisi correlata alle nuove evoluzioni a carattere universale che oggi si possono pensare e proporre.

La suddivisione in tre parti del libro, preceduta da un saggio introduttivo, si conclude opportunamente con un'appendice che riporta appunto la *Dichiarazione universale dei diritti umani*, approvata e proclamata il 10 dicembre 1948 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite dopo un intenso lavoro di preparazione e confronto (pp. 225-231). L'evoluzione dei «diritti umani dalla modernità ai nostri giorni» definisce il quadro di riferimento dei contributi inseriti nella prima parte, che si devono agli studi di Ugo De Siervo, Marcello Flores, Alessandra Facchi e Edoardo Tortarolo. Vi si approfondiscono le ambizioni e questioni che riguardano le successive determinazioni dei diritti umani, raccordate sul piano italiano alle attese di libertà e giustizia trascritte nella Costituzione repubblicana entrata in vigore nel 1948 (pp. 19-32). I diritti umani sono stati raffrontati con quanto ne ha raffinato e precisato via via il senso di universalità, raggiungendo il consenso su di essi in termini politici (pp. 33-51). Come è stato notato, vi sono alcuni passaggi che hanno condotto a puntualizzare e far progredire l'universalità dei diritti umani, cioè rispetto al loro riconoscimento senza preclusioni dovuto alle donne (pp. 53-64) o al

diritto ad un'informazione libera e a uno scambio di opinioni aperto in quanto presupposto di una diffusa conoscenza critica (pp. 65-79).

Con queste premesse nella seconda parte si pongono poi sotto osservazione quelle che sono le visioni dei diritti umani, andando oltre la tradizione occidentale e allargando così lo sguardo verso nuove possibili elaborazioni e tematizzazioni. Nelle analisi di Gustavo Gozzi, Carla Faralli e Giulia Guazzaloca si è di volta in volta condotti a ragionare sulla percezione che dei diritti umani si ha nell'Islam, attraverso il rilievo fondativo rivestito nel versante occidentale dalla loro definizione giusnaturalistica come graduale ma sempre più marcata sostituzione dell'originario fondamento religioso, tenendo conto delle difficoltà insite in un dialogo interculturale che muove da diverse tradizioni e premesse ideologiche (pp. 83-102). Attraverso le riflessioni di Amartya Sen e Martha Nussbaum viene indagato il valore che assume il criterio del «capability approach» per orientare l'attenzione nei confronti dei diritti umani in quanto capacità e potenzialità di essere e di fare della persona (pp. 103-109). Proprio per ampliare la portata valutativa sulla contemporaneità dei diritti umani, nel volume si fa riferimento all'interazione che consente di accostarli al mondo animale non umano, particolarmente interessante per il riflesso che questa prospettiva assume nel dibattito odierno nelle scienze umane e sociali relativamente ad argomenti decisivi quali sono quelli sulla dignità della vita e il rispetto o il dominio con cui si sta di fronte alla natura (pp. 111-130).

Ci si può chiedere, allora, dove stia andando il dibattito sui diritti umani in questo frangente della storia, senza dimenticare le non poche criticità e difficoltà che ne rendono sotto molti profili fragile perfino il riconoscimento in gran parte del pianeta. Ed è la questione da cui muovono le ricerche presentate nei capitoli della terza parte da Carlo Focarelli, Samuel Moyn, Maurizio Mori e Stefano De Luca. I loro studi sono rivolti, rispettivamente, all'approfondimento di quanto attiene alle correnti del neoliberalismo globale come caratterizzazione ideologica e politica che rischia di confluire con l'affermazione dei diritti umani, dal momento che se ne sottovaluta e mette ai margini il valore della persona o l'empatia nei confronti del prossimo a vantaggio di esigenze economiche e massificatrici (pp. 133-151). Ecco perché occorre mantenere una connessione attenta con la storia delle idee politiche, per giungere alla dichiarazione del 1948 tenendo presenti le concezioni del cosmopolitismo e del nazionalismo in quanto elaborazioni che attraversano i secoli e si ripresentano nel contesto della seconda guerra mondiale (pp. 153-176). Altrettanta considerazione va dedicata anche alla relazione della bioetica con il fondamento e la promozione dei diritti umani, di cui si dibatte con sempre maggiore intensità negli ultimi decenni, specialmente in una realtà in

rapida trasformazione dal punto di vista del controllo dell'uomo sul mondo organico in generale e sulla vita in particolare (pp. 177-197). Non sono pertanto poche le sfide odierne poste ai diritti umani provenienti dal suo più remoto o recente passato. Quella del sovranismo come un'altra maniera del dirsi e del presentarsi del nazionalismo appare tra le più insidiose. Va considerato, inoltre, che la dichiarazione fin dalla sua proclamazione non ha ricevuto sempre la stessa apprezzabile considerazione da parte della stampa. Il suo rilievo storico è stato in più occasioni minimizzato, coinvolgendo la caratura universale del documento nel quadro delle polemiche ideologiche determinate all'indomani del secondo conflitto mondiale dalla divisione in blocchi contrapposti (pp. 199-222).

Tutti i contributi del volume hanno il pregio di affrontare e trattare le questioni pertinenti ai diritti umani secondo una lettura svolta in chiave politica, richiamandone il sottofondo della storia e mettendo in campo specifiche metodologie di ricerca puntate con attenzione verso lo scenario aperto di questo XXI secolo. Al giro di questa sua seconda decade ci sono fatti e questioni che rendono sempre attuali e decisive le elaborazioni e trattazioni di che cosa possa rendere davvero universale l'ambito dei diritti. In gioco c'è molto altro rispetto a una dichiarazione da onorare per l'importanza della teoria o da ribadire, anniversario dopo anniversario, come un atto della memoria. Non va dimenticato che la *Dichiarazione universale dei diritti umani* descrive in forma di principi ideali e di articoli il cammino non facile di un'umanità in cerca di compimento nel fine della pace e per il bene di ogni persona. E lo fa articolando in diritti e doveri la speranza di un mondo migliore senza differenze o disuguaglianze, che possano farceli considerare formule astratte e distaccate dall'esperienza ovunque possibile e desiderabile di una vita compiuta per tutti.

Per rimarcare l'importanza storica e politica rivestita dai diritti umani, Gherardi ribadisce che cosa essi abbiano significato nello scenario degli eventi moderni e contemporanei. Attraverso il sottofondo della storia se ne può adeguatamente individuare e far risaltare l'universalità di cui i diritti umani si sono fatti carico nel corso dei secoli, lungo un tragitto di progressivo affinamento e ampliamento di tematiche finalizzate all'inclusione e alla protezione dei più deboli. Due documenti e momenti chiave restano a indicare il senso tracciato in vista di una sempre maggiore umanizzazione della vita di tutti. Ed è bene non dimenticarne la portata storica e politica. Dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, emanata il 26 agosto 1789 nel corso della Rivoluzione francese e scritta dopo le aspirazioni di libertà ed eguaglianza affermate a chiare lettere nella Dichiarazione di indipendenza americana, alla *Dichiarazione universale dei diritti umani*, elaborata per indirizzare l'azione degli Stati verso

l'affermazione di principi rispettosi del bene della vita e della pace al loro interno e nelle relazioni internazionali, sono stati fatti significativi passi in avanti rispetto all'effettiva e non appena nominale tutela dei diritti umani senza dissimulate distinzioni e discriminazioni. Ed allora ecco perché, ancora oggi, occorre chiedersi «se e in che misura essi siano in grado di ridefinirsi alla luce del contesto attuale, dei bisogni e dei soggetti che lo contraddistinguono» (p. 14). Si tratta di trarre dal passato quel patrimonio di ideali e speranze da mettere a frutto con responsabilità e solidarietà nei confronti di coloro che più di altri hanno esigenze di inclusione e protezione. Questo nostro tempo continua a ricordarci quanto questa sia ancora un'urgenza universale con cui fare i conti.

Mauro Buscemi

EISSN 2037-0520

Dalla quarta di copertina Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura della Redazione

BARIS TOMMASO, *Andreotti, una biografia politica. Dall'Associazione cattolica al potere democristiano (1919-1969)*, Bologna, il Mulino, 2021, pp. 343, prezzo euro: 28,00.

Costituente, deputato, ministro, sette volte presidente del Consiglio, senatore a vita, Giulio Andreotti (1919-2013) ha attraversato tutta la storia dell'Italia repubblicana, nonostante accuse, scandali, processi. La sua straordinaria longevità politica ne ha fatto il simbolo non solo della Democrazia cristiana ma della stessa «Repubblica dei partiti» che ha retto per un cinquantennio il nostro Paese. Questo volume, partendo dalle carte del suo archivio personale, prova a storicizzarne la figura, ricostruendone la formazione nella Fuci con le iniziali simpatie «radicali», il rapporto con Alcide De Gasperi dalla Resistenza alla presidenza del Consiglio, l'adesione alla Dc e la lotta tra le sue correnti, l'azione da ministro (alle Finanze, alla Difesa, all'Industria), le relazioni con il Vaticano e le amministrazioni americane, sino alla contestazione del '68. Sostenitore di una Dc unita e perno del sistema politico, garante della collocazione occidentale ed europeista dell'Italia, Andreotti ha saputo ancorare l'opinione pubblica moderata al suo partito, sancendo, anche durante la «strategia della tensione», la sua imprescindibilità come rappresentante di una parte importante del Paese.

BERTI FRANCESCO, *Purezza e redenzione, Jean-Jacques Rousseau e il diritto naturale*, Collana Lex Naturalis diretta da Franco Todescan, Milanofiori Assago (MI), Wolters Kluwer - Cedam, 2021, pp. 172, prezzo euro: 18,00.

La purezza è la condizione a cui deve aspirare chi voglia affrontare un percorso di redenzione dai mali che affliggono la società: il dispotismo, la disuguaglianza, la corruzione. La liberazione dell'uomo non può che consistere, per Rousseau, in un movimento di purificazione, di ritorno all'ideale della purezza per mezzo di una mondazione dagli agenti corruttori, in primis l'individualismo. Essa potrà darsi, come redenzione individuale, in accordo con i pre-

cetti del diritto naturale, oppure come redenzione collettiva, in un percorso di sublimazione del diritto naturale, i cui valori dovranno essere ripensati in una dimensione precipuamente politica, di rinnovamento radicale della società.

BELFIORE FRANCESCO, *“Sinistra” e “Destra”, Uguaglianza e Libertà. Dalla conflittualità alla collaborazione*, Wroclaw (Poland), Amazon Fulfillment, 2021, pp. 171, prezzo euro: 10,40.

Sinistra e Destra sono posizioni politiche contrapposte, che difendono, rispettivamente, l'*uguaglianza* (delle opportunità) e la *libertà* (di iniziativa, che porta alla diversità/gerarchia). Ma l'*uguaglianza*, quando compiutamente concepita, include l'*uguale* diritto alla libertà; e la libertà/gerarchia, per essere espressione di meriti veri, presuppone l'*uguaglianza* (delle opportunità). Uguaglianza e libertà sono quindi interconnessi. Dunque, Sinistra e Destra moderate, anziché contrapporsi, dovrebbero collaborare, lasciando l'opposizione (la cui funzione viene ridiscussa) ai partiti radicali o estremisti. L'*uguaglianza* porta alla collaborazione anche tra gli Stati. Si auspica, quindi, in area intra- e inter-nazionale, un'*evoluzione dalla conflittualità alla collaborazione*.

GABELLONE ANNA RITA, *Giacomo Matteotti in Gran Bretagna (1924-1939)*, Milano, FrancoAngeli, 2022, pp. 252, prezzo euro: 32,00.

Il volume apre una finestra inedita sull'influenza di Giacomo Matteotti in Gran Bretagna. Dopo il 10 giugno del 1924 si intensifica una strategia politica internazionale di opposizione al fascismo principalmente tra i laburisti e gli italiani "fuoriusciti". Da questo presupposto nasce la Women's International Matteotti Committee che, «in nome e per conto» del deputato socialista ucciso, avvia il fronte d'Unità Internazionale per denunciare le atrocità del fascismo agli occhi dell'opinione pubblica di tutto il mondo. All'interno del fronte antifascista emerge un interessante e inedito progetto di istituire una Repubblica Europea Socialista e Federale.

MARCHILI ANDREA, *Aspettando i barbari. Democrazia e crisi della società nella Francia dell'Ottocento*, Milano, Mimesis, 2021, pp. 140, prezzo euro: 12,00.

Reinhart Koselleck ha sostenuto che di fronte al tempo storico il linguaggio consente solo metafore. In questo libro la categoria del mutamento, a cui appartiene in modo eminente la rivoluzione, viene indagata attraverso la metafora che meglio spiega il rapporto conflittuale tra l'ordine e il disordine: la barbarie. La Rivoluzione francese, nel momento in cui inaugura un modo diverso di concepire il tempo storico, inaugura anche un modo diverso di analizzare le crisi sociali. La società democratica, con la sua promessa illimitata di eguaglian-

za, tenta di integrare le masse escluse dalle rappresentazioni sociali dell'antico regime. Questo processo però produce nuove scissioni. Il modo in cui autori liberali come Mallet Du Pan, Madame de Staël, Tocqueville e Taine, affrontano l'affermazione della società di massa evidenzia il passaggio da un'analisi critica basata su presupposti illuministici a una critica radicale della ragione. Ogni forma di risoluzione dei conflitti determina a sua volta nuovi conflitti, senza che il processo di emancipazione riesca mai a concludersi e la felicità promessa a realizzarsi.

ROLLAND ROMAIN, *Il dramma tra pacifismo assoluto e guerra a oltranza (1915-1944), Lettere polemiche*, a cura di Romain H. Rainero, Collana Filologia e politica diretta da D. Cadeddu, Torino, Giappichelli, 2021, pp. 164, prezzo euro: 16,50.

La storia della Prima guerra mondiale ha ricevuto di recente molte celebrazioni dal mondo scientifico, che è tornato a dibattere su battaglie, generali e pensatori, con alterne rivalutazioni e denunce. Tuttavia, al massimo assertore del pacifismo mondiale, Romain Rolland (1866-1944), assunto a celebrità proprio durante gli anni della guerra, non è stato dedicato ancora uno studio complessivo. Proprio a fronte del disinteresse per la riflessione di Rolland successiva al libro celeberrimo *Au-dessus de la mêlée* del 1916, è sembrato rilevante dedicare attenzione allo sviluppo del suo pensiero politico, che da un pacifismo assoluto passò, vent'anni dopo, all'affermazione di una guerra "a oltranza" contro tutti i totalitarismi. Questo capovolgimento di posizione trova nel presente volume la dimostrazione documentata di una vivida e reale partecipazione di Rolland alle vicende *dell'entre-deux-guerres*. La sua morte, il 30 dicembre 1944, gli consentì solo di vedere l'inizio della Liberazione, che egli volle salutare, nel suo ultimo giorno di vita, in esilio, suonando con gioia la *Sonata opus n. 111* dell'amato Beethoven.