

Anno VIII, n. 2 – 2016

---

# Storia e Politica

*Rivista quadrimestrale*



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

---

## **Anno VIII n. 2 Maggio-Agosto 2016**

### **Ricerche/Articles**

- Paola Russo  
*Platone e Rawls. La radice metafisica nascosta della filosofia politica* 227
- Loris De Nardi  
*Appunti per uno studio comparato delle periferie dell'impero spagnolo: Indie e domini italiani a confronto (XVI e XVII secolo)* 246
- Vito Varricchio  
*La libertà individuale nel pensiero di John Stuart Mill* 282
- Alessandra La Rosa  
*Léon Duguit: impegno e solidarietà, liberalismo e socialismo* 320
- Carlo Mercurelli  
*La pace di genere tra emancipazione e liberazione: dagli anni Cinquanta dell'Ottocento alla vigilia del primo conflitto mondiale* 357

### **Interventi/ Remarks**

- Hasani Jafari Fataneh  
*La mediazione culturale e l'educazione antirazzista nella scuola di oggi* 398
- Rosamaria Alibrandi  
*L'autogoverno ha ancora un valore da rivendicare? Note a margine del volume Autogoverno e autonomia. Baschi e siciliani a confronto* 413

### **Recensioni/Reviews**

G. Schiavone, *Democrazia, utopia, modernità* (S. Ciurlia); R. Alibrandi, *Rivoluzione, sovranità, libertà. L'aurora della modernità* (G. La Neve); Jan Nelis, Anne Morelli and Danny Praet (edited by), *Catholicism and*

*Fascism in Europe 1918-1945* (N. Casano); S. Freni, *Lettere dall'Italia. Fatti e personaggi, commedie e commedianti* (F. Chiarenza). 424

**Dalla quarta di copertina/ Back cover** 433

# Ricerche/Articles

PAOLA RUSSO

## PLATONE E RAWLS: LA RADICE METAFISICA NASCOSTA DELLA FILOSOFIA POLITICA

### *La questione metafisica in filosofia politica*

Il rapporto tra metafisica e filosofia politica sembra non esistere. Si tratta di due discipline filosofiche diverse sia per oggetto di analisi sia per metodologia di ricerca. Eppure io non credo che sia così. Questo lavoro si pone la “domanda radicale” relativa alla radice metafisica in filosofia politica che è un problema che «va affrontato e discusso, non semplicemente rimosso, com'è invece sovente accaduto nel panorama filosofico contemporaneo» (Gatti 2007: 13).

Il termine “metafisica” deriva dal greco classico *μετά τὰ φυσικά*, letteralmente “dopo la fisica” e in origine indica la catalogazione dei libri di Aristotele operata da Andronico di Rodi che nel I secolo a.C. ha posto la trattazione della metafisica dopo i libri di fisica. La metafisica assume rilevanza filosofica con il neoplatonismo. Tradizionalmente essa indica la posizione delle sostanze sovrasensibili nell'ordine gerarchico della realtà al di là delle cose fisiche cioè “non sensibili”: oltre la fisica. Questo senso corrisponde alla “filosofia prima” di Aristotele, ossia alla teologia che ha come oggetto le sostanze immobili trattate dal filosofo greco nel libro “Lambda” di “Metafisica” (Aristotele 2004). Dunque, la filosofia medioevale identifica la metafisica con la teologia intesa come riflessione filosofica su Dio. Ma la “Metafisica” di Aristotele non è solo questo. Infatti, le discussioni all'interno dell'opera rinviano all'indagine degli attribuiti che si riferiscono agli enti in quanto sono. Da

qui emerge un secondo significato del termine metafisica ancora aristotelico: scienza dell'ente in generale o "ente in quanto ente". Nel secolo XVII, il termine "metafisica" verrà a coincidere con quello di "ontologia" intesa etimologicamente come "discorso sull'ente". Questa, in particolar modo, si definisce nei termini di "ontologia formale" volta, come per la metafisica, ad indagare la ragione ultima delle cose:

La dimensione formale dell'ontologia – nella misura in cui mira a identificare le strutture e i principi ultimi secondo cui l'universo è necessariamente organizzato, ovvero le strutture e i principi ultimi secondo cui è organizzato "qualsiasi" universo possibile – è tutt'altro che scontata e costituisce attualmente un campo di indagine molto fecondo» (Varzi 2005: 8).

La metafisica, cercando le cause prime o ragioni ultime delle cose va alla ricerca della vera natura o dell'essenza delle stesse. La ricerca metafisica si caratterizza così come ricerca dei fondamenti.

La vocazione fondazionale non è solo di pertinenza della metafisica come disciplina filosofica ma appartiene anche alla filosofia politica. Come osserva Roberto Gatti, l'oggetto di ricerca della filosofia politica è la «natura delle cose politiche» e la «determinazione del bene politico» (Gatti 2007: 12). Non si tratta di descrivere la realtà politica cercando spiegazioni descrittive, ma «piuttosto di sollevare le domande radicali sull'origine, sul fondamento, sui fini, sugli ordinamenti e significati simbolici della vita politica, nonché sui principi morali cui essa dovrebbe conformarsi» (Gatti 2007: 12). Ciò implica un approccio ermeneutico e normativo, giacché da un lato vi è la necessità di interpretare e comprendere le cose politiche e dall'altro la necessità di valutarle. Ma questi due approcci possono reggersi autonomamente? Gatti sottolinea che il problema cruciale consiste

nel chiedersi se dimensione ermeneutica e dimensione normativa esauriscano lo statuto della filosofia politica o se la loro connessione non richieda il riferimento a un piano ulteriore, cioè quello metafisico, che comporta di misurarsi, pur in forme che possono essere evi-

dentemente diverse, con il problema del fondamento ultimo del vivere politico (si pensi, come testo paradigmatico, alla “Repubblica” di Platone), vale a dire con una questione senza il riferimento alla quale aspetto ermeneutico e aspetto normativo rimarrebbero privi – come viene sostenuto ancora oggi in alcune importanti correnti della filosofia politica – della loro base di giustificazione essenziale dal punto di vista teoretico (Gatti 2007: 13).

Per affrontare tale dilemma esploro il rapporto tra Platone e John Rawls. La connessione tra Platone e Rawls non è pre-determinata. Infatti, i due filosofi pur occupandosi in vario modo di filosofia politica vedono la giustizia attraverso lenti differenti, perché hanno visioni politiche altrettanto diverse. Occorre però restringere il campo dell'indagine filosofica. In ciò che segue mi occupo di due distinte strategie politiche che consentono di analizzare le peculiari maniere di intendere la filosofia politica da parte di Platone e da parte di Rawls. Queste due strategie fanno riferimento da un lato all'allegoria platonica della caverna e dall'altro alla posizione originaria rawlsiana. La prima rappresenta una *summa* dell'intera filosofia platonica, nella quale le concezioni metafisica, epistemologica, ontologica e politica di Platone si intrecciano a vicenda. La seconda indica la sintesi della filosofia politica di Rawls in quanto caratterizzata dal contrattualismo ideale, all'interno della cui situazione iniziale di scelta (posizione originaria) avviene la deliberazione a favore dei due principi di giustizia che governeranno l'assetto della struttura di base della società. Per quanto dissimili siano le strategie politiche adottate da Platone e Rawls per definire la giustizia e in ultima analisi la politica stessa, in questo lavoro argomento che è possibile trovare una convergenza: sia Platone sia Rawls sono accomunati da una concezione trascendente di giustizia e politica. In altre parole, entrambi esplorano il luogo dell'eternità, ovvero lo spazio che va oltre i confini della vita, per dirci come possiamo o dobbiamo vivere insieme in una giusta società. Così, i filosofi hanno bisogno di guardare la morte per vedere la vita. Questa tesi ha molto a che vedere con il concetto di *meditatio mortis* di Platone: «i veri filosofi si esercitano a morire e, fra tutti gli uomini, non temono la morte» (Platone 1983, 67e, 217). Dall'esplorazione del medesimo luogo, l'eternità appunto, si

possono dedurre due divergenti concezioni politiche. Dunque sostengo che li accomuna l'esplorazione dello stesso luogo, ma che li dividono le conseguenze pratico-politiche di siffatta esplorazione. Ciò che li unisce svela la radice metafisica nascosta della filosofia politica che mira ad indagare l'essenza delle idee e degli enti politici. Ciò che li separa è il diverso modo di intendere la questione metafisica all'interno della filosofia politica. Questa è la mia tesi.

### *Due concezioni di giustizia a confronto*

La filosofia di Platone è costantemente orientata alla politica. Ciò è di certo determinato da un fatto politico più che noto, ovvero la condanna e la morte di Socrate, martire della libertà perché esempio impeccabile di giustizia e di sapienza: ha scelto l'ingiusta condanna basata su leggi lecite della città di Atene per agire secondo giustizia. Socrate così è colpevole o innocente? Agli occhi di Platone, il suo maestro è «il più giusto fra quelli del suo tempo». Nella "Settima Lettera" scrive:

Non passò molto tempo però, e io mi accorsi che quegli uomini facevano apparire il governo precedente come un'età dell'oro. Fra le altre cose essi disposero che un mio amico, più anziano di me, Socrate, un uomo che io non esito a ritenere il più giusto fra quelli del suo tempo, andasse insieme con altre persone ad arrestare un cittadino condannato a morte: cercavano in tal modo di renderlo, volente o nolente, loro complice. Egli però non volle obbedire e preferì rischiare la vita piuttosto che essere coinvolto nelle loro azioni scellerate. E io, vedendo questi e altri – non meno gravi – misfatti, mi indignai e mi tenni lontano da quelle azioni nefande» (Platone 2002: 324 d-325, 67).

Questa reale esperienza ha di certo avuto degli effetti sull'intera filosofia platonica, segnata da un serrato dualismo tra ciò che vi è, il piano apparente della realtà, e ciò che ha valore, il mondo delle idee che in quanto ideale è reale poiché vi regna la verità; il mondo reale, al contrario, è ingannevole.

Convinto di ciò, Platone rinuncia alla politica per dedicarsi alla filosofia, come emerge dalle parole di cui sopra.

Socrate ha agito rettamente: ma che cosa è la giustizia? Platone possiede una particolare concezione: la giustizia corrisponde all' "idea di giustizia". Questa non è relativa alla contingenza istituzionale e storica di un preciso contesto: non è per qualcuno, ma in sé. In questo modo, l'idea di giustizia è astratta dalle contingenze e dalle caratteristiche particolari. La concezione platonica di giustizia è strettamente legata alla teoria della conoscenza, all'educazione morale e soprattutto alla metafisica. Una concezione politica e metafisica della giustizia fondata sulla trascendenza delle idee è assoluta, universale e necessaria, ma è capace di unire il piano trascendente e quello empirico-fattuale. Infatti, l'utopia platonica del giusto stato non prende spunto dalla concreta realtà storica nella quale vive il filosofo, ma disegna un modello possibile e perfetto: l'"idea di stato". Lo stato che deriva dal principio della divisione del lavoro è composto da tre classi di cittadini: lavoratori, guerrieri e governanti. Questi ultimi, poiché sono guidati dalla virtù della saggezza, sono i filosofi. Per definizione, la filosofia è essenzialmente filosofia politica, giacché solo al filosofo spetta il ruolo di mediazione tra il trascendente e l'empirico, tra il teorico e il pratico. Il filosofo ha dunque un ruolo fondamentale nel riformare eticamente lo stato e gli individui, affinché attraverso una continua approssimazione tendano alle "idee", cioè alla verità. Così, politica e verità in Platone coincidono. Il mondo delle idee è il piano dell'essenza in quanto dotato di caratteristiche universali: attraverso la domanda socratica *τί ἐστι* ("che cosa è?") e l'autoeducazione, il filosofo giunge all'idea di giustizia e all'idea di stato, cioè all'essenza della giustizia e dello stato. Alla filosofia politica appartiene in tal senso il linguaggio dell'universale.

Se questa è per sommi capi la riflessione platonica sul giusto, quella rawlsiana è apparentemente differente: «è politica, non metafisica» (Rawls 2001 [1985]). Infatti, il contrattualismo di Rawls si situa nella cornice della tradizione del contratto sociale, che si fonda sulla nozione di scelta collettiva come base per la giustificazione e la legittimità dell'autorità politica. Rawls non considera Platone come un punto di rife-



rimento, ed è per questo che ho esordito dicendo che la concessione tra i due filosofi non è prestabilita. Rawls stesso chiarisce la sua tradizione filosofica: «È mio scopo presentare una concezione della giustizia che generalizza e porta a un più alto livello di astrazione la nota teoria del contratto sociale, quale si trova per esempio in Locke, Rousseau e Kant» (Rawls 2010<sup>3</sup> [1999]: 32). Il contratto originario non costituisce una particolare società o forma di governo, ma modella la struttura di base della società che è intesa come uno schema cooperativo frutto della convergenza unanime sui principi di giustizia. La concezione della giustizia rawlsiana è per questo riferita esclusivamente alla giustizia sociale. Infatti, Rawls afferma:

Secondo noi l'oggetto principale della giustizia è la struttura fondamentale della società, o più esattamente il modo in cui le maggiori istituzioni sociali distribuiscono i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale. Chiamo con il termine di maggiori istituzioni la costituzione politica e i principali assetti economici e sociali. Così la tutela giuridica della libertà di pensiero e di coscienza, il mercato concorrenziale, la proprietà privata dei mezzi di produzione, e la famiglia monogamica sono tutti esempi di istituzioni sociali maggiori. Considerate nell'insieme come un unico schema, le istituzioni maggiori definiscono i diritti e i doveri degli uomini e influenzano i loro prospetti di vita, ciò che essi possono attendersi e le loro speranze di riuscita. La struttura fondamentale è l'oggetto principale della giustizia poiché i suoi effetti sono molto profondi e evidenti sin dagli inizi» (Rawls 2010<sup>3</sup> [1999]: 24).

Benché sia un concetto “vago”, la struttura fondamentale della società delimita l'oggetto della giustizia. In questo senso, le istituzioni maggiori sono quelle principali perché distribuiscono diritti e doveri, benefici e oneri della cooperazione sociale. La giustizia, che «è la prima virtù delle istituzioni sociali», secondo la celebre affermazione rawlsiana (Rawls 2010<sup>3</sup> [1999]: 21) riguarda questo schema di cooperazione ed è intrinsecamente distributiva, non aggregativa. Proprio per questo la teoria rawlsiana si occupa delle istituzioni maggiori. Ha ragione Thomas Pogge quando scrive: «Il termine 'istituzione' è spesso usato per gli attori organizzati collettivi come

l'Università di Harvard oppure la Banca Mondiale. Ma questo non è il senso nel quale Rawls usa l'espressione «istituzioni sociali» (Pogge 2007: 28). La teoria di Rawls non è completa perché riguarda la struttura fondamentale della società, considerandola un sistema chiuso, cioè isolato dalle altre società, a tradizione democratica e a scarsità moderata. La giustizia non è un bene in sé ma è concepibile solo in presenza delle circostanze di giustizia: le condizioni per le quali si rende possibile e necessaria una cooperazione sociale. Evidente è il richiamo a David Hume, come lo stesso Rawls sottolinea: «Le circostanze di giustizia: quelle soggettive consistono nella generosità limitata del nostro temperamento; quelle oggettive nell'instabilità del possesso dei beni esterni nel contesto delle scarsità della natura» (Rawls 2004 [2000]: 64). Nella teoria di Rawls entra in gioco la circostanza soggettiva cioè l'egoismo moderato, e la circostanza oggettiva ossia la scarsità moderata. Se non si prendesse le mosse dalla nozione di scarsità o se essa fosse «assoluta», la giustizia sarebbe «o inutile o superflua» (Veca 2010: 64).

Da queste premesse emerge con forza che Platone e Rawls possiedono concezioni di giustizia diverse e che non abbiano nulla in comune. Ma è proprio così?

### *L'eternità*

L'allegoria della caverna è descritta nel Libro VII della «Repubblica» ove Platone presenta il dialogo tra Glaucone e Socrate. L'allegoria è stata oggetto di innumerevoli speculazioni filosofiche per via della ricchissima simbologia (Heidegger 2009<sup>3</sup> [1988]). Il mio scopo qui non è quello di proporre ulteriori osservazioni, ma di vedere ciò che lega Platone e Rawls sotto il profilo strategico-politico e ciò che li divide, fornendo la mia interpretazione a sostegno della tesi che difendo.

L'allegoria è frutto di un esperimento immaginativo nel quale sono rappresentati degli uomini in una caverna sotterranea, prigionieri «fin dall'infanzia» con catene al collo e alle gambe, costretti a «rimanere lì e a guardare soltanto in avanti, poiché la catena al collo impedisce loro di volgere intorno il

capo» (Platone 1990: 514 b, 537). I prigionieri, ridotti dunque schiavi, sono immobili e costretti alla fissità dello sguardo. Sono infatti obbligati a guardare la parete della caverna e non possono voltarsi. L'unica attività è la costrizione del vedere. Alle loro spalle vi è una strada attraversata da uomini e altre cose. Dietro la strada «brilla lontana una fiamma» (Platone 1990: 514 b, 537). I prigionieri con gli occhi puntati sul muro possono vedere solo le ombre proiettate su di esso cioè loro stessi, gli schiavi vicini e coloro che passano per la strada. Vedendo solo queste ombre per tutta la vita pensano che sia la realtà senza dubitarne. La costrizione dello sguardo implica che tali soggetti siano al contempo gli oggetti passivi e silenziosi dell'allegoria. Nel linguaggio filosofico-politico li potremmo chiamare «pazienti morali» (Limone 2014: 130-132). Infatti, gli schiavi sono spettatori passivi delle ombre della caverna ed è loro negata la dignità di essere «agenti morali» dotati di autonomia e libertà di scelta. Nel dialogo platonico Socrate fornisce la chiave di lettura, e mi limito a citarne le parole:

Pensa ora quale potrebbe essere per loro [i prigionieri] l'eventuale liberazione dalle catene e dall'ignoranza. Un prigioniero che venisse liberato e costretto ad alzarsi, a volgere il collo, a camminare e a levare gli occhi verso la luce, soffrirebbe facendo tutto ciò, rimarrebbe abbagliato e sarebbe incapace di mirare ciò di cui prima vedeva le ombre (Platone 1990: 515 c, 539).

Così, le catene che tengono prigionieri gli uomini sono frutto dell'ignoranza, e la liberazione da essa è l'esito di un'ascesi conoscitiva che permette all'uomo di liberarsi dalla menzogna e arrivare al cielo delle idee. Infatti, uno schiavo della caverna riesce a liberarsi e a raggiungere il mondo delle idee. Una volta giunto, la sua attività esclusiva è la contemplazione. Anche questa è «arte del vedere». Il prigioniero liberato e illuminato dalla luce della Sapienza, uscito dalle tenebre della caverna, vede tutto. Il piano dal quale osserva ogni cosa è lo spazio delle idee, per dirla con Thomas Nagel, è «uno sguardo da nessun luogo» (Nagel 1988 [1986]). Solo dal mondo delle idee è possibile riconoscere l'apparenza della caverna e delle sue ombre con limpida chiarezza. Platone offre una più

generale chiave interpretativa dell'allegoria: «Paragona il mondo visibile alla dimora della prigione, e la fiamma che vi risplende al sole; e non deluderai la mia attesa considerando l'ascesa verso la contemplazione della realtà superiore come l'ascesa dell'anima verso il mondo intellegibile» (Platone 1990: 517 b, 545). Attraverso l'ascesi conoscitiva che si avvicenda con un'ascesi mistico-religiosa, lo schiavo liberato ha lasciato il mondo sensibile, il mondo di quaggiù, e superando la vita si è recato nel mondo oltre la vita. Egli per liberarsi è quindi morto. Infatti, il prigioniero liberato non è l'uomo concreto e particolare: non il corpo né la mente, ma è l' "anima" del prigioniero, cioè la sua essenza. La contemplazione delle idee è simbolo dell'attività filosofica per eccellenza: la pratica silenziosa dell'anima. L'allegoria della caverna è ancora incompleta, ma per ora sospendo la narrazione con queste osservazioni per volgere lo sguardo alla posizione originaria di Rawls.

La posizione originaria è la situazione iniziale di scelta a disposizione dell'accordo originario stipulato dalle parti rawlsiane che ha dato adito a molteplici critiche soprattutto da parte degli esponenti del comunitarismo (Sandel 1994 [1982]). Tuttavia, qui vorrei presentare un modo alternativo di interpretare la posizione originaria concependola non come la riformulazione del classico stato di natura, ma considerandola come "luogo dell'eternità". Senza entrare nello specifico della teoria rawlsiana, è possibile dire che le parti convergono unanimemente nella scelta dei due principi di giustizia attraverso l'equilibrio riflessivo che è una vera e propria meditazione. Si può subito osservare che le parti utilizzano la meditazione e il liberato di Platone la contemplazione del mondo delle idee. È chiaro che meditazione e contemplazione non sono pratiche ascetiche opposte ma complementari, giacché si pongono lungo una linea di continuità e gradualismo con la differenza cruciale che la prima è attiva e la seconda passiva.

Le parti in tale situazione iniziale sono i rappresentanti dei cittadini o meglio dei gruppi di interesse e risentono della visione della persona liberale, rappresentando un "a-priori" della teoria della giustizia del filosofo politico. Infatti, secondo la concezione di Rawls la persona possiede due poteri morali: la capacità di una concezione del bene e la capacità del senso

del giusto. Ecco allora che il filosofo politico ha ben messo in trasparenza proprio come Platone l'“idea della persona”. Dunque, Rawls parla a mio avviso dell' “anima della persona liberale”: la sua essenza dotata di forma universale. Dove è possibile collocare le parti, se non nel loro “luogo ideale”? La posizione originaria è l'esperienza d'immaginazione politica ove sono inserite le anime delle parti per accordarsi sui principi di giustizia che dovranno regolare lo schema cooperativo di base della società. La giustizia è definita nei termini di equità, poiché la posizione originaria «garantisce l'equità degli accordi fondamentali in esso raggiunti» (Rawls 2010<sup>3</sup> [1999]: 38). In quanto esperimento mentale, la posizione originaria è una situazione atemporale che trascende dalla contingenza del tempo. A mio parere, questa situazione atemporale può essere interpretata come il luogo dell'eternità, perché è l'unico spazio senza tempo: corrisponde al mondo platonico delle idee. Le parti, metaforicamente intese come anime, sono allora collocate nel loro luogo appropriato: l'eternità. In qualità di anime, le parti sono uguali fra loro: razionali e disinteressati reciprocamente e interessati solo al loro piano di vita. Nel luogo dell'eternità, le parti non possono essere diverse, poiché sono astratte dalle caratteristiche umane e contingenti del mondo sensibile: possiedono cioè eguaglianza e non differenza ontologica, perché quest'ultima appartiene solo al mondo sensibile. Nella posizione originaria le parti sono, infatti, contemporanee nel senso che non sanno a quale generazione appartengono, poiché il tempo è stato loro privato: esse sono eterne. Questa mancanza di conoscenza storica non è il solo elemento che caratterizza l'essenza e quindi l'universale della posizione originaria. Infatti, Rawls immagina di oscurare attraverso un velo d'ignoranza molte informazioni affinché le parti possano scegliere i principi di giustizia in modo impersonale. L'aspetto dell'impersonalità non è da sottovalutare, giacché solo nel luogo oltre la vita si può raggiungere l' “idea di impersonalità”, poiché privati del tempo e della personalità. Il velo d'ignoranza è un'efficace strategia politica con la quale Rawls rende cieche le parti, oscurandole da ogni informazione personale (posizione sociale, capacità naturali, età, sesso, intelligenza, posizione

politica ed economica, grado di civilizzazione e cultura della società etc.). D'altronde, si potrebbe osservare che se le parti avessero qualche tipo di informazione sul loro *status* sociale o economico sarebbero condizionate, e la scelta dei principi di giustizia ne risulterebbe fortemente inficiata. La completa disinformazione corrisponde all'esigenza di impersonalità che dovrebbe trasferirsi sui principi scelti garantendone l'autonomia rispetto agli interessi. L'unica cosa di cui sono a conoscenza le parti è che hanno bisogno di beni primari per poter progettare il personale prospetto di vita.

Ma dove sono le parti? È chiaro che non sono nel mondo, perché devono decidere come entrare nel mondo e organizzare la vita insieme agli altri. Per prendere una decisione simile, sono distaccate dal mondo. Il distacco però da se stesse, dalla propria identità e dalla propria vita è necessario per cercare di affrontare la seguente domanda: come dobbiamo vivere?

Rawls è interessato a fissare gli equi termini della cooperazione sociale, ma può rispondere al quesito di cui poc'anzi solo situando le parti nel luogo dell'eternità, fuori dei confini del mondo. Il problema di Rawls è un quesito profetico che sia le religioni sia la politica cercano di affrontare: ma il dilemma è il medesimo.

È interessante osservare come Rawls abbia bisogno di rendere le parti cieche affinché possano vedere: per scegliere i principi di giustizia, infatti, le anime non devono sapere nulla. In Platone la strategia politica della cecità non è presente. Nell'allegoria, infatti, gli schiavi nella caverna sono ciechi e vedono solo ombre; ed è solo il liberato che vede la luce. In altri termini, è ben evidenziata la divergenza tra luce e ombra e tra coloro che appartengono all'una o all'altra. Perché allora i ciechi di Rawls vedono? Da quale luce sono illuminati? Io propongo la seguente chiave di lettura. In Platone gli schiavi non vedono e il liberato vede grazie all'ascesi conoscitiva tipica della filosofia che porta lo schiavo alla liberazione e alla contemplazione del mondo delle idee: il luogo della morte. Tuttavia, il punto è proprio questo. Le parti in Rawls non hanno bisogno di intraprendere alcuna ascesi di tal tipo poiché sono già ascese al mondo delle idee. Infatti, si trovano a essere libere ed eguali nello spazio dell'eternità. Essendo già ascese, vedono

pur essendo oscurate dal velo d'ignoranza e possono così operare la scelta neutrale dei principi di giustizia. In realtà, le anime non scelgono, ma trascendono l'accordo. La scelta unanime a favore dei principi di giustizia è una scelta presa in condizioni di trascendenza: è l' "idea di scelta". I principi di giustizia rappresentano, seguendo questa linea di ragionamento, l' "idea di giustizia" o "l'essenza della giustizia".

Ma come è possibile interpretare la posizione originaria in senso prima di tutto metafisico e poi politico? La filosofia politica è per la morte o per la vita? Nel mondo delle idee il filosofo frequenta la morte, oltre la vita, ma la politica è per la vita. Credo, però, che quest'ultima richieda la metafisica per disegnare lo spazio politico. Alla luce della mia interpretazione, anche Rawls come Platone deve guardare la morte per vedere la vita: esplorare lo spazio dell'eternità per scegliere come poter vivere insieme in una giusta società.

### *Lo schiavo liberato è libero?*

In questa parte completo l'analisi del finale dell'allegoria di Platone concentrandomi sul ritorno alla caverna del prigioniero liberato, che costituisce l'aspetto più politico della simbologia; allo stesso tempo, continuo il paragone analogico con Rawls.

Dopo aver contemplato il mondo delle idee, il liberato decide di tornare nella caverna. Ecco però che la discesa si trasforma in un'inversione tra luce e ombra che ha effetti devastanti. Infatti, Platone scrive: «Ma una persona assennata ricorderebbe che i disturbi agli occhi sono di due tipi e hanno due cause: il passaggio dalla luce all'ombra e quello dall'ombra alla luce» (Platone 1990: 518 a, 546-547). In questo passaggio si ha un capovolgimento mistico dell'ascesi dell'anima: se prima essa ascende al mondo delle idee, ora discende nella caverna. Tuttavia, la discesa è un atto che fa parte della stessa pratica mistica. È quest'ultima che crea i veri problemi e fa sorgere le genuine domande di filosofia politica. Infatti, fino a quando il prigioniero liberato è nel luogo con-

templativo delle idee, è al di fuori dell'ambito della vita e dunque anche dell'ambito della politica. Discendendo nella caverna, egli deve fare i conti con la vita. Lì giunto, il liberato racconta agli schiavi ciò che ha scoperto vedendo il mondo delle idee, perché solo egli è diventato libero dalle catene dell'ignoranza, ha conosciuto la verità e può dunque illuminare e liberare gli altri schiavi. Il liberato, insomma, è diventato il vero filosofo politico. I prigionieri non gli credono e anzi lo deridono: il ritorno si rivela quindi un fallimento. Secondo Platone, tuttavia, solo al filosofo politico spetta di condurre gli altri alla verità e alla buona condotta dello stato, attraverso l'educazione e una riforma radicale dell'individuo e dello stato improntata alla giustizia.

Pertanto mi chiedo: lo schiavo liberato è libero? In realtà, il ritorno alla caverna del liberato con la verità offerta agli altri rappresenta un modo antidemocratico di pensare allo spazio pubblico della politica. Il liberato diviene detentore della verità assoluta e immutabile del mondo delle idee. Ma essa non necessita di nessun dibattito da parte dei prigionieri della caverna: ha bisogno solo di essere accettata senza possibilità di argomentazioni o opinioni contrarie. La verità di Platone è in sé e in quanto tale non necessita di alcuna giustificazione, negando al tempo stesso la verità del pluralismo ontologico ed epistemologico. Il liberato è a mio parere lontano dall'essere libero. Infatti, egli non riesce a trovare un accordo con gli altri, non ponendosi il problema di come giungere a un consenso nel dissenso generale tra le differenti concezioni del giusto. Dunque, il liberato ha sì vinto perché è riuscito a contemplare il cielo delle idee, ma è il primo sconfitto in quanto non ha stabilito eque condizioni di cooperazione sociale, requisito per essere cittadini liberi nel mondo sensibile che è mutevole e incerto a differenza del mondo delle idee. In tal modo, si può dire, viene meno la contrapposizione tra gli schiavi e il liberato: si realizza un'inversione tra luce e ombra ove la luce diviene ombra. La finalità politica della filosofia perde la propria vocazione e si trasforma nella negazione della libertà. La platonica contemplazione – come morte – non conduce alla condivisione di valori politici giusti e «si deve concludere che Platone non è un fan del liberalismo» (Blackburn 2006: 27). L'allegoria della



caverna rivela l'impossibilità della filosofia politica in quanto impossibilità della politica. Infatti, la politica si pone il problema di come agire, ma il liberato di Platone non può agire perché non libero.

È il liberato il vero protagonista dell'allegoria della caverna? A mio avviso, il centro del dialogo platonico non è lo schiavo liberato né i non liberati, ma il silenzio che domina ogni scena. Il "silenzio-centrismo" assume molteplici forme. Nella caverna, gli uomini costretti a vedere le ombre sono dominati dal silenzio. Qui il silenzio è sinonimo di potere e schiavitù. Il silenzio è però la condizione che connota anche lo schiavo liberato che contempla il cielo delle idee: assume la forma della profondità della verità. Tuttavia, il silenzio è anche la condizione che caratterizza la discesa del liberato nella caverna e l'impossibilità di trovare un consenso con gli altri. Platone non è riuscito a rispondere alla domanda sul "come" dobbiamo vivere, giacché ha aumentato la divisione tra lo schiavo liberato e gli altri, che diventano "forme di vita" incommunicabili. Il liberato è dunque condannato al silenzio e alla solitudine che sono proprio le caratteristiche di un dio. Infatti, il liberato condivide con il dio alcune verità che possiamo definire segrete, ma non potendole condividere con gli altri uomini che neanche lo capiscono, è escluso dalla vita in comune. La solitudine e l'esclusione sembrano essere la radice del senso di ingiustizia. Così, Platone ha paradossalmente affermato l'ingiustizia anziché la giustizia, costringendo il liberato a restare nel mondo delle idee. La tentazione del filosofo di restare nell'iperuranio e non discendere nella caverna, che Platone descrive, si è in realtà realizzata così come è accaduta l'indistinzione tra il filosofo e il cielo delle idee. Non vi è alcuno spazio per l'attività politica, perché essa è una pratica che ha come centro l'uomo e le sue azioni. L'uomo lascia il centro, e il silenzio diventa il fulcro delle azioni. Anzi, è il silenzio che agisce e non l'uomo. Platone, in tal modo, parla degli stadi elevati dell'ascesi religiosa e conoscitiva: "la mistica della politica". Se il centro della politica sono le azioni e se esse non appartengono più all'uomo, solo il silenzio può agire come nel caso della mistica passiva: è la divinità che interviene per completare

l'ascesi dell'individuo e questi resta passivo, in stato di contemplazione. Così, il filosofo politico che è lo schiavo liberato è morto prima di morire.

Se il centro si sposta, non c'è più bisogno del consenso tra uomini. Il punto di vista spaziale è prezioso per cogliere i confini tra due forme di vita: la prima è costituita dal filosofo e dal mondo delle idee che esso ha raggiunto; la seconda dagli schiavi non liberati e dal mondo sensibile. Le due forme di vita mantengono fino alla fine il forte e radicale dualismo che Platone non riesce a conciliare. Il dualismo, dunque, attraversa e guida la filosofia politica di Platone, rendendo impossibile paradossalmente l'universalismo. Infatti, la tesi universalistica che necessita dell'eternità accomuna Platone e Rawls: per cercare l'essenza della filosofia politica bisogna uscire dal tempo. Tuttavia, non riuscendo a stabilire un dialogo tra le due forme di vita, Platone li divide per sempre. Non è possibile la condivisione di un nucleo anche minimo di valori politici e sociali o di disvalori. La ricerca di un accordo anche minimale sui valori o sui disvalori è un processo inverso di accordo su qualcosa di importante, ma Platone li annulla entrambi rendendo bene e male la stessa cosa. Il "silenzio-centrismo", che ha molteplici aspetti, come notato poc'anzi, porta alla sostanziale coincidenza tra l'Essere e il Nulla. Come dobbiamo vivere? Come dobbiamo agire? Queste sono le domande di filosofia politica che Platone non affronta. Rawls, invece, fa accadere il consenso all'interno della posizione originaria in quanto i principi di giustizia dovranno dirci come vivere e agire. Le parti non sono passive ma attive, pronte a realizzare un equilibrio cooperativo per vivere in una società giusta. Rawls così riporta la politica alla sua dimensione antropocentrica, cercando la stabilità della condivisione nel tempo della giustizia. La stabilità non è immutabilità: l'immutabilità appartiene al cielo delle idee perché l'idea del bene è uguale a se stessa, non toccata dal tempo. L'esito dell'allegoria della caverna, infatti, lascia i personaggi immutabili. La stabilità di cui parla Rawls è il requisito della giustizia e il mutamento vi appartiene, perché la politica appartiene al tempo.

*È possibile il matrimonio tra filosofia politica e metafisica?*

In questo lavoro ho esplorato la possibilità di far comunicare due filosofi distanti nelle concezioni riguardanti la giustizia e la politica - Platone e Rawls - per far emergere la rilevanza della questione metafisica in filosofia politica. Ciò che mi premeva evidenziare è la connessione non predefinita tra due diverse ma vicine visioni politiche. Per far ciò, ho preso in considerazione le strategie politiche adoperate nell'allegoria della caverna e nella posizione originaria. Ho fornito un'interpretazione di quest'ultima in senso metafisico prima che politico, allontanandomi dalla versione ufficiale sulla teoria di Rawls. Per quanto riguarda l'allegoria della caverna, ho cercato di esprimere il senso dell'allegoria, aggiungendo personali interpretazioni politiche sul ritorno alla caverna dello schiavo liberato. Ho allestito fin dall'inizio una rete di connessioni tra la filosofia politica di Platone e quella di Rawls per cercare la radice metafisica che accomuna entrambi. Ho sostenuto la tesi che i due filosofi sono accomunati dalla medesima esplorazione del luogo della morte e dell'eternità. A entrambi appartiene il piano meditativo e contemplativo del mondo delle idee per cercare l'universale. Il luogo dell'eternità si mostra necessario per stabilire come gli uomini devono vivere insieme. Ecco che alla classica e dicotomica opposizione tra politica e metafisica, in questo saggio ho voluto sostenere che i due piani potrebbero essere complementari. La filosofia politica ha una radice metafisica nascosta giacché è stata adombrata dalla stessa disciplina, che consiste nell'indagine sulla natura dei concetti e degli enti politici. Specificare la natura di qualcosa vuol dire indagarne l'essenza ossia il fondamento e la ragione ultima che corrispondono alle idee universali nonostante gli accidenti mutevoli e variabili nel tempo. Per Platone e Rawls si tratta di scoprire l'essenza universale della giustizia, della politica, della libertà, del consenso ideale, del vivere insieme. La questione metafisica crea conflitti giacché i filosofi non hanno una medesima visione di questi concetti politici.

Platone ha guardato al mondo delle idee, ma il ritorno alla caverna del liberato si è rivelato un fallimento politico. Egli, infatti, non è riuscito a costruire la libertà pubblica. Rawls ha rivolto lo sguardo al medesimo mondo sforzandosi di trovare il consenso tra concezioni diverse. La meditazione di Rawls è, nella mia interpretazione, vicina a quella di Platone nella misura in cui anche Rawls guarda alla morte per vedere come dobbiamo convivere. Ma vi è una grande differenza in questo ultimo approccio. Infatti, attraverso la posizione originaria Rawls cerca il consenso tra le parti. La posizione originaria, in quanto luogo dell'eternità, non è mera contemplazione del mondo delle idee senza politica, ma è per la politica. Il consenso di Rawls avvenuto nello spazio fuori del mondo, è per il mondo politico. Produce dunque effetti che rinnovano il senso della filosofia politica come un'attività contemplativa orientata all'azione politica, non fine a se stessa. La metafisica può servire alla politica solo in questa direzione: la scoperta dell'essenza degli enti e delle idee politiche mira a spingere verso la conformità della cosa all'intelletto. La verità in politica è appunto data da questa corrispondenza: è *adeguatio rei ad intellectum*. L'esperimento di Rawls può forse definirsi di successo nel connettere politica e metafisica. Quello di Platone rivela l'opposto.

Per concludere, si dovrebbe tener presente che connettere la metafisica con la filosofia politica è un'operazione ardua e difficile da compiere, per via degli esiti contraddittori che possono sorgere. Mi pare, tuttavia, un nesso da svelare.

### Bibliografia

- ARISTOTELE, 2004, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani.
- BLACKBURN SIMON, 2006, *Plato's Republic. A Biography*, London: Atlantic Books.
- GATTI ROBERTO, 2007, *Filosofia politica*, Brescia: La Scuola.
- HEIDEGGER MARTIN, 2009<sup>3</sup> [1988], *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi.
- LIMONE GIUSEPPE, 2014, *La catastrofe come orizzonte del valore*, Milano: Monduzzi.
- NAGEL THOMAS, 1988 [1986], *Uno sguardo da nessun luogo*, trad. di A. Besussi, a cura di S. Veca, Milano: Il Saggiatore.

- PLATONE, 1983, *Fedone*, in G. Cambiano (a cura di), *Protagora, Menone, Fedone*, Milano: Mondadori.
- \_\_\_\_\_, 2002, *Lettere*, trad. di M.G. Ciani, a cura di M. I. Parente, *Lettera Settima*, Milano: Mondadori.
- \_\_\_\_\_, 1990, *La Repubblica*, a cura di G. Lozza, Milano: Mondadori.
- POGGE THOMAS, 2007, *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, translated by M. Kosch, Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS JOHN, 2001 [1985], *Giustizia come equità: è politica, non metafisica*, trad. di P. Palminiello, in S. Veca (a cura di) *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Milano: Comunità.
- \_\_\_\_\_, *Una teoria della giustizia*, 2010<sup>3</sup> [1999], cura e revisione di S. Maffettone, trad. di U. Santini, Milano: Feltrinelli.
- \_\_\_\_\_, *Lezioni di storia della filosofia morale*, 2004 [2000], trad. di P. Palminiello, a cura di B. Herman, Nota all'edizione italiana di S. Veca, Milano: Feltrinelli.
- SANDEL MICHAEL, 1994, *Il liberalismo e i limiti della giustizia* [1982], trad. di S. D'Amico, Milano: Feltrinelli.
- VARZI ACHILLE, 2005, *Ontologia*, Roma-Bari: Laterza.
- VECA SALVATORE, 2010, *La filosofia politica*, Roma-Bari: Laterza.

*Abstract*

PLATONE E RAWLS. LA RADICE METAFISICA NASCOSTA DELLA  
FILOSOFIA POLITICA

(PLATO AND RAWLS. THE HIDDEN METAPHYSICAL ROOT OF PO-  
LITICAL PHILOSOPHY)

*Keywords:* justice, eternity, society, liberty, policy

This paper focuses on the strong relationship between metaphysics and political philosophy. I hold that there is an important element inside political philosophy that is the hidden root of metaphysics. Metaphysics explores the nature or essence of reality and political philosophy needs to understand and examine true nature of political concepts such as society, power and justice. In doing so, I take into account two philosophers: Plato and John Rawls. Both Plato and Rawls are two political philosophers who show the importance of reflection on metaphysics and policy to construct a just society. In fact in this paper I suggest the hypothesis to consider Rawls in the light of this new (or old?) relation in contrast with traditional literature about Rawls that sets aside metaphysical question.

PAOLA RUSSO

Università degli Studi di Catania

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

paolarusso83@libero.it

EISSN 2037-0520

LORIS DE NARDI

APPUNTI PER UNO STUDIO COMPARATO DELLE  
PERIFERIE DELL'IMPERO SPAGNOLO: INDIE E DOMINI  
ITALIANI A CONFRONTO (XVI E XVII SECOLO)

*Introduzione*

L'articolo<sup>1</sup> vuole proporre una riflessione sull'opportunità scientifica e metodologica di comparare direttamente i domini europei con i territori indiani della Monarchia cattolica, che sarà pertanto intesa nella sua accezione di impero globale.<sup>2</sup> Per conseguire questo obiettivo si metteranno in luce le molte analogie e relazioni, di carattere istituzionale, politico e giuridico, riscontrabili tra le due periferie dell'impero, le Indie (Nuova Spagna-Filippine e Perù) e i domini italiani meridionali (Sicilia e Napoli), durante la dominazione degli *Austrias*. Questo consentirà di esporre le ragioni che permettono la comparazione diretta tra le due aree e ribadire una verità troppe volte ignorata da buona parte della storiografia europea in generale, e italiana in particolare: fino alla fine del XVII secolo, al pari dei domini italiani, le Indie non furono colonie.

La rivisitazione dell'identità dei domini spagnoli degli Asburgo di Spagna, il più delle volte ridimensionati dalla storiografia del vecchio continente a rango di colonie, permetterà di porre in relazione agglomerati istituzionali, politici e culturali fino a oggi isolati dalla ricerca storica. Chi scrive è convinto che grazie all'approccio comparativo potranno essere proporzionati alla comunità scientifica nuovi modelli e dati utili a una più appro-

---

<sup>1</sup> Questo articolo è stato realizzato grazie al finanziamento de *UNAM, programa de becas posdoctorales en la UNAM*.

<sup>2</sup> Si utilizza il termine impero nell'accezione proposta da Galasso, ovvero non volendo indicare la Spagna moderna come una formazione politica o uno Stato che si possa formalmente definire come impero, ma solo nel senso di una potenza che assunse particolare rilievo storico e politico per l'ampiezza dei suoi domini e per la sua conseguente importanza geo-politica, economica e culturale. Per maggiori dettagli Galasso (1995).

fondita e articolata riflessione.<sup>3</sup> Infatti, è indubbio che l'adozione di tale metodologia, rispetto al classico e molto diffuso approccio regionale (e locale), consentirebbe di stabilire nuovi vincoli accademici di livello internazionale; determinerebbe un allargamento della platea di riferimento di molte ricerche storiche; renderebbe possibile una maggiore circolazione di fonti e bibliografia. In altre parole, sebbene decenni di produzione storiografica abbiano dimostrato la validità di ricerche incentrate sull'osservazione di realtà locali o regionali, appare altresì evidente la veridicità delle parole di Roberta Stumpf, che in un suo recente contributo ha sottolineato:

no cabe duda de que la utilización de estos espacios de estudio es válida, ya que muchas veces permite investigaciones más eficaces y operativas. Pero también es cierto que algunos historiadores, seducidos por la "avalancha de información", se han centrado en un "rincón" desembocando en análisis residuales. Una aldea puede ser poéticamente el mundo pero, desde el punto de vista histórico, sólo puede relevar algo de ese todo (regional, americano, portugués, ibérico o simplemente global), sobre todo cuando las investigaciones no consideran los legados, las conexiones, las dinámicas y las relaciones que aquella mantiene con realidades situadas más allá de sus fronteras, no siempre fáciles de ser definidas. Para analizar la aldea más aislada del planeta siempre se tendrá que comparar con otros contextos. En última instancia, para que el todo se revele en la aldea es necesario delimitar con precisión y con un referente más general los problemas que se quiere debatir (Stumpf 2014: 16).

Alla luce di quanto fin qua detto, e come si avrà modo di dimostrare nelle prossime pagine, la comparazione dei domini indiani con quelli italiani risulta essere un eccellente strumento di investigazione storica, in quanto i popoli e territori presi in esame poterono vantare per tutta la dominazione spagnola un medesimo contesto, caratterizzato dalle stesse dinamiche politiche, giuridiche ed economiche. In una sola parola: istituzionali. Ed è proprio la contestualità, come ha sottolineato Giuseppe Galasso (1997), a offrire alla comparazione «la possibilità di svi-

---

<sup>3</sup> Rielaboro in questa sede la teoria, che condivido, già enunciata in Lempérière (2004).



lupparsi in un autentico rafforzamento della conoscenza e della comprensione degli ambiti e dei fenomeni fra i quali la comparazione stessa si svolge» (p. 211).

### *Giustificazioni teoriche e storiografiche della comparazione*

Le Indie e i domini italiani costituivano rispettivamente la periferia orientale e occidentale dell'impero spagnolo (Cantù 2008: 11, 13). Le due regioni, come sottolineato da Pedro Cardim e Juan Luis Palos, «no fueron, ni lejanamente, los mundos disociados que los historiadores se han empeñado con demasiada frecuencia en querer ver» (Cardim, Palos 2012:16). Al contrario, come osservava Bernardino Bravo Lira, già nel 1987, essendo i domini americani «una prolongación ultramarina» della Castiglia, offrono allo storico la possibilità di «contrastar la historia de una misma institución en ambos lados del Atlántico» (p. 113). Per tutta la dominazione asburgica, per lo meno, al pari dei domini italiani «las Indias no eran colonias», ma «Provincias, Dominios, Reinos, Repúblicas (en el sentido etimológico esta última denominación)» (Levene 1951:20).<sup>4</sup> Quando entrarono a far parte della Monarchia cattolica i territori americani vennero incorporati come parte integrante e inalienabile alla Corona di Castilla (Levene 1951:19);<sup>5</sup> il Consiglio

---

<sup>4</sup>Il punto di vista di Levene è supportato anche da François-Xavier Guerra quando afferma che «no carecen de fundamento» le proteste degli americani del XVIII secolo contro il fatto che si iniziò a considerare colonie i territori indiani, tradizionalmente pensati come regni. Un fatto, quest'ultimo, particolarmente evidente secondo l'autore nel cambio terminologico che si registra nella stampa, nei libri e nella corrispondenza dei funzionari (Guerra 2009:110-111). Infine, va sottolineato che tale cambio di prospettiva viene anche registrato da Souto-Ciaramitaro (in stampa). Ringrazio i due autori per avermi dato la possibilità di consultare il manoscritto inedito. Per una visione complessiva del dibattito intorno allo *status* giuridico delle Indie nella Monarchia Cattolica si veda anche Manzano Manzano (1948); García Gallo (1972a) e (1972b); Zorraquín Becú (1974); Tau Anzoátegui (2000); Souto-Ciaramitaro (in stampa).

<sup>5</sup>In un altro passaggio del testo aggiunge che «la incorporación de las Indias a la Corona de Castilla no podía hacerse en las mismas condiciones legales que los Reinos de Portugal o Flandes, que eran Estados constituidos con sus leyes propias. En cambio los Reinos de Indias no eran Estados constituidos, pero lo

delle Indie venne posto sullo stesso livello istituzionale, e vantò sempre una medesima dignità, rispetto a quello di Castilla (Levene 1951:48); ai sudditi spagnoli del continente americano furono riconosciuti eguali diritti che agli abitanti della penisola (Levene 1951:20); l'organizzazione istituzionale di questi territori venne plasmata sul modello castellano<sup>6</sup> e, al pari di quello che accadeva nei domini europei, la podestà legislativa spettava a diversi organi e istituzioni.<sup>7</sup>

Riaffermare questo concetto risulta essenziale per due motivi: primo, solo nel 2008 Christian Büschges (2008) ha constatato che «a la hora de poner de relieve las diferencias políticas entre los distintos territorios de la monarquía hispánica, las Indias siempre han sido consideradas como un caso propio y, a menudo, inferior» (p. 124); secondo, questa tendenza è propria della storiografia italiana, che attraverso alcuni suoi esponenti di primo piano, come Giuseppe Galasso e Aurelio Musi, sostiene che i territori italiani avrebbero mantenuto durante il periodo spagnolo caratteri politici e istituzionali propri, mentre in

---

serían; porqué no se les había rebajado a la condición de Colonias y se transvasaba en ellos las Leyes de Castilla en defecto de las Leyes de Indias, leyes éstas últimas que emanaban no sólo del Consejo de Indias sino de las autoridades e instituciones territoriales de Indias, con potestad legislativa, como ya he explicado» (Levene 1951:48).

<sup>6</sup> «Los títulos de Almirante, Virrey y Gobernador General discernidos a Cristóbal Colón y de Adelantado a Bartolomé Colón ya previstos en las leyes españolas; el Consejo de Indias como el de Castilla; los cabildos nacientes como los concejos; los corregidores y gobernadores para las ciudades cabecera de Provincia a imitación de lo previsto en España; las Audiencias como las Chancillerías Reales; las universidades de Santo Domingo, Perú y México con los privilegios y honores de la Universidad de Salamanca; el Consulado de Sevilla instituido como el de Burgos y creados en Lima y México; toda la organización de Castilla y León se trasladaba a Indias, donde se transformaría y se adaptaría al medio, reajustándose a su influencia». (Levene 1951:33-34).

<sup>7</sup> «Además de la legislación general que dictaba el Consejo de Indias, se reconocía potestad a otros Órganos políticos, judiciales, culturales. Los Virreyes, Audiencias, Gobernadores, Universidades, comunidades, ciudades y villas, hospitales y colegios dictaban en Indias, ordenanzas y estatutos, que requerían confirmación real, pero los procedentes de Virreyes y Audiencias debían ejecutarse de inmediato. En cambio los propuestos por gobernadores, ciudades, y demás comunidades no se podían aplicar sin previa aprobación del Virrey o Audiencia del distrito, debiéndose enviar también al Rey para su confirmación». (Levene 1951:34).

quelli indiani per diritto di conquista si sarebbe assistito all'imposizione di una nuova struttura politico-amministrativa.<sup>8</sup> Infatti, ancora nel 2011, Aurelio Musi spiegava l'organizzazione dell'impero spagnolo affermando che

nella *composite monarchy* spagnola esistono dunque due tipologie di unione o incorporazione: quella dei regni d'oltremare, giuridicamente incorporati nella Corona di Castiglia [Unione accessoria], e quella dei regni e province che formavano parte della monarchia spagnola, come, ad esempio, Navarra e Napoli, tecnicamente «conquered territories» [perché entrati a far parte dell'impero spagnolo attraverso conquista militare], ma politicamente riconosciuti come dotati di proprie leggi e istituzioni (p. 1053).

E tale concetto è stato poi ripreso dallo storico napoletano anche nel suo ultimo libro, *l'Impero dei Viceré*, nel quale argomenta:

il Regno di Navarra partecipa sia della fisionomia dell'«Unione principale», cioè la conservazione delle leggi e istituzioni territoriali, sia della fisionomia dell'«Unione accessoria», cioè la dipendenza degli ordinamenti territoriali dal paese dominante come nel caso del rapporto fra le Indie e la Castiglia (Musi 2014:13).

Appare evidente quindi che l'aggettivazione delle Indie come colonie, sebbene trovi ancora ampio seguito tra gli studiosi<sup>9</sup> presenti diversi punti controversi, che meritano di essere presi in esame nelle prossime pagine.

---

<sup>8</sup> Questo nonostante che lo stesso Musi non manchi di annotare come il Regno di Napoli durante il periodo spagnolo dovette rinunciare a gran parte delle sue peculiarità storico-politiche e il suo rango politico venne ridotto a semplice vice-regno. (Büschges 2008:124).

<sup>9</sup> Oltre ai già citati contributi di Aurelio Musi (2011 e 2014), si veda anche Cárdenas Gutiérrez (2012).

*Primo punto: assenza di un patto tra sovrano e sudditi*

In base a tale visione storiografica, al quanto diffusa tra gli storici italiani, ad attribuire alle Indie un rango inferiore nella compagine asburgica, rispetto ai domini italici, sarebbe l'assenza di un patto tra sovrano e sudditi, che, riconoscendo prerogative regnicole pregresse, attribuisse a questi ultimi gli strumenti giuridico-istituzionali atti a limitare e all'occorrenza contrastare l'azione del sovrano. Secondo questa interpretazione, a differenza di altre istituzioni castellane, la dottrina pattista non sarebbe mai giunta in America perché le Indie deficitavano di personalità giuridica, in quanto, a causa della situazione di barbarie in cui giacevano prima dell'arrivo degli spagnoli, non erano considerate comunità in possesso di diritti e prerogative previe, in grado cioè di poter giungere a patti con la Corona de Castiglia (De Nardi in corso di stampa). In altre parole, per i sostenitori di questa tesi, fin dall'inizio i domini d'oltremare non possedevano i requisiti per contrarre un patto bilaterale, con il quale

el príncipe se obliga a servir al bien común y, a veces, a cumplir condiciones especiales, variables según los pueblos (las llamadas ley constitucionales, derivadas en la realidad histórica del Derecho Consuetudinario, pero conceptualizadas así por la teoría); el pueblo queda ligado a sujetarse temporalmente o permanentemente (según las formas concretas de gobierno) a la autoridad de los príncipes o magistrados (Góngora 1951:31).

Tuttavia, l'assenza di un patto tra sovrano e sudditi è messa in dubbio da diversi studiosi. Oltre al già citato Christian Büschges, basti ricordare Brian P. Owensby, che nel 2011 ha scritto:

antes de la invasión española del Nuevo Mundo en el siglo XVI, jamás se había construido un orden imperial fundamentado en la noción de un "pacto" entre un rey y conquistador y una población vencida. [...] Y aunque los reyes españoles no contemplaron explícitamente desde un principio un pacto con los indios, a lo largo de los siglos XVI y XVII se fue desarrollando una relación de pacto entre un rey lejano y un

vasallo conquistado mediado por el sistema de justicia (Owensby 2011:59 e 61).

Il patto naturalmente fu un accordo tacito, che trovò concretizzazione «en los arreglos jurídicos y cotidianos del imperio real, las leyes y sus procedimientos, los tributos y sus obligaciones» (Owensby 2011:59 e 61). Come tale quindi deve essere preso in considerazione nella sua pienezza e legittimità, scevro cioè da qualsiasi aggettivazione ulteriore, prima fra tutte quella di “coloniale”, molto in voga, purtroppo, nella storiografia americanista. Infatti, come ha sottolineato Annick Lempérière (2004), l'utilizzo di questo aggettivo «va más allá de la neutral identificación de un grupo de aficionados a un periodo y a un territorio. Lleva consigo un sistema de valoraciones, las más de las veces peyorativas» (p. 109).

In secondo luogo, poi, è necessario tenere in conto un altro aspetto, troppe volte dimenticato dai sostenitori della condizione di inferiorità delle Indie occidentali: sebbene è indubbio che almeno inizialmente si registrò la mancanza del «reconocimiento voluntario por parte de los indios de la autoridad del rey de España» (García Gallo 1980), il “sistema coloniale” iniziale non venne riprodotto staticamente per più di trecento anni. A questo riguardo, del resto, già nel 1959 Zorraquin Becú ricordava che:

las alternativas históricas impiden considerar al sistema político indiano como un régimen permanente e invariable. Al contrario, pueden señalarse tres etapas fundamentales y con diferentes características durante el largo periodo de la dominación hispánica. En la primera hasta 1524, las Indias son meras dependencias de Castilla. Al crearse el Consejo de Indias se origina un nuevo estado, a la vez distinto y unido a los demás de la Corona. Y con la llegada de los Borbones, se construye un estado unitario con una progresiva tendencia hacia la centralización política y administrativa (pp. 17-18).

In altre parole, il governo spagnolo delle Indie fu soggetto a una continua evoluzione, che ebbe come principale risultato la diffusione e l'assimilazione, in sempre più ampi strati della popolazione (indigeni compresi), di pratiche sociali ispaniche (istitu-

zionali, ceremoniales, políticas e religiosas). Como sottolinea Annick Lempérière (2005):

este conjunto de prácticas sociales, tantas veces calificadas en términos de instrumentos de “control” y de reconducción de la “dominación” pueden ser interpretados también en calidad de medios de socialización, aprendizaje, formación de hábitos e inculcación de valores y saberes que no sólo “integraban” a los indios, sino que eran productores de autonomía individual y colectiva. Es decir, la aceptación del nuevo orden de cosas – asumida por los sujetos individuales y colectivos mediante una amplia gama de actitudes, desde el no-rechazo y la no-rebelión hasta el disentimiento explícito y la rebelión argumentada en términos inteligibles por el conjunto de una sociedad – significa, al fin y al cabo, no la prolongación de una dominación legitimada aunque en su origen haya sido radicalmente ilegítima (pp. 9-10).

Infatti, già dal XVI secolo, appare evidente che le élites creole si considerarono abitanti di regni e province «equiparados cada uno de leyes e instituciones propias y de una historia y cultura peculiar, unidos a la monarquía sobre la base de un pacto político» (Büschges 2008:125-126).<sup>10</sup> Del resto, come ebbe modo di osservare Bernardino Bravo Lira (1987), riferendosi al ruolo giocato dai domini americani nella compagine asburgica,

el papel de Iberoamérica no es puramente pasivo. No se limita a recibir y reproducir, sin demasiada originalidad, modos de vida europeos. Eso es que, aun hasta hoy, hacen las colonias. Iberoamérica, en cambio, cuenta desde muy temprano, con una cultura propia. Por eso su participación en la historia mundial no es de tipo colonial, dependiente de un centro cultural exterior. Antes bien, tiene vida propia, voz propia y estilo propio. Ni europea ni indígena, pero con elementos de una y otra procedencia, esta cultura iberoamericana ha sido identificada ya desde el siglo XVII (p. 29).

---

<sup>10</sup> In altre parole, come spiega José Jobson de Andrade Arruda, si trattava di una dialettica negoziata, in cui «la autoridad central no se ejercía de arriba hacia abajo, sino a través de un elaborado proceso de negociación [...]. En estos términos, los imperios coloniales modernos eran “monarquías compuestas en las cuales el mando era indirecto, la soberanía fragmentada, el gobierno consensual y considerable la autoridad que se dejaba para la periferia”». (Andrade de Arruda 2015:13).

*Secondo punto: la conquista militare, anticamera dello status coloniale*

Altra convinzione assai diffusa è che i territori americani sarebbero stati colonie perché conquistati militarmente, e questo nonostante che la storiografia americanista sia ormai concorde nel riconoscere l'esistenza di processi di conquista pacifici, basati cioè sull'accordo tra *conquistadores* spagnoli e tribù indigene<sup>11</sup>. A questo riguardo, già nel 1993, Abelardo Levaggi ha sottolineato che l'espansione spagnola avvenne anche in forma del tutto pacifica, attraverso la consuetudinaria stipulazione di trattati (Restall 2004; De Nardi In stampa). In altri termini, l'incorporazione delle Indie ai domini spagnoli non avvenne unicamente attraverso una mera conquista, ma grazie a una contrattazione portata avanti in momenti diversi e con modalità differenti.<sup>12</sup> Del resto, come ricorda Marcello Carmagnani (2012), conviene tener presente che l'invasione non fu un'impresa solo militare, «sino también el resultado de múltiples pactos con los señores étnicos que se oponían, como en México a la dominación de la triple alianza, o que intervenían en la lucha entre opuestos pretendientes al trono, como acontece en el Perú» (p. 333).

Inoltre, la natura non solo violenta dell'origine del rapporto istituzionale tra Indie e Corona è dimostrata chiaramente anche dalla comparazione del cerimoniale dell'entrata viceregia adottato in Sicilia e Napoli con quello in auge in Nuova Spagna e

---

<sup>11</sup> A questo bisognerebbe aggiungere che nella mentalità dell'epoca l'annessione di un dominio attraverso una conquista militare non implicava nessuna accezione negativa. Lo dimostra il fatto che quando nel 1628 la Corona decise di cambiare l'ordine di apparizione dei consigli in occasione della cerimonia del baciamento, dando la precedenza a quello delle Fiandre, a discapito di quello delle Indie, i consiglieri di quest'ultimo «refutaron el argumento de que la conquista fuera de menor estima que la herencia como factores respectivos de incorporación en el caso de las Indias y de Flandes» Mazín Gómez (2010: 12).

<sup>12</sup> Punto messo in luce anche in García Gallo (1980:161-162).

Perù. Come ormai dimostrato da un'ampia storiografia,<sup>13</sup> tali manifestazioni servivano per palesare la gerarchia sociale e ricordare alla comunità l'evento politico fondante, ovvero la modalità con cui il dominio era entrato a far parte della compagine asburgica. Se il primo aspetto poteva essere facilmente messo in scena attraverso l'ordine di sfilata, stabilito in base a un complesso sistema di precedenza, per il secondo si era soliti ricorrere a un atto cerimoniale ben preciso: la consegna del cavallo, l'animale che nella simbologia dell'epoca rappresentava la gratitudine dei sudditi e, una volta montato, avrebbe ricordato «al pueblo que, como un caballo, podía desmontar a un gobernante injusto» (Osorio 2006:779-780). In Sicilia, il dono della cavalcatura avveniva per mano dell'élite siciliana, e senza attendere il giuramento, per evocare l'origine della relazione istituzionale tra il dominio e la Corona: i Vespri Siciliani del 1282 e l'elezione autonoma dell'isola di consegnarsi agli aragonesi (De Nardi 2014a: 66). Nel regno di Napoli, conquistato da Alfonso V, nel 1443, il viceré riceveva l'animale prima dell'investitura, ma per mano del suo cavallerizzo maggiore e davanti ai rappresentanti del regno, chiamati solo ad assistere alla solenne cerimonia (De Nardi 2014a:67). Diversamente, nei regni americani, il dono del cavallo avveniva per mano della classe dirigente locale (come in Sicilia), ma dopo il giuramento solenne<sup>14</sup>: elemento che può essere interpretato come l'obbligo da parte della Corona di rispettare un patto contratto in precedenza. Dato che in ambito cerimoniale nulla veniva lasciato al caso, in quanto tale aspetto della vita politico-istituzionale era funzionale a palesare le gerarchie ed equilibri di potere, la strutturazione dell'entrata vice-regia adottata in Nuova Spagna e in Perù, comparata con quanto in vigore nei domini italiani, rafforza la tesi della contrattazione pacifica sostenuta da diversi storici, tra cui occorre ricordare Abelardo Lavaggi (1993) e Matthew Restall (2004)<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Per un approfondimento sul tema del cerimoniale e dell'importanza della rappresentazione del potere nei domini della Monarchia Cattolica si rimanda a De Nardi 2014, Mazín Gómez 2012, Benigno 2008, Osorio 2006.

<sup>14</sup> Per il Regno del Perù, De Nardi (2014a:66). Per quello di Nuova Spagna, Chiva Beltrán (2008:5-6).

<sup>15</sup> Del resto, come è stato messo in evidenza da una recente bibliografia, le forme di aggregazione dei territori americani alle Monarchie iberiche non si



*Terzo punto: estraneità dei sudditi indiani alla politica dinastica*

Altra tesi a sostegno della natura coloniale dello *status* delle Indie occidentali è l'estraneità dei domini americani nella nomina o accettazione del monarca chiamato a governarli. A sostenere questa teoria fu Ricardo Zorraín Becú (1974), che in un suo celebre articolo affermò che sebbene i territori americani ottennero la categoria di regni, «no intervenían en absoluto en materia de tanta importancia como el nombramiento o la aceptación del monarca que debía gobernarles», poiché «las juras reales en América no eran el resultado de una aceptación deliberada del monarca, como sí lo eran en León, Toledo o Galicia. Se trataba más bien de una adhesión, después de ser informados sobre la ascensión del nuevo rey al trono». In merito a questo assunto, una domanda appare obbligata: in che modo i domini italiani intervenivano nella nomina del sovrano? La risposta di per sé risulta scontata: non intervenivano (De Nardi *In stampa*). Si limitavano a ratificarne la salita al trono. Anzi, quando il baronato siciliano tentò di mettere in discussione l'ascesa di Carlo V, sostenendo la legittimità successoria di Giovanna, per ricontrattare il rapporto corona-regno, la situazione degenerò ben presto in vera e propria rivolta aperta. E l'isola non uscì dall'orbita asburgica solo perché i baroni, intimoriti dal possibile intervento militare regio e dai moti popolari, creati ad arte in funzione antigovernativa, ma ormai fuori controllo, si riconciliarono con Carlo V giustificando il loro comportamento come una reazione al mal governo del viceré (Baviera Albanese 1975-76:432).<sup>16</sup> Di conseguenza, è evidente che anche sotto questo aspetto, al pari dei domini italiani, le Indie non furono colonie

---

differenziarono molto da quelle che caratterizzarono l'incorporazione di altri domini, come per esempio le Fiandre o i regni italiani meridionali. Su questo aspetto si rimanda al recente contributo di Mazin Gómez -Ruiz Ibáñez (2012).

<sup>16</sup> Questo fu l'unico caso di rivolta scoppiato nei domini italiani in concomitanza alla successione al trono e, a eccezione di quella di Messina (1674-1678), in cui a essere messo in discussione fu il sovrano e non il suo rappresentante. Riguardo alla rivolta, poi guerra, di Messina si rimanda a Ribot García (1982), (2002), (2004); Benigno (2011).

ma «“comunidades perfectas”, término aristotélico empleado para designar la comunidad política que es autónoma y tiene la suficiencia para resolver las necesidades de la vida social» (Ortega Martínez 2012:62). Come napoletani o siciliani, i sudditi indiani facevano parte della repubblica ed erano riconosciuti come cittadini, partecipi della comunità politica.

*Quarto punto: sfruttamento economico delle “colonie” da parte della “madrepatria”*

Lo *status* politico primario delle Indie non può essere messo in dubbio nemmeno dalla principale argomentazione avanzata dagli storici economici, che sono soliti vedere nelle ingenti rimesse di metalli preziosi la prova regina della dipendenza, di stampo coloniale, dei territori indiani nei confronti della madrepatria. A dirlo è il confronto dei dati relativi ai domini americani con quelli riguardanti i regni italiani, che mostra in modo inequivocabile come le due realtà fossero simili anche sotto questo aspetto. Tanto da chiedersi, provocatoriamente certo, come ha già fatto Mireille Peytavin (1996), «¿por que no España como metrópoli de la Italia española?» (p. 87). Infatti, se nel periodo di maggior emergenza bellica (1620-1643) dalle Indie furono inviati per la difesa militare della Monarchia metalli preziosi e donativi per un valore di 18.584.822 ducati (Álvarez Nogal 1998:485-488), la contribuzione dei regni italiani meridionali superò di poco i 19.000.000: 10.000.000 lasciarono il regno di Sicilia dal 1628 al 1643 (De Nardi 2014b:16), mentre 9.000.000 vennero messi a disposizione dal regno di Napoli, dal 1631 al 1643 (Coniglio 1955:268-273). E questa tendenza risulta essere caratteristica di entrambe le aree anche nella seconda metà del secolo. Infatti, solo per fare un esempio, Francisco Fernández de la Cueva, duca d'Albuquerque,<sup>17</sup> ricoprendo l'incarico di vi-

---

<sup>17</sup> Quando prese possesso del vicereame americano il duca poteva vantare già un invidiabile stato di servizio: nel 1638, aveva preso parte alle operazioni per liberare la fortezza di Fuerterrabía, assediata dall'esercito francese; negli anni successivi aveva prestato servizio come soldato semplice nelle Fiandre, e, promosso maestro di campo, nel 1642, si era distinto nelle battaglie di Châtelet, Honnecourt e Rocroi; nel 1645, era stato nominato generale della cavalleria di

ceré di Nuova Spagna (1653-1660), oltre a rifornire con regolarità le piazzeforti di Campeche, Florida, Havana, Porto Rico (Fernández Bulete 1998:689), inviò 16.000 pesos all'anno a Cuba, soccorse la Giamaica, minacciata dalle truppe inglesi, e inviò consistenti rimesse di metalli preziosi nella penisola iberica (Fernández Bulete 1998:698); e durante il suo governo siciliano (1667-1670) spedì 400.000 scudi in Catalogna, Sacro Romano Impero, Milano, Madrid, Mantova, Sardegna e Savoia (De Nardi 2014b:13-15).

In secondo luogo, riguardo a questo punto è utile aggiungere un altro elemento, che risulta essere oltremodo chiarificatore: in entrambe le aree il denaro richiesto da Madrid veniva raccolto dal viceré a seguito di una contrattazione con le élites locali; e l'unica differenza riscontrabile nei due distinti contesti era rappresentata dal diverso livello di istituzionalizzazione di tali contrattazioni. Nelle Indie non essendoci un'assemblea rappresentativa il viceré era chiamato a interfacciarsi singolarmente con tutti i soggetti istituzionali (città *in primis*) o politici. E tale frammentazione del corpo politico era accentuata dal fatto che in America il signore di ogni individuo era solo e sempre il re. Qui i titolati, a eccezione del marchese del Valle in Nuova Spagna e pochi altri in Perù, non potevano vantare nessun diritto impositivo sugli abitanti delle loro terre,<sup>18</sup> a causa del rifiuto

---

Cataluña; nel 1649, ricoprendo questo comando, aveva servito nelle giornate di Villafranca del Panadés e Montblanch; e, nel 1652, come capitano generale delle galere di Spagna aveva contribuito alla riconquista di Barcellona. Per i buoni risultati ottenuti durante il governo vicereale, dal 1660, Francisco Fernández de la Cueva fu chiamato a ricoprire la carica di Generale di Cavalleria dell'Esercito di Cataluña, di Capitano Generale dell'Armata del Mar Oceano e di Tenente generale del Mare. Inoltre, a riprova della sua collocazione nel "centro decisionale della Monarquía", nel 1665, venne nominato ambasciatore straordinario a Vienna, con il compito di accompagnare al confine con l'impero l'Infanta Margherita, destinata in sposa a Leopoldo I d'Austria. Al termine di questa missione, il duca di Albuquerque venne nominato viceré di Sicilia: incarico che ricoprì per i tre anni successivi (1667-70), prima di essere chiamato a far parte del Consiglio di Stato, del Consiglio di Guerra e della Casa Reale del Sovrano, come Maggiordomo Maggiore: incarico detenuto fino alla morte, avvenuta il 27 marzo 1676. (Orozco Linares 1985:94-95); (Fernández Bulete 1998:680).

<sup>18</sup> Per esempio, in Nuova Spagna dopo la conquista Hernán Cortés riservò per se stesso una buona porzione del territorio e premiò i suoi soldati con

della Corona di riconoscere agli *encomenderos* la concessione di vere e proprie attribuzioni feudali (Bravo Lira 1986:70). Non diversamente, in Sicilia e a Napoli il processo si caratterizzava per essere egualmente lungo e complesso, in quanto tutto l'*iter* si svolgeva in sedi istituzionali apposite, e aveva nella nobiltà feudale uno degli interlocutori principali, che trovava in questi luoghi la sua principale roccaforte politica. Sebbene sia indubbio che tale aspetto meriti di essere ulteriormente approfondito, in questa sede può essere però dimostrato apportando due esempi.

Nel 1624, Rodrigo Pacheco y Osorio, terzo marchese di Cerralbo, viceré di Nuova Spagna (1624-1635), ricevette l'ordine di raccogliere un donativo di 600.000 ducati, destinato a finanziare le operazioni belliche in Europa, e di mettere in atto una serie di nuove misure fiscali per raccogliere un contributo annuo di 250.000 ducati, da investire nella costruzione di una nuova flotta militare da stanziare a protezione delle coste dell'oceano Pacifico. Conscio della necessità di mettere in condizione il marchese di costruire un ampio consenso intorno alla richiesta, il sovrano fece precedere la lettera indirizzata al viceré da una lunga e articolata premessa, finalizzata a giustificare le ingenti richieste economiche e a offrire argomentazioni persuasive da utilizzarsi in loco per superare le possibili obiezioni da parte delle élites messicane.

Il sovrano prima di impartire l'ordine vero e proprio si soffermò a denunciare la condizione drammatica in cui versavano le casse statali, imputando la mancanza cronica di risorse alle

---

l'attribuzione di vaste *encomiendas*, accordando loro anche la riscossione di tributi e il diritto di pretendere dagli indios residenti nei loro possedimenti prestazioni di manodopera gratuite. Tuttavia, approfittando della cosiddetta "conjura del segundo marqués", la Corona ridimensionò tali prerogative e impose la devoluzione dopo tre vite delle aree in questione all'amministrazione regia. A questa regola ci furono solo due eccezioni: in epoca asburgica, il marchesato del Valle di Oaxaca, riconosciuto agli eredi di Cortés, con tanto di diritto perpetuo di amministrare e ricevere tributi da un gran numero di popoli indigeni; in epoca borbonica, il ducato di Atlixco, concesso da Filippo V al conte di Montezuma, per ricompensare la sua lealtà e i grandi servizi prestati durante la guerra di Successione. Così facendo la Corona riuscì a scongiurare il pericolo che in Nuova Spagna prendesse piede un nuovo feudalesimo ereditario (Borah 2002:31-32).

ingenti spese intraprese dal padre per il «servicio de Dios y conservación de esta Monarquía», cioè all'assolvimento degli obblighi propri e principali dell'autorità reale; al fatto che neppure lui, una volta salito sul trono, aveva potuto sottrarsi alle ingenti spese derivanti dalla lotta agli eretici e ai nemici dello Stato; al peggioramento della congiuntura internazionale, comprovata dal fatto che negli ultimi anni alle minacce provenienti dalle Fiandre, dalla Germania e dall'Italia si erano aggiunte le scorriere dai corsari barbareschi nel Mediterraneo e degli olandesi nelle Indie.<sup>19</sup> Tale ragionamento consentì quindi al sovrano di sottolineare come i problemi europei, avendo assunto una portata globale, riguardassero oramai direttamente anche i sudditi americani. Infatti, il testo qui preso in esame continua ricordando che il nemico negli ultimi tempi aveva dimostrato più volte la volontà di «hacerse poderosos con las presas y riquezas de ellos [dei sudditi indiani] y apoderarse de algunas partes [delle Indie]», tentando di occupare le coste del Brasile e compiendo scorribande sul quelle del Pacifico. Cosicché, la richiesta di nuove somme di denaro poté essere presentata come funzionale «a la conservación de esos reinos y provincias [le Indie] y la seguridad del oro y plata que se trae a estos [Penisola Iberica]»; tanto più che la costruzione della nuova flotta avrebbe avuto l'obiettivo di rafforzare la presenza spagnola nel Pacifico e rendere più incisiva l'azione del viceré del Perù, la cui forza navale ammontava unicamente a «cuatro galeones en el Callao para bajar la plata a Panama, sin poder ser socorrido de ninguna parte».<sup>20</sup> Infine, al marchese di Cerralbo veniva suggerito di imputare la richiesta di nuove risorse economiche straordinarie unicamente al cattivo stato in cui versavano le casse castigliane e all'impossibilità di quel regno di continuare da solo a sostenere le sorti della Monarchia. Il viceré avrebbe dovuto pertanto mettere in evidenza che «todas las ciudades, villas y lugares de estos reinos [Castiglia] se han animado a servirme y ayudarme

---

<sup>19</sup> (AGI, Indiferente, lg. 2690, Madrid, 4.XII.1624, El rey al virrey de Nueva España).

<sup>20</sup> (AGI, Indiferente, lg. 2690, Madrid, 4.XII.1624, El rey al virrey de Nueva España).

tan acosta de sus haciendas con el servicio de millones, a que ahora últimamente acrecientan otro muy grande socorro». <sup>21</sup> Questo per far capire alle élites americane che era giunto il momento che tutti contribuissero proporzionalmente agli oneri dell'impero, tanto più che le nuove spese sarebbero servite alla «conservación de los vasallos que en esos reinos [delle Indie] tengo, pues es para su seguridad y la defensa de sus familias y hacienda que en ellos han adquirido». <sup>22</sup>

Solo dopo questa lunga e persuasiva premessa è possibile individuare nella missiva regia l'ordine vero e proprio, che, a dimostrazione di quanto si sta dicendo, si presenta interamente incentrato sull'importanza della concertazione. Infatti, Filippo IV scrive al suo rappresentante:

os encargo y mando que con el mayor afecto y celo que pudiere, consideréis todas estas razones y hagáis discurso sobre la forma y manera que pareciere más a propósito proponer a las comunidades, obispos, títulos religiones, y a todas las demás personas que se hallaren con caudal y posibilidad, la grande y urgente necesidad que se ofrece, para que obligados de las mercedes que tienen recibidas de mí y de los señores reyes y mis predecesores y de las pocas cargas e inposiciones que tienen, y principalmente de la obligación natural con que se hallan, se animen y dispongan a hacerme el mayor socorro y servicio que pudiesen en esta ocasión, que sea hasta seiscientos mill ducados tan en efectivo y de contado que en todo caso me le inveis en la primera flota del año de seiscientos y veinticinco, y se introduzca alguna renta fija hasta doscientos y cinquenta mil ducados. <sup>23</sup>

Riguardo all'ultimo punto vengono avanzate anche delle proposte. Ad esempio, da Madrid si suggerisce al viceré che le nuove imposizioni fiscali potrebbero toccare «la haveria de armada de las flotas, los navios que van y vienen de Acapulco a Filipinas, la renta del vino aplicada para la obra del desagüe de la laguna, el azúcar miel y cacao que se gasta y consume en ese reino, y

---

<sup>21</sup> (AGI, Indiferente, lg. 2690, Madrid, 4.XII.1624, El rey al virrey de Nueva España).

<sup>22</sup> (AGI, Indiferente, lg. 2690, Madrid, 4.XII.1624, El rey al virrey de Nueva España).

<sup>23</sup> (AGI, Indiferente, lg. 2690, Madrid, 4.XII.1624, El rey al virrey de Nueva España).

los negros [...]».<sup>24</sup> Tuttavia, viene anche specificato che tali soluzioni debbano essere messe in atto solo dopo averle considerate e discusse con gli ufficiali reali, la *Audiencia* di Città del Messico, i *cabildos* delle città più importanti (primo tra tutti quello della capitale), i titoli e le personalità locali più influenti.<sup>25</sup> Appare evidente quindi che non ci troviamo di fronte a un vero e proprio ordine, ma a un fermo ed esplicito invito alla contrattazione diretta con le varie componenti regnicole; e il viceré viene inviato a portare avanti la contrattazione su più tavoli negoziali perché l'assenza di un'assemblea cetuale e del regime feudale ha frammentato la rappresentanza politica tra diversi soggetti (istituzioni e individui). Per questo il sovrano sprona nella lettera il suo rappresentante a relazionarsi singolarmente con diversi attori sociali, ai quali deve far comprendere

en público y secreto que del servicio que me hicieren así en el donativo como en la renta que se ha de situar tendré siempre muy particular memoria y gratitud en las cosas de su aumento y beneficio confirmando en esta ocasión su fidelidad y obediencia, pues estando estos reinos tan cargados como queda dicho y esos tan relevados y ser lo que se pretende para conservar su estado y defensa natural es mi voluntad se trate de los más suaves medios que se ofrecieren para que mediante las suyas me dan este servicio y socorro como tan fieles y leales vasallos.<sup>26</sup>

Anche nei domini italiani le élites avevano un ruolo importante al momento di stabilire gli *arbitrios* da adottare per far fronte alle richieste straordinarie provenienti da Madrid. Infatti, la definizione dei donativi, sia quantitativa che qualitativa, sebbene avvenisse a livello centrale, per opera del Consiglio d'Italia, *in loco*, doveva essere sottoposta dal viceré al vaglio dei principali ministri togati, a cui era riconosciuta anche la facoltà di modificare o integrare le direttive madrilene (De Nardi 2014b:35-38).

---

<sup>24</sup> (AGI, Indiferente, lg. 2690, Madrid, 4.XII.1624, El rey al virrey de Nueva España).

<sup>25</sup> (AGI, Indiferente, lg. 2690, Madrid, 4.XII.1624, El rey al virrey de Nueva España).

<sup>26</sup> (AGI, Indiferente, lg. 2690, Madrid, 4.XII.1624, El rey al virrey de Nueva España).

Ad esempio, nel gennaio del 1620, venne intimato al regno di Sicilia di inviare un milione di scudi in Germania: il viceré discusse gli *arbitrios* proposti con il Tribunale del Real Patrimonio, che, non ritenendoli sufficienti al raggiungimento dello scopo, ne propose altri e a quelli suggeriti dai ministri madrileni (tra le altre cose, vendita dei casali, del *mero e misto imperio* e di tratte di grano fuori dal regno) chiese di poter affiancare un indulto generale, la vendita di alcune annualità dalla Santa Crociata, di spogli delle sedi ecclesiastiche vacanti, di titoli di principe, duca, marchese, conte, don e licenze *populandi* (De Nardi 2014b:36). Infine, sempre ai ministri regi (che in Sicilia erano tutti naturali, a eccezione del Consultore) spettava anche il compito di redigere la proposta da presentare al Regno riunito in parlamento, la cui approvazione era tutto tranne che scontata, dovendo essere costruita pazientemente dal rappresentante del sovrano nei mesi precedenti alla sua convocazione.<sup>27</sup>

Da questi due esempi appare chiaro quindi che in entrambe le periferie dell'impero, le procedure di riscossione comportavano lunghi periodi di attuazione perché prevedevano il coinvolgimento di numerose componenti regnicole nel processo decisionale. Infatti, al di qua come al di là dell'Atlantico, la Corona fu costretta a ricorrere alla venalità per recuperare in breve tempo le somme di denaro necessarie al sostentamento della vorace macchina bellica, ma così facendo agevolò l'ascesa sociale, politica e istituzionale di nuovi attori: la élite creola nelle Indie e il ceto togato nei domini italiani.<sup>28</sup> Ancora una volta, quindi, nelle due periferie dell'impero si verificarono dinamiche analoghe, come è possibile osservare prendendo in esame il *trend* delle concessioni dei nuovi titoli nobiliari effettuate dalla corona. Infatti, in entrambe le aree l'attribuzione delle dignità nobiliari premiò per lo più personaggi coinvolti nelle attività di governo<sup>29</sup> e il processo si sviluppò con le medesime tempistiche, raggiungendo il punto di svolta durante il regno di Filippo IV,

---

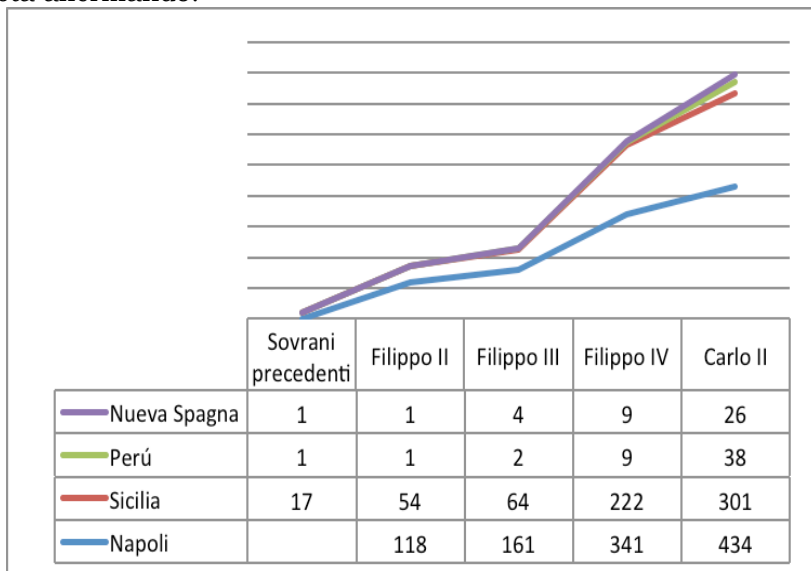
<sup>27</sup> Su questo punto si rimanda a De Nardi (2012).

<sup>28</sup> Sul caso indiano si veda Amadori (2013), sul caso italiano Sciuti Russi (1983) e Sicilia (2010).

<sup>29</sup> Su questo aspetto si rimanda a De Nardi (2014b:104), Sicilia (2010), Conde y Díaz Rubín, Sanchiz Ruiz (2008:13-14).



ovvero nel periodo di massima emergenza bellica. La tabella sottostante, e il relativo grafico, dimostra chiaramente quanto si sta affermando.



Concessione dei titoli nobiliari nei domini indiani e italiani degli Asburgo di Spagna (XVI-XVII)<sup>30</sup>

Certo, il fenomeno registrato nei domini italiani differisce molto in termini numerici rispetto a quello proprio dei regni americani, ma questo non inficia la comparazione e le conclusioni a cui tale approccio permette di giungere, in quanto l'esiguo numero di titoli concessi nelle Indie deve essere attribuito principalmente a tre fattori: la popolazione di gran lunga meno numerosa rispetto a quella presente nei domini italiani;<sup>31</sup> la platea di pre-

<sup>30</sup> Dati rielaborati da De Nardi (2014b:104) e Conde y Díaz Rubin, Sanchiz Ruiz (2008:13).

<sup>31</sup> Per esempio, alcuni cronisti seicenteschi riportano che Lima (una delle città più popolate del continente) nel XVII secolo aveva 60.000 unità, ma tale cifra è considerata dubbia dagli studiosi, che la ritengono eccessivamente elevata, e la giustificano solo se riferita all'intera valle. E non molto differenti dovevo essere i dati riferiti a Città del Messico e Panama, gli altri due centri più importanti.

tendenti molto più esigua, in quanto il numero di spagnoli e creoli rappresentava un *range* oscillante tra il 10% e il 50% del totale della popolazione (Pérez Cantó 1982:385); il minor interesse attribuito nel continente americano ai titoli nobiliari, in quanto, come si è già avuto modo di accennare, non davano diritto all'esercizio di attribuzioni feudali e tributarie (Bravo Lira 1986:70; Borah 2002:31-32).

*La struttura dell'impero e la mentalità dei ministri: due prove dello status paritario dei domini indiani e italiani*

I domini costituenti la Monarchia cattolica entrarono a far parte della compagine asburgica durante i regni di Carlo V e Filippo II come risultato di una politica matrimoniale ed ereditaria tanto articolata quanto fortunata. Questo processo comportò però importanti conseguenze: indipendenza formale dei diversi regni; vincoli relativamente limitati di ciascuna parte con le altre; obbligo per il monarca di rispettare i costumi, i privilegi e la struttura istituzionale di ciascun dominio; necessità per il sovrano di farsi rappresentare nei diversi territori da vice-re e governatori (De Nardi in corso di stampa).

Sebbene l'intero sistema fosse tenuto insieme da diversi fattori unificanti, tra cui il sovrano e il sistema di consigli, la fede cattolica, professata in tutti i domini, e la difesa dell'ortodossia, messa in atto attraverso la lotta a eretici e infedeli, è indubbio che il suo mantenimento fosse possibile grazie alla circolazione degli ufficiali reali, «que no sólo portaban sus esperanzas sino también, como es más que evidente, sus propias experiencias» (Centenero de Arce 2012:39). Per esempio, lo studio comparato delle vicende politiche proprie del viceregno di Nuova Spagna e di Sicilia lo dimostra ampiamente, in quanto numerosi furono coloro che servirono il sovrano in entrambi i domini, sebbene a

---

Invece, le principali metropoli italiane nello stesso periodo potevano già vantare una popolazione di tutto rispetto: Palermo e Messina all'inizio del XVII secolo contavano già 100.000 abitanti, mentre Napoli già ne poteva vantare più di 250.000. Per la popolazione delle metropoli indiane si veda Pérez Cantó (1982:383-384). Per la popolazione di Palermo e Messina si veda Bazzano (2010: 229). Per la popolazione di Napoli si veda Marino (1992:308).

diversi livelli. Come sottolineato da Fernando Ciaramitaro (2008), studiando la storia di questi due domini «se encuentran muchas veces los mismos nombres de altos funcionarios de gobierno y de miembros de la nobleza» (p. 151). E tra questi, oltre al già citato Francisco Fernández de la Cueva, duca di Alburquerque, viceré di Nuova Spagna e poi di Sicilia, meritano di essere ricordati il marchese di Casafuerte, Juan de Acuña, governatore di Messina e poi viceré di Nuova Spagna (1722-1743), e il siciliano Michele la Grua Talamanca, marchese di Branciforte, anch'esso viceré di Nuova Spagna (1794-1798).

I due domini del resto potevano vantare molte caratteristiche comuni,<sup>32</sup> e i ministri di Madrid erano soliti tenere in conto questo elemento al momento delle nomine. I vari trasferimenti erano dettati, almeno in parte, da un *cursus honorum* non scritto, che nella sua articolazione teneva in conto le doti e capacità personali dell'individuo, gli incarichi ricoperti in precedenza e quelli affidati ai parenti più prossimi (nonno, padre, fratelli, suoceri, etc.). E questo era possibile perché i domini afferenti alle periferie dell'impero erano considerati sullo stesso piano dagli stessi ministri madrileni.

Infatti, l'attitudine dei ministri madrileni a considerare sullo stesso piano le due periferie dell'impero è dimostrata chiaramente da una serie di consulte inviate tra il 1632 e il 1638 dal Consiglio delle Indie a Filippo IV per richiedere l'uso del baldacchino in occasione delle entrate viceregie da celebrarsi in Città del Messico e Lima. Il Consiglio voleva prendere così le parti di Felipe Baltasar Fernández Pacheco, sesto duca di Escalona, fermamente intenzionato a farsi riconoscere il privilegio durante lo svolgimento della solenne cerimonia, a cui avrebbe dovuto partecipare in qualità di nuovo viceré della Nuova Spagna.

Nel 1625, l'uso del baldacchino, prerogativa cerimoniale propria della persona regia, era stato vietato da Filippo III, e il rispetto dell'ordine aveva costretto il marchese di Galvez e il marchese di Cerralbo, in Nuova Spagna, e il marchese di Gua-

---

<sup>32</sup> Questo elemento è stato già preso in esame in Ciaramitaro (2008). Lungi dal voler ridimensionare tale contributo si cercherà di inquadrare la questione da un differente punto di vista.

dalcazar e il conte di Chinchon, in Perù, a prendere possesso della carica senza potersi avvalere della regale copertura. Nei circoli madrileni doveva essere convinzione che i disordini registrati nelle Indie negli anni venti, in particolare la rivolta di Città del Messico, fossero dovuti anche all'indebolimento dell'autorità viceregia, determinato dalla revoca del privilegio cerimoniale. Per questo, il duca di Escalona, nominato nel 1632 a succedere al marchese di Cerralbo, chiedeva con forza che fosse ripristinato l'antico cerimoniale, e che gli fosse permesso fare il suo ingresso nella capitale messicana sotto il baldacchino.

La richiesta seppur potrebbe sembrare secondaria ai fini del nostro lavoro, in realtà non lo è. Infatti, il duca di Escalona per rafforzare la sua posizione non esitò ad addurre anche un'altra considerazione, priva di fondamento, ma proprio per questo ancora più significativa: il privilegio reale doveva essere riconosciuto ai viceré indiani perché la stessa prerogativa era attribuita anche a coloro che erano inviati a governare i domini italiani.<sup>33</sup> Questo perché sebbene la società d'antico regime fosse gerarchizzata e improntata ad una disuguaglianza sistemica si caratterizzava anche per essere vincolata a un modello di giustizia distributiva: a ciascuno secondo il suo *status* e quindi per ogni livello sociale si doveva definire e rivendicare una giustizia specifica; quello che era giusto per un contadino era diverso da quello che era giusto per un artigiano o per un patrizio (Levi 2002:196). Questo non valeva solo per gli individui, ma anche per le comunità politiche, che se ritenute sullo stesso livello, avrebbero dovuto poter godere degli stessi privilegi (giurisdizionali, fiscali, cerimoniali, etc.). In realtà però anche in Italia i viceré non utilizzavano il baldacchino (De Nardi 2012), ed è difficile credere che i ministri madrileni non ne fossero a conoscenza. Tuttavia, a riprova della forza dell'argomentazione, la tesi del richiedente venne fatta propria dal Consiglio delle Indie, che il 3 marzo 1632, nella consulta inviata al sovrano sostenne che:

[el duca] ha suplicado se altere y derogue la dicha cédula representando que hallándose tan distante de V.M. cual quiera prerrogativa

---

<sup>33</sup> (AGI, Indiferente, lg. 760, Madrid, 3.IV.1632, El consejo de Indias a S.M).

que se le dé de mayor decoro será de mucha importancia para aquel gobierno, porqué de más de tener esta prerrogativa los virreyes de Italia, en la Nueva España hay razón que obligan a que se le permita esta honra, por la que se ha entendido en el consejo de que al marqués de Gelves por faltarle no se le guardó de respecto y decoro que se debe a aquel puesto. [...] Y habiéndose visto en el consejo y conferidose sobre las causas que obligaron a dar esta cédula y las que ahora ocurren para hacerle la merced que pide, considerándose particularmente que la causa principal que el marqués de Galvez da al suceso que tuvo en la ciudad de México fue el haberle faltado esta prerrogativa, ha parecido a la mayor parte del consejo, que a los virreyes de Italia se les permite esta honra, y que cualquier prerrogativa de mayor decoro a los que ocupan el cargo de virreyes de las Indias es justo concederla por hallarse tan distante de V.M., se podrá permitir que entre un palio en la forma que antes se acostumbraba.<sup>34</sup>

L'elemento comparativo con la realtà italiana, evidentemente ritenuta dalla visione del tempo allo stesso livello di quella indiana, risulta essere così uno dei principali argomenti persuasivi utilizzati dall'organo madrileno per convincere il sovrano ad avallare la richiesta del duca di Escalona. Lo dimostra quanto scritto dallo stesso consiglio due anni dopo. Quando il marchese di Cadereyta richiese i documenti necessari per prendere possesso del viceregno della Nuova Spagna, i ministri inviarono una consulta al Sovrano per chiedere se la concessione fatta a suo tempo al duca di Escalona fosse stata *ad personam*; e per metterlo in condizione di ricordare l'assunto fecero presente che

en consulta que el consejo hizo a V.M. en 13 de abril del año pasado de 1632 fue de parecer, que pues a los virreyes de Italia se les permitía entrar con palio, y que cualquiera prerrogativa de mayor decoro a los que ocupan el cargo de virreyes de las indias era justo concedérsela, por hallarse tan distante V.M., y que así se podría permitir que entrase con palio, en la forma que antes se acostumbraba, pero con advertencia que por esta causa no había de ser mayor el gasto que se hiciese, en su recibimiento sino con toda moderación.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> (AGI, Indiferente, lg. 760, Madrid, 3.IV.1632, El consejo de Indias a S.M).

<sup>35</sup> (AGI, Indiferente, lg. 760, Madrid, 23.III.1635, El consejo de Indias a S.M).

Di conseguenza, essendo considerati sullo stesso piano, e non uno inferiore all'altro, i domini indiani e quelli italiani erano raggruppati rispettivamente in due circuiti di secondo livello: quello indiano (Nuova Spagna-Filippine e Perù) e quello italiano (Napoli, Sicilia).<sup>36</sup> Naturalmente, i territori che erano raggruppati in questi due circuiti non avevano tutti la stessa importanza, cosicché alcuni servivano da trampolino di lancio per altri, ritenuti più difficili da governare o di maggior prestigio, ricchezza, estensione territoriale (De Nardi In stampa). Le statistiche dimostrano che tale ruolo nel circuito di secondo livello indiano era affidato al Regno di Nuova Spagna, mentre in quello italiano al Regno di Sicilia. Infatti, Teodoro Hampe Martínez (1991) ha calcolato che

de los 24 individuos que fueron nombrados en los siglos XVI y XVII para gobernar respectivamente los virreinos de México y Perú, hubo 10 que recibieron el doble nombramiento de virreyes de uno y otro territorio. En todos los casos, estos funcionarios ejercieron primero la administración de las provincias de Nueva España y luego fueron trasladados, en realidad "promovidos", a la sede virreinal de Lima.<sup>37</sup>

Analogamente, tra i 37 viceré che furono inviati a governare il regno di Sicilia durante l'epoca asburgica 6 vennero poi nominati viceré di Napoli.<sup>38</sup> Non pochi se si considera che, tra gli

---

<sup>36</sup> Non si considera volutamente lo Stato di Milano, in quanto essendo teatro di guerra non divideva lo stesso ruolo assegnato dalla Monarchia al Regno di Napoli e a quello di Sicilia. Sull'eccezionalità del dominio milanese si rimanda all'ormai classico contributo di Giovanni Vigo (1994).

<sup>37</sup> Coloro che governarono prima in Nuova Spagna e poi Perù furono «don Antonio de Mendoza, que gobernó en ambos virreinos de 1535 a 1552; don Martín Enriquez, de 1568 a 1583; don Lorenzo Suarez de Mendoza, Conde Coruña, de 1580 a 1583; don Luis de Velasco, de 1590 a 1604; don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey, de 1595 a 1606; don Juan de Mendoza y Luna, Marques de Montesclaros, de 1603 a 1615; don Diego Fernández de Córdoba, Marqués de Guadalcázar, de 1612 a 1629; don García Sarmiento de Sotomayor, Conde de Salvatierra, de 1642 a 1655; don Luis Enriquez de Guzmán, Conde de Alba de Liste, de 1650 a 1661, y don Melchor Portocarrero, Conde de la Monclova, de 1686 a 1705». (Hampe Martínez 1991:50).

<sup>38</sup> I viceré di Sicilia chiamati poi a governare il regno partenopeo furono: Hugo Moncada (Sicilia 1509-1512, Napoli 1527-1528); Enrique de Guzmán, conte di Olivares (Sicilia 1592-1595, Napoli 1595-1599); Pedro Téllez-Girón, duca d'Osuna (Sicilia 1611-1616; Napoli 1616-1620); Juan Alfonso Enríquez de Ca-

altri, 3 erano di origini napoletane, e una consuetudine consolidata voleva che i massimi incarichi di governo in un dominio non venissero affidati a naturali, se non in via interinale;<sup>39</sup> 7 morirono durante il governo dell'isola<sup>40</sup> e 2 poco dopo averlo lasciato;<sup>41</sup> e 3 si ritirarono a vita privata.<sup>42</sup>

Il diverso rango dei domini era palesato poi dal differente stipendio percepito dai viceré chiamati a governarli. Nelle Indie, fin dal XVI secolo, venne stabilito che ai rappresentanti del sovrano in Nuova Spagna venissero riconosciuti 20.000 ducati annui, mentre a quelli del Perù ben 40.000 (quantità poi ridotta a 30.000) (Hampe Martínez 1991:52; Ciaramitaro 2008:142). Stessa cosa nella province italiane, dove, nel Seicento, il titolare del governo isolano percepiva 24.000 scudi all'anno (prima del 1610 erano appena 6.000), a cui si sommavano solo 4.000 scudi per il mantenimento della casa: una cifra di molto inferiore a quella spettante al suo collega napoletano. Già a inizio secolo questi godeva di un'indennità annua di 29.700 ducati (diventati 37.125 nelle decadi finali), a cui si aggiungevano 20.000 ducati derivanti da altre entrate secondarie e poteva scaricare sulle

---

brera, ammirante de Castilla e conte de Modica (Sicilia 1641-1644; Napoli 1644-46); Francisco de Benavides, conte di Santisteban (Sicilia 1678-1687, Napoli 1687-95); Juan Manuel Fernández Pacheco, duca di Escalona (Sicilia 1701-1702, Napoli 1702-1707).

<sup>39</sup> I tre viceré napoletani furono: Ettore Pignatelli, duca di Monteleone (1517-1534); Francesco Ferdinando d'Avalos, marchese di Pescara (1658-1571); Francesco Gaetani, duca di Sermoneta (1663-1667) (Muto 2009:147).

<sup>40</sup> I viceré che morirono durante l'esercizio della carica furono: Francisco Fernando de Ávalos, marchese di Pescara (Sicilia 1568-1571); Marco Antonio Colonna, duca di Tagliacozzo (Sicilia 1577-1582); Bernardino de Cárdenas y Portugal, duca di Maqueda (Sicilia 1598-1601); Manuele Filiberto di Savoia (Sicilia 1622-1624); Antonio Pimentel, marchese di Távora (Sicilia 1626-1627); Pedro Fajardo de Zúñiga y Requesens, marchese di los Vélez (Sicilia 1644-1647); Aniello de Guzmán, marchese di Castel Rodrigo (1676-1677).

<sup>41</sup> I viceré che morirono subito dopo aver lasciato il governo dell'isola furono: Lorenzo Suárez de Figueroa, duca di Feria (Sicilia 1602-1606) e Juan Téllez-Girón, duca d'Osuna (Sicilia, 1655-1660).

<sup>42</sup> I viceré che si ritirarono a vita privata furono: Juan Fernández Pacheco, duca di Escalona (Sicilia 1606-1610); Rodrigo de Mendoza, duca dell'Infantado (Sicilia, 1651-1654); Francesco Gaetani, duca di Sermoneta (Sicilia, 1663-1666).

casse regnicole le retribuzioni spettanti alla maggior parte dei personaggi del suo seguito (De Nardi 2014b:91).

Non solo i domini di Nuova Spagna e Sicilia venivano considerati equivalenti all'interno della gerarchia dei territori afferenti alla Monarchia cattolica, ma, per la loro posizione geografica, erano chiamati ad assolvere anche gli stessi compiti. Il sistema difensivo imperiale spagnolo, infatti, era incentrato sulla «teoria dei bastioni», secondo la quale le province lontane geograficamente dalla “guerra viva”, quindi più periferiche, dovevano garantire soccorso militare e finanziario ai territori minacciati dalle armate nemiche, per tanto più “centrali”.<sup>43</sup> Nel XVII secolo, a causa dell'isolamento dei territori indiani e dello spostamento del baricentro bellico europeo dal Mediterraneo all'Europa centro-settentrionale, i viceré di Nuova Spagna e Sicilia ebbero sempre come priorità il recupero delle somme necessarie a soccorrere i domini in difficoltà. Fino al 1648, da un lato, la Corona fece affidamento sulle risorse castigliano-indiane per sostenere gli alti costi della guerra di Fiandre; dall'altro, su quelle napoletane, siciliane e sarde per far fronte alle ingenti spese derivanti dall'apertura di un nuovo fronte in Italia centro-occidentale, a seguito dello scoppio della guerra di successione di Mantova (Marcos Martín 2010: 28). Inoltre, lo *status* di bacino di prelievo della Monarchia non venne meno neanche nella seconda metà del XVII secolo. In questo periodo, seppur con maggiore difficoltà, a causa del disastroso stato in cui versavano le ormai esangue casse statali, dalla «hacienda real novohispana, especialmente de la caja real de México», continuò a dipendere la «defensa del imperio español en el occidente, norte y oriente del virreinato» (Reichert 2012:47-81). Da quella siciliana lo Stato di Milano, le province iberiche (Sardegna inclusa) e i principali stati satellite della Monarchia nella penisola italiana, come la repubblica di Genova e il ducato di Savoia (De Nardi 2014b: 17).

Un tale sistema, comportando l'attuazione sistematica in loco di decisioni assunte a livello centrale (De Nardi 2014b:17), condizionò profondamente l'azione di governo in Nuova Spagna e in Sicilia, che pertanto finì per essere caratterizzata dalle

---

<sup>43</sup> Sulla teoria dei bastioni si veda Rizzo (1992:322); Ribot García (1994:68-69).



analoghe problematiche e priorità.<sup>44</sup> In entrambi i domini la politica militare viceregia fu quasi esclusivamente di tipo difensivo: non essendoci il concreto pericolo di un'invasione di larga scala, l'attenzione fu sempre riposta alla messa in sicurezza delle difese murarie e al rifornimento delle piazzeforti con artiglieria, munizioni e vettovaglie. E solo a fine d'esempio, si tengano in conto le parole del duca di Alburquerque: in Nuova Spagna «no hay guerra por no confinar con ninguna Corona ni principes extranjero, y aunque algunos virreyes han estado con cuatro o seis compañías en México y en la Veracruz, en cinco años no se tocó una caja, y sólo se hizo cuando [empezó] la guerra de Inglaterra, cuyas armadas todos los años invadian aquellos mares llegando a navegación de quince días de la Veracruz» (Fernández Bulete 1998:696). In Sicilia «la guardia y custodia del reino es uno de los principales cuidados del gobierno en el».<sup>45</sup>

In entrambi i domini la carica viceregia assunse così una connotazione spiccatamente amministrativa. Dovendo far fronte in continuazione alle richieste di soccorso provenienti da Madrid, pena la loro rimozione dall'incarico, i viceré dovettero prestare sempre grande attenzione al buon funzionamento della macchina amministrativa e al disbrigo di faccende economiche e-o di finanza pubblica. Per raccogliere le somme necessarie in tempi brevi si fece ricorso all'alienazione di rami dell'*Hacienda*, alla vendita massiccia di titoli nobiliari e alla venalità delle cariche. Questi provvedimenti, oltre a portare a un dissesto economico delle casse statali, determinarono in Nuova Spagna «el creciente protagonismo de los criollos que, por vías como la compra de títulos y mercedes, el desempeño de officio públicos, o la fundación de mayorazgos y vinculos, alcanzaban ya una re-

---

<sup>44</sup> Per un raffronto specifico sulla figura del viceré nei due domini presi in esame, come anche del governo viceregio, si rimanda al già citato contributo di Ciaramitaro (2008).

<sup>45</sup> ("Relacion del gobierno del duque de Albuquerque como virrey de Sicilia, Palermo, 28 de Junio de 1670", Archivo General de Simancas (AGS), Secretarías Provinciales (S.P.), legajo 1687). Per una più approfondita disamina del governo del Duca di Alburquerque in Nuova Spagna e Sicilia si veda De Nardi (In stampa)

levante influencia» (Fernández Bulete 1998:678); in Sicilia l'imposizione sulla scena politica del ceto togato, che grazie all'acquisto massiccio di titoli, al saldo controllo esercitato sulle istituzioni regnicole e alla profonda conoscenza degli ingranaggi amministrativi, divenne in pochissimo tempo uno dei principali interlocutori dell'autorità viceregia (De Nardi 2014b:33-38). A dimostrazione di quanto si sta dicendo si possono citare due esempi. Nel 1639, quando il presidente del regno di Sicilia, Luigi Guglielmo Moncada, si dichiarò impossibilitato a inviare il denaro richiesto per soccorrere Milano, fu sostituito da Francesco de Melo: uomo di punta della cerchia di Olivares, che poteva contare sugli stretti rapporti intessuti negli anni precedenti con gli *hombres de negocio* di Genova, dove ricopriva l'incarico di ambasciatore del re cattolico (De Nardi 2014b:34). Nel 1642, il Consiglio delle Indie scelse come viceré di Nuova Spagna il duca di Salvatierra, che, sebbene fosse di recente nobilitazione (1621) e non vantasse incarichi pregressi nell'amministrazione nelle Indie, avendo servito per diversi anni come *asistente* in Siviglia possedeva una notevole conoscenza in materia di *hacienda*<sup>46</sup>. Infatti, nel 1645, lo stesso Salvatierra si premurò di sottolineare in una missiva indirizzata al sovrano che «ninguna cosa es más propia y natural en el oficio de virrey que la buena administración y cobro de la hacienda de Vuestra Majestad» (Álvarez de Toledo 2011:222). L'invio di determinati personaggi era quindi congeniale al raggiungimento di obiettivi ben precisi. Le scelte venivano effettuate tenendo in considerazione le caratteristiche del dominio di destinazione, le esperienze pregresse e l'allineamento del singolo alla strategia politica messa in atto dal sovrano. Il centro della Monarchia, infatti, lungi dall'essere definito da un punto di vista istituzionale o geografico, corrispondeva «a un selecto grupo de personas vinculadas al rey», chiamate di volta in volta a elaborare piani politici o a metterli in pratica in prima persona (Rivero Rodríguez 2013:5).

---

<sup>46</sup> Salvatierra non fu l'unico che dopo aver ricoperto questo incarico fu chiamato a governare la Nuova España. Infatti, a riprova di quanto si sta sostenendo, un analogo *cursus honorum* fu seguito da don Lorenzo Suarez de Mendoza, conte di Coruria; don Fernando de Torres y Portugal, conte di Villar; don Juan de Mendoza y Luna, marchese di Montesclaros; don Diego Pimentel, marchese di Gelsruolo. (Hampe Martínez 1991:54).

## Conclusioni

Il contributo qui proposto lungi dall'essere esaustivo ha voluto porre sul tavolo della discussione accademica alcuni elementi che, qualora ritenuti validi dagli studiosi, potrebbero aprire nuovi spunti di riflessioni e momenti di confronto. Con il ragionamento portato a capo in queste pagine si è cercato di dimostrare una verità per troppo tempo ignorata da buona parte della storiografia italiana, ma non solo: almeno fino alla fine della guerra di Successione spagnola, al pari dei domini italiani, le Indie non furono colonie ma domini, in tutto e per tutto. Come napoletani o siciliani, i sudditi indiani si ritenevano a tutti gli effetti vassalli del Re Cattolico, e come tali partecipavano alla vita politica della comunità. A questa conclusione conduce la messa in discussione, portata avanti in queste pagine, di alcuni punti saldi della diffusa visione storiografica che considera le Indie un caso proprio, non comparabile, e il più delle volte inferiore, sotto il profilo politico e giuridico, rispetto alle coeve esperienze statali europee. Nei paragrafi precedenti si è avuto modo di confutare l'assenza di un patto tra sovrano e sudditi, il legame conquista militare-status coloniale, il ruolo minore riconosciuto ai sudditi indiani nella politica dinastica, e lo sfruttamento economico delle "colonie" da parte della "madrepatria".

Infine, si è cercato di mettere in evidenza due elementi fondamentali per il nostro ragionamento: le Indie e i domini italiani ricoprivano lo stesso ruolo all'interno dell'impero spagnolo, a causa della loro collocazione geografica e geopolitica; la mentalità dell'epoca attribuiva la stessa dignità al circuito indiano e a quello italiano. Riprova che, se ancora ce ne fosse bisogno, i domini indiani non erano colonie, e per tanto possono essere comparati con i domini italiani degli Asburgo di Spagna.

L'adozione di questa metodologia non solo permetterebbe di comprendere meglio le dinamiche proprie di un impero globale, quale fu la Monarchia cattolica, ma consentirebbe anche di stabilire nuovi vincoli accademici a livello internazionale; determinerebbe un allargamento della platea di riferimento di molte ricerche storiche; renderebbe possibile una maggiore circolazione di fonti e bibliografia.

Fonti archivistiche

Archivo General de Simancas (AGS):

- Secretarías Provinciales

Archivo General de Indias (AGI):

- Indiferente general

Bibliografía

ÁLVAREZ DE TOLEDO CAYETANA, 2011, *Juan de Palafox. Obispo y virrey*, Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia.

ÁLVAREZ NOGAL CARLOS, 1998, "Las remesas americanas en las finanzas de la Real Hacienda. La cuantificación del dinero de la Corona (1621-1675)", *Revista de Historia Económica*, a. XVI, n. 2, pp. 453-488.

<http://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/2063> Consultado el 5 de julio de 2015.

AMADORI ARRIGO, 2013, *Negociando la obediencia. Gestión y reforma de los virreinos americanos en tiempo del conde-duque de Olivares (1621-1643)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, Universidad de Sevilla, Diputación d Sevilla

ANDRADE DE ARRUDA JOSÉ JOBSON, 2015, "Imperios coloniales del Atlántico Sur e iberismo", *REB. Revista de Estudios Brasileños*, vol. 2, n. 2, pp. 11-20.

<https://reb.universia.net/article/view/1205/imperios-coloniales-atlantico-sur-iberismo> Consultado el 5 de julio de 2015.

BAVIERA-ALBANESE ADELAIDE, 1975-76, "Sulla rivolta del 1516 in Sicilia", *Atti Accademia Scienze lettere ed arti di Palermo*, IV serie, n. 35, pp. 425-480.

BAZZANO NICOLETTA, 2010, "Qui crepo e non do soddisfazione a nessuno, e non voglio perdere quello che acquistai in Milano»: Francesco Caetani, duca di Sermoneta, viceré di Sicilia", *Cheiron*, n. 53-54 (Uomini di governo italiani al servizio della Monarchia spagnola, secoli XVI e XVII), pp. 225-245.

BENIGNO FRANCESCO, 2008, *Leggere il cerimoniale nella Sicilia spagnola, Mediterranea. Ricerche storiche*, n. 12, pp. 133-148.

BENIGNO FRANCESCO, 2011, *Lotta politica e radicalizzazione ideologica: la rivolta di Messina del 1674-1678*, in Benigno Francesco (a cura di), *Favoriti e ribelli. Stili della politica Barocca*, Roma: Bulzoni, pp. 209-253.

BORAH WOODROW, 2002, *El desarrollo de las provincias coloniales*, in BORAH WOODROW (a cura di), *El gobierno provincial en la Nueva España*, Città del Messico: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 31-38.

BRAVO LIRA BERNARDINO, 1986, *Historia de las instituciones políticas de Chile e Hispanoamérica*, Santiago del Cile: Editorial Andres Bello.

BRAVO LIRA BERNARDINO, 1997, “La monarquía moderna en Europa e Iberoamérica. Paralelo institucional”, *Revista de Estudios Historico-Juridicos*, n. 12, pp. 111-159.

<http://www.rehj.cl/index.php/rehj/article/viewArticle/159> Consultado el 5 de julio de 2015.

BÜSCHGES CHRISTIAN, 2008, “De reinos, virreinos y colonias. Las relaciones centro-periferia en la monarquía hispánica y la Independencia de Hispanoamérica”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n. 27, pp. 121-126.

<http://hdl.handle.net/10644/415> Consultado el 5 de julio de 2015.

CANTÙ FRANCESCA, 2008, *Le corti vicereali della Monarchia spagnola: America e Italia. Introduzione*, in Cantù, F. (a cura di), *Las cortes virreinales de la monarquía española: America e Italia*, Roma: Viella, pp. 11-36.

CÁRDENAS GUTIÉRREZ SALVADOR, 2012, *La imagen del rey en las juras reales de la Nueva España (1556-1814)*, in Gayol Victor (a cura di), *Formas de gobierno en México. Poder político y actores sociales a través del tiempo*, Zamora: El Colegio de Michoacán, Vol. I, pp. 88-92.

CARDIM PEDRO, PALOS JOAN LUÍS, 2012, *El gobierno de los imperios de España y Portugal en la Edad Moderna: problemas y soluciones compartidos*, in Cardim Pedro, Palos Joan Luís (a cura di), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 11-28.

CARMAGNANI MARCELLO, 2012, *La organización de los espacios americanos en la Monarquía española, siglos XVI-XVIII*, in Mazín ÓSCAR, RUÍZ IBÁÑEZ JOSÉ JAVIER (a cura di), *Las Indias Occidentales: procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas (siglos XVI a XVIII)*, Città del Messico: Colegio de México, pp. 331-356.

CENTENERO DE ARCE DOMINGO, 2012, *¿Una Monarquía de lazos débiles? Circulación y experiencia como formas de construcción de la Monarquía Católica*, in Pardo Molero Juan Francisco, Lomas Cortés Manuel (a cura di), *Oficiales reales: los ministros de la Monarquía Católica, siglos XVI-XVII*, València: Departament d'Història Moderna, Universitat de València, pp. 137-162.

[http://www.um.es/redcolumnaria/images/PUBLICACIONES/Oficiales\\_Reales\\_2012/09\\_Centenero.pdf](http://www.um.es/redcolumnaria/images/PUBLICACIONES/Oficiales_Reales_2012/09_Centenero.pdf) Consultado el 5 de julio de 2015.

CHIVA BELTRÁN JUAN, 2008, Ocaso de un ceremonial: las últimas entradas virreinales de la Nueva España, *Digital.csic.es*, pp. 1-12.

<http://digital.csic.es/bitstream/10261/30701/1/Ceremonial%20entradas%20virreinales-Chiva.pdf> Consultado el 5 de julio de 2015.

CIARAMITARO FERNANDO, 2008, “El virrey y su gobierno en nueva España y Sicilia. Analogías y diferencias entre periferias del imperio hispánico”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 39, pp. 117-154.

<http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3685>

Consultado el 5 de julio de 2015.

CONDE Y DÍAZ RUBÍN JOSÉ IGNACIO, SANCHIZ RUIZ JAVIER, *Historia Genealógica de los títulos y dignidades nobiliarias en Nueva España y México, Volume I (Casa de Austria)*, Città del Messico: UNAM.

CONIGLIO GIUSEPPE, 1955, *Il vicereame di Napoli nel sec. XVII. Notizie sulla vita commerciale e finanziaria secondo nuove ricerche negli archivi italiani e spagnoli*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.

DE NARDI LORIS, 2012, *Pratiche vicereame per il controllo del Parlamento Generale di Sicilia (XVII)*, Repeto García Diana (a cura di), *Las Cortes de Cádiz y la Historia Parlamentaria*, Cadice: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, pp. 711-722.

DE NARDI LORIS, 2014a, “Los virreinos de Sicilia y Perú en el siglo XVII. Apuntes sobre una comparación en el marco de la historia global de dos realidades solo geográficamente lejanas”, *Estudios Políticos*, n. 45, pp. 55-75.

<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudiospoliticos/article/view/20196> Consultado el 5 de julio de 2015.

DE NARDI LORIS, 2014b, *Oltre il cerimoniale dei viceré. Le dinamiche istituzionali della Sicilia Barocca*, Padova: Libreriauniversitaria.it Edizioni.

DE NARDI LORIS, in corso di stampa, *Una propuesta para el estudio comparado de un imperio global sin colonias. Apuntes metodológicos sobre la comparación directa de las dos periferias del imperio español*.

FERNÁNDEZ BULETE VIRGILIO, 1998, “La desconocida “relación de gobierno” del duque de Albuquerque, virrey de Nueva España”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 55, n. 2, pp. 677-702.

<http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/viewArticle/355> Consultado el 5 de julio de 2015.

GALASSO GIUSEPPE, 1995, *Il sistema imperiale spagnolo da Filippo II a Filippo IV*, in Pissavino Paolo, Signorotto Gianvittorio (a cura di), *Lombardia Borromaica. Lombardia spagnola (1554-1659)*, Roma: Bulzoni, vol. I, pp. 13-40.

GALASSO GIUSEPPE, 1997, “La mobilità delle persone nel Mediterraneo: qualche osservazione preliminare”, *Mediterranea. Ricerche storiche*, a. III, n. 7, pp. 209-212.

<http://www.storiamediterranea.it/wp-content/uploads/mediterranea/p2486/r476.pdf> Consultado el 5 de julio de 2015 .

GARCÍA GALLO ALFONSO, 1972a, *La constitución política de las Indias españolas (1945)*, in Aa.Vv., *Estudios de historia del derecho indiano*, Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, pp. 488-514.

GARCÍA GALLO ALFONSO, 1972b, *La unión política de los Reyes Católicos y la incorporación de las Indias: en torno a una polémica (1950)*, in Aa.Vv., *Estudios de historia del derecho indiano*, Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, pp. 473-488.

GARCÍA GALLO ALFONSO, 1980, *El Pactismo en el reino de Castilla y su proyección en América*, in AA.VV., *El Pactismo en la historia de España*, Madrid: Instituto de España, pp. 144-168.

GÓNGORA MARIO, 1951, *El Estado en el Derecho Indiano. Época de fundación (1492-1570)*, Santiago del Chile: Universidad de Chile.

GUERRA FRANÇOIS XAVIER, 2009, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre la revoluciones hispánicas*, Madrid: Ediciones Encuentros.

HAMPE MARTÍNEZ TEODORO, 1991, "Esbozo de una transferencia política: asistentes de Sevilla en el gobierno virreinal de México y Perú", *Historia Mexicana*, vol. 41, n. 1, pp. 49-81.

[http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18\\_1/apache\\_media/T7SKXVVEQ2BG55R2211RADUJU6KQIF.pdf](http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/T7SKXVVEQ2BG55R2211RADUJU6KQIF.pdf) Consultado el 5 de julio de 2015.

LEMPÉRIÈRE ANNICK, 2004, "El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista", *Istor (CIDE-Mexico)*, n. 19, pp. 107-128.

[http://www.istor.cide.edu/archivos/num\\_19/notas.pdf](http://www.istor.cide.edu/archivos/num_19/notas.pdf) Consultado el 5 de julio de 2015.

LEVAGGI ABELARDO, 1993, "Los tratados entre la Corona y los indios, y el plan de conquista pacífica", *Revista Complutense de Historia de América*, n. 19, pp. 81-91.

<http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110081A> Consultado el 5 de julio de 2015.

LEVENE RICARDO, 1951, *Las Indias no eran colonias*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.

LEVI GIOVANNI, 2002, "Equità e reciprocità tra Ancien Régime e società contemporanea", *Éndoxa: series filosóficas*, n. 15, pp. 195-203.

MANZANO MANZANO JUAN, 1948, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Madrid: Cultura Hispánica.

MARCOS MARTIN ALBERTO, 2010, *La Spagna e le Fiandre (1618-1648): il finanziamento della guerra*, in Marcos Martin Alberto (a cura di), *Finanze e fiscalità regia nella Castiglia di antico regime (secc. XVI-XVII)*, Galatina: Edipan, pp. 15-40.

MARINO JOHN, 1992, *L'economia pastorale nel Regno di Napoli*, Napoli:Guida Editori.

MAZÍN GOMÉZ ÓSCAR, 2010, “El lugar de las Indias Occidentales en la Monarquía Española del siglo XVII”, Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia.

MAZÍN GOMÉZ ÓSCAR (a cura di), 2012, *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, Ciudad de México: El Colegio de México.

MAZÍN GOMÉZ ÓSCAR, Ruiz Ibáñez José Javier (a cura di), 2012, *Las Indias Occidentales: procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas (siglos XVI a XVIII)*, Città del Messico: Colegio de México.

MUSI AURELIO, 2014, *L'impero dei viceré*, Bologna: Il Mulino.

MUSI AURELIO, 2011, “La natura della Monarchia spagnola: il dibattito storiografico”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, a. LXXXI, pp. 1051-1062.

MUTO GIOVANNI, 2009, *La nobleza napolitana en el contexto de la Monarquía Hispánica: algunos planteamientos*, in Yun Casalilla Bartolomé (a cura di), *Las redes del imperio: élites sociales en la articulación de la Monarquía hispánica: 1492-1714*, Madrid: Marcial Pons Ediciones, pp. 135-172.

OROZCO LINARES FERNANDO, 1985, *Gobernantes de México*, Ciudad de México: Editorial Panorama.

ORTEGA MARTÍNEZ FRANCISCO ALBERTO, 2012, *Entre “constitución” y “colonia”, el estatuto ambiguo de las Indias en la monarquía hispánica*, in Ortega Martínez Francisco Alberto, Chicangana-Bayona Yobenj Aucardo (a cura di), *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas (Centro de Estudios Sociales), Universidad Nacional de Colombia (Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Sede Medellín), University of Helsinki, pp. 61-94.

OSORIO ALEJANDRA, 2006, “La entrada del virrey y el ejercicio de poder en la Lima del siglo XVII”, *Historia Mexicana*, n. LV, f. 3, pp. 767-831. <http://www.redalyc.org/pdf/600/60055302.pdf> Consultado el 5 de julio de 2015.

OWENSBY BRIAN P., 2011, “Pacto entre Rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y Política En Nueva España, Siglo XVII”, *Historia Mexicana*, vol. 61, n. 1, pp. 59-106.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60022589002> Consultado el 5 de julio de 2015.

PEYTAVIN MIREILLE, 1996, “Españoles e Italianos en Sicilia, Nápoles y Milán durante los siglos XVI y XVII: sobre la oportunidad de ser “Nacional” o “Natural”, *Relaciones*, vol. XIX, n. 76, pp. 87-114.

<http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/073/MireillePeytavin.pdf> Consultado el 5 de julio de 2015.



- PÉREZ CANTÓ MARIA PILAR, 1982, “La población de Lima en el siglo XVIII”, *Boletín americanista*, n. 32, pp. 383-407.
- REICHERT RAFAL, 2012, “El situado novohispano para la manutención de los presidios españoles en la región del golfo de México y el Caribe durante el siglo XVII”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 46, pp. 47-81.  
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo46/556.pdf> Consultado el 5 de julio de 2015.
- RESTALL MATTHEW, 2004, *Los siete mitos de la conquista de española*, Paidós: Barcelona, Buenos Aires, México.
- RIBOT GARCÍA LUIS ANTONIO, 1982, *La revuelta antiespañola de Messina. Causas y antecedentes (1591-1674)*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- RIBOT GARCÍA LUIS ANTONIO, 1994, *Las provincias italianas y la defensa de la monarquía*, in Musi Aurelio (a cura di), *Nel sistema imperiale. L'Italia spagnola*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 67-92.
- RIBOT GARCÍA LUIS ANTONIO, 2002, *La monarquía de España y la guerra de Messina (1674-1678)*, Madrid: Actas.
- RIBOT GARCÍA LUIS ANTONIO, 2004, *Conflicto y lealtad en la Monarquía Hispánica durante el siglo XVII*, in Aranda Pérez Francisco José (a cura di), *La declinación de la monarquía hispánica en el siglo XVII*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 39-68.
- RIVERO RODRÍGUEZ MANUEL, 2013, “La reconstrucción de la Monarquía Hispánica: la nueva relación con los reinos (1648-1680)”, *Revista Escuela de Historia*, vol. XII, n.1, versión on-line.  
<http://www.scielo.org.ar/pdf/reh/v12n1/v12n1a02.pdf> Consultado el 5 de julio de 2015.
- RIZZO MARIO, 1992, “Centro spagnolo e periferia lombarda nell'impero asburgico tra Cinque e Seicento”, *Rivista Storica Italiana*, a. CIV, f. II, pp. 315-348.
- SCIUTI RUSSI VITTORIO, 1983, *Astrea in Sicilia. Il ministero togato nella società siciliana dei secoli XVI e XVII*, Napoli: Jovene.
- SICILIA ROSSANA, 2010, *Due ceti del regno di Napoli. “Grandi del regno” e “Grandi togati”*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- SOUTO JOSÉ LUÍS, CIARAMITARO FERNANDO, in curso di stampa, *Emperador de Nueva España. La imagen regia en el imperio mexicano bajo la casa de Borbón*.
- STUMPF ROBERTA, 2014, “Interrogando los dominios ibéricos en América”, *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 40, pp. 15-22.

TAU ANZOÁTEGUI VÍCTOR, 2000, “Las Indias ¿provincias, reinos o colonias? A propósito del planteo de Zorraquín Becú”, *Revista de Historia del Derecho*, n. 28, pp. 77-137.

VIGO GIOVANNI, 1994, *Uno stato nell’Impero*, Guerini e Associati: Milano.

ZORRAQUÍN BECÚ RICARDO, 1959, *La organización política argentina en el periodo hispánico*, Buenos Aires: Editorial Perrot.

ZORRAQUÍN BECÚ RICARDO, 1974, “La condición política de las Indias”, *Revista de Historia del Derecho*, n. 2, pp. 285-380.

*Abstract*

APPUNTI PER UNO STUDIO COMPARATO DELLE PERIFERIE DELL’IMPERO SPAGNOLO: INDIE E DOMINI ITALIANI A CONFRONTO (XVI E XVII SECOLO)

(NOTES ON A COMPARATIVE STUDY BETWEEN THE OUTPOSTS OF THE SPANISH EMPIRE: A COMPARISON BETWEEN INDIE AND THE ITALIAN DOMINIONS - XVI AND XVII CENTURIES)

Keywords: *Indias*, Italian domains, colonial status, Catholic Monarchy, Viceroy government.

On the basis of a historical review introduced by global history, the article aims to underline the scientific and methodological opportunity to compare directly the European dominions with the Indian regions of the Catholic Monarchy, viewed as a global empire.

To achieve this goal, we will underline the many analogies and relations, both political and legal, between the two outposts of the empire, the Indie (New Spain, Philippines and Peru) and the southern Italian dominions (Sicily and Naples) during the Austrias domination.

This will enable us to expose the reasons that allow the direct comparison between these two areas and confirm a fact too many times ignored by both European and Italian historiography: until the end of the XVII century, the Indie, as well as the Italian dominions, were not colonies.

LORIS DE NARDI

Universidad Nacional Autónoma de México

lorisdenardi@gmail.com

VITO VARRICCHIO

LA LIBERTÀ INDIVIDUALE  
NEL PENSIERO DI JOHN STUART MILL

Come nascono i classici? Immaginate un freddo inverno romano e un distinto signore inglese, sulla cinquantina, che sale la Cordonata. Improvvisamente, l'ispirazione lo colpisce in pieno volto e davanti alla magnificenza architettonica del Campidoglio, sotto lo sguardo tutelare di Castore e Polluce, un'opera prenda forma nella sua mente. Si dà il caso che l'uomo in questione sia John Stuart Mill e l'opera, *On Liberty*<sup>1</sup>. Il piano dell'opera appare semplice e lineare. Mill intende soffermarsi sul rapporto tra individuo e società. Consapevole del fatto che «il pensiero politico ormai comprende generalmente la *tirannia della maggioranza* tra i mali da cui la società deve guardarsi» (Mill 1990: 24) tenta di formulare un principio, «per regolare in modo assoluto i rapporti della società con l'individuo» (Ivi: 31). Per fare ciò, rinuncia «a qualsiasi vantaggio potrebbe derivare alla [sua] argomentazione dall'idea del diritto astratto indipendente dall'utilità». Secondo l'autore del *System*, «l'utilità è [...] il criterio ultimo di tutte le questioni

---

<sup>1</sup> In *Autobiography*, Mill racconta di aver pensato di elaborare un saggio sulla libertà nel 1854 ma «fu nel salire i gradini del Campidoglio, nel gennaio del 1855, che mi venne per la prima volta l'idea di svilupparlo in un volume» (Mill 2010 vol. II: 104). A riprova del fatto che il viaggio a Roma sia stato determinante per la stesura dell'opera, riportiamo una lettera scritta alla moglie, Harriet Taylor, allora gravemente afflitta da una malattia polmonare, del 16 febbraio 1855. «Abbiamo un potere di cui dobbiamo fare un buon uso nei pochi anni che ci sono rimasti. Più penso al progetto di un volume sulla Libertà più mi sembra verosimile che sarà letto e avrà effetto» (Mill 1963-1991 vol. XIV: 332). Molto probabilmente, proprio la morte di Harriet, avvenuta il 3 novembre 1858 ad Avignone, spinge Mill a pubblicare *On Liberty*, frutto del comune lavoro dei due coniugi, senza correzioni o revisioni nel 1859. Così in *Autobiography*: «Dopo la irreparabile perdita, una delle mie prime cure fu di stampare e pubblicare il trattato del quale tanta parte era stata opera di colei che avevo perduto, e lo dedicai alla sua memoria. Non vi ho fatto né alterazioni né aggiunte: né ne farò mai (Mill 2010 vol. II: 105).

morali; ma si deve intendere l'utilità nel senso più ampio del termine, fondata sugli interessi permanenti dell'uomo come essere perfettibile» (Ivi: 34-35). E proprio alla luce dell'utilità, intesa nel senso più ampio, egli individua come fonte di legittimazione all'uso della coercizione e del controllo dell'opinione pubblica, la tutela della società stessa e degli individui che la compongono. «Il solo scopo – si legge – per il quale si può legittimamente esercitare un potere su un qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è quello di impedirgli di nuocere agli altri» (Ivi: 32). Ponendo la protezione di sé, come l'unico principio in forza del quale la società può limitare l'individuo, ne deriva che «il solo aspetto della condotta di un individuo, per il quale egli deve rispondere alla società, è quello che riguarda gli altri. Per ciò che concerne soltanto lui, la sua indipendenza è di diritto assoluta. Su se stesso, sul suo corpo e sulla sua mente, l'individuo è sovrano» (Ibidem). La sfera di competenza della società nei confronti dell'individuo viene così drasticamente limitata; quest'ultima può agire solo per difendersi da quegli atti esterni che de iure possono nuocerle. Ma se, da una parte, alla collettività civilizzata appartiene una competenza ristretta e specificatamente difensiva, dall'altra abbiamo una sfera d'azione individuale assai più ampia. Guardiamo, a tal proposito, l'elenco che stila Mill delle libertà. Ebbene, tali libertà abbracciano «tutta quella parte della vita e del comportamento di un uomo che riguarda soltanto lui» (Ivi: 35) e pretendono, per essere tali, una partecipazione libera, volontaria e non coartata con l'inganno. Più specificatamente, la libertà umana

comprende, innanzitutto, la sfera interiore della coscienza, ed esige la libertà di coscienza nel senso più ampio, libertà di pensiero e di sentimento, assoluta libertà di opinione in tutti i campi, pratico o speculativo, scientifico, morale o teologico. La libertà di esprimere e rendere pubbliche le proprie opinioni può sembrare dipendere da un altro principio, giacché appartiene a quella parte del comportamento dell'individuo che riguarda gli altri; ma essendo quasi altrettanto importante della libertà di pensiero stessa, e fondandosi in gran parte sulle stesse ragioni, è praticamente inseparabile da essa.

Secondariamente, questo principio richiede la libertà di seguire i propri gusti e le proprie inclinazioni, ovvero di programmare la nostra vita in conformità al nostro carattere, di fare quel che ci piace, con tutte le possibili conseguenze, senza essere ostacolati dai nostri simili, fintantoché non arrechiamo loro danno, anche se essi dovessero ritenere il nostro comportamento stupido, sbagliato o perverso. In terzo luogo [...], la libertà di associazione tra gli individui (Ivi: 35-36).

Le libertà indicate dall'autore di *Utilitarianism* si presentano non solo molto più variegata e numerose rispetto al passato ma anche prive di quelle basi, riferibili ad espressioni come: «legge di natura», «retta ragione», «senso morale», «rettitudine morale» e simili, che per Mill altro non sono che espressione di un «dogmatismo dissimulato» (Mill 2001 vol. I: 76). Esse non poggiano su un diritto naturale, astratto e valido universalmente ma si fondano sul criterio dell'utilità. Con un colpo di spada netto, Mill recide i ponti con la tradizione del diritto naturale e afferma il principio utilitaristico, come unico fondamento della libertà. Dunque, seguendo la rotta indicataci da *On Liberty*, possiamo partire dalla libertà di pensiero, guardando all'utilità come la stella polare che deve illuminare il nostro viaggio, tenendo anche presente che il punto segnato in rosso sulla mappa indica i principi filosofici e pratici, che giustificano le libertà, ritenute indispensabili allo sviluppo dell'individuo nella società e, di riflesso, dell'intera umanità.

### *La libertà di pensiero e di discussione*

Cominciando il nostro cammino attraverso le pagine di *On Liberty*, ci accorgiamo che Mill, per giustificare la libertà di pensiero e di discussione, procede attraverso l'esame di tre casi diversi. Nel primo, assume che l'opinione che si vuole ridurre al silenzio sia vera; nel secondo, ritiene che la proposizione della maggioranza sia vera ma si vuole impedire quella falsa; infine, postula che entrambe le opinioni non siano né totalmente vere né totalmente false, ossia che contengano entrambe parte della verità. La prima ipotesi appare la più ovvia ed offre, per

l'appunto, le più classiche argomentazioni in difesa e a sostegno della libertà di pensiero. Secondo l'autore del *System*, «non possiamo mai essere certi che l'opinione che noi cerchiamo di soffocare sia falsa e, quand'anche ne fossimo sicuri, rimarrebbe un danno reprimerla» (Mill 1990: 42), in quanto, «l'opinione che si cerca di sopprimere d'autorità potrebbe essere vera» e «coloro che desiderano sopprimerla negano ovviamente la sua verità» ma questi «non sono infallibili». Infatti, gli uomini «non hanno – si legge in *On Liberty* – il potere di decidere la questione per tutta l'umanità, togliendo a chiunque altro la facoltà di giudizio. Non prestare ascolto a un'opinione, poiché si è sicuri della sua falsità, significa presupporre che la propria certezza coincida con la certezza assoluta. Ogni soppressione della discussione è una presunzione di infallibilità; per condannarla basta un ragionamento semplice, ma non per questo efficace» (Ibidem). Mill assume posizioni molto chiare circa la fallibilità del giudizio umano e, quindi, proprio per evitare di cadere in errore nel giudicare le idee e i pensieri altrui, dobbiamo lasciare a chiunque la massima libertà di pensiero. Nessuno di noi possiede la verità assoluta; nessuno di noi può ergersi a giudice infallibile della verità, soprattutto in campo morale e religioso. Ciò vuol dire, forse, che con buona probabilità, risulterebbe difficile asserire la verità di una proposizione morale? E possiamo, quindi, dire che in nome della libertà di pensiero Mill sarebbe disposto ad ammettere opinioni false e pericolose alla libertà stessa? Proviamo a sciogliere questo nodo e facciamolo attraverso le parole dello stesso Mill, così da rendere giustizia alla sua chiarezza testé posta sotto accusa. «Possiamo e dobbiamo – scrive – presumere che la nostra opinione sia vera nella guida della nostra condotta: e non presumiamo nulla di più quando impediamo a uomini malvagi di pervertire la società attraverso la diffusione di opinioni che consideriamo false e perniciose» (Ivi: 45). Incontriamo, qui, un importante atteggiamento, che ci aiuta a districarci nell'apparente *empasse*, provocato dall'infalibilità. Assumere una proposizione significa presumerne la verità. E proprio perché di presunzione si tratta, subito dopo, Mill ricorda che

vi è la massima differenza fra il presumere che un'opinione sia vera, poiché con tutte le probabilità di essere contestata non è stata rifiutata, e il presumere la verità allo scopo di impedire che sia confutata. La libertà completa di contraddire e confutare la nostra opinione è precisamente la condizione che ci giustifica quando ne presumiamo la verità ai fini della nostra azione; e un essere umano non può avere in alcun modo la sicurezza razionale di essere nel vero (Ibidem).

Il filosofo inglese rovescia completamente gli argomenti di coloro che sostengono di possedere una verità assoluta, al di sopra di ogni ragionevole dubbio. «Il sentirsi sicuri non solo non è una prova sufficiente poiché siamo comunque fallibili» ma «tale sentimento di certezza è giustificato solo nei limiti in cui è il risultato dell'aver lasciato che la propria opinione sia stata messa a confronto con il numero maggiore di critiche e di confutazioni» (Donatelli 2007: 84). Il confronto: eccolo, il ponte che permette di legare la fallibilità dell'uomo con la libertà di pensiero. Solo il confronto libero di idee e opinioni permette di rappresentare la libertà di pensiero e di discussione non solo come un bene individuale ma anche sociale. «Gli ostacoli frapposti alla libera espressione di un'opinione [...] danneggiano l'intera umanità, non solo la generazione vivente, ma anche la posterità, e coloro che dissentono da quest'opinione ancor più di coloro che la condividono». Infatti, «se l'opinione è giusta, essi vengono privati dell'opportunità di abbandonare l'errore per la verità; se è sbagliata, perdono un beneficio quasi altrettanto grande: la percezione più chiara e più viva della verità, prodotta dal contrasto con l'errore» (Mill 1990: 41). Analizzata la prima ipotesi, veniamo spediti alla seconda, la quale prende in esame la possibilità che l'opinione dissidente e che si vuole vietare sia falsa. Ebbene, anche in questo caso, il filosofo inglese si erge a difensore della libertà di espressione, poiché la falsità di una proposizione non appare sufficiente per decretarne il bando e quindi, per condannarla al silenzio. «Per quanto una persona – scrive Mill – con una forte opinione sia poco disposta ad ammettere la possibilità che questa sia falsa, essa dovrebbe

tuttavia considerare che, per quanto vera possa essere, se non la si discute spesso, a fondo e senza timore, apparirà come un freddo dogma e non come una verità viva» (Ivi: 66-67). Privando un'opinione, seppur generalmente riconosciuta come vera, della propria controparte, non stiamo conoscendo la verità, piuttosto «ammettiamo che l'opinione vera permanga nella coscienza, ma solo come un pregiudizio, ovvero come una credenza indipendente da ogni argomentazione e ad essa refrattaria, questo non è ancora il modo in cui un essere razionale dovrebbe professare la verità [...]. La verità così professata non è che una superstizione in più, associata casualmente a parole che enunciano una verità» (Ivi: 67).

Dunque limitare o, addirittura, proibire l'esposizione e la discussione circa un'opinione ritenuta falsa produrrebbe effetti negativi nei confronti delle dottrine ritenute vere, le quali vedrebbero affievolire o svanire del tutto quel fuoco che le tiene vive e splendenti nello spirito degli uomini. Ciò si verifica soprattutto in materia di dottrine religiose. La religione tende sempre più a diventare «una fede ereditaria, ricevuta passivamente anziché in modo attivo» e «quando il pensiero non è più costretto, nella stessa misura iniziale, ad affrontare con la sua forza vitale le questioni che la fede gli presenta, vi è una tendenza progressiva a dimenticare tutto salvo le formule o a tributarle un consenso fiacco e torpido» (Ivi: 74-75). A questo punto è bene ricordarlo ancora: il confronto di idee è *manna dal cielo* per la libertà di pensiero e di discussione, perché senza il primo, le seconde sarebbero inoperanti mentre senza le seconde, il primo sarebbe improponibile; infatti, si legge in *On Liberty*, «se una verità importante non trova oppositori, è indispensabile inventarli e dotarli dei più forti argomenti che il più abile avvocato del diavolo riesce a escogitare» (Ivi: 70-71). E come se non bastasse, sempre il confronto di idee assume maggiore importanza nelle discussioni inerenti l'economia, la politica o la morale, dove «i tre quarti delle argomentazioni, per ciascuna opinione discussa, consistono nel distruggere le apparenze che favoriscono l'opinione opposta» (Ivi: 69). Ricordando l'esempio di un grande oratore dell'antichità, Cicerone, il quale studiava soprattutto le argomentazione del



suo avversario, Mill ammonisce «chi conosce soltanto le argomentazioni a proprio favore», perché così facendo «conosce ben poco». «Le sue ragioni – continua – possono essere valide e magari nessuno è mai stato capace di confutarle, ma se non è capace di confutare le ragioni della parte avversa, se neppure conosce quali siano, non ha basi per preferire un'opinione a un'altra» (Ibidem). In buona sostanza, abbiamo «da un lato, il libero confronto di opinioni» che «contribuisce a rafforzare le capacità cognitive dell'individuo, inducendolo a comprendere a pieno i fondamenti e le implicazioni di un'opinione per poterla giustificare di fronte a coloro che ne contestano la veridicità dall'altro, esso agisce direttamente sull'opinione, contribuendo a mantenere *viva* l'essenza profonda del suo significato» (Giannetti 2002: 73).

Passiamo ora alla terza ipotesi, presa in esame da Mill per giustificare la libertà di pensiero e di discussione. Quest'ultima sembra quella più significativa. «Vi è un caso – si legge nel saggio *Sulla libertà* – più comune dei primi due, quando le dottrine contrastanti, anziché essere una vera e l'altra falsa, contengono entrambe una parte di verità; l'opinione dissidente è necessaria per fornire il resto della verità, di cui la dottrina acquisita comprende solo una parte» (Mill 1990: 83).

Vengono qui ripresi argomenti già presenti nel saggio su *Coleridge*, dove si sottolinea l'utilità dei «modi di pensiero antagonisti»<sup>2</sup>. L'errore più frequente, secondo Mill, «non è tanto confondere il falso con il vero, quanto scambiare una parte di verità con il tutto». «In quasi tutte le principali controversie avutesi in filosofia sociale entrambe le parti erano nel giusto, ma sbagliavano in ciò che negavano», quindi «se l'una fosse stata posta in condizione di considerare le idee dell'altra in aggiunta alle proprie sarebbe bastato poco per rendere corretta la propria dottrina» (Mill 1999: 110-111). Tali affermazioni sono spesso interpretate da alcuni autori come

---

<sup>2</sup> «Tra le verità da lungo tempo riconosciute dai filosofi continentali ve n'è una che solo pochi inglesi hanno compreso: l'importanza nell'attuale stato di imperfezione delle scienze dell'intelletto e di quelle sociali, di modi di pensiero antagonisti». (Mill 1999: 110).

espressione di un metodo «completamente intellettualistico», che consiste «nell'integrare in modo utile le opinioni astratte di pensatori antagonisti». Secondo Raymond Williams, Mill è convinto che «esaminando le posizioni contrastanti, sotto una luce quasi esclusivamente razionale» (Williams 1968: 80-81) ne diventa possibile la conciliazione. Ma la terza ipotesi di giustificazione della libertà di pensiero e di discussione ci dice ben altro. Poniamoci da un'altra angolazione; usciamo, per un momento soltanto da *On Liberty*, e proviamo a guardare Mill nella sua interezza. Così facendo, questa terza ipotesi ci appare non più come un semplice esperimento intellettuale, bensì rappresenterebbe il paradigma del pensiero milliano e la missione, difficilissima, che il filosofo inglese si è preposta: la continua e incessabile opera di sintesi tra dottrine e filosofie differenti. Ciò presuppone, però, che «la verità, nei grandi problemi concreti della vita, [sia] soprattutto una questione di conciliazione e di combinazione degli opposti; e ben pochi hanno una sufficiente capacità e imparzialità di giudizio per trovare un corretto equilibrio, il quale finirà col dipendere da un caotico processo conflittuale tra opposte fazioni» (Mill 1990: 85). Confronto e conciliazione, dissenso e combinazione, ecco le colonne portanti della libertà di pensiero e di discussione.

### *La verità tra scienza e arte*

Solo confronto e conciliazioni di opinioni in *On Liberty*? La risposta è: no. In realtà, Mill assume una doppia giustificazione della libertà di pensiero: una implicita e una esplicita. In primo luogo, «la libertà di espressione e di discussione può essere infatti considerata una condizione essenziale per quello sviluppo dell'individualità che diventerà il tema dominante del saggio». In un secondo momento, invece, premesso che «le argomentazioni addotte per giustificare tale libertà mirano soprattutto a dimostrarne l'utilità», «si può sostenere che per Mill il fine della libertà di pensiero e di discussione si identifichi con il raggiungimento della verità» (Giannetti 2002: 71-72). La libertà di pensiero, dunque, possiede due scopi: permettere il

più ampio sviluppo dell'individuo, inteso come essere perfettibile, e raggiungere, proprio attraverso il continuo scontro/incontro di idee, la verità. Ma quale verità? E poi, se di verità deve trattarsi, essa deve presentarsi con i paramenti dell'assolutezza e dell'incontrovertibilità? E, quindi, una volta raggiuntala non solo porrebbe la parola fine allo sviluppo dell'individuo ma annullerebbe di fatto le tre ipotesi di Mill come presentate nelle pagine precedenti. Troppe domande si accalcano davanti alla porta della nostra mente e tutte rivendicano il loro (giusto) diritto, ma se l'esercizio del dubbio è legittimo, va comunque evitata la confusione. Così ragionando, abbiamo aggiunto la verità agli scopi della libertà e si è alzata una nebbia troppo fitta, che ci fa perdere l'orientamento nel mare di *On Liberty*. Allora con calma e con prudenza, riprendiamo gli strumenti indicati da Mill: l'utilità, il confronto, la conciliazione. Essi saranno la bussola per proseguire nella nostra navigazione e con questi, proviamo a comprendere cosa il nostro autore voglia intendere per verità. Secondo Alan Ryan, «l'interesse di Mill per la verità ha più a che fare con la verità religiosa che con la verità scientifica». Nonostante alcune argomentazioni presenti in *On Liberty* possano essere interpretate alla luce delle contemporanee teorie epistemologiche, il tema centrale, soprattutto del secondo capitolo, sembra essere «una concezione marcatamente normativa delle credenze» (Ryan 1998: 507-509). Non solo Ryan, però, ma anche Ernesto Rossi, durante la detenzione nelle carceri fascista, osserva in una lettera scritta alla moglie, che l'analisi milliana si «appoggia alla parola verità che è un polisenso, continuamente estendendo, senza accorgersene, le conclusioni che sono appropriate alla verità intesa in un senso alla verità intesa in altri sensi, ai quali non possono convenire» (Rossi 2001: 217). La libertà di discussione, secondo Rossi, si riferisce proprio a «quelle affermazioni di carattere morale o metafisico che – per non essere provate – sono tutte dal punto di vista razionale sullo stesso piano». La morale, i giudizi di valore o la metafisica «non possono trovare alcun giudice al di fuori di colui che le afferma», quindi, a maggior ragione, si rende necessaria la tolleranza delle diverse opinioni. Ma dalla

divergenza di opinioni in materie come la morale o la metafisica non «può risultare una maggiore verità – che non ha senso», piuttosto è la tolleranza delle stesse che le difende in quanto «espressione delle diverse personalità» (Ivi: 218-219). Anche Stephen Holmes si chiede: «domande del tipo ‘Come devo vivere?’ o ‘Che cosa devo fare?’ non ammettono una sola risposta corretta. Di certo consentire alle persone di fare quello che vogliono non basta a guidarle verso un’inevitabile convergenza su una risposta univoca alle domande pratiche. Ma Mill chiaramente presume che la libertà sia destinata a generare il consenso sia sul terreno morale che su quello scientifico» (Holmes 1998: 278). La libertà di discussione, così, assume un significato diverso, a seconda che ci si trovi in un campo scientifico oppure politico. «Il dibattito sulle questioni pubbliche – scrive Holmes – è desiderabile non perché produca risposte vere ma per altre ragioni». «Il dibattito politico non garantisce il trionfo della verità» piuttosto rappresenta «un espediente utile per sfidare le false certezze, per mobilitare il consenso e promuovere il collaudo di idee nuove» (Ivi: 283). Secondo Giannetti, è necessario per chiarire alcuni aspetti contraddittori di *On Liberty*, tener presente: «da un lato, una certa disinvoltura nell’uso del termine verità; dall’altro, l’analogia tra teorie scientifiche e teorie morali e politiche» (Giannetti 2002: 77). Mill, quindi, in *On Liberty*, fa confusione? Utilizza il termine verità in modo se non improprio almeno con superficialità? Pretende di ricavare delle leggi morali oggettive, come si ricava il Teorema di Pitagora da un triangolo rettangolo? Sono strane queste domande, perché se volgiamo lo sguardo nel passato di Mill, ci accorgiamo che egli si preoccupa proprio di non confondere le teorie scientifiche con quelle morali. In una lettera a Gustave d’Eichtal, critica quella tendenza «a dedurre la politica come la matematica da un insieme di assiomi e di definizioni», poiché nelle scienze politiche e morali, diversamente da ciò che accade nelle scienze empirico matematiche, «l’errore deriva raramente dall’assumere premesse non vere, ma in genere dal riconoscere quelle verità che limitano e modificano l’effetto delle prime» (Mill, 1963-1991

vol. XII: 35-36). A ciò si aggiunga, tutto il lavoro fatto dal filosofo inglese per distinguere la scienza e l'arte.

Questi due concetti – scrive – differiscono l'uno dall'altro come l'intelligenza differisce dalla volontà, o come il modo indicativo nella grammatica differisce dall'imperativo. L'uno si occupa di fatti, l'altro di precetti. La scienza è una raccolta di verità; l'arte un'insieme di regole, o istruzioni di condotta. Il linguaggio della scienza è: Questo è, o questo non è; Questo avviene o non avviene. Il linguaggio dell'arte è: Fa questo, evita quest'altro. La scienza prende atto di un fenomeno e si sforza di scoprirne la legge; l'arte si propone un fine e indaga sui mezzi per conseguirlo (Mill 1976: 105-106).

Insomma, l'etica rientra nel dominio dell'arte. Continuando su questa strada, accompagnati quasi per mano dal nostro Autore, scopriamo che l'obiettivo principale della riflessione epistemologica, sviluppata nel *System of Logic*, intende accertare «se i fenomeni morali e sociali facciano generalmente eccezione alla generale certezza e alla generale uniformità del corso della natura, e fino a qual punto i metodi per mezzo dei quali tante leggi del mondo fisico sono state assunte tra le verità irrevocabilmente acquisite e universalmente ammesse, possano essere usati come strumenti per la formazione di un corpo analogo di dottrine nella scienza morale e politica» (Mill 1988: 48). Dunque, Mill, pur consapevole delle difficoltà scaturenti dall'applicazione del metodo scientifico, empirico e razionale alle materie sociali, quali l'etica, la morale, ritiene non del tutto impossibile la formulazione di leggi morali sulla base di leggi oggettive. Ed è proprio tra le pagine di *On Liberty*, che troviamo una prima formulazione di come nella morale, possano coniugarsi la libertà e l'oggettività.

Le credenze per le quali abbiamo il massimo di garanzie – si legge nel saggio *Sulla libertà* – non si fondano su alcun'altra salvaguardia se non quella di un invito permanente al mondo intero a dimostrarle infondate. Se la sfida non viene accolta, o se è accettata e non risulta vincente, siamo ancora lontani dalla certezza, ma avremo fatto quanto di meglio ci consente lo stadio attuale dello sviluppo intellettuale; non avremo trascurato nulla di ciò che poteva consentirci di raggiungere la

verità. Finché la lizza rimane aperta, possiamo sperare che, se vi è una verità migliore, la si troverà quando la mente umana sarà capace di comprenderla; e nel frattempo potremo esser certi che ci saremo avvicinati alla conoscenza della verità per quanto era possibile ai nostri giorni. Questa è tutta la certezza alla quale può arrivare un essere fallibile e questa è la sola maniera di raggiungerla» (Mill 1990: 48).

Non solo la necessità del conflitto, nelle parole dell'autore di *Utilitarianism* ma anche la visione progressiva dell'uomo, collegati entrambi alla verità, intesa come un «ideale regolativo» o «principio guida della coscienza» (Giannetti 2002: 81). Riordiniamo un attimo le idee. Mill non intende la verità come un qualcosa di granitico, roccioso e indissolubile, non è la Verità delle religioni, delle sette e delle ideologie; essa rappresenta una regola, è la linea del tramonto verso cui tendere ma che non si può raggiungere. Veniamo così all'ultimo interrogativo, sono conciliabili la verità e la libertà? Riprendendo tra le mani *On Liberty*, scopriamo che, secondo Mill, «man mano che l'umanità progredisce, il numero di dottrine che non vengono più discusse o messe in dubbio aumenta costantemente, e il benessere degli uomini si può quasi misurare con il numero e l'importanza delle verità divenute incontestabili» (Mill 1990: 79-80). Dunque sì, libertà e verità sono conciliabili; proprio in virtù della libertà di pensiero, fondata sul conflitto di idee, che permette il progresso dell'uomo, quale essere perfettibile, si raggiungono vette sempre più alte nel raggiungimento della verità. Egli, però, saluta con una certa amarezza un tale prevedibile futuro e lo guarda con sospetto.

Lo spegnersi di una questione dopo l'altra – scrive –, di ogni seria controversia è uno degli accidenti necessari del consolidamento dell'opinione – altrettanto salutare nel caso di opinioni erronee; ma sebbene il graduale restringersi del confine della diversità di opinione sia necessaria in entrambi i sensi del termine, essendo nel contempo inevitabile e indispensabile, non siamo per questo obbligati a concludere che tutte le sue conseguenze debbano essere benefiche. La perdita di un aiuto così importante all'intelligente e viva comprensione di una verità, come è quello dato dalla necessità di chiarirla e

difenderla nel contraddittorio, è una conseguenza negativa non trascurabile dell'universale riconoscimento del vero anche se non ne supera i benefici. Quando questo aiuto viene a mancare, confesso che vorrei che i maestri dell'umanità ne cercassero un surrogato – uno strumento che renda chi studia una data questione altrettanto cosciente delle sue difficoltà che se gli fossero contestate da un oppositore teso a convertirlo (Ivi: 80).

Chi sono questi maestri dell'umanità? E perché non tutte le conseguenze del «consolidamento dell'opinione» sono da considerarsi benefiche? Per rispondere a queste domande, dobbiamo preliminarmente ritornare ai rapporti tra discipline scientifiche e morali; ma ora non più dal punto di vista del *System* ma secondo *The Spirit of the Age*.

#### *La libertà di discussione e autorità*

Riferendosi proprio al saggio, *The Spirit of the Age*, Giannetti scrive che, qui, Mill «aveva tracciato un significativo parallelo tra le scienze fisiche o matematiche e le scienze morali o sociali, osservando che nell'ambito delle prime la libertà di coscienza o il diritto al giudizio individuale è semplicemente nominale, perché tale libertà anche se non è ristretta in alcun modo dalla legge non viene esercitata» (Giannetti 2002: 79). Secondo Mill, la differenza tra le materie sociali e quelle scientifiche, risulta essere che le prime non hanno raggiunto ancora un accordo «unanime o quasi unanime» come le seconde. Allo stesso modo, pur riconoscendo che «la natura della prova su cui si fondano queste due scienze è diversa», il filosofo inglese riconosce che entrambe rappresentano «sistemi di verità connesse» (Mill 1963-1991 XXIII: 239-240) e auspica che anche nel campo morale si possa raggiungere un accordo simile a quello raggiunto dagli esperti delle scienze fisiche, naturali e matematiche. In *The Spirit of the Age*, però, emerge una posizione diversa rispetto a ciò che si legge in *On Liberty*, riguardo la libertà di discussione. L'oggetto principale del saggio «è il concetto di autorità nel senso più vasto, e più in

particolare il concetto di verità» (Donatelli, 2007: 6). Qui, Mill manifesta un atteggiamento, definito in una lettera a John Sterling, *ideal torysism*<sup>3</sup>. È il periodo in cui l'utilitarismo di Bentham e il pensiero illuministico cedono il passo alle istanze romantiche di Goethe e a quelle conservatrici di Carlyle. Il romanticismo tedesco e un certo conservatorismo inglese entrano nella vita di Mill come un tornado, rivoltando e rovesciando tutte quelle certezze assunte dalla scuola utilitaristica e dagli insegnamenti radicali del padre James. Inizia l'autunno del 1826-27<sup>4</sup>, uno dei momenti più tormentati della vita dell'autore. Egli non si ferma agli insegnamenti di Carlyle e alle poesie del Coleridge, durante questo periodo di crisi morale si avvicina alla filosofia della storia sansimoniana. Quest'ultima intende dividere le epoche in organiche e critiche e ritiene che l'epoca in cui ci si trova (ci riferiamo al XIX secolo) sia un'età di transizione, caratterizzate da «anarchia intellettuale», dove «le divisioni tra le persone colte annullano la loro autorità e i non istruiti perdono la loro fiducia in esse» (Mill 1963-1991 vol. XXIII: 240). Mill, sulla scorta della filosofia della storia dei sansimoniani e del pensiero conservatore, sostiene che dalla Rivoluzione francese in poi il mondo presenta tutte le caratteristiche di un'epoca critica. «Le persone miopi, che non riescono a vedere niente al di là della loro epoca, hanno scambiato il desiderio di novità e il mancato rispetto per l'autorità degli avi, che caratterizza un'epoca di transizione, per

---

<sup>3</sup> Per *ideal torysism*, lo stesso Mill intende «un conservatorismo ideale che non venera il re, i lord o il popolo per come essi sono, ma per come dovrebbero essere» (Mill 1963-1991 vol. XXIII: 84)

<sup>4</sup> In *Autobiography*, Mill racconta. «Fu nell'autunno 1826. Io ero in uno stato di nervi malinconico, quale ognuno avrà occasionalmente provato: non suscettibile d'eccitamenti di gioia o di piaceri: uno di quegli stati d'animo nei quali, ciò che è piacere in altre circostanze, diviene cosa insipida o indifferente [...]. Con la mente così turbata mi avvenne di porre direttamente a me stesso la questione: Supponi che tutti gli obiettivi tuoi della vita fossero realizzati; che tutti i mutamenti nelle istituzioni e nelle opinioni, ai quali tu aspiri, potessero effettuarsi completamente in questo istante. Ebbene, sarebbe questa una grande felicità per te? E una irrefrenabile coscienza di me stesso rispondeva: No! Allora il cuore mi mancò: le intere fondamenta su cui la mia vita era costruita cadevano (Mill 2010 vol. II: 6).



le caratteristiche proprie di un governo popolare» (Ivi: 240). Così si genera incertezza e confusione, le quali a loro volta fanno sì che «ogni dilettante ritenga che la propria opinione sia buona quanto quella di qualsiasi altro» (Ivi: 243). Tutto chiaro? Non ci sembra affatto. Piuttosto, scorgiamo un Mill che, nel prendere atto di tale stato di discordia intellettuale, caratteristica di un periodo di transizione e di critica, da una parte, sottolinea «la massima di perseguire la verità senza farsi influenzare dall'autorità»; dall'altra, però, asserisce che «non esiste individuo che non preferisca la verità all'autorità, poiché si fa appello all'autorità solo come certificazione della verità» (Ibidem). Dunque, ci sono due Mill? Abbiamo, da un lato, il conservatore, il reazionario addirittura l'autoritario, che spaventato dall'anarchia intellettuale del suo tempo preferisce un'autorità che ponga con fermezza lo stigma della verità, che scelga in modo incontrovertibile e autoritariamente cosa sia vero e cosa non lo sia. Dall'altra parte, invece, si staglia il Mill di *On Liberty*, che non si inchina davanti alle verità scelte dall'autorità, qualunque essa sia, che non teme il conflitto di idee, anzi, lo pone a fondamento della libertà di discussione e vede nella ricerca della verità lo strumento più utile allo sviluppo progressivo dell'individuo. Lo iato tra *The Spirit of the Age* e *On Liberty* sembra incolmabile. Ma appunto: sembra. Secondo Donatelli, con il saggio sulla propria epoca «Mill vuole recuperare la nozione di verità come lo stato mentale (e quindi anche sociale) in cui non si pongono questioni scettiche circa i fondamenti di tale verità. Nel fare questo insiste sull'aspetto puramente transitorio della critica e sull'importanza dell'autorità delle dottrine ricevute, in particolare del ruolo degli esperti» (Donatelli 2007: 8). Poi prosegue: «la verità di una dottrina si mostra nel fatto che essa è l'espressione di uno stato mentale elevato. Mill dà voce a un'idea romantica della verità, che elaborò in diversi modi lungo il percorso della sua biografia intellettuale». E conclude: «non concepì mai il progresso della società se non come l'espressione del miglioramento e dell'elevazione del carattere personale» (Donatelli 2007: 13). Considerare, però, solo *The Spirit of the Age* e *On Liberty* per analizzare i rapporti tra autorità e libertà nell'opera milliana,

sarebbe riduttivo e non renderebbe giustizia al nostro Autore. Infatti, la strada, che fino ad ora ci è apparsa lineare, seppur con qualche difficile salita, non si biforca in due direzioni, bensì in tre. Non possiamo, con riguardo al rapporto tra autorità e libertà, tacere delle relazioni tra Mill e l'opera di Auguste Comte. Il filosofo inglese inizialmente viene affascinato dalle posizioni comtiane, soprattutto con riguardo alla «notevole esposizione dei benefici che le nazioni dell'Europa moderna hanno storicamente derivato dalla separazione, durante il medioevo, del potere temporale e dello spirituale, e dalla distinta organizzazione di quest'ultimo» (Mill 2010 vol. II: 72). Ma è proprio in virtù dell'importanza attribuita alla separazione tra potere temporale e spirituale, che l'opera più importante del sociologo francese, *Système de Politique Positive*, agli occhi di Mill rappresenta «il più completo sistema di despotismo spirituale e temporale che mai sia uscito da cervello umano, salvo forse quello di Ignazio da Loyola».

Un sistema – prosegue – mediante il quale il giogo dell'opinione generale, diretto da un corpo organizzato di maestri spirituali e governanti, si sarebbe imposto in modo insormontabile su ogni azione e, per quel ch'è umanamente possibile, anche su ogni pensiero di ciascun membro della comunità, tanto nelle cose che riguardano solamente l'individuo, quanto in quelle che concernono gli interessi di altri (ivi: 73).

Secondo l'autore di *Utilitarianism*, Comte ritiene indispensabile l'esistenza di «un'autorità morale e intellettuale [...], i cui giudizi su ogni materia di grande importanza devono meritare il medesimo rispetto e la medesima deferenza che vengono tributate al giudizio complessivo degli astronomi in materia astronomica» (Mill 1986: 112). La legittimità di una tale «autorità morale» poggia sull'idea che «in politica e in morale, sia stata raggiunta, almeno nei tratti essenziali un'unanimità, che corrisponda o s'approssimi a quella che già esiste per le altre scienze» (ivi: 139). Il filosofo inglese, a differenza dell'autore del *Système*, sebbene ritenga possibile un tale accordo tra discipline scientifiche e sociali, lo rinvia in un

futuro lontano nel tempo<sup>5</sup>. Ma le critiche non terminano qui. La preoccupazione che percorre lo spirito di Mill è un'altra. Nel rimedio di Comte al periodo di crisi intellettuale, possiamo scorgere un falansterio, una caserma, un monastero, insomma un sistema chiuso, che inevitabilmente blocca la libertà di pensiero e di discussione in nome di una presunta fede comune<sup>6</sup>. Dunque, «il rimprovero che Mill muove a Comte è il non aver considerato l'altra parte di verità, contenuta in quelle dottrine rivoluzionarie, radicali, liberali e scettiche che il sociologo positivista aveva liquidato come *metafisiche*» (Giannetti, 2002: 84), o al massimo aveva giudicato «semplici mezzi per abbattere il vecchio sistema della società, ma sprovviste di ogni valore come verità sociali» (Mill, 1986: 87).

Comte – prosegue Mill nella sua critica – aderisce fortemente a tale dottrina [il liberalismo, si intende] solo in quanto essa sostiene che le opinioni o le espressioni corrispondenti debbano essere libere da restrizioni legale [...] ma nega decisamente il diritto morale di ciascun uomo, mal provvisto dell'istruzione e della disciplina necessaria, ad ergersi a giudice delle più intricate ed importanti questioni che occupano l'intelletto umano (Ivi: 87-88).

Nelle parole del pensatore inglese, si sente la leggera musica della libertà individuale, colonna sonora della concezione liberale, e inno dell'originalità e del dissenso, di contro a qualsiasi pretesa costringente delle autorità politiche o spirituali. La libertà resta il punto fermo del pensiero di Mill ed

---

<sup>5</sup> «Può anche venire un tempo in cui si potranno attuare le speranze di Comte, e se non sopravvengono altri ritardi nel progresso del perfezionamento umani si è sicuri di giungervi, ma dopo un periodo imprevedibile di tempo che sarà occupato da indefesse speculazioni e da violente controversie» (Mill 1986: 139).

<sup>6</sup>«E alcuni di quei moderni riformatori che si sono opposti più energicamente alle religioni del passato non sono stati da meno delle Chiese o delle sette nella loro asserzione del diritto alla dominazione spirituale, in particolare Comte, il cui sistema sociale, descritto nel suo *Système de Politique Positive*, mira a instaurare (sia pure attraverso strumenti morali, anziché legali) un dispotismo della società sull'individuo che va oltre qualsiasi ideale politico contemplato dal più rigido metodista tra i filosofi antichi» (Mill 1990: 38).

esce, anzi, dallo scontro con l'autorità, rafforzata e non indebolita, ancora più splendente e non sbiadita, presentando un altro tra i suoi frutti più saporosi: il pluralismo. «Rimane sempre – si legge in *On Liberty* – una speranza quando le persone sono costrette ad ascoltare due opinioni opposte; soltanto quando ne ascoltano una sola gli errori si cristallizzano nei pregiudizi e la verità stessa cessa di avere effetto perché l'esagerazione la rende falsa» (Mill 1990: 92). È difficile seguire il ragionamento di Mill, a tratti sembra ambiguo e oscuro ma solo in apparenza. Se teniamo fermi gli strumenti che egli stesso ci indica, se poniamo al centro la libertà dell'individuo, il conflitto di idee e la verità come ideale regolativo, possiamo apprezzare meglio l'enorme lavoro di sintesi, che svolge nel conciliare un'estesa libertà di pensiero e di discussione con l'importanza dell'acquisizione della verità, in sempre più campi dello scibile umano, e con la necessità di un principio di autorità. «In *On Liberty* Mill riprende anche l'intera concezione romantica e perfezionista, secondo cui l'elevazione consiste proprio nella possibilità [...] di scoprire per sé la verità delle cose». Perciò, difendere la libertà di espressione sulla base del concetto di verità non costituisce una mera soluzione tattica, ma è invece coerente con il progetto di difesa della libertà sulla base di una concezione del benessere fondato sulle qualità perfettibili degli esseri umani» (Donatelli 2007: 83).

### *Libertà e individualità*

La libertà di pensiero e di discussione rappresenta uno degli argomenti più importanti del saggio *Sulla libertà* e su cui si incentra maggiormente l'opera del filosofo inglese. Ma le attenzioni di Mill si rivolgono non solo alla libertà, nel suo significato spirituale e privato ma anche nella sua accezione concreta e relazionale. E dunque, la libertà di agire secondo le proprie opinioni viene ad essere la logica conseguenza della libertà di pensiero. A cosa servirebbe essere liberi di poter esprimere qualsiasi opinione, purché non leda gli interessi e i diritti degli altri, se poi non sono libero di mettere in pratica

quella opinione? Vediamo come il nostro Autore si pone nei confronti della libertà di agire. «Esaminiamo ora – scrive – se le ragioni non esigano che gli uomini siano liberi di agire secondo le loro opinioni – di applicare nella loro vita senza essere ostacolati, fisicamente o moralmente, dai loro simili, fintanto che lo facciano a loro rischio e pericolo» (Mill 1990: 97). Premessa la libertà di pensiero e di discussione non può non esserci la libertà di agire secondo le proprie opinioni; la seconda rappresenta il prolungamento della prima, l'una trova a proprio fondamento gli stessi principi, filosofici e pratici, dell'altra. Dunque, «la libertà dell'individuo deve avere la seguente limitazione: quella di non recare disturbo alla libertà degli altri. Ma se un individuo si astiene dal molestare gli altri in ciò che li riguarda, e agisce autonomamente secondo coscienza e inclinazione, per ciò che lo concerne, le stesse ragioni per le quali vi dev'essere libertà di opinione valgono per consentirgli di mettere in pratica senza intralci le proprie opinioni, a proprie spese» (Ivi: 98). Inoltre, poiché «gli uomini non sono infallibili», «le loro verità sono per la maggior parte delle mezze verità; l'unanimità delle opinioni non è desiderabile, a meno che non discenda da un libero ed esauriente confronto fra opposte opinioni» (Ibidem). L'eleganza e lo stile di Mill appaiono inconfondibili; egli innalza la natura imperfetta dell'uomo per ricavarne la libertà. Ma la libertà di pensiero e quella di azione sono proprio la stessa cosa? Insomma, possono essere trattate allo stesso modo? Vediamo. Secondo l'autore del *System*, «nessuno pretende che le azioni debbano essere altrettanto libere quanto le opinioni. Al contrario, le opinioni stesse perdono l'immunità quando le circostanze in cui vengono espresse sono tali che la loro espressione costituisce una istigazione concreta a un atto delittuoso» (Ivi: 97). Dunque, un'opinione, che rappresenti un'istigazione concreta a un atto delittuoso», come ad esempio, «l'opinione che i mercanti di grano siano affamatori dei poveri o che la proprietà privata sia un furto non dovrebbe essere ostacolata se si limita a circolare attraverso la stampa» ma incorrerebbe «in una giusta sanzione se fosse asserita verbalmente dinanzi a una folla eccitata davanti alla casa di un mercante di grano» (Ivi: 97-98).

L'esempio è lampante! In questi casi, la libertà di espressione, sebbene entri nella piena ed esclusiva pertinenza dell'individuo, «può implicare un'azione che, a seconda delle circostanze in cui l'opinione viene espressa, ha delle ripercussioni nei confronti di altri ed è sanzionabile in base al principio del danno» (Giannetti 2002: 88). In virtù del principio di impedire di nuocere agli altri, gli «atti di qualsiasi natura che, senza un motivo plausibile, danneggiano altri possono – e in molti casi gravi debbono assolutamente – essere frenati dalla disapprovazione e, all'occorrenza, dall'intervento attivo degli uomini» (Mill 1990: 98). La libertà di agire, indubbiamente, ha come presupposto indispensabile la libertà di pensiero ma ciò non è sufficiente. Abbiamo detto che gli stessi principi «sono applicabili tanto alle azioni quanto alle opinioni».

È quindi utile – secondo Mill –, essendo gli uomini imperfetti, che vi siano opinioni differenti: è bene, inoltre, che si sperimentino diversi modi di vivere; che le diverse personalità siano lasciate libere di esprimersi, purché non danneggiano altri; che la validità di modi di vivere diversi sia verificata nella pratica, in qualsiasi momento e da chiunque lo richieda. In breve è auspicabile che l'individualità sia libera di affermarsi nella sfera che non riguarda direttamente gli altri (Ibidem).

Ecco comparire tra le pagine di *On Liberty*, l'individualità, il *quid plus* della libertà di agire. Nelle parole di Mill, troviamo l'affermazione e l'esaltazione della personalità, che si manifesta praticamente attraverso la possibilità di scegliere come vivere, liberi da imposizioni esterne, purché non si rechi danno agli altri. La libertà individuale, il gioiello più luminoso della dottrina liberale risplende ora di una luce nuova e rappresenta il fine stesso della libertà di agire. Inoltre, Mill intende la libertà di agire non solo in senso individuale, come un fatto privato, ma anche in senso collettivo. «Il libero sviluppo dell'individualità – afferma l'autore di *Utilitarianism* – è uno degli elementi essenziali del bene comune, che non solo è connesso a tutto ciò che viene designato con i termini di civiltà, istruzione, educazione, cultura, ma è di per se stesso parte e condizione necessaria di tutti questi valori» (Ivi: 99). Riecheggiano in

queste parole gli insegnamenti del filosofo tedesco, Wilhelm von Humboldt, il quale sostiene che lo sviluppo dell'individuo necessita di due condizioni: la libertà e la varietà delle situazioni. Mill fa sue le condizioni di von Humboldt; così facendo, «non concepisce la libertà soltanto in senso negativo, come assenza di interferenza coercitiva, ma anche in senso positivo, come autonomia e autodeterminazione» (Giannetti 2002: 88). Sicché, nella concezione milliana «l'autodeterminazione si trasforma in autorealizzazione» e «una persona è libera se è in grado non solo di prendere le proprie decisioni o di sviluppare le proprie capacità, ma anche di ricercare la perfezione individuale» (Giannetti 2002: 89).

### *Libertà di agire e consuetudine*

Nei nostri ordinari e più semplici gesti, come il salutare, o anche in quelli più complessi, come il linguaggio, possiamo riscontrare ciò che José Ortega y Gasset chiama "uso".

Non diamo la mano perché ciò sia frequente. Se così fosse, il giorno che qualcuno non avesse voglia di salutare sopprimerebbe senz'altro l'operazione, così che di fronte al comportamento frequente degli altri starebbe il suo agire poco frequente e nient'altro. La cosa è evidente e assai semplice: continuiamo a salutare come sempre, di buon giorno in buon giorno. Sappiamo però che, se una volta tralasciamo di salutare un conoscente che incontriamo per la strada o coloro che incontriamo in una riunione, essi si offenderanno. Ciò produrrà conseguenze dannose per noi. Perlomeno ci considereranno maleducati, salvo conseguenze più gravi. Ma già non è più questione di frequenza ed infrequenza [...]. Gli altri ci obbligano a salutare, ce lo impongono violentemente con una forza o una coazione quanto meno morale (Ortega y Gasset 1978: 169-170).

L'uso è un'azione impersonale: l'individuo la pratica senza averla scelta, in quanto appartiene alla collettività. L'uso è altresì intellegibile e irrazionale: l'individuo si adegua a un determinato comportamento anche senza capirne le motivazioni. Le ragioni per cui nasce un determinato compor-

tamento si sono perse nel tempo ma l'azione resta. Noi salutiamo stringendoci la mano, quasi automaticamente, senza richiamare più la ragione per cui ci si stringe la mano in segno di saluto. Infine, l'uso è coattivo: si impone al singolo individuo, il quale si può opporre a tale modello di comportamento, ma tale scelta provocherà una serie di sanzioni negative da parte della collettività. Si tratta, insomma, non di un'idea che abbiamo ma di un'idea che siamo, la quale «è frequente in un individuo e sono frequenti gli individui che la rendono frequente» (Ivi: 167). È una norma *agendi* impersonale, insensata e munita di sanzione, che rappresenta «la minaccia presente nel mio spirito di una eventuale violenza, coazione o sanzione, che gli altri attueranno nei miei confronti» (Ivi: 170).

Fin qui Ortega. Analogamente Émil Durkheim scrive:

Se io non mi sottometto alle convenzioni del mondo, se io vestendomi non tengo alcun conto degli usi correnti nel mio paese [...] le risate che provo, l'ostracismo nel quale mi si tiene, producono gli stessi effetti di una pena propriamente detta. In altri campi la costrizione, pur non essendo che indiretta, non è meno efficace. Io non sono obbligato a parlare [la stessa lingua] dei miei compatrioti né di impiegare le monete legali; ma è impossibile che io possa fare diversamente (Durkheim 1971: 53).

Dunque, le convenzioni del mondo tendono a limitare l'individualità, la personalità e l'originalità. Esse rappresentano un comportamento cristallizzato, fossilizzato e possiedono le stesse caratteristiche del dogma; le prime influiscono sulla libertà di agire, il secondo su quella di pensiero. Sorprende non poco come, ciò che per Ortega significa l'uso e per Durkheim rappresentano le convenzioni del mondo, può essere riscontrato anche nel pensiero di Mill, quando parla della consuetudine e degli effetti che questa esercita sull'individuo. Attraverso una tale intuizione, l'autore di *Utilitarianism* anticipa di una cinquantina di anni tesi e argomenti che caratterizzano la sociologia del XX secolo. Ma andiamo a vedere meglio come egli si pone nei confronti delle consuetudini.



Le regole che predominano tra di essi [gli uomini] – scrive – sembrano loro evidenti e si giustificano da sé. Questa illusione quasi universale è uno degli esempi della magica influenza delle consuetudini, che non sono soltanto, come dice il proverbio, una seconda natura, ma sono continuamente scambiate per la prima. L'effetto della consuetudine – continua –, nel prevenire ogni dubbio sulle norme di condotta che gli uomini si impongono a vicenda è tanto più completo poiché generalmente si tratta di qualcosa di cui non è necessario fornire spiegazioni, né ad altri né a se (Mill 1990: 26).

Non si ferma qui, anzi, rincara la dose.

Un uomo che si conforma semplicemente alla consuetudine in quanto tale non educa né sviluppa in sé nessuna di quelle qualità che sono l'attributo distintivo di un essere umano. Le facoltà umane quali la percezione, il giudizio, il discernimento, l'attività mentale e anche la preferenza morale, vengono esercitate soltanto compiendo una scelta. Chi agisce seguendo esclusivamente la consuetudine non compie alcuna scelta. Non impara a discernere né a desiderare ciò che è meglio. Le facoltà morali e mentali, al pari della forza muscolare, si sviluppano solo se usate. Ma non si esercitano facendo una cosa semplicemente perché altri la fanno, e neppure credendo una cosa soltanto perché altri la credono [...]. Chi permette al mondo – e conclude –, o per lo meno al proprio mondo, di scegliere come egli stesso dovrebbe vivere, non ha bisogno d'altra facoltà se non quella dell'imitazione scimmiesca. Chi sceglie autonomamente come vivere usa tutte le facoltà (Ivi: 101-102).

La norma di condotta deve possedere una natura autonoma, deve essere frutto ed espressione di una scelta individuale. Se, al contrario, «la norma di condotta non è dettata dalla propria individualità bensì dalle tradizioni o dalle consuetudini altrui, viene completamente a mancare uno dei principali fattori della felicità umana, quello sicuramente più essenziale al progresso individuale e sociale» (Ivi: 98-99). In queste pagine, Mill esalta l'individualità, il soggettivismo normativo, gli esperimenti di vita

e il pluralismo<sup>7</sup>; di contro, attacca le consuetudini e le tradizioni, catene invisibili che non permettono il pieno sviluppo dell'individuo. Possibile che Mill abbia talmente in odio le tradizioni e le consuetudini, che, come annesso da furore iconoclasta, voglia eliminare ogni effigie, ogni simbolo, di un passato, sì arcaico, ma che rappresenta una parte importante del cammino dell'umanità? Non è possibile, altrimenti il Mill che intende conciliare «i modi di pensiero antagonistici», che ritiene che la verità non sia tutta da una parte ma mischiata nel confronto di idee, sparirebbe, lasciando dietro di sé solo vuote parole. Allora, proviamo a recuperare il filo del pensiero del filosofo inglese, riguardo alle consuetudini.

Nessuno crede che la perfezione della condotta umana consista nel non fare assolutamente altro che imitarsi a vicenda. Nessuno affermerebbe che il giudizio o il carattere particolare di una persona debbano influire in alcuna misura sul suo modo di vivere o sulla condotta dei suoi affari. D'altra parte, sarebbe assurdo pretendere che gli uomini debbano vivere come se prima che venissero al mondo tutto fosse stato completamente ignoto; come se l'esperienza non avesse mai dimostrato che un dato modo di vivere o di comportamento è preferibile a un altro (Ivi: 100).

Ancora, la conciliazione tra istanze differenti rappresenta il *leitmotiv* del pensiero milliano. Le tradizioni e le consuetudini non sono viste, in assoluto, come degli ostacoli allo sviluppo dell'individuo, anzi, sono frutto dell'esperienza e possono servire da orientamento, da consiglio, nello svariato mondo dei possibili esperimenti di vita. Il rapporto tra individualità e tradizione è «una questione di gradualità» (Ivi: 100).

### *Pluralismo e varietà delle situazioni*

Eppure, qualcosa ancora non quadra. Non tutti gli ingranaggi si muovono sincroni, c'è un suono, quasi impercettibile che

---

<sup>7</sup>Secondo Donatelli, Mill vuole giustificare l'individualità attraverso due diversi argomenti: «l'individualità è un ingrediente della felicità e l'individualità promuove il benessere e il progresso individuale e sociale» ( Donatelli 2007: 88).

stona. Sì, il ragionamento di Mill, ancora non fila liscio come dovrebbe. Vediamo. Mill parla delle consuetudini, come frutto anche dell'esperienza, di un'esperienza millenaria, la quale ha sperimentato vari stili di vita, di comportamenti e alla fine, ha consegnato dei modelli preferibili ad un altro. Ma se così è, allora, vi sono dei comportamenti, degli stili di vita, se non migliori in assoluto, almeno preferibili rispetto ad altri? La consuetudine torna più forte di prima ed assume tutte le qualità di una fonte normativa di carattere oggettivo, con buona pace del soggettivismo decantato prima. Ma non scoraggiamoci e arrischiamoci a sbrogliare questa matassa; per farlo, dobbiamo, rivolgere, ancora una volta, la nostra attenzione all'intera opera di Mill. Se volgiamo lo sguardo verso *Utilitarianism*, scopriamo che il filosofo inglese postula l'esistenza di piaceri inferiori e superiori. Ma non è cosa semplice discernere tra queste due tipologie di piaceri. Perché? Nel provare a dare una risposta, non dobbiamo dimenticare che Mill condivide la filosofia della storia di matrice sansimoniana e, quindi, considera l'Ottocento un'epoca di transizione, caratterizzata da «anarchia intellettuale». Dunque, non vi è possibilità di valutare quali piaceri sono superiori e quali inferiori, ma per farlo l'umanità può affidarsi alle valutazioni di giudici competenti.

Se coloro che hanno una conoscenza qualificata di entrambi [i piaceri] – scrive – pongono uno dei due tanto al di sopra dell'altro, pur sapendo che ad esso si accompagnerà una maggior dose di insoddisfazione, e non accetterebbero mai in cambio l'altro piacere quale che fosse la sua quantità, neanche tutta quella di cui la loro natura è capace, si è giustificata allora ad attribuire al godimento da essi prescelto una superiorità qualitativa, che va tanto al di là dell'aspetto quantitativo, da renderlo, al paragone, di ben poco conto (Mill 1999: 242).

Da ciò emerge, però, una teoria oggettiva dei valori, la quale intende «sostenere che esistono cose che sono *necessariamente* migliori di altre, dando l'impressione che il test dell'esperienza serva solo a confermare a posteriore qualcosa che è già stato postulato in precedenza. È evidente che stabilire una gerarchia

dei piaceri significa avanzare una pretesa cognitiva e tale pretesa vale anche per gli esperimenti di vita» (Giannetti 2002: 93). Nell'opera di Mill, ritorna frequentemente questa tensione tra pluralismo e riconoscimento della superiorità oggettiva di un determinato stile di vita. Riportiamo due esempi. Il primo lo troviamo nel saggio *The Subjection of Women*.

[Si immagini] il matrimonio nel caso di due persone di facoltà elevate, che abbiano le medesime opinioni e i medesimi scopi, tra le quali viga una piena eguaglianza, somiglianza di poteri e capacità, con una superiorità reciproca nell'uno o nell'altro di essi, in modo che ciascuno possa concedersi il lusso di ammirare l'altro e possa avere, a tempi alterni, il piacere di guidare e di essere guidato sul sentiero del miglioramento [...]. Affermo con la più profonda convinzione, che questo e solo questo, è l'ideale del matrimonio; e che tutte le opinioni, gli usi e le istituzioni che ne favoriscono una concezione diversa, o ne volgono in altra direzione le concezioni e le aspirazioni che vi connettono, quali che siano le pretese di cui si ammantano, sono relitti di una barbarie primitiva (Mill-Taylor 2001: 197-198).

Altro che varietà delle situazioni! Qui, nonostante l'autore del *System* abbia fama di essere un battagliero sostenitore del femminismo, non solo non apprezza la libertà sessuale e in genere «la dimensione erotica della vita» (Shanley 1998: 421) ma indica un preciso modello di vita coniugale. «Affermo con la più profonda convinzione, che questo e solo questo, è l'ideale del matrimonio»: sono queste le sue parole. Ora passiamo al secondo esempio, il quale può apparire ancora più significativo del primo.

Se si fosse generalmente affermata presso la classe lavoratrice l'opinione che il suo benessere richieda una debita limitazione del numero dei figli, i più seri e rispettabili dei suoi appartenenti si conformerebbero alla norma; e se ne discosterebbero soltanto coloro che per abitudine tenessero in poco conto gli obblighi sociali in generale; e vi sarebbero allora una giustificazione evidente per trasformare in norma legale l'obbligo morale di non mettere al mondo dei figli destinati ad essere di peso alla collettività (Mill 1983: 551).

Mill afferma la necessità di insegnare alle classi operaie il vantaggio, che si ricava da un controllo delle nascite. Così

facendo, però, si pretende che anche l'operaio accetti uno stile di vita eteronomo, in nome di un benessere personale e, forse, anche collettivo. È assurdo! Possibile che Mill si muova in modo così ambivalente tra il pluralismo degli stili di vita e il presumere un unico stile di vita? Basterebbe poco, basterebbe assumere un punto di vista neutrale nei confronti dei modelli di vita. Ma Mill non ragiona così. Infatti, secondo Berlin, «nonostante tutta l'enfasi sugli esperimenti di vita [...], Mill è pronto a scommettere molto sulla verità delle sue convinzioni circa quelli che considera essere gli interessi più profondi e duraturi dell'uomo» (Berlin 1969: 190). «Alcuni critici – ritiene invece Giannetti – hanno sostenuto che il conflitto tra pluralismo e oggettivismo dei valori è proprio di un liberalismo di transizione ed è compatibile con il fatto che tali verità possano non esserci. In sintesi, il retaggio della convinzione di un'oggettività dei valori, comune a tutta la filosofia dell'utilitarismo del XIX secolo, non inciderebbe più di tanto sull'opzione pluralistica di Mill» (Giannetti 2002: 80-85). Ancora, Ryan sostiene l'idea che sebbene per Mill esista una risposta a quale modello di vita sia preferibile, allo stesso tempo, non si tratta di «una risposta univoca» (Ryan 1998: 536), poiché gli uomini sono diversi tra di loro. E proprio l'interpretazione del Ryan è facilmente riscontrabile nelle pagine di *On Liberty*. Quando l'autore del *System* parla delle consuetudini, prima, le definisce delle «prove indiziarie», subito dopo aggiunge che «la loro interpretazione può essere corretta ma non adattarsi alle particolari esigenze di un individuo» (Mill 1990: 101). Ma posta in questo modo la soluzione alla contraddizione tra pluralismo e oggettivismo, appare ai nostri occhi in modo lampante. Essa sorge dalle fitte nebbie della confusione e si staglia splendente di chiarezza. Le consuetudini, le tradizioni e i modelli di vita proposti da giudici esperti non raggiungono mai il grado dei comandi, degli ordini. Tutt'al più, possono essere considerati, e tali Mill li considera, dei consigli, delle esortazioni. L'individuo resta sempre il «giudice supremo» (Ivi: 129) e unico che può decidere in merito alla propria individualità e alle modalità in cui vuole esprimere la propria personalità. Eppure, stiamo dimenticando qualcosa.

Che cosa? La libertà come strumento per raggiungere il progresso rappresenta uno dei capisaldi del pensiero milliano<sup>8</sup>. Solo lasciando agli uomini la libertà di agire e, perché no, anche la libertà di sbagliare, si può insegnare loro quali comportamenti evitare e quali accogliere. Libertà e pluralismo nel pensiero di Mill camminano insieme; la prima permette il secondo, il secondo garantisce la prima. Gli insegnamenti di von Humboldt sulla libertà e la varietà delle situazioni, quali condizioni indispensabili per lo sviluppo dell'individuo, non vengono mai persi di vista dal filosofo inglese, il quale, in realtà, secondo Waldron, invoca «il conflitto aperto tra diverse concezioni della vita buona in competizione tra loro» e ne accetta tutte le possibilità, ivi compresa quella «che gli individui seguano stili di vita che risultano essere effettivamente depravati» (Waldron 1993: 133). Ma, nonostante quest'ultima sconveniente evenienza, Mill si mostra ottimista verso gli esseri umani e ritiene che più che imbrigliare lo sviluppo dell'individuo in regole di comportamento tassative, specifiche e indiscutibili, è necessario permettere che l'uomo cresca e si espanda come ben gli convenga, in modo autonomo e cosciente. «La natura umana – si legge in una delle pagine più significative di *On Liberty* – non è una macchina da costruire secondo un modello e da far funzionare esattamente per compiere il lavoro prescritto, 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 1990: 103).

### *Individuo e società*

L'uomo ha il diritto di espandere la propria personalità e la propria individualità. E tale diritto è meglio tutelato in presenza del pluralismo, della varietà delle situazioni e dei modelli di vita. Eppure, lo scenario non è completo: manca ancora un

---

<sup>8</sup> Himmelfarb sottolinea che Mill considera la libertà come un mezzo «per raggiungere le vette più elevate dello spirito umano e non prende mai abbastanza sul serio la possibilità che gli uomini sarebbero stati anche liberi di avventurarsi negli abissi della depravazione» (Himmelfarb 1990: 321).

personaggio. Infatti, l'individuo vive in mezzo ad altri individui, tesse relazioni e rapporti con altri, ama altri e soffre, a volta, anche per e con altri. Ecco comparire sulla scena un nuovo attore: la società. La quale, con la sua forza impersonale, con le sue pressioni, a volte sottili, altre volte enormemente ingombranti, tende ad omologare, a sopprimere l'originalità e, nella sua versione più materialista, a dare un prezzo ad ogni cosa. Oggi, più di ieri, assistiamo all'espansione del potere della società e dell'opinione pubblica. Pensiamo ai social network, alle televisioni, alle varie associazioni e alle chiese. Tutti strumenti pronti a mettere alla gogna idee, proposte, pensieri o persone. Non intendiamo criticare lo sviluppo tecnologico o il grande lavoro altruistico svolto da organizzazioni di vario tipo, ma provate a esprimere un parere sul vostro social network, non condividendo il punto di vista della massa, determinato dal numero dei *likes*, oppure a non condividere i (buoni) propositi di una qualunque associazione filantropica e sarete sommersi dalla disapprovazione morale di quel mostruoso Leviatano, chiamato massa. Avrete sempre quelle libertà di pensiero e di azione sapientemente esaltate da Mill, ma, non sposando la causa comune, sarete soli. Ritornano alla mente le parole di Sartre: «Sarebbe questa, la libertà? Sotto di me i giardini scendono mollemente verso la città e, in ogni giardino, s'eleva una casa [...]. Sono solo in questa strada bianca fiancheggiata da giardini. Solo e libero. Ma questa libertà assomiglia un poco alla morte» (Sartre 2014: 210). Dunque, Mill lascia nude, davanti alla società, le libertà oppure, prevedendo i pericoli insiti nella società di massa<sup>9</sup>, tenta di fabbricare loro una corazza? Ebbene, diciamolo subito: le protegge, eccome se le protegge queste libertà! In *Autobiography*, Mill afferma che: «la Libertà è destinata a sopravvivere più a lungo d'ogni altra cosa ch'io scrissi», perché si tratta di «una specie di testo filosofico su un'unica verità, che i progressivi mutamenti verificantesi nella società moderna tendono a porre sempre più in rilievo:

---

<sup>9</sup> «La società ha sempre cercato (in base alle proprie visioni) di costringere gli individui a conformarsi alle sue nozioni di eccellenza, sia personale che sociale» (Mill 1990: 31-32).

l'importanza, per l'uomo e per la società, della grande varietà dei tipi dei caratteri, e del dare piena libertà alla natura umana d'espandersi in innumerevoli e contrastanti indirizzi» (Mill 2010 vol. II: 106-107). Inoltre, ricordiamo che «lo scopo di questo saggio [*On Liberty*] è quello di formulare un principio molto semplice, per regolare in modo assoluto i rapporti della società con l'individuo, in ciò che attiene alla sfera della coercizione e del controllo, sia che la si eserciti attraverso la forza fisica, nella forma di sanzioni legali, sia mediante la coercizione dell'opinione pubblica» (Mill 1990: 31-32). La costruzione di *On Liberty* regge fundamentalmente sulla precisa distinzione tra una sfera puramente personale (*self-regarding acts*) e una, non collettiva o pubblica, ma che contiene gli interessi degli altri, che possono essere danneggiati (*other-regarding acts*). Così intesa, la società non nasce da nessuno contratto o *pactum societatis*. La teoria contrattualistica viene abbandonata e, per descrivere i rapporti tra l'individuo e la società, l'autore di *Utilitarianism* fa leva esclusivamente sul principio di utilità. «Sebbene la società non sia fondata su un contratto, e non serva a niente inventarne uno per dedurne degli obblighi sociali, chiunque riceva la protezione della società deve ripagare il beneficio, e il fatto di vivere in società rende indispensabile che ciascuno sia obbligato a osservare una certa linea di condotta nei confronti degli altri» (Ivi: 126). Proseguendo, Mill precisa cosa significa l'espressione, *recare danno ad altri*.

Questa condotta consiste, in primo luogo, nel non danneggiare gli interessi reciproci, o piuttosto alcuni interessi che, per esplicita disposizione di legge o per tacita convenzione, dovrebbero essere considerati diritti; e, in secondo luogo, nel sostenere la propria parte (da stabilirsi in base a principi equi) di fatica e di sacrificio necessari per difendere la società o i suoi membri da danni e molestie (Ivi: 126-127).

Gli interessi, di cui parla nel passo testé citato, sono quelli «permanenti, o vitali, e che nelle società civili danno origine ai diritti» (Donatelli 2007: 78). Quando il comportamento di un individuo reca pregiudizio ad altri nei suoi diritti, «la società è giustificata a imporre a tutti i costi queste condizioni a coloro i



quali tendono a non rispettarle» (Mill 1990: 127). L'intervento della società viene giustificato per difendere i diritti degli individui, tutelati per espressa previsione legislativa. È impossibile, non riscontrare nelle parole di Mill il riconoscimento più puro del principio di legalità, nella sua declinazione più garantista, la quale prevede delle norme tassative per giustificare e permettere l'intervento della società nella vita degli individui. Si tratta di un intervento, diremmo oggi, giurisdizionale. La società attraverso le proprie istituzioni, i propri tribunali, esercita la funzione giurisdizionale al fine di salvaguardare non solo se stessa ma soprattutto quei diritti e quegli interessi, espressamente tutelati dall'ordinamento giuridico. La funzione giurisdizionale, inoltre, è esercitata concretamente da magistrati, i quali hanno superato un regolare concorso pubblico, dando prova della loro preparazione umana e soprattutto giuridica e che non devono rispettare i voleri della massa ma dare attuazione alla legge. A questo punto, però, chiediamoci: e se un'altra persona ci fosse antipatica, perché, ad esempio, non condividiamo i suoi gusti, le sue idee o le sue scelte di vita, come dovremmo comportarci? Ebbene, dobbiamo subito dire che non si tratta di una questione che interessa la sfera della società o dell'opinione pubblica. Più precisamente, ci troviamo nell'ambito della sfera privata. Spieghiamo il perché. «Un individuo – si legge in *On Liberty* – anche senza nuocere ad alcun altro, può agire in modo da costringere a percepirlo e a giudicarlo come uno stolto, o come un essere inferiore; e poiché egli preferirebbe certamente evitare di apparire in questo modo, gli si rende un buon servizio avvertendolo in anticipo di qualsiasi altra spiacevole conseguenza cui potrebbe esporsi». In questo caso, dunque, è permesso l'intervento da parte di un singolo, come un amico o un conoscente, nella sfera privata altrui ma non per costringerlo a cambiare comportamento, quanto piuttosto per persuaderlo a conformarsi alle norme del buon senso o del buon gusto. Mill sottolinea che «abbiamo inoltre il diritto, in vari modi, di agire in base alla nostra opinione sfavorevole di chicchessia, non già per soffocarne l'individualità, bensì per esprimere la nostra. Non siamo obbligati, ad esempio, a

ricercarne la compagnia, ma abbiamo il diritto di evitarla (sia pure senza ostentarlo) poiché abbiamo il diritto di scegliere le compagnia che più ci aggradano». Ancora, «abbiamo diritto, e può essere anche nostro dovere, di mettere in guardia gli altri contro di lui, se riteniamo che il suo esempio o la sua conversazione possano avere un effetto pernicioso sulle persone che frequenta». E conclude, affermando che: «in questi vari modi, un individuo può subire, da parte di altri, punizioni molto severe per errori che riguardano direttamente la sua sola persona; ma le subisce solo nella misura in cui sono le conseguenze naturali, e per così dire spontanee, delle colpe stesse, non perché gli vengano inflitte espressamente per punirlo» (Ivi: 130). Secondo Ryan, qui, Mill distingue nettamente tra le sanzioni comminate dalla legge o dalla società. In entrambi i casi rileva il principio del danno ma, nella prima ipotesi, la sanzione scaturisce da una chiara disposizione di legge, che autorizza la società ad intervenire, attraverso l'esercizio della funzione giurisdizionale; nella seconda, invece, il danno rappresenta «un effetto inintenzionale» del comportamento di un individuo che «esercita la propria libertà» (Ryan 1987: 236 e ss.). Il danno assume gradualità differenti, dalle più alte, a cui corrisponde una sanzione dell'ordinamento giuridico, alle più basse, che (di solito, ma non sempre) determinano una punizione più lieve, impartita dall'opinione pubblica. Infatti, Mill afferma:

Nell'un caso, l'individuo è imputato di fronte al nostro tribunale, e siamo chiamati non solo a giudicarlo, ma altresì a eseguire, in un modo o nell'altro, la nostra sentenza; nell'altro caso, non è nostro compito infliggergli alcuna sofferenza, tranne quella che può incidentalmente derivargli dall'esercizio, nella regolazione dei nostri affari, di quella stessa libertà che gli riconosciamo per regolare i propri (Mill 1990: 133).

Dunque, questo è ciò che la società può legittimamente fare per proteggersi, ma «quando la condotta di un individuo tocca soltanto i propri interessi, o coinvolge quelli di altre persone consenzienti (tutti essendo maggiorenni e dotati di normalità facoltà mentali)» allora, «vi dovrebbe essere completa libertà,

legale e sociale, di compiere l'atto e subirne le conseguenze» (Ibidem). Torna, così, prepotentemente la distinzione tra i *self-regarding acts* e gli *other-regarding acts*. «Nessuna persona o gruppo di persone – scrive Mill – è autorizzata a dire a un'altra persona matura che per il suo bene non può fare della sua vita quel che sceglie di farne. Ciascuno è la persona maggiormente interessata al proprio benessere» (Ivi: 128). Ancora: «l'interferenza della società per dirigere il giudizio e i disegni di un uomo in ciò che dovrebbe riguardare soltanto lui si fonda sempre su presupposizioni generiche, che possono essere completamente sbagliate, e che, anche se giuste, hanno buone probabilità di essere applicate erroneamente ai casi specifici da persone che non ne conoscono le circostanze, né più né meno di qualunque altro osservatore esterno». E, infine, conclude: «è precisamente in questa sfera di interessi che l'individualità trova il suo giusto campo di azione» (Ivi: 128-129).

L'interesse a condurre l'esistenza che si è scelta e a sviluppare liberamente la propria personalità rappresentano principalmente l'esercizio di quei diritti individuali dell'uomo e di quella sfera privata, dove la società non può e non deve intervenire. Inoltre, l'approvazione o la disapprovazione che una condotta può riscuotere non reca danno ai diritti o agli interessi delle persone che si ritengono, ad esempio, offese dalla condotta stessa. E quindi, la società non può intervenire, altrimenti impedirebbe a quel soggetto di vivere a proprio intendimento la sua vita. «Non vi è parità – afferma Mill – tra ciò che uno pensa della propria opinione e quel che ne pensa un altro che si sente offeso da chi la professa; non più di quanta ve n'è tra il desiderio di un ladro di rubare una borsa e il legittimo desiderio del proprietario di tenercela. E il gusto di una persona è un affar suo proprio quanto la sua opinione o la sua borsa» (Ivi: 140). Abbiamo il diritto di fare libere scelte di vita, ma non abbiamo il diritto di fare dei nostri gusti personali il principio su cui giudicare, permettere o vietare i comportamenti altrui. Dunque, per permettere lo sviluppo della libertà di pensiero e della libertà di agire, Mill pone dei limiti al potere della società, ricordando sempre che «dovunque vi sia un danno preciso o un preciso rischio di danno, per il pubblico o per l'individuo, il

caso fuoriesce dalla sfera della libertà ed entra in quello della moralità e della legge» (Ivi: 137). Il filosofo inglese sa che molti potrebbero non apprezzare questa distinzione<sup>10</sup>, affermando che: «nessuno è completamente isolato» (Ivi: 134). L'autore di *Utilitariansim*, in realtà, nel delineare una distinzione netta, tra ciò che compete solo ed esclusivamente all'individuo e ciò che, invece, interessa la società, non intende affatto proporre un isolamento dell'individuo oppure esaltare l'egoismo più sfrenato. Mill qui non intende, come Nietzsche ad esempio<sup>11</sup>, aspirare alla solitudine, per distaccarsi dalla massa, dal volgare e dall'uomo stesso. Il punto di vista di è diverso, perché sa benissimo che l'uomo non può essere una monade isolata. Allo stesso tempo, però, teme l'ingerenza del pubblico nella vita del singolo. «L'argomento più forte contro l'ingerenza del pubblico nella condotta puramente individuale è che, quando si verifica, ciò avviene con ogni probabilità nel modo sbagliato e nel posto sbagliato» (Mill 1990: 139). L'opinione pubblica rappresenta l'opinione della «stragrande maggioranza». Di conseguenza, «l'opinione di una simile maggioranza, imposta come una legge alla minoranza, in questioni di condotta strettamente individuale, ha eguali probabilità di essere giusta o sbagliata; poiché, nel migliore di questi casi, opinione pubblica significa opinione di alcuni su ciò che è bene o male per altri» (Ivi: 139-140). «Il pubblico – prosegue Mill – passa, con la più perfetta indifferenza, sopra i piaceri o la convenienza di coloro cui biasima la condotta, e considera solo le proprie preferenze». Inoltre, «molti considerano lesiva qualsiasi condotta che abbiano il disgusto, e la vivono come un oltraggio ai loro sentimenti; come quei bigotti che, accusati di disprezzare i sentimenti religiosi degli altri, ribattono che sono questi ultimi a disprezzare i loro, persistendo nel loro abominevole culto e credo» (Ivi: 140). Purtroppo, l'opinione pubblica tende a

---

<sup>10</sup> «Molti rifiuteranno la distinzione che abbiamo qui stabilita fra quella parte della vita di una persona che riguarda soltanto le, e quella che riguarda gli altri». (Mill 1990: 134).

<sup>11</sup> «Ogni persona squisita tende istintivamente alla sua rocca e alla sua intimità, dove trovare la liberazione dalla massa, dai molti, dal maggior numero, dove è possibile dimenticare la regola uomo, in quanto sua eccezione» (Nietzsche 2013: 33).

superare la propria sfera di competenza e, così facendo, «attribuisce impropriamente il carattere di leggi morali alle proprie preferenze» (Ivi: 141). Secondo l'autore del *System*, «non è difficile mostrare, con abbondanza di esempi, che una delle tendenze più universali dell'umanità è quella di estendere i confini di quella che si può chiamare polizia morale, fino al punto di invadere le libertà più indiscutibilmente legittime dell'individuo» (Ibidem). Ebbene, uno degli esempi verte proprio sulla tematica delle astinenze, previste dalla religione. Pensiamo ai mussulmani e alla loro pratica di non consumare carne di maiale, perché considerata impura, oppure ai cattolici che non devono mangiare carne durante il periodo di Quaresima. Ora, tali precetti non hanno in sé nulla di negativo. Ma supponiamo che un popolo mussulmano voglia estendere tale divieto a tutti coloro che vivono su un preciso territorio. Lo stesso dicasi per i cattolici, gli induisti ecc. Sarebbe legittimo un tale esercizio dell'autorità? Attenzione, non stiamo facendo un discorso di fede religiosa, per stabilire quale sia il precetto più giusto. Non è il precetto religioso sotto la lente di ingrandimento ma l'uso autoritario che si intende fare del precetto stesso. Non intendiamo condannare la pratica di non mangiare carne di maiale ma di estendere un precetto religioso a legge morale di uno Stato, a legge a cui devono sottomettersi non solo i mussulmani ma anche i credenti di altre religioni, oppure chi non ha alcuna fede. Ragionando così, «l'unico buon argomento con cui condannarla sarebbe che il pubblico non ha alcun diritto di interferire nei gusti e negli interessi personali degli individui» (Ivi: 142). Soprattutto la fede rientra in quel diritto di libertà che deve essere garantito dalle intromissioni della società e dell'opinione pubblica. Ascoltare la parole di un dio o restarne indifferente rappresenta il nocciolo della dimensione spirituale dell'individuo e questo non deve essere assolutamente intaccato, perché il passo dalla libertà individuale allo stato di polizia morale, e non solo, è breve.

*Bibliografia*

- BERLIN ISAIAH, 1969, *Mill and the Ends of Life*, in *Four Essay on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- DONATELLI PIERGIORGIO, 2007, *Introduzione a Mill*, Roma-Bari: Editori Laterza.
- DURKHEIM ÉMILE, 1971, *Breviario di sociologia*, Roma: Newton Compton.
- GIANNETTI ROBERTO, 2002, *L'utopia di un liberale aristocratico. Saggi sul pensiero politico di John Stuart Mill*, Pisa: Edizioni ETS.
- HIMMELFARB GERTRUDE, 1990, *On Liberty and Liberalism. The case of John Stuart Mill*, San Francisco: ICS Press.
- HOLMES STEPHEN, 1998, *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Milano: Comunità.
- MILL JOHN STUART, 1963-1991, *Collected Works*, Toronto-Londra: University of Toronto Press.
- \_\_\_\_\_, 1971, *Sulla democrazia in America di Tocqueville*, Napoli: Guida.
- \_\_\_\_\_, 1976, *Sulla definizione di economia politica e metodi di indagine ad essa appropriato*, in *Saggi su alcuni problemi insoluti dell'economia politica*, Milano: Isedi.
- \_\_\_\_\_, 1983, *Principi di economia politica*, Torino: Utet.
- \_\_\_\_\_, 1986, *Auguste Comte e il positivismo*, Milano: Unicopoli.
- \_\_\_\_\_, 1988, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, Torino: Utet.
- \_\_\_\_\_, 1990, *Sulla libertà*, Milano: SugarCo Edizioni.
- \_\_\_\_\_, 1999, *Bentham e Coleridge*, Napoli: Guida.
- \_\_\_\_\_, 1999, *L'Utilitarismo*, Milano: Rizzoli.
- \_\_\_\_\_, 2001, *L'asservimento delle donne*, Torino: Einaudi Editore.
- \_\_\_\_\_, 2010, *Autobiografia*, vol. I, Lanciano: Carabba Editore.
- \_\_\_\_\_, 2010, *Autobiografia*, vol. II, Lanciano: Carabba Editore.
- MILL JOHN STUART- TAYLOR HARRIET, 2001, *Sull'eguaglianza e l'emancipazione femminile*, Torino: Einaudi.
- NIETZSCHE FRIEDRICH WILHELM, 2013, *Al di là del bene e del male*, Milano: Adelphi Edizioni.
- ORTEGA Y GASSET JOSÉ, 1978, *L'uomo e la gente*, Milano: Giuffré.
- ROSSI ERNESTO, 2001, «Nove anni sono molti». *Lettere dal carcere 1930-1939*, Torino: Bollati-Boringhieri.

RYAN ALAN, 1987, *The Philosophy of John Stuart Mill*, Londra: Macmillan.

\_\_\_\_\_, 1998, «Mill in a Liberal Landscape», in John Skorupski, *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge: Cambridge University Press.

SARTRE JEAN PAUL, 2014, *La nausea*, Torino: Einaudi.

SHANLEY MARY LYNDON, 1998, «The Subjection of Women», in John Skorupski, *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge: Cambridge University Press.

WALDRON JEREMY, 1993, *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.

WILLIAMS RAYMOND, 1968, *Cultura e Rivoluzione industriale. Inghilterra 1780-1950*, Torino: Einaudi.

*Abstract*

LA LIBERTÀ INDIVIDUALE NEL PENSIERO DI JOHN STUART MILL  
(THE INDIVIDUAL FREEDOM IN JOHN STUART MILL'S THOUGHT)

*Keywords:* John Stuart Mill, liberalism, individualism, society, utilitarianism

Retracing the main steps in J.S. Mill's life and theoretical evolution, this essay tries to describe and outline the aim of this Author's work: to combine different doctrines and philosophical points of view. English Utilitarianism, German Romanticism and even Saint Simon Socialism: they all have their place in such intellectual effort. Through their contradictions and connections, Mills elaborated an original system of thought based on individual liberties, their role as limits to State power, and their function as tools designed to grant every men and women, his or her own original development.

VITO VARRICCHIO  
Università degli Studi del Sannio  
Dipartimento di Diritto, Economia,  
Management e Metodi Quantitativi  
vitovarricch@gmail.com

EISSN 2037-0520



ALESSANDRA LA ROSA

LÉON DUGUIT: IMPEGNO E SOLIDARIETÀ,  
LIBERALISMO E SOCIALISMO

1. *Duguit come studioso engagé*

Léon Duguit (1859-1928), professore di Diritto, è interessato al sapere, alla sua trasmissione e al suo rinnovamento. Nel 1900, partecipa al Congresso internazionale di diritto comparato con un intervento sul regime parlamentare (Duguit 1905). Nel 1908, tiene una serie di conferenze all'École des hautes études sociales di Parigi, raccolte nel saggio *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État* (Duguit 1950 [1908]<sup>1</sup>), che sintetizzano il suo pensiero giuridico, sociale e politico. Ancora, ricordiamo l'articolo *The Law and the State*, scritto per «Harvard Law Review» (Duguit 1917), e il saggio *Souveraineté et liberté*, che raccoglie le lezioni tenute tra il 1920-1921 alla Columbia University (Duguit 1922).

Con temi di rinnovamento giuridico (Bonnard 1929: 25), ma anche sociali, politici e pratici di rilievo perché toccano la questione del potere (Laski 1932), Duguit dà il suo contributo alla comunità scientifica, con la perenne convinzione che il tecnico sapiente debba essere anche savio: il suo primo dovere è «chercher la vérité», scrive ne *Leçons de droit public général* (Duguit 2000 [1926]: 24<sup>2</sup>).

L'impegno dell'intellettuale nella vita politica si colloca su tale premessa. Nell'opera *L'État, le droit objectif et la loi positive*, egli teme l'opportunismo e il «vuoto delle idee» degli uomini politici (Duguit 2003 [1901]: 23<sup>3</sup>). Ma la preoccupazione di Duguit non sfocia nel disinteresse per le idee politiche e per la prassi politico-sociale. L'autore si misura due volte con la politica: nel 1908, alle elezioni comunali a Bordeaux nella lista Unione re-

---

<sup>1</sup> D'ora in poi Duguit (1950).

<sup>2</sup> D'ora in poi Duguit (2000).

<sup>3</sup> D'ora in poi Duguit (2003).

pubblicana democratica, ostile ai collettivisti e ai nazionalisti, e alle elezioni legislative del 1914, con la sua candidatura sotto la bandiera della Federazione delle sinistre, coalizione repubblicana che si colloca al centro dello scacchiere politico (cfr. Blanquer, Milet 2015: 191-192, 231-238). Come cittadino fa parte del comitato «*Syndicat de propriétaires et contribuables du quartier Croix de Seguey-Tivoli*», della città di Bordeaux. Da intellettuale, osservatore attento dei problemi del suo tempo, esprime il suo giudizio sugli eventi storici: è evidente il disagio che prova dinanzi gli orrori, le crudeltà, i dolori provocati dalla “tourmente de 1914” (Duguit 1922: 113-114). Per lui non c’è scissione tra la regola degli *studia* e l’impegno politico, sociale e morale. Egli stesso scrive che il suo ruolo non è «de rester dans une tour d’ivoire» (Duguit 2000: 25). Nel ricordo di Langrod, Duguit è lo studioso che si impegna nella scena pubblica con lo scopo di ricercare la verità e volerne la realizzazione (Langrod 1959: 643). Il motivo di fondo del suo impegno non è la vita di partito, il riconoscimento di ruoli di governo e il perseguimento dell’utilità immediata (Cousin 2001: 1938). Come studioso *engagé* è membro, a partire dal 1908, dell’*Union pour la Vérité*. Mosso dal desiderio di individuare la verità Duguit può, come dice Joseph Barthélemy, affrontare i problemi «plus brûlants» della politica contemporanea (Barthélemy 1908:156).

Duguit non incarna la figura dell’intellettuale *chien de garde* degli interessi esistenti, ma è anche vero che, con lo spessore intellettuale che gli è proprio, non propone la separatezza del “chierico”: «la vérité n’est pas dans les étoiles, [...] elle est sur la terre, [...] elle est essentiellement humaine» (Duguit 2000: 25). Scegliendo di coltivare il sapere, Duguit sente l’esigenza di confrontarsi con eventi e questioni del suo tempo.

La riflessione teorica dell’autore nasce dalla prassi. È il caso del sostegno dato alle congregazioni religiose (Duguit 1907: 589), dopo la legge sulla separazione Chiese e Stato del 1905, e degli articoli sul sindacato dei funzionari (Duguit 1906; Duguit 1908), scritti sotto la pressione degli scioperi degli addetti ai servizi pubblici<sup>4</sup>. Nel contesto della Francia «fin de siècle», con i

---

<sup>4</sup> Oltre lo sciopero degli agenti di polizia del 1905, bisogna ricordare gli scioperi degli impiegati postali del 1909.

suoi risvolti economici, politici e sociali, i fatti, «plus forts que toutes les théories» come scrive ne *Les transformations du droit public*, costringono all'abbandono della teoria dello Stato garante del controllo e della protezione dei rapporti individuali, oltre che della difesa interna ed esterna (Duguit 1999 [1913]: 48<sup>5</sup>). La trasformazione economica e industriale, ma anche i pericoli di una società divisa, radicalizzata e «minacciante» (Lazar 2000: 311), richiedono allo Stato nuovi obblighi. La regola empirica dell'interdipendenza, che Duguit deriva dalla teoria del lavoro sociale di Durkheim, dà una giustificazione dei nuovi doveri dello Stato. Elaborata la teoria dello Stato nel 1901, dinanzi le trasformazioni sociali provocate dal Primo conflitto mondiale, Duguit parla, nel 1920, di Stato *collaboration*, votato all'estensione dei propri compiti e concepito come *casse d'assurance* (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: VII-XIII). Nel 1927, continua a dare il suo appoggio alle «transformations d'ordre solidariste» realizzate nel campo politico repubblicano, già dai primi anni del Novecento (ivi: 24). La riflessione di Duguit sullo Stato giunge alla «maturité» dopo la Grande Guerra (Blanquer, Milet 2015: 243).

Nel 1884 sono due le parole particolarmente utilizzate: solidarietà e socialismo (Arnaud 1975: 85). All'Esposizione universale del 1900, il Presidente Loubet e il Ministro del Commercio e dell'Industria Millerand, riprendono il tema della solidarietà. Duguit *savant* prova disagio dinanzi al dilagare della parola solidarietà. Richiamata nei «discours d'apparat» e negli articoli di giornale, come dice nell'opera *L'État, le droit objectif et la loi positive* (Duguit 2003: 23), la parola solidarietà conquista gli uomini politici che con atteggiamento rituale, utilizzano il termine nei loro discorsi, ma senza prendersi cura di specificarne il contenuto o, peggio ancora, di conoscerne il significato, ripete nel 1908 (Duguit 1950: 44). Per Duguit, l'«abuso» della parola sconta il prezzo di una perdita concettuale.

Diverso è l'atteggiamento che assume nei confronti del pensiero che, tra Ottocento e Novecento, si impegna a definire la nozione di solidarietà e a svilupparne le principali implicazioni.

---

<sup>5</sup> D'ora in poi Duguit (1999).

La solidarietà costituisce l'argomento centrale del *Congrès d'Éducation Sociale* del 1900, al quale partecipano Bourgeois, Buisson e Durkheim; all'École des Hautes Études Sociales, tra il 1901-1902, si tengono conferenze e discussioni sul tema della solidarietà con la partecipazione, tra gli altri, di Bourgeois, Darlu e Gide<sup>6</sup>. Il pensiero sulla solidarietà in generale e il movimento che fa della parola solidarietà il suo perno costituiscono un riferimento per Duguit (1950: 44). Cionondimeno, nelle opere dei primi anni del Novecento, Duguit non sente il bisogno di dichiarare la sua adesione al solidarismo. Solo negli anni Venti, negli scritti *Souveraineté et liberté* e *Traité de droit constitutionnel*, definisce solidaristica la sua teoria di libertà individuale e la visione del ruolo dello Stato (Duguit 1922: 141 ss; Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 136). Il solidarismo come movimento culturale presenta anime diverse e varietà di significati (cfr. Audier 2010; Blais 2012), ma è evidente la sintonia di accenti e argomenti tra il pensiero di Duguit e la dottrina solidaristica (Borgetto 1993: 385; Costa 1997: 322 ss). Con Duguit ci troviamo dinanzi ad un pensatore che va al di là del solidarismo, ma che non potrebbe essere comprensibile senza il solidarismo.

## 2. Il contesto della solidarietà

Per Harold Laski gli scritti di Duguit sono figli dell'«atmosfera» nella quale si formano (Laski, 1917:188). Il momento politico è quello delle riforme legislative, attraverso le quali le forze politiche repubblicane mirano all'integrazione. Dalla vittoria dei repubblicani del 1880 alle elezioni del 1885 (che videro la caduta di Jules Ferry, leader degli opportunisti), dal primo governo radicale del 1895-1896 al primo decennio del XX° secolo, il progetto repubblicano di integrazione sociale si amplia e cambia la modalità d'azione. Dalla modalità d'azione degli opportunisti alla modalità dei radicali (Berstein 1992:167).

La modalità d'azione degli opportunisti privilegia le ragioni della libertà e della responsabilità dell'individuo. L'integrazione

---

<sup>6</sup> Le conferenze sono state pubblicate: *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions*, 1902, Paris:Alcan.

sociale deve avvenire attraverso la scuola<sup>7</sup> e la tutela di alcune libertà<sup>8</sup>. Nell'ambito del mondo del lavoro, le diseguaglianze vanno superate con la negoziazione sociale<sup>9</sup>. Nell'ambito delle politiche sociali, l'azione degli opportunisti privilegia la promozione della responsabilità individuale nelle assicurazioni volontarie. Il progetto sociale degli opportunisti non affronta la questione sociale come obbligo assicurativo, soluzione che richiede un vasto intervento diretto dello Stato. Isabella Vanni afferma che gli opportunisti interpretano il «dovere sociale di assistenza in termini strettamente morali», limitandosi a promuovere «un senso della previdenza nei lavoratori» con le assicurazioni facoltative (Vanni 2007: 201-203). La modalità d'azione dei radicali considera l'interventismo statale come risposta socialmente ed economicamente razionale ai problemi della società. In una società che continua ad essere liberale, imperniata sulla proprietà privata e sull'iniziativa individuale, cambia la modalità d'azione della politica. Il programma legislativo regola i rapporti tra capitale e lavoro, ma altresì vede nella previdenza sociale (o obbligo assicurativo contro malattie o infortuni, e per le pensioni), nell'assistenza sociale per motivi sanitari o economici e, quindi, in un più vasto interventismo statale la risposta per affrontare i problemi sociali<sup>10</sup>. Altre modalità d'azione legislativa sottolineano la tendenza della politica repubblicana di ricercare la giustizia promuovendo riforme economiche: come l'imposta progres-

---

<sup>7</sup> Del 1881, del 1882 e del 1886 sono le leggi sulla gratuità, obbligatorietà e laicità dell'insegnamento.

<sup>8</sup> Libertà di commercio ambulante e di riunioni pubbliche, libertà di stampa con leggi del 1881.

<sup>9</sup> Legge Waldeck-Rousseau, del 1884, sulla libertà sindacale. Nella interpretazione di Ewald (1992: 182-183), il riconoscimento dell'esistenza legale dei sindacati esprime l'idea di uno Stato che fornisce il quadro nel quale i rapporti tra le forze sociali possono svolgersi all'insegna dell'equilibrio e in una logica di contrappesi dei poteri.

<sup>10</sup> Assistenza sanitaria gratuita e obbligatoria (per malati curabili legge del 1893, per indigenti, infermi e incurabili 1905), riconoscimento della responsabilità del datore di lavoro per gli infortuni sul lavoro (legge 1898), riduzione dell'orario di lavoro (legge del 1892, del 1900 e del 1905) e riposo settimanale obbligatorio (legge del 1906), pensioni operaie e contadine (legge del 1910). Su questi argomenti si rinvia a Barbieri (1999).

siva sul reddito sostenuta dal governo radicale nel 1895-1896<sup>11</sup>.

L'azione legislativa è legata al momento politico. La legislazione rispecchia l'ideologia repubblicana della Terza Repubblica, nella versione sostenuta da radicali e radical-socialisti. La fine degli anni 1880 è caratterizzata da agitazioni legate al boulangismo, corrente politica composita il cui antiparlamentarismo si cristallizza nella revisione della Costituzione, e alla violenza anarchica<sup>12</sup>. In un clima sociale teso (il massacro di Fourmies del 1° maggio 1891), l'obiettivo è la difesa del regime repubblicano dal nazionalismo, che sembra «sul punto di sommergere il regime»<sup>13</sup>, e dall'anarchismo.

La difesa del regime è solo un aspetto della politica della Terza Repubblica. Gli anni 1890 vedono nel 1895 la nascita della CGT e l'aumento elettorale dei socialisti (che raccolsero una cinquantina di seggi nelle elezioni del 1893), oltre la depressione economica (con punte massime tra il 1891 e il 1894) e l'aumento degli scioperi anche come numero di partecipanti. Bisogna anche ricordare il governo di Jean Casimir-Perier, nel 1894, e il voto delle leggi «scellerate» per reprimere i movimenti anarchici. L'arrivo al potere di Bourgeois, come Presidente del Consiglio nel 1895, ministro fin dal 1890 e fondatore del Partito repubblicano e radical-socialista nel 1901, corrisponde ad una certa ripresa del radicalismo dopo il fenomeno boulangista e una forma di conservatorismo. Egli combatte per la difesa della Repubblica parlamentare, dei principi del 1789 e per la ricerca della giustizia, ma senza cedere al collettivismo. Così, Bourgeois definisce l'azione del suo governo:

Un governo fedele all'antico spirito repubblicano[...] in grado di mantenere la pace e l'ordine [...], ma costantemente preoccupato per il miglioramento delle sorti dei minori e dei deboli, e di una migliore redistribuzione dei costi e dei benefici dell'organizzazione sociale, convinto,

---

<sup>11</sup> Principalmente per il Senato, la proposta di riforma di Bourgeois avrebbe aperto la via all'inquisizione fiscale. Bourgeois si dimetterà nell'aprile del 1896. Cfr. Mayeur (1984: 164-166).

<sup>12</sup> Jules Ferry è gravemente ferito nel 1892 e Sadi Carnot è assassinato nel 1894.

<sup>13</sup> Barjot, Chaline, Encrevé (2001: 376).

insomma, che la Repubblica non sia soltanto il nome di un'istituzione politica, ma anche e soprattutto lo strumento di un progresso morale e sociale<sup>14</sup>.

La stessa visione della solidarietà è presente in Bouglé. Oltre ad arginare teorie reazionarie e rivoluzionarie, scrive ne *Le solidarisme* del 1907: «la doctrine solidariste offre un lieu de rassemblement, un terrain d'entente pour tous ceux qui veulent aujourd'hui que [...] la démocratie politique s'achève en démocratie sociale» (Bouglé 1924<sup>2</sup>: 6). Bouglé definisce la dottrina fondata sulla solidarietà «philosophie officielle» della Terza Repubblica (ivi: 7).

Gli studiosi della politica repubblicana considerano la nozione di solidarietà «*invention stratégique*» (Donzelot (1994: 13-14, 77), che dota la Repubblica di «*légitimité nouvelle*» (Chevalier, Cochart 1982: 5), perché capace di promuovere contemporaneamente l'ordine e il progresso. Dunque, la nozione di solidarietà permette il raggiungimento di un duplice obiettivo: consolidare l'ordine repubblicano e trasformare l'ordine politico liberale. Il primo obiettivo è garantire consolidamento della Terza Repubblica contrastando la requisitoria antirepubblicana (cfr. Battini 1995), di destra e sinistra; il secondo obiettivo è promuovere la democrazia politica, con la garanzia dei diritti politici e civili, e la democrazia sociale con la realizzazione della giustizia e dell'uguaglianza. In questo senso, «une voie moyenne» tra liberalismo e socialismo (Spitz 2005: 184): tra un liberalismo che, continuando ad avere come ideale direttivo la difesa dei diritti dell'uomo, si rende socialmente aperto e un socialismo che, privo di dogmatismo ideologico, propone la regolazione statale senza ostacolare i rapporti di produzione capitalistici e senza liberare le "forze produttive" con la violenza della lotta di classe (Panarari 2000: 86-87). Lo scopo è costruire l'equilibrio sociale rispondendo alle aspirazioni di giustizia limitando l'individualismo e assegnando alla società una responsabilità

---

<sup>14</sup> Cit.in Blais (2012: 17-18).

collettiva. La solidarietà traccia una «terza via»: la via di una democrazia tanto sociale quanto liberale (Blais 2012: 8).

### 3. Le ragioni dell'impegno

I lavori di Duguit sono strettamente legati alla congiuntura politica e sociale, ma anche al campo intellettuale che favorisce l'emersione di nuovi concetti. Nel 1901, Duguit definisce l'impianto teorico dello Stato e del diritto, ma anche l'impianto politico del suo pensiero che, con gli anni, si rafforza. In questo senso, la scelta della solidarietà, come oggetto di studio del primo capitolo de *L'État, le droit objectif et la loi positive*, traduce, da parte di Duguit, la volontà di legare la sua teoria dello Stato alla categoria fondativa dell'azione politica del solidarismo. Pur rimando esterno al solidarismo come movimento, Duguit traccia i poli ideologici dello Stato complementari allo Stato provvidenza del solidarismo. In questa prospettiva, la sua visione dei doveri e poteri dello Stato è:

[...] très individualiste en refusant à l'Etat le pouvoir de toucher au libre développement des activités individuelles et en lui imposant le devoir de le protéger, mais très socialiste en lui reconnaissant cependant des pouvoirs d'intervention très étendus et en lui imposant des devoirs très rigoureux (Duguit 2003: 49).

Per Duguit, la linfa vitale che legittima l'interventismo deriva dal principio della solidarietà. La solidarietà non è la carità cristiana, ma neanche la *fraternité* della divisa rivoluzionaria. È altro: la solidarietà poggia sulla regola empirica dell'interdipendenza. La solidarietà non è un sentimento, ma un fatto sociale da cui dipende la stessa sopravvivenza della società (ivi: 23): proprio per questo, la sua violazione è sanzionata dagli stessi membri (ivi: 115-116). A sua volta, lo Stato è sottomesso alla regola della solidarietà. In questa condizione, lo Stato non comanda ed è legittimo se attua la solidarietà (ivi: 256, 259). Con questo impianto teorico, Duguit dimostra che la solidarietà s'impone allo Stato e, per questa via, giustifica diritti e obblighi sociali posti in essere dallo Stato (ivi: 261). Nel 1901, Duguit ci-



ta il testo *Solidarité*, considerato l'architrave del solidarismo come movimento culturale, e ne definisce l'autore, Bourgeois, uomo autorevole e di talento, immerso nelle lotte politiche (ivi: 25). La politica delineata da Bourgeois, fondata sulla condizione di «socio», di «debitore», quindi sull'assenza di qualsiasi contrapposizione tra individuale e sociale, e sul mantenimento dell'individualismo<sup>15</sup>, avvicina il pensiero solidaristico a un socialismo «bene inteso», che sul piano politico significa rifiutare il principio della lotta di classe. Nel 1920, Duguit scrive di abbracciare «les transformations d'ordre solidariste» rese ancora più urgenti dagli eventi storici.

Duguit si sforza di comprendere la dimensione operativa del concetto di solidarietà. Egli è un teorico. Come tale, nell'opera *Les transformations du droit public* del 1913, racchiude gli obblighi di carattere positivo dello Stato nella categoria del servizio pubblico, con il conseguente allargamento della sua presenza nell'organizzazione ed erogazione di servizi in vaste aree della vita sociale (Duguit 1999: 51). Lo Stato fornitore di servizi esprime certamente l'appoggio ideologico di Duguit agli obiettivi economici e sociali della Terza Repubblica. In tal senso, si comprende l'affermazione di Luc Ferry che, parlando della *sintesi* repubblicana, scrive: «la dottrina repubblicana si orienterà – più che verso il socialismo propriamente detto – verso quel 'pubblico servizio' di cui Léon Duguit diventerà il principale teorico» (Ferry 1989: 291). Se la categoria del servizio pubblico rappresenta chiaramente la funzione dell'azione dei governanti ed è, quindi, riconducibile ad un programma politico, è anche vero che la categoria non coincide semplicisticamente con lo Stato *providence* del solidarismo. Sul piano teorico, il servizio pubblico è identificabile con la teoria del potere e dello Stato che ha come bersaglio la «puissance publique»: «L'État n'est plus une puissance souveraine qui commande; il est un groupe d'individus détenant une force qu'ils doivent employer à créer et à gérer les services publics» (Duguit 1999: XIX). Dal 1901 a dopo la I<sup>a</sup> guerra mondiale, passando dal 1913, rimane invariato lo scontro concettuale,

---

<sup>15</sup> Duguit riporta le parole di Bourgeois. Ivi: 25, 95.

approccio soggettivistico del diritto o Stato che può imporre la sua volontà sovrana – approccio oggettivistico del diritto o Stato limitato dal diritto oggettivo, la cui radice è la solidarietà, e con la missione obbligatoria di porre in essere le esigenze della solidarietà. Le ragioni dell'impegno teorico rimangono invariate. Cionondimeno, l'opposizione allo Stato potenza trae la sua linfa dalla storia.

Dopo le trasformazioni prodotte dalla guerra e lo sforzo fatto contro la «barbarie teutonica», Duguit ha la conferma che l'idea di eterolimitazione dello Stato sia servizio della libertà e contro lo Stato *puissance commandante* (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: VII-XIII). Questa convinzione, espressa nella *Préface* del 1920 de *Traité de droit constitutionnel*, si arricchisce della definizione dello Stato *collaboration*. Duguit parla di Stato *collaboration* come modello di potere che trae giustificazione e legittimazione dalla sua conformità al principio prestatale, permanente e generale della solidarietà espresso nel diritto oggettivo. Questo è la forma di Stato nella quale tutti, governanti e governati, lavorano «de concert» alla realizzazione «des besoins matériels et moraux des participants» (ivi: IX). Anche in considerazione delle conseguenze della I<sup>a</sup> Guerra mondiale, i governanti come detentori della «*puissance publique*» debbono assicurare la «*collaboration commune*» (ivi: X). Anche la società partecipa con istituzioni solidali nate per mano dell'iniziativa privata: le associazioni mutualistiche. L'idea sottesa è quella del *debito* sociale nazionale. In base a tale idea si obbligano i soggetti più fortunati a un pagamento di somme verso i soggetti meno fortunati. Lo Stato, in qualità di rappresentante, stabilisce obbligatoriamente il *quantum* che la società deve versare.

In questo modo, emerge la visione della società funzionante come una compagnia d'assicurazione, non solo per mano dell'iniziativa privata, ma anche dell'iniziativa pubblica:

[...] une grande coopérative où chacun profite de certains avantages qu'assure la division du travail social. Mais en retour, si quelques-uns subissent un préjudice particulier, si la coopérative a mal fonctionné ou si les circonstances sont telles que des pertes viennent atteindre quelques-uns à l'exclusion des autres, alors la collectivité tout entière doit intervenir pour réparer le préjudice subi par ceux-là. La caisse de

l'État est en quelque sorte une caisse d'assurance mutuelle au profit des membres de la société (Duguit 1922: 167-168).

Come strumento politico ed economico che si danno gli uomini per rendere effettiva la solidarietà, lo Stato non deve limitarsi a fissare, con regole astratte e formali, l'eguaglianza dei diritti e a permettere agli individui di cercare liberamente i loro interessi. Piuttosto, lo Stato deve essere strumento di redistribuzione sociale e di assicurazione contro i rischi sociali (ibidem). Ma la riflessione di Duguit non è solamente di natura economica-politica. Egli pensa che lo Stato debba gettare il suo sguardo sulla società civile per contrastare il movimento di allontanamento degli uomini gli uni dagli altri, di distinzione del bene individuale dal bene comune. Lo Stato "*collaboration*" favorisce la coesione sociale, il legame sociale, facendo in modo che i membri della società nazionale lavorassero «ensemble à la réalisation de la justice et du mieux-être» (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: XI).

#### 4. *Il metodo scientifico e il fondamento della solidarietà*

È nel legame sociale che può cogliersi la visione dello Stato di Duguit e la conseguente convergenza con la corrente del solidarismo. Il contesto storico favorisce tale convergenza, ma anche il contesto culturale. Il «momento 1890», di cui parla Rosanvallon, descrive un momento nel quale la Repubblica sembra essere allo «stremo» e la cultura si chiede se si possa ancora fare riferimento all'uomo come semplice entità astratta (Rosanvallon 2005: 103).

Delle linee interpretative che hanno compreso la solidarietà sul piano concettuale<sup>16</sup> facciamo riferimento a quella che colloca il solidarismo nel solco specifico della tradizione repubblicana, nata dalla Rivoluzione, e unisce l'idealismo volontarista,

---

<sup>16</sup> Per un'altra interpretazione, che procede per «dé-singularisation», considera la cultura repubblicana «profondamente, visceralmente e decisamente individualista», senza alcun rapporto con il positivismo, e situa la dottrina della solidarietà nell'ambito della teoria individualista e contrattualistica, cfr. Spitz (2005: 13,38).

ispirazione dominante del repubblicanesimo francese, con la filosofia positivista, con la scienza sociologica e col realismo (Nicolet: 1994)<sup>17</sup>. Seguendo tale prospettiva teorica, la specificità dello scenario francese indica la tradizione dei principi repubblicani come ideale direttivo e come futuro da costruire. Il concetto solidaristico di debito sociale è «*consubstantiel*» alla libertà, all'eguaglianza e fratellanza (Nicolet 1992: 36). In quest'ottica di continuità, il solidarismo innesta l'analisi scientifica della società (Costa, 1997: 303-307; Costa 2001, 3: 99). Per alcuni studiosi (Barral 1968; Cousin 2001; Rosanvallon 2005), nella riflessione teorica della solidarietà è rilevante il ruolo della sociologia per la sua «critica all'individualismo e il suo richiamo a una democrazia più organica» (Rosanvallon 2005: 106). Si sviluppa una sorta di *concordia discors* nel respingere l'individualismo astratto avulso dalla vita della società per sostenere una dimensione sociale e intersoggettiva del individualismo. È l'aspetto di «*une rectification de l'individualisme*» sottolineato da Bouglé, protagonista del solidarismo (Bouglé 1924<sup>2</sup>: 110).

L'antropologia sociale individualistica del primato del soggetto e dei diritti individuali è messa in discussione come chiaramente aveva detto Boutroux: «La doctrine dite solidarisme s'est développée dans notre pays en réaction contre le libéralisme individualiste» (Boutroux 1902: 273). Il concetto di "debito" sviluppato da Bourgeois. nel libro *Solidarité*<sup>18</sup> del 1896, è una critica all'infrastruttura della società liberale, cioè all'individuo con le sue libertà indefinite e incondizionate (Bourgeois 1998a: 33-34). Eppure, le libertà non sono soppresse, riemergono dopo che l'uomo abbia pagato il suo debito con la società (Bourgeois 1998b: 76). Ma l'uomo è primo di tutto immerso nel fondamento scientifico del legame naturale e necessario dell'associazione. Così, si chiarisce la dimensione della solidarietà. La solidarietà è «*une simple variante*» della

---

<sup>17</sup> Non è un caso che Nicolet scriva: «la doctrine républicaine est bien un idéalisme, mais qui n'exclut pas le réalisme». Nicolet (1994: 492).

<sup>18</sup> Le citazioni sono tratte dall'edizione del 1906. Bourgeois (1998a [1906]: 43ss), d'ora in poi (1998a). L'edizione del 1906 contiene gli interventi di Bourgeois al Congresso di Educazione Sociale del 1900, d'ora in poi Bourgeois (1998b; 1998c).

fraternità, terzo elemento della divisa repubblicana, dice Bourgeois (Bourgeois 1998a: 11). Ma è una variante che, sempre per il massimo teorico del solidarismo Bourgeois, perde la dimensione di sentimento (Bourgeois 1998c: 100). per divenire, attraverso la società osservata scientificamente, fatto e, attraverso il «quasi-contratto sociale», diritto. Il dovere di organizzare giuridicamente la solidarietà per lo Stato deriva, quindi, dalla legge naturale della solidarietà che lega gli uomini tra loro. Legge che è dimostrata dalla scienza, ma alla quale gli uomini danno il loro libero consenso retroattivo con il «quasi contratto»<sup>19</sup>.

La critica all'individualismo apre un varco tra l'astrazione dell'uomo universale e la realtà dell'uomo associato. Duguit lo percorre seguendo, in tutta la sua produzione, un metodo empirico, «véritablement et exclusivement réaliste» (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 3)<sup>20</sup>, che poggia sulla constatazione dei fatti, senza considerare l'associazione umana come semplice riflesso delle leggi naturali. In realtà, Duguit perviene a tale posizione nel 1901, nell'opera *L'État, le droit objectif et la loi positive*, quando esprime il suo attaccamento all'individualismo e, con autocritica<sup>21</sup>, prende le distanze dalle dottrine che assimilavano fenomeni sociali e fenomeni naturali (Duguit 2003: 17). L'individuo è cosciente dei suoi atti e pensieri (ivi: 17, 27). La regola della solidarietà non è pensata come una legge fisica o biologica. Piuttosto, la regola della solidarietà è sorretta da una «chiara e ragionata» volontà umana cosciente del fine delle sue azioni, ripete Duguit nel saggio *Souveraineté et liberté* (1922: 146). Sociale per il suo contenuto, la regola ha un carattere individuale come affermazione dell'«énergie interne au sujet» (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 67). Da quanto detto, il rifiuto di Duguit del quasi contratto di Bourgeois (Duguit 2003: 39) si deve leggere come rifiuto del contratto come idea alla quale l'autore associa la formazione di un'espressione comune, la volontà collettiva o generale, suscet-

---

<sup>19</sup> Bourgeois (1998a: 47-48); Boutroux (1902: 280).

<sup>20</sup> Cfr. Rapone (2012).

<sup>21</sup> *Le droit constitutionnel et la loi positive*, del 1889, è un'interpretazione della società sul metodo dei fenomeni naturali. Duguit (1889).

tibile di imporsi agli individui (ivi: 9). Il metodo empirico di Duguit non dissolve la volontà nel determinismo, ma neanche l'individuo nel collettivo.

C'è un ulteriore passaggio: Duguit valorizza la solidarietà attraverso il «sentimento della socialità» e il «sentimento della giustizia». Dalla solidarietà come osservazione del fatto che gli uomini vivono insieme si passa alla socialità. La socialità, dice Meneghelli, non è un semplice fatto, ma una qualità dell'essere umano che dà un «preciso» significato alla sua vita diverso dal significato che essa avrebbe se la considerasse come «lotta per l'esistenza, o eliminazione dei più deboli» (Meneghelli 1964: 94). La socialità, come modo di pensare la società e il suo sviluppo, insieme alla consapevolezza da parte degli uomini di tale sentimento individuale che li unisce, permettendogli di vivere in società diminuendo le sofferenze e aumentando il benessere, sono presenti nel pensiero di Duguit già dal 1901 (Duguit 2003: 34). Nel 1908, senza parlare del sentimento di giustizia, Duguit ha già superato il limite della solidarietà come fatto empirico. Affrontando la dimensione politica della solidarietà, la nozione d'interdipendenza non poteva spiegare pienamente l'azione dello Stato che doveva rendere uguali per tutti i diritti sociali:

Quale soluzione discende logicamente dal fatto dell'interdipendenza che abbiamo indicato? Che i governanti siano obbligati ad assicurare l'assistenza sanitaria a tutti coloro la cui guarigione è possibile, non v'ha dubbio. L'assistenza ha, allora, lo scopo di conservare una forza sociale; e concorrere ad accrescere, a mantenere l'interdipendenza. Ma l'assistenza è anche dovuta ai vecchi, che consumano senza produrre e debbono forzatamente sparire entro alcuni anni, agli incurabili [...]

(Duguit 1950: 84).

Dalla seconda edizione de *Traité de droit constitutionnel*, del 1921, la solidarietà come «sentimento di socialità» si arricchisce del «sentimento di giustizia» (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 67). La solidarietà non esprime solamente la dipendenza dell'uomo come essere sociale dai suoi simili, ma anche un sentimento o bisogno individuale<sup>22</sup>, qual è il sentimento della giustizia (ivi:119). La regola

---

<sup>22</sup> Cfr Réglade (1932: 31).

della solidarietà è obbligatoria non solo perché necessaria allo scopo collettivo, sia pure individualmente percepito, ma anche perché gli individui hanno coscienza che il rispetto della regola della solidarietà assicura un posto adeguato al loro valore nel gruppo sociale e uguaglianza negli scambi di servizi (ivi:121).

Il positivismo sociale non esclude «l'idéal social, idéal humain», ripete Duguit (ivi:XIX). Si ha l'arricchimento del nucleo profondo del pensiero di Duguit che, con il tempo, finisce per non essere dominato dal metodo positivista e sociologico (Petrucci 1985). Lo studioso evoca la giustizia e vive il suo tempo: la questione sociale, con la necessaria affermazione di una giustizia sociale attraverso la trasformazione del ruolo dello Stato; l'esperienza della guerra, come affermazione di una solidarietà tra nazioni per ristabilire una giustizia violata dai crimini (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 193).

##### 5. *La teoria di Duguit tra individualità e socialità*

Fine Ottocento, la scienza sociale – che ha una sua «preistoria» nel pensiero politico – pensa la società come luogo che genera le proprie regole, in grado creare il proprio ordine e di esercitare autonome funzioni organizzative, superando il modello della società civile contrattualistica per il quale solamente la società come corpo morale e collettivo potrà essere affermazione del superamento delle volontà individuali nella volontà generale (Ricciardi 2010: 9-53). Con convinzione, e in maniera costante, la teoria di Duguit considera la società come luogo naturale dell'ordine e lo Stato come luogo di gestione dell'ordine sociale autodeterminato. Chiaramente, ciò comporta il cambiamento della visione dell'individuo e delle sue relazioni con la società.

Nel linguaggio dell'autore il termine socialismo, privato di ogni significato politico, rimanda alla centralità della società come luogo che genera spontaneamente regole<sup>23</sup> e vincoli rela-

---

<sup>23</sup> Duguit (1907: 9). Luisa Mangoni, ricostruendo la cultura fine secolo, rileva che il termine socialismo pone l'accento sulla sfera sociale e sulla capacità di questa di determinare l'azione umana, come dimostra l'intercambiabilità dei

zionali basati sulla solidarietà. Il punto di partenza è la società come fatto naturale e primario (Duguit 2003: 32). L'uomo non nasce con diritti (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 209), ma membro di una collettività (Duguit 2003: 38), e ha consapevolezza della regola del gruppo che lo motiva e lo trattiene in società (ivi: 17-18). Nel 1901, è forte l'influenza di Durkheim. Duguit scrive d'essersi ispirato al libro *La divisione del lavoro sociale* del 1893 nella elaborazione della sua teoria della solidarietà (ivi: 23). Nello sviluppo storico della civiltà occidentale, dalla tribù alla nazione, la solidarietà ingloba, in base alla distinzione di Durkheim, la «solidarietà per similitudine» o «meccanica», e la «solidarietà per divisione del lavoro» o «organica». La prima forma di solidarietà è la «solidarietà per similitudine» contrassegnata dall'uguaglianza: gli uomini hanno bisogni comuni che non possono soddisfare che attraverso il mutuo aiuto. La seconda forma di solidarietà è la «solidarietà per divisione del lavoro» contrassegnata sia dall'ampliamento dei legami che da un'estrema differenziazione o individualizzazione: gli uomini hanno bisogni differenti che ugualmente legano gli individui ai loro simili poiché potranno soddisfare i loro bisogni attraverso lo scambio reciproco di servizi legati all'esercizio delle loro attitudini, delle loro competenze e abilità, allo sviluppo della differenziazione individuale (ivi: 40-41, 47). La solidarietà, nei suoi due aspetti, è per Duguit la forza che mantiene la coesione sociale. Per usare le espressioni di Brunkhorst, la solidarietà risponde al problema della «de-socializzazione» dell'individuo, cioè dello sradicamento degli uomini con la fine della società per ceti, e della «proletarizzazione» della società, cioè della divisione della società in classi che vedono la loro integrazione messa in pericolo (Brunkhorst 2000: 92).

Per Duguit le forme associative moderne non sono la rinascita di quelle premoderne che, gerarchizzate, erano contrarie al principio di libertà (Duguit 2003: 60; Duguit 1922: 173). Dal campo delle idee e della religione a quello degli interessi economici, le forme associative moderne sono espressione di libertà (Duguit 1922:176). Attraverso le associazioni l'uomo realizza

---

termini sociologico e socialismo nella cultura degli anni '80 e '90. Mangoni (1985: 10).



la sua libertà creatrice, il perfezionamento della propria personalità (ibidem) e, contemporaneamente, accresce il convincimento della sua dimensione sociale<sup>24</sup>. Nella particolare forma del sindacato, l'uomo può realizzare i suoi obiettivi, che come individuo isolato non raggiungerebbe, ma allo stesso tempo avere sia un mezzo di difesa dalle rivendicazioni degli altri gruppi sociali che dall'arbitrio del potere (Duguit 1908: 482; Duguit 1950: 123). In senso generale, il fenomeno associazionistico è una risposta al vuoto creato tra gli individui e lo Stato (Duguit 1922: 175). La legge Le Chapelier, del 1791, aveva messo a bando ogni forma di associazione. Questo vuoto, che provoca la scomparsa del sociale e che rende l'individuo-cittadino una figura decontestualizzata, è stato ampiamente rappresentato da Rosanvallon (1993; 2002; 2004) e definito nella formula dell'«*illibéralisme*» della democrazia francese.

L'aspirazione della democrazia all'unità poggiava sull'assimilazione del pluralismo alla divisione (Rosanvallon 1993: 382-383). È anche vero che, in risposta all'«*atomismo disumano*» (Blais, 2012: 150), obiettivo della Terza Repubblica è attuare un processo di riconciliazione con il fenomeno associativo, reso necessario per la riuscita istituzionale della Repubblica (Baudouin 2000: 344). Le tappe di tale processo hanno un fondamento legislativo: legge del 1884 sui sindacati professionali, del 1898 relativa alle società di mutuo soccorso e del 1901 sulle associazioni in genere.

Le caratteristiche prettamente legate alla solidarietà frutto della divisione del lavoro sono: alto sviluppo della differenziazione individuale, che significa diversità di opinioni e di desideri, ma anche diversità di ruoli collegati alla realtà produttiva (Duguit 2003: 55); sviluppo di relazioni sociali derivanti dallo scambio frequente di servizi. Dentro questa nuova forma di coesione legata alla consapevolezza della dipendenza reciproca derivante dalla divisione del lavoro è possibile tematizzare una solidarietà di tipo economico (ivi: 66), ma anche un modello di relazioni sociali che poggia sulla complementarità di individualità e legami sociali. Ambito cooperativo e interessi partico-

---

<sup>24</sup> Duguit (1925<sup>2</sup>, V: 617); (1908:480-481). Cfr. Barbera (2003: 54).

lari non si escludono, piuttosto sono comunicanti perché si alimentano a vicenda. La società è la via per realizzare in comune scopi individuali<sup>25</sup>, ma anche la via per rafforzare individualmente, attraverso la «libertà-funzione» e la «proprietà-funzione», i legami sociali.

La valorizzazione della società – come luogo in cui tutto avviene, esistenza dell'uomo, sviluppo e arricchimento individuale, lavoro, scambio di servizi, progresso e sviluppo della civilizzazione (ivi: 43) –, del suo principio costitutivo – la solidarietà per divisione del lavoro che gli uomini adottano consapevolmente ma senza ricorso a un fondamento esplicito –, sono tutti passaggi di un pensiero che stupisce nelle sue conclusioni. Duguit rifiuta la rappresentazione del corpo sociale come entità collettiva superiore agli individui e dotata di una coscienza collettiva. Neppure metodologicamente passa dall'analisi del composito all'analisi del semplice, dal tutto al particolare. Che sotto la società vi sia l'individuo è un quesito che Duguit non si pone, perché ovvio<sup>26</sup>. Piuttosto, Duguit stupisce per la sua scelta: riduce il sociale, quindi il tutto, all'individuo, quindi al semplice (ivi: 25). Egli rifiuta l'esistenza di una coscienza collettiva distinta e indipendente dall'individuo. Gli individui, distinti ma solidali tra loro, sono l'unica realtà, mentre la coscienza sociale è solamente «un'ipotesi extrascientifica» (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 131), «ipotesi pura» (Duguit 2003: 92). Parlare solamente di individui (ivi:93), vedere la società come semplice somma matematica di volontà individuali (ivi: 156), respingendo l'idea di una volontà attribuibile alla società come volontà personificata dallo Stato, distinta dalle volontà individuali<sup>27</sup>, nasconde la paura di una «domination sur l'individu par l'ensemble», dell'annichilimento dell'uomo e la sua «absorption pleine et entière dans le groupe»

---

<sup>25</sup> L'interesse collettivo è «la recherche en commun du bonheur individuel». Duguit (2003: 36).

<sup>26</sup> In effetti, dice Rosanvallon, «noi siamo tutti individualisti, [...] è l'insieme della modernità a cui apparteniamo che dev'essere riconosciuta come tale». Rosanvallon (1994: 87).

<sup>27</sup> «C'est toujours le moi individuel qui s'affirme et qui est partout; le prétendu moi social n'est nulle part». Duguit (2003: 37).

(Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 131)<sup>28</sup>. Con convinzione, Duguit si oppone all'annichilimento dell'uomo sia sul piano teorico che politico.

Il rifiuto della logica del collettivo o della coscienza sociale, dotata di maggiore razionalità rispetto a quella dell'individuo, assume un preciso significato teorico e politico che ancora il pensiero di Duguit al liberalismo come scopo finale del suo pensiero. È questo fine a dare chiarezza sia al momento teorico nel quale Duguit pensa "tra" l'individuale e il sociale, sia alla visione politica di rifiuto dei modelli politici che poggiano sul rapporto di superiorità della volontà collettiva sulla volontà individuale. Assume un significato politico non separare mai individuo e società: il modello politico non deve poggiare sulla gerarchia delle volontà, collettiva e individuale.

Sul piano teorico, Duguit ha una preoccupazione: non sacrificare l'autonomia e la libertà dell'individuo per mezzo di una visione solidarista che interconnette individualità e socialità<sup>29</sup>. L'autore declina questa preoccupazione senza approdare all'individualismo, nella misura in cui la regola che serve al mantenimento del gruppo sociale risiede nella società e, quindi, ha una dimensione sociale (Duguit 2003: 16). Sebbene, la dimensione sociale non sia isolatamente considerata. Piuttosto, questa si completa per mezzo della dimensione individuale perché la regola si realizza concretamente tramite la volontà dei singoli individui (ivi: 25-30, 80), e viene resa obbligatoria dalla volontà della maggioranza degli individui<sup>30</sup>. Lo sforzo di Duguit è tenere insieme le due dimensioni, così finendo per snaturare il puro organicismo, dove tutto è sociale, e il puro individualismo, dove tutto è pensato da e per l'individuo. Lo scopo è la

---

<sup>28</sup> Cfr. Réglade (1932: 33).

<sup>29</sup> Tale interconnessione permette la considerazione di trovarsi dinanzi a un pensiero con elementi di individualismo o, più esattamente, che si evolve verso l'individualismo o, come è stato detto recentemente, «moins holiste» di quello che appare perché è un «mélange original» tra individualismo e olismo. Melleray (2009: 225).

<sup>30</sup> La norma sociale della solidarietà diviene regola di diritto nel momento in cui «la masse des esprits» ha il sentimento che tale regola «est essentielle pour le maintien de la solidarité sociale, que sa violation briserait cette solidarité, que dès lors elle doit avoir une sanction organisée». Duguit (1927<sup>3</sup>, I: 118).

sintesi tra le due esigenze: «l'opposition de l'individuel et du collectif [...] n'est pas conforme à la réalité des choses. La vérité, c'est la fusion en un tout unique de l'individuel et du collectif, et ce tout est l'homme même» (ivi: 81). Questa fusione avviene anche dentro l'individuo: «l'homme est à la fois individuel et social, et ces deux caractères sont absolument inséparables et forment l'homme même» (ivi:143). Tra interesse individuale e collettivo non c'è opposizione (ivi: 49). *L'individualisation* e la *socialisation*, dice Duguit, sono complementari, «camminano insieme» (ivi: 36).

Non separare individuo e società assume un preciso significato: il modello politico non deve poggiare sulla gerarchia della volontà, collettiva e individuale. Ne deriva l'intransigenza mostrata per due autori le cui differenze sono innegabili, ma che Duguit schiaccia l'uno su l'altro: Hobbes e Rousseau (Duguit 1950: 60; 1917: 27-39). Il primo, partendo dall'individuo, dalla volontà dell'individuo, interpreta la legittimità politica in maniera assolutistica. Il secondo, Rousseau, partendo dall'individuo che vuole il corpo politico, fa in modo che l'unità sia instaurata dagli stessi individui: trasformando l'uomo in cittadino che identifica la propria volontà con la volontà del corpo politico che è, per ciò, volontà superiore a quella dei singoli<sup>31</sup>. Per Duguit, la teoria democratica di Rousseau non è riuscita a difendere l'individuo, illudendolo d'essere libero nella misura in cui si sottomette agli ordini della volontà generale; non ha risolto l'antinomia tra la sovranità dell'individuo e la sovranità dello Stato (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 633). Il nodo teorico dell'unità sociale in Rousseau, o attribuzione alla comunità della volontà generale, altro non è che la personificazione della società che Duguit rifiuta<sup>32</sup> e che, nell'itinerario tracciato dalla storia intellettuale, vede riapparire nella formulazione sociologica di Durkheim (Duguit 2003: 93), come mutazione della cultura politica moderna di Rousseau<sup>33</sup>, a tal punto da mettere in discussione il

---

<sup>31</sup> Per Derathé, Duguit ha il merito di avere evidenziato che l'individualismo, non sempre, coincide con conclusioni liberali. Derathé (1993: 420).

<sup>32</sup> Duguit (2003: 1-15); (1922: 91ss); (1927<sup>3</sup>, I: 604).

<sup>33</sup> «Tous les efforts qui ont été tentés pour donner une démonstration de cette prétendue conscience sociale se ramènent à l'explication qu'en a présentée J.-J. Rousseau». Duguit (1927<sup>3</sup>: 133).

suo debito verso il pensiero di Durkheim (ivi: 23, 92). Il rischio politico della specificità del sociale, nella quale vengono annullate le differenze tra la teoria sociologica e la teoria contrattualistica, rispetto agli individui è che l'autorità politica, legittimata dall'organicità del corpo sociale o dal patto, diventi entità esterna ed indipendente dalla struttura sociale nella quale l'individuo è inserito. A questo punto, si chiarisce la riflessione critica, condotta nel saggio *Souveraineté et liberté*, sull'idea repubblicana della personificazione della volontà collettiva nello Stato-nazione (Duguit 1922: 83 ss). Lo Stato-nazione è una personalità collettiva che ha coscienza e volontà, equivalente al potere di formulare ordini in maniera incondizionata (ivi: 76, 90-91, 96). È il potere di comandare in quanto superiore a tutte le altre volontà individuali o collettive esistenti all'interno. Al progetto democratico repubblicano, della personificazione della volontà collettiva della nazione, Duguit rimprovera di riproporre un potere uno e assoluto. Cambia la fonte e il titolare del potere, non più Dio e il re ma il popolo e la nazione (ivi: 91), ma rimane l'idea «metafisica» del potere come volontà unitaria riferita ad una sostanza sovrana distinta dalle volontà individuali e che prevale su esse (ivi: 98)<sup>34</sup>.

Duguit fa parte degli studiosi che, principalmente dall'inizio del XX° secolo, si impegnarono nella definizione di Stato di diritto come Stato limitato dal diritto (cfr. Costa 2003: 89-170; Laquière 2003: 284-316; Redor 1992; Zolo 2003: 17-88). Il contesto nel quale Duguit si colloca, nel definire il concetto di Stato di diritto, è quello della corrente positivista e sociologica che, fine Ottocento, critica la visione della società come unione di individui e, quindi, si interroga sulla concezione individualista e liberale dei diritti. Chiaramente, i rivolgimenti sociali, da una parte, la rappresentazione dell'interdipendenza scientificamente provata, dall'altra, concorrono a dare un contenuto sociale alle regole che debbono limitare il potere dello Stato. Duguit trova il limite invalicabile ed esterno al potere dello Stato nel diritto obiettivo, nato dal fatto sociale, intrinseco ai vincoli di solidarietà. Il contenuto delle regole che limitano il potere dello Stato è

---

<sup>34</sup> Cfr. Duguit (1917: 6).

la solidarietà divenuta diritto, e non più il diritto naturale della concezione individualista e liberale. Rinnovando il fondamento del diritto attraverso la sua teoria del diritto sociale, rimane costante la preoccupazione di limitare lo Stato sottomettendolo al diritto (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 65). Preoccupazione che colloca Duguit nel pensiero liberale. La limitazione giuridica del potere è certamente la principale modalità, ma non la sola. Bisogna aggiungere la visione pluralistica dei contro poteri, come l'associazione sindacale o l'unione delle associazioni sindacali (Duguit 1950: 127), il controllo-partecipazione dell'opinione pubblica (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 176), il diritto di resistenza (Duguit 1922: 156). Questi sono mezzi necessari ma non sufficienti. La «garanzia» procedurale della separazione dei poteri (Duguit 1905: 113-118) è un mezzo «preventivo» (Duguit 1922: 199), ma non sufficiente. Tali garanzie, pratiche, politiche e istituzionali, sono necessarie, ma non sufficienti a limitare il potere. Riprendendo la suddivisione concettuale di Manin (1984-85) e l'analisi critica di Barberis (1989: 213-219), il liberalismo dei contro-poteri, di Montesquieu e Tocqueville, e il fondamentale liberalismo della «norma», di Constant, coesistono in Duguit<sup>35</sup>, così come coesistono in Constant «l'una subordinata all'altra»<sup>36</sup>.

Ripensato il contenuto della regola che deve limitare il potere sovrano e intrapresa la via liberale della limitazione del potere, Duguit crede nella rifondazione della democrazia come effetto della riscoperta della società e dell'uomo sociale. Pertanto, Duguit trova la *source* dei diritti nella vita sociale la quale, a sua volta, presenta sia il volto prettamente individuale, con il riconoscimento dell'autonomia della persona, che il volto sociale con il riconoscimento del dovere degli individui di agire per la promozione della solidarietà. Certamente, la tensione tra la ragione individuale, i diritti individuali, e la ragione collettiva, i doveri sociali, è forte, ma piuttosto che portare ad una contrapposizione sfocia in una visione d'insieme conciliante che trova la sua risposta finale nella società solidaristica, come superamento del dualismo individuo-collettività, uomo cittadino-uomo sociale, libertà-autorità.

---

<sup>35</sup> Sul pensiero degli autori liberali citati Duguit (1917: 105-114); (1999: 14).

<sup>36</sup> Barberis (1989: 218-219).

## 6. Per una rifondazione del rapporto tra individuo e società: le libertà e la proprietà

Per Duguit l'ordine sociale è già un ambito cooperativo, nel quale diritti individuali e interessi particolari servono al legame e all'interesse collettivo.

Dire che l'ordine sociale nella realtà c'è vuol dire rifiutare il metodo costruttivista<sup>37</sup>, ma anche affermare che «Robinson dans son île, tant qu'il est seul, n'a pas de droits; il n'en acquiert que lorsqu'il prend contact avec les êtres humains» (Duguit 1927<sup>3</sup>, I: 212). Istituire una stretta connessione tra individuo e società non si dà alla libertà una dimensione naturale, ma neanche ai diritti, in generale, una dimensione di diritti positivi come creazione della volontà dello Stato. Duguit parte dalla constatazione dell'uomo come essere sociale. I diritti e le libertà dell'uomo sono diritti che la società riconosce come valori indispensabili al rispetto della dignità della persona nelle relazioni tra gli uomini<sup>38</sup> e che per questo vanno protetti limitando l'ingerenza del potere (Duguit 1930<sup>3</sup>, III: 639 ss). La preoccupazione di Duguit è prettamente liberale: la libertà è il potere dell'individuo di sviluppare la sua attività fisica, intellettuale e morale; lo Stato è obbligato a non intralciare il libero dispiegarsi delle molteplici dimensioni dell'uomo e deve «protéger la libre activité de chacun contre toutes les atteintes qui pourraient y être apportées» (Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 2).

Duguit è più individualista degli individualisti, secondo Pisier Koucnher<sup>39</sup>. Le libertà dell'individuo, chiamate «libertà pubbliche» (Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 2-3), si declinano nella libertà individuale di movimento, di scambi, di lavoro, di pensiero. La li-

---

<sup>37</sup> L'uomo «ne s'est pas rapproché des autres hommes par un acte de volonté claire et réfléchi, il n'a point créé la société comme le sculpteur modèle une figure, il n'a point établi par une combinaison consciente les diverses institutions sociales, il ne peut point créer et accorder les rouages de la machine politique, comme le mécanicien fait d'une machine électrique». Duguit (1902, *Préface*: X).

<sup>38</sup> Cfr. Lebreton (2009).

<sup>39</sup> Duguit difende «les conquêtes individualistes mieux que ne le fait la doctrine individualiste elle-même». Pisier Koucnher (1972: 160).

bertà di pensiero implica la libertà di riunione, la soppressione della censura, la libertà di insegnamento e la libertà religiosa, oltre la libertà d'associazione. Queste libertà, che rappresentano l'intensificarsi degli interventi legislativi volti a garantire anche l'eguaglianza, rappresentano le libertà negative o «libertés d'abstention», perché intoccabili dai governanti.

L'intransigenza individualista, mostrata nella difesa delle libertà personali, si coniuga con la sua visione oggettivistica: i diritti che riguardano l'individuo sono immanenti al corpo sociale, dipendono dalla struttura sociale nella quale l'uomo è inserito. Non bisogna dimenticare che l'individuo di Duguit è legato alla società, posto in una determinata relazione con le altre persone. La società incide sull'individuo, anche se la capacità creativa dell'uomo e le differenze di pensieri incidono sulla stessa solidarietà. Quindi, la struttura sociale riconosce la dignità dell'individuo come persona, ma dato che la società è un fatto determinante per la crescita e lo sviluppo degli individui l'approccio di Duguit considera tali diritti intrinseci alla solidarietà e, conseguentemente, legati all'evoluzione della società<sup>40</sup>. Esistono due dimensioni che si intersecano: la società riconosce i diritti dell'individuo; i diritti, essendo condizionati dalla struttura evolutiva della società, esprimono i valori stessi a cui la società aderisce. La doppia dimensione è vissuta dall'individuo dentro di sé: per l'elemento individuale della natura umana l'uomo ha dei diritti; altresì, non percependo se stesso come isolato dagli altri uomini, i propri diritti non si impongono solamente in senso negativo come dovere individuale di astenersi dal ledere i diritti altrui, ma si impongono in senso positivo come dovere individuale di cooperare alla realizzazione dei diritti altrui. Appare il volto sociale dell'uomo. Volto che determina sia un cambio di prospettiva della difesa dei diritti e delle libertà come autonomia, sia un ambito di coinvolgimento degli individui e delle istituzioni. Entrambe le prospettive avan-

---

<sup>40</sup> «Si, par exemple, un individu a le pouvoir d'aller et venir librement, d'exprimer ses pensées et ses croyances, d'affecter à son usage exclusif le produit de son travail, ce n'est pas parce qu'il est un homme, mais parce que cette volonté est conforme à la solidarité sociale, telle qu'elle est comprise à un moment donné». Duguit (2003: 148).



zate da Duguit possono essere collocate nell'analisi di Logue del "nuovo" liberalismo, variante formatasi alla fine del XIX° secolo, che in opposizione all'atomismo sociale del classico liberalismo, e alla conseguente visione della libertà individuale esclusivamente limitata dal diritto di libertà degli altri soggetti, considera gli uomini creature sociali, ritiene che la "reale" libertà sia connessa alla struttura sociale e che non può essere realizzata senza un'azione collettiva di intervento, e interpreta i diritti anche come funzione volta alla realizzazione del bene comune (Logue 1983: 1-16).

Per Duguit non è sufficiente evitare l'oppressione e proteggere gli individui da forme di invadenza da parte di altri individui o da parte dello Stato. È necessario difendere i diritti dell'individuo come sistema di valori della stessa società. Dato che l'individuo ha sempre vissuto nella società, la libertà dell'individuo è uno degli elementi dei vincoli relazionali della solidarietà, è funzionale allo sviluppo del legame sociale. Quindi, non difendere la libertà provocherebbe un cambiamento stesso nella struttura della società. Da ciò derivano, come aspetti centrali dell'argomentazione di Duguit, la difesa delle "libertà pubbliche" dell'individuo dallo Stato e lo stabilire delle garanzie affinché il numero più alto di individui abbia i mezzi per la loro realizzazione. I governanti sono simili agli altri uomini perché sottomessi alla regola del diritto obiettivo nato dalla società. Con questa premessa, sono governanti legittimi se servono gli individui attuando il diritto della società. In queste condizioni, lo Stato ha l'obbligo di non «faire aucunes loi susceptible de porter atteinte au libre développement de l'activité individuelle, parce que ce libre développement est nécessaire pour que la solidarité sociale puisse se réaliser et se développer» (Duguit 1930<sup>3</sup>, III: 641). L'asse delle argomentazioni di Duguit spiega l'obbligo per lo Stato di cooperare alla solidarietà. Duguit riprende gli interventi legislativi relativi la regolamentazione del lavoro ( Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 153 ss), i contratti (ivi: 136), i pericoli connessi ad alcuni tipi di lavori industriali e i prodotti utilizzati (Duguit 1930<sup>3</sup>, III: 646), l'obbligo della previdenza sociale (ivi: 686), la tutela del posto di lavoro per le donne incinte e per i reduci di guerra ( Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 165). L'esercizio statale del

potere trova il proprio limite negativo e il proprio obbligo positivo nel fondamento «socialiste o solidariste» dei diritti e delle libertà<sup>41</sup>.

Il fondamento solidaristico della libertà determina il dovere sociale per l'individuo di lavorare, di istruirsi, di utilizzare la proprietà contro il diritto assoluto sulla proprietà, quindi anche il diritto di non utilizzarla, di lasciarla deperire recando un pregiudizio agli altri (Duguit 1930<sup>3</sup>, III: 644). Deposte le lenti dell'individualismo, responsabile dell'instaurazione del primato di un diritto astratto e del prevalere, in più settori, dell'interesse dei singoli, o di una classe, sugli interessi della società, si può cogliere quest'altra dimensione dell'uomo, la dimensione sociale. Dalla dualità dell'uomo deriva la nozione della libertà intimamente connessa alla realizzazione di scopi sociali e, quindi, l'esercizio delle libertà e dei diritti come funzione da parte degli individui. Arriviamo quindi alla «conception solidariste de la liberté» (Duguit 1922: 141).

Espressione della relazione che l'autore pone tra individuo e società, anche la concezione solidarista della libertà deve essere considerata *via media* tra la democrazia sociale e liberale. Esistono dei diritti che sono tali nella concretezza dell'esistenza e nella misura in cui l'uomo, o una classe, concepisce la sua esistenza funzionalmente solidale agli altri. Allora, la libertà non assolve solamente al fine individuale, ma anche a quello sociale (ivi: 153); la proprietà non finisce per volgersi solamente a favore del proprietario, ma anche favore della collettività (ivi: 156)<sup>42</sup>. La «propriété-fonction» e la «liberté-fonction» scaturiscono dal "fatto" della solidarietà, o *socialità*, più esattamente dall'elemento sociale della natura umana.

Duguit si concentra sulla figura del proprietario (ivi: 183) e sulla funzione «da compiere» della classe capitalista (1950: 122). La critica al diritto di proprietà, come diritto soggettivo, non esprime una valenza politica e ideologica a sostegno della

---

<sup>41</sup> «Le fondement *individualiste* de la limitation des pouvoirs de l'État législateur fait rapidement place au fondement *socialiste* ou *solidariste*». Duguit (1930<sup>3</sup>, III: 643).

<sup>42</sup> Cfr. Duguit (1950: 52).

proprietà collettiva e di condanna del capitalismo<sup>43</sup>. Qualificando il collettivismo come condizione di «rovina» e di «fame» (1925<sup>2</sup>, V: 169), si tratta di assicurare alla proprietà una funzione tecnica, di servizio. Quindi, si tratta di “innestare” nel liberalismo il sistema solidaristico. L’appropriazione capitalistica non è legata né all’usura né alla speculazione, ma è una «conseguenza della libertà di lavoro». La proprietà privata è riconducibile al frutto del lavoro (1922: 156), ma bisogna non separare il frutto del lavoro, da cui deriva il potere economico, dalla responsabilità. L’interesse particolare, che associa il capitalista al profitto dell’impresa, non va staccato dal servizio reso, o che dovrebbe essere reso, alla società che dallo spirito di iniziativa trae vantaggio per la soddisfazione dei bisogni comuni, che non possono essere soddisfatti che per via comune. Il detentore della ricchezza deve farla valere, deve renderla produttiva, non può astenersi dall’investire, se si tratta di denaro, o di valorizzarla, se si tratta di un bene immobile<sup>44</sup>. Ritene che sia necessario l’intervento dello Stato, ma senza cambiare la struttura economica. «Lo Stato può legittimamente intervenire per costringere, direttamente o indirettamente, il proprietario di un capitale a renderlo produttivo» (ivi: 156): con la regolamentazione della produzione, sostituendosi al proprietario o imponendo tasse molto gravose a chi lascia improduttivo il proprio capitale.

Lo stesso ragionamento è applicato alla libertà e al lavoro. Il singolo individuo ha il diritto di sviluppare la sua individualità fisica, intellettuale e morale, ma data la natura relazionale dell’uomo c’è l’esigenza di rivalutare la funzione sociale della libertà. Tutti gli uomini, come membri del gruppo sociale, hanno il dovere positivo di:

---

<sup>43</sup> «le bolchevisme supprime l’appropriation individuelle du capital, et je la maintiens». Duguit (1922: 155).

<sup>44</sup> Il «detentore di una ricchezza», scrive Duguit, è in «una situazione di fatto che lo costringe ad una certa funzione sociale e la sua appropriazione è protetta nella misura e soltanto nella misura in cui egli adempie a questa funzione sociale». Duguit (1950: 144).

faire tout ce qui est en leur pouvoir, étant données leurs aptitudes propres, pour assurer la réalisation et le développement de la [...] solidarité [...] et par conséquent l'obligation de développer leur activité dans tous les domaines où elle est de nature à pouvoir s'exercer le plus efficacement et le plus utilement, suivant leur aptitude personnelle et leur situation spéciale dans la société (ivi: 149-150).

Dalla "libertà-funzione" deriva l'esigenza di rivalutare il lavoro come servizio reso alla società<sup>45</sup>. Così, come l'uomo ha il dovere di lavorare e di non oziare, il padre ha il dovere di non lasciare i propri figli nell'ignoranza: il bambino è un valore sociale, il più elevato, non è ammissibile «qu'il puisse rester sans instruction, car la valeur qu'il représente resterait alors inemployée et improductive» (ivi: 159).

A completamento della visione della "libertà-funzione", della "proprietà-funzione" e del "lavoro-funzione", vi è il ripensamento dell'eguaglianza. Duguit parte da un modello di riferimento che riconosce un eguale valore morale a tutti gli uomini: «affirmer l'égalité des hommes, c'est affirmer non pas qu'ils sont tous identiques, mais qu'ils ont tous une valeur individuelle, également respectable dans les relations humaines» (Duguit 2003: 46). Da ciò deriva l'eguaglianza legale (1930<sup>3</sup>, III: 638), ma non il livellamento delle condizioni, delle prestazioni, del debito verso la società, avrebbe detto Bourgeois, perché come dice Duguit non bisogna «oublier qu'en voulant réaliser l'égalité mathématique des hommes, on risque fort de créer de l'inégalité» (ibidem). Tutti gli uomini cooperano, a loro modo, alla vita societaria (cfr Duguit 2000: 149). Questa è la comune condizione di eguaglianza. A questo punto misconoscere le differenze di posizione, di ruoli, di salute sarebbe viziare la giustizia della società solidaristica: «La véritable égalité consiste à traiter également les choses égales et inégalement les choses inégales» (Duguit 2003: 96). La solidarietà si impone a tutti gli individui, ma proporzionalmente alla loro capacità d'azione (ivi: 97).

---

<sup>45</sup> «Il n'est pas permis à un être humain, en âge de travailler, de rester inactif. En restant oisif, il manque au premier devoir que lui impose sa qualité d'homme social». Duguit (1922: 154).

C'è un ripensamento interno all'economia liberale dettato dalla visione socio-centrica che rappresenta il superamento dell'individualismo liberale e l'apertura verso il liberalismo sociale con interventi dello Stato. È il fondamento solidaristico dei diritti e delle libertà a richiedere il superamento dello Stato minimo nelle funzioni, o concezione liberale dello Stato. Lo Stato deve essere strumento a servizio della società da cui deriva per il primo l'obbligo positivo di cooperare alla solidarietà, con la legislazione sociale ed economica (Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 136). Un tale programma d'azione politica significa percorrere la strada della democrazia sociale, nella quale la solidarietà verrà tutelata e organizzata dallo Stato come fornitore di servizi.

## 7. Conclusioni

Il termine solidarietà implica, principalmente nel pensiero di Duguit, attraverso la visione della libertà funzione e proprietà funzione, il dovere della condivisione delle proprie risorse, intellettuali ed economiche con gli altri individui membri della collettività, anche e, soprattutto, per mezzo dell'azione dello Stato. Ma per Duguit entro quali limiti e confini può svolgersi l'azione dello Stato?. La questione è posta diversamente dagli interpreti. La teoria di Duguit, nata all'interno di un' approccio liberale che si opponeva allo Stato potenza e voleva limitare lo Stato attraverso il principio di solidarietà sociale, diverrebbe un vettore di rafforzamento dello Stato, attraverso la formazione di un potente settore economico pubblico che costituirebbe una minaccia per la libertà. Nella teoria di Duguit il potere tornerebbe a vivere in forme «dissimulate» e «ambigue» che permetterebbero allo Stato di non avere limiti alla propria espansione (Cuniberti 1995: 363). Per Delvolvé, lo Stato di Duguit apre la via alla servitù (Delvolvé 1985: 11). Partendo dalla visione neoliberale, per Delvolvé bisogna rimettere le «libertà pubbliche davanti all'azione dello Stato»(ibidem). Da una prospettiva di critica all'approccio neoliberale, ma anche di sostegno alla necessità di ripensare il ruolo della società civile e dello Stato, Pisier si accosta alla teoria di Duguit evidenziando come il ruolo attribuito

allo Stato non sia antiliberalista ma contro il liberalismo *sauvage* (Pisier 1983: 8-9). Per Hourquebie (2011: 363) l'interventismo è «puntuale e misurato». In Duguit è possibile giustificare l'interventismo e proteggere le libertà perché l'autore esclude la radicalizzazione di entrambi (Pisier-Kouchner 1972: 164; Hourquebie 2011: 354).

A richiedere l'aumento del numero e della complessità dei servizi è lo stesso sviluppo sociale ed economico, dice Duguit (1999: 55). La questione è superare la discrasia creata nello Stato borghese liberale tra una struttura giuridica apparentemente fondata sull'eguaglianza e in realtà caratterizzata dall'ineguaglianza economica. Per Duguit bisogna superare il contrasto «tra l'uomo che lavora e l'uomo che vota. Davanti all'urna egli è sovrano, nell'officina e schiavo»<sup>46</sup>. È l'orientamento egualitario di fondo che rende solidaristico l'interventismo dello Stato. Lo Stato, dice Melleray, è per Duguit «force bienfaisante» (Melleray 2009: 250) che, in un regime democratico, agisce come strumento a servizio della collettività, ma senza dimenticare la realizzazione dell'individuo. Dinanzi allo sviluppo industriale e alla pauperizzazione, la ragione del dovere assunta dallo Stato rende possibile che alcune libertà da formali diventino reali. L'effettiva tutela della libertà chiede l'intervento del legislatore, contro la disumanizzazione del lavoro:

L'homme ne peut pas louer pour toute la durée de sa vie à un autre homme ses services, son industrie, sa force de travail. En le faisant, il aliénerait sa liberté, sa volonté, sa propre personnalité. Il deviendrait esclave; il ne le peut pas; ce serait contraire à la raison et au principe fondamental de la liberté individuelle (Duguit 1925<sup>2</sup>, V: 153).

L'azione dello Stato non va a scapito della libertà, ma contro l'annullamento della libertà<sup>47</sup>. Piuttosto che non condividere il principio della libertà, Duguit non condivide il quadro economico-sociale e l'impalcatura giuridica dello Stato borghese o libe-

---

<sup>46</sup> Duguit riporta la frase del Ministro del lavoro e della previdenza Duguit (1950: 69).

<sup>47</sup> Per Mestre, Duguit è un critico implacabile dell'assolutismo in tutte le sue forme: quella del sovrano come quella del proprietario. Mestre (1932: 173).

rale: «L'argument qui consiste à dire que chacun doit être libre de travailler comme il l'entend [...] est sans valeur, et le législateur doit protéger le travailleur contre lui-même» ( Duguit 1925<sup>2</sup>: 162). Lo Stato deve, e non solamente può, dice Duguit, regolamentare la libertà contrattuale al fine di assicurare l'eguaglianza reale tra datori di lavoro e lavoratori (ivi: 136). L'opinione pubblica reclama l'intervento (ivi: 155). La questione è sia etica che sociale: etica perché il sistema economico disumanizza; sociale perché riuscirebbe a realizzare un diritto non astratto e formale, ma espressione della vita autentica della società.

Abbiamo visto da cosa la riflessione di Duguit faccia discendere sul piano teorico l'azione dello Stato, senza attribuirgli autorità sovrana. Dalla stessa regola della solidarietà deriva l'importanza della società: sul piano organizzativo e sul piano dei doveri sociali, la società concorre insieme allo Stato alla realizzazione della solidarietà. Perché la società possa cooperare alla realizzazione dei doveri la stessa società deve poter essere «associata» al potere politico<sup>48</sup> e, ancor prima, deve potersi organizzare nella sfera della società civile. A qualificare un'attività □ sociale □ è lo scopo. Quando lo scopo è d'interesse generale rimane tale a prescindere dal soggetto, pubblico o privato, che esercita l'attività. Allora, non c'è «attività sociale che non possa essere esercitata dai privati» (Duguit 1928<sup>3</sup>, II: 63). Senza togliere efficacia e potere (Duguit 1927<sup>3</sup>: 550), lo Stato è, anche, colto come controllore di compiti attribuiti alla società (Duguit 1950: 67). Lo scopo è promuovere l'interesse generale in una prospettiva non di sviluppo “esponenziale” dell'azione dello Stato, e quindi di esclusione dei soggetti privati (Duguit 1999: 112), ma di compartecipazione. L'attuazione della solidarietà come norma sociale fonte di diritto, compete sia ai governati che ai governanti.

La teoria di Duguit dà la dimensione temporale costitutiva della solidarietà, ma è anche interessante perché restituisce alla dimensione teorica originale un problema riguardante le de-

---

<sup>48</sup> «Tutti i membri della società devono poter essere associati al potere politico» Duguit (1950: 69).

mocrazie contemporanee. Ora che lo Stato sociale è in declino, e non volendo rinunciare alla solidarietà, come organizzare l'interdipendenza? Il decentramento, lo sviluppo di servizi locali gestiti da attori della società civile per la produzione della solidarietà è una risposta che renderebbe, come dice Robert Lafore, la teoria di Duguit «prophétique» (Lafore 1999: 394). L'intuizione di Duguit, del compromesso tra controllo pubblico e gestione privata, può ancora «trouver à s'illustrer au – delà du XX<sup>e</sup> siècle» (Margairaz, Dard 2005: 9). Blais, nel suo libro *La Solidarité*, intitola l'ultimo paragrafo *Una solidarietà da ripensare*. Il suggerimento è un «nuovo lavoro di concettualizzazione» che condivide «l'utopica promessa della solidarietà»: «riconciliare l'esigenza di orizzontalità della società e la verticalità dello Stato, di realizzare la prima tramite la seconda, suggerendo possibili percorsi attraverso lo Stato, che lascerebbe alla società la possibilità di essere se stessa, nelle sue relazioni puramente intersoggettive, che l'intervento pubblico non farebbe che agevolare, colmare e completare» (Blais 2012: 371).

### Bibliografia

- ARNAUD ANDRE-JEAN, 1975, *Les juristes face à la société du XIX<sup>e</sup> à nous jours*, Paris: P.U.F.
- AUDIER SERGE, 2010, *La pensée solidariste*, Paris: P.U.F.
- BARBERA AUGUSTO, 2003, *Léon Duguit costituzionalista*, in Augusto Barbera, Carla Faralli e Massimo Panarari (a cura di), *Léon Duguit. Le trasformazioni dello Stato. Antologia di scritti*, Torino: Giappichelli, pp. 43-55.
- BARBERIS MAURO, 1989, *Constant e Montesquieu: liberalismo e costituzionalismo*, in Mauro Barberis, *Sette studi sul liberalismo rivoluzionario*, Torino: Giappichelli, pp. 211-229.
- BARBIERI ANDREA, 1999, *Lo Stato sociale in Francia, dalle origini alla seconda guerra mondiale*, Roma: Donzelli.
- BARJOT DOMINIQUE, CHALINE JEAN-PIERRE, ENCREVÉ ANDRÉ, 2003, *Storia della Francia nell'Ottocento*, tr. it., Bologna: Il Mulino.
- BARRAL PIERRE, 1968, *Les fondateurs de la Troisième République*, Paris: Colin.



- BARTHELEMY JOSEPH, 1908, Recensione "Droit constitutionnel par Léon Duguit ", *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'Étranger*, pp. 152-163.
- BAUDOIN JEAN, 2000, *Dynamique démocratique et intégration républicaine*, in Marc Saudoun (sous la direction de), *La démocratie en France*, I, *Ideologies*, Paris: Gallimard, pp. 332-411.
- BERSTEIN SERGE, 1992, *La culture républicaine dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle*, in Serge Bernstein, Odile Rudelle (sous la direction de), *Le modèle républicain*, Paris: P.U.F.
- BLAIS MARIE-CLAUDE, 2012, *La solidarietà. Storia di un'idea*, tr. it., Milano: Giuffrè.
- BLANQUER JEAN-MICHEL, MILET MARC, 2015, *L'Invention de l'État. Léon Duguit, Maurice Hauriou et la naissance du droit public moderne*, Paris: Odile Jacob.
- BONNARD ROGER, 1929, "Léon Duguit. Ses œuvres. Sa doctrine", *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'Étranger*, pp. 5-51.
- BORGETTO MICHEL, 1993, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris: LGDG.
- BOULE CELESTIN, 1924<sup>2</sup>, *Le solidarisme*, Paris: Giard.
- BOURGEOIS LEON, 1998a [1906], *Solidarité*, rist. 5<sup>a</sup> ed., Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- \_\_\_\_\_, 1998b [1906], *Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1900*, ripreso in \_\_\_\_\_, *Solidarité*, 1998, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, pp. 75-92.
- \_\_\_\_\_, 1998c [1906], *Discours de clôture au Congrès d'Éducation sociale, 1900*, ripreso in Léon Bourgeois, *Solidarité*, 1998, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, pp. 93-100.
- BOUTROUX ÉMILE, 1902, *Rôle de l'idée de solidarité*, in *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions présidées par Léon Bourgeois et Alfred Croiset*, Paris: Alcan, pp. 273-287.
- BRUNKHORST HAUKE, 2000, *Solidarity. From Civil Friendship to a Global Legal Community*, Cambridge Massachusetts and London: The MITT Press.
- CHEVALLIER JACQUES, COCHART DOMINIQUE, 1992, *La résurgence du thème de la solidarité*, in AA.VV., *La solidarité, un sentiment Républicain?*, Paris: PUF.
- COSTA PIETRO, 1997, *Alle origini dei diritti sociali: «Arbeitender Staat» e tradizione solidaristica*, in Gustavo Gozzi (a cura di), *Democrazia, diritti, costituzione*, Bologna: Il Mulino, pp. 277-340.

- \_\_\_\_\_, 2001, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 3, Roma-Bari: Laterza.
- \_\_\_\_\_, 2003, *Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, in Pietro Costa, Danilo Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano: Feltrinelli, pp. 89-170.
- COUSIN CYRILLE, 2001, "La doctrine solidariste de Léon Duguit", *Revue de la recherche juridique. Droit Prospectif*, n.4, v. II, pp. 1932-1989.
- CUNIBERTI MARCO, 1995, "Il «Diritto Sociale» nel pensiero di Léon Duguit (1859-1928)", *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, pp. 329-366.
- DERATHÉ ROBERT, 1993, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna: Il Mulino.
- DONZELOT JACQUES, 1994, *L'invention du social*, Paris: Seuil.
- DUGUIT LEON, 1889, "Le droit constitutionnel et la sociologie", *Revue internationale de l'enseignement*, pp. 484-505.
- \_\_\_\_\_, 1902, *Préface*, in Woodrow Wilson, *L'État. Éléments d'Histoire & de Pratique Politique*, Paris: Giard & Brière, pp.VII-XXV.
- \_\_\_\_\_, 1905, "Note sommaire sur le fonctionnement du régime parlementaire en France depuis 1875", *Congrès international de droit comparé, tenu à Paris du 31 juillet au 4 août 1900*, tome II, Paris: L.G.D.J., pp. 313-325.
- \_\_\_\_\_, 1906, "Les syndicats des fonctionnaires", *Revue Politique et Parlementaire*, pp. 28-30.
- \_\_\_\_\_, 1907, *Manuel de droit constitutionnel*, Paris: Fontemoing.
- \_\_\_\_\_, 1908, "Le Syndicalisme", *Revue Politique et Parlementaire*, pp. 472-493.
- \_\_\_\_\_, 1917, "The Law and the State", *Harvard Law Review*, v. XXXI, n.1 pp.1-192.
- \_\_\_\_\_, 1922, *Souveraineté et liberté*, Paris: Alcan.
- \_\_\_\_\_, 1925<sup>2</sup>, *Traité de droit Constitutionnel*, V, Paris: Cujas.
- \_\_\_\_\_, 1927<sup>3</sup>, *Traité de droit Constitutionnel*, I, Paris: Boccard.
- \_\_\_\_\_, 1928<sup>3</sup>, *Traité de droit Constitutionnel*, II, Paris: Boccard.
- \_\_\_\_\_, 1930<sup>3</sup>, *Traité de droit constitutionnel*, III, Paris: Boccard.
- \_\_\_\_\_, 1950 [1908], *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, tr. it. de *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Firenze: Sansoni.
- \_\_\_\_\_, 1999 [1913], *Les transformations du droit public*, rist., Paris: La Mémoire du Droit.
- \_\_\_\_\_, 2000 [1926], *Leçons de droit public général*, rist., Paris: La Mémoire de Droit.
- \_\_\_\_\_, 2003 [1901], *L'État, le droit objectif et la loi positive*, rist., Paris: préf. Franck Moderne, Dalloz.

- EWALD FRANÇOIS, 1992, *La politique sociale des opportunistes, 1879-1885*, in Serge Berstein, Odile Rudelle (sous la direction de), *Le modèle républicain*, Paris: PUF, pp.173-187.
- FERRY LUC, *I diritti dell'uomo*, 1989, in François Furet (a cura di), *L'Eredità della Rivoluzione Francese*, Bari: Laterza, pp. 273-296.
- HOURQUEBIE FABRICE, 2011, *Actualité de Duguit en matière de libertés publiques?*, in Fabrice Melleray (sous la direction de), *Autour de Léon Duguit*, Bruxelles: Bruylant, pp. 349-372.
- LAFORE ROBERT, 1999, *Services publics sociaux et cohesion sociale*, in Séverine Decretton (sous la direction de), *Service public et lien social*, Paris: L'Harmattan, pp. 369-398.
- LANGROD GEORGES, 1959, "L'influsso delle idee di Léon Duguit sulla teoria generale del diritto", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, VI, pp. 641-672.
- LAQUIÈZE ALAIN, 2003, *État de droit e sovranità nazionale in Francia*, in Pietro Costa e Danilo Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano: Feltrinelli, pp. 284-316.
- LASKI HAROLD, 1917, "A Note on M. Duguit", *Harvard Law Review*, v. 31, pp.186-192.
- \_\_\_\_\_, 1932, "La conception de l'État de Léon Duguit", *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, nn.1-2, pp. 121-134.
- LAZAR MARC, 2000, *La République à l'épreuve di social*, in Marc Sadoun (sous la direction de), *La démocratie en France*, II, *Limites*, Paris: Gallimard, pp. 309-406.
- LEBRETON GILLES, 2009, *Libertés publiques et droits de l'homme*, Paris: Dalloz.
- LOGUE WILLIAM, 1983, *From Philosophy to Sociology: The Evolution of French Liberalism, 1870-1914*, De Kalb: North Illinois University Press.
- MANGONI LUISA, 1985, *Una crisi fine secolo*, Torino: Einaudi.
- MANIN BERNARD, 1984-85, "I due liberalismi: mercato e contropoteri", *Problemi del socialismo*, nuova serie, nn.3-4, pp.45-62.
- MARGAIRAZ MICHEL, DARD OLIVER, 2005, "Le service public, l'économie, la République (1780-1960)", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, pp. 5-9.
- MAYEUR JEAN-MARIE, 1984, *La vie politique sous la troisième république, 1870-1940*, Paris: Seuil.
- MELLERAY FABRICE, 2009, *Léon Duguit, L'État détrôné*, in Nader Hakim et Fabrice Melleray (sous la direction de), *Le renouveau de la doctrine française. Les grands auteurs de la pensée juridique au tournant du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris: Dalloz, pp. 215- 262.

MENEGHELLI RUGGERO, 1964, *Il problema dell'effettività nella teoria della validità giuridica*, Padova: CEDAM.

MESTRE ACHILLE, 1932, "Remarques sur la notion de propriété d'après Duguit", *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, nn. 1-2, pp.163-173.

NICOLET CLAUDE, 1992, *La République en France. État des lieux*, Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_, 1994, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris: Gallimard.

PANARARI MASSIMO, 2000, "La terza via dell'Ottocento", *Reset*, n. 61, pp. 86-87.

PETRUCCI VALENTINO, 1985, "Il «positivismo sociale» di Léon Duguit", *Trimestre*, pp. 9-39.

PISIER-KOUCNHER EVELYNE, 1972, *Le service public dans la théorie de l'État de Léon Duguit*, Paris: L.G.D.J.

PISIER EVELYNE, 1983, "Le service public: entre libéralisme et collectivisme", *Esprit*, 12, pp. 8-19.

RAPONE VINCENZO, 2012, "Le système juridique, réaliste, socialiste et objectiviste est l'œuvre d'un jour dans l'histoire: ovvero, della connessione tra «spirito positivo» e storicità nell'opera di Léon Duguit", *Sociologia*, 1, pp. 65-77.

REDOR MARIE-JOËLLE, 1992, *De l'État Légal à l'État de droit*, Paris: Économica.

REGLADE MARC, 1932, "Théorie générale du droit dans l'œuvre de Léon Duguit", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, nn.1-2, pp. 21-67.

RICCIARDI MAURIZIO, 2010, *La società come ordine. Storia e teoria dei concetti sociali*, Macerata: EUM.

ROSANVALLON PIERRE, 1993, *La république du suffrage universel*, in François Furet e Mona Ozouf (sous la direction de), *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris: Gallimard, pp. 371-389.

\_\_\_\_\_, 1994, *Liberalismo, stato assistenziale e solidarismo*, tr. it., intr. Sergio Ricossa, Roma: Armando Armando.

\_\_\_\_\_, 2002, *Fondements et problèmes de l'illibéralisme» français*, in Thierry de Montbrial (sous la direction de), *La France du nouveau siècle*, Paris: PUF, pp. 85-93.

\_\_\_\_\_, 2004, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_, 2005, *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, tr.it., Bologna: Il Mulino.

SPITZ JEAN-FABIEN, 2005, *Le moment républicain en France*, Paris: Gallimard.

VANNI ISABELLA, 2007, *Lo Stato sociale nella Francia della Terza Repubblica*, in Claudio De Boni (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. L'Ottocento*, Firenze: Firenze University Press, pp.199-223.

ZOLO DANILO, 2003, *Teoria e critica dello Stato di diritto*, in Pietro Costa, Danilo Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano: Feltrinelli, pp. 17-88.

### *Abstract*

LÉON DUGUIT: IMPEGNO E SOLIDARIETÀ, LIBERALISMO E SOCIALISMO

(LÉON DUGUIT: COMMITMENT AND SOLIDARITY, LIBERALISM AND SOCIALISM)

*Keywords:* Léon Duguit, role of the intellectual, solidarity, freedom, ownership

This work examines the theoretical roots of Léon Duguit's political and social reflection. The first objective is to define the role of intellectuals according to Duguit. The second one is to analyse the relationship between individual and society in his thought. As a matter of fact, Duguit's political thought is characterised by his critique of the bourgeois democracy fundamentally flawed by individualism, which in turn is responsible for both the recognition of an abstract formal right and for the prevalence of the individuals' rights over those of society. On the basis of these fundamental premises, the study aims to explore the relationship between individual and society in Duguit's view and time, and his idea of freedom and ownership.

ALESSANDRA LA ROSA

Università degli Studi di Catania

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

alarosa@unict.it

EISSN 2037-0520

CARLO MERCURELLI

LA PACE DI GENERE TRA EMANCIPAZIONE  
E LIBERAZIONE: DAGLI ANNI CINQUANTA  
DELL'OTTOCENTO ALLA VIGILIA DEL PRIMO  
CONFLITTO MONDIALE

1. *Introduzione*

Il tentativo di affrontare il complesso tema del contributo femminile alla definizione di un orizzonte di pace, pone, in linea preliminare, la necessità di stabilire gli ambiti entro cui sviluppare la riflessione sull'apporto delle donne alla causa del superamento dei conflitti e all'impegno relativo ad una maggiore distensione sul piano dei rapporti interstatali nonché ad una modifica al quadro di relazioni a livello sociale e personale.

Seppur già in età tardo medievale singolari personalità di donne conducono battaglie a sostegno delle ragioni della pace<sup>1</sup>, è solo a partire dalla seconda metà del Settecento – allorquando gli esiti dell'illuminismo, prima, e della rivoluzione francese, poi, modificano in profondità la società d'*ancien régime* – che la voce delle donne inizia a rivendicare spazi d'autonomia e d'azione. Gli eventi di fine XVIII secolo in Europa, portando a compimento una prima, seppur ristretta, rivendicazione di respiro secolare dei diritti civili e politici per alcuni segmenti della società, aprono la strada ad altre iniziative di emancipazione per il riconoscimento di nuove istanze di libertà. È in questo fondamentale snodo della storia dell'Occidente che la donna inizia a prendere coscienza della propria identità di genere e a cogliere la presenza, anche nelle realtà statali più progredite,

---

<sup>1</sup> Indicativi a tal proposito sono almeno tre casi: Santa Brigida (Birgitta o Brigitta Persson) di Svezia (1303-1373), Santa Caterina da Siena (1347-1380) e Cristina da Pizzano. Sui loro percorsi spirituali e intellettuali si vedano, rispettivamente, (Andersson 2007), (Cavallini 2008), (Meattini 1993), (Muzzarelli 2007), (Muzzarelli 1991). Più in generale, si vedano (Bock 2006); (Klapisch-Zuber 1995), (Taricone 2009).

«di una asimmetria, di una disuguaglianza tra i sessi a livello sociale e politico» (Saraceno 1994: 54). Dalla messa a fuoco di questa particolare condizione, la questione femminile assume i caratteri di un vero e proprio movimento che, tra Otto e Novecento, si sviluppa attraverso due momenti ben distinti, quello dell'emancipazione e, dalla fine degli anni Sessanta del XX secolo, della liberazione<sup>2</sup>. Se «nei secoli precedenti ci sono pensatori e pensatrici che avanzano richieste di affrancamento individuale e sociale e di parità fra i sessi» (Bravo 2001: 267), la causa femminista si organizza in corrente ideale e in movimento politico, andando oltre le singole voci, solo quando si creano le condizioni che permettono alla donna di aspirare al diritto di *citoyenneté*. Solo in quanto soggetto che lotta per «ottenere diritti soggettivi in campo civile» e considera se stessa «portatrice di scopi politici particolari, che si traducono in comportamenti conseguenti» (*ibidem*), la donna, nel suo candidarsi a diventare nel senso più pieno del termine 'cittadina', può analizzare consapevolmente uno dei temi più complessi della società contemporanea, quale è quello della pace, avanzando, dalla sua peculiare prospettiva di genere, le proprie proposte e soluzioni.

---

<sup>2</sup> Il termine 'femminismo', come scrive Simona Forti, «indica un movimento ed un insieme di teorie che si propongono la liberazione della donna. Il movimento è nato negli Stati Uniti nella seconda metà degli anni Sessanta e si è rapidamente sviluppato in tutti i paesi industriali avanzati negli anni 1968-1977. Il termine liberazione va inteso contrapposto all'idea di emancipazione dei movimenti ottocenteschi, di cui il femminismo contemporaneo rappresenta la fase estrema e nello stesso tempo il superamento. La lotta per l'emancipazione consisteva nella richiesta della parità (giuridica, politica ed economica) con l'uomo, ma rimaneva nell'ambito di valori maschili implicitamente riconosciuti ed accettati. Con l'idea di liberazione si prescinde dalla "parità" per affermare la "differenza" della donna, intesa non come disuguaglianza o complementarità, ma come assunzione teorica della propria alterità e ricerca di valori nuovi per una completa trasformazione della società». Cfr. Forti (2004: 385). Si veda, da ultimo, Faralli (2015: 1-18).

## 2. Abolizionismo, suffragismo, pacifismo negli Stati Uniti del secondo Ottocento

Nel corso della prima metà dell'Ottocento, la prima vera e propria espressione di movimento femminista che rivendica, accanto all'istanza emancipazionista, le ragioni di un nuovo consorzio civile, ispirato ad un orizzonte di pace, incentrato sui valori cristiano-evangelici dell'uguaglianza tra gli uomini e della fratellanza universale, si registra negli Stati Uniti d'America, per iniziativa di Isabella Baumfree (1797-1883), Harriet Tubman<sup>3</sup> (1820-1913), Frances Ellen Watkins Harper<sup>4</sup> (1825-1911), Susan Brownell Anthony (1820-1906), delle sorelle Sarah (1792-1873) e Angelina Emily Grimké (1805-1879), di Elyzabeth Cady Stanton (1815-1902) e Lucretia Coffin Mott (1793-1880). La loro azione, che si iscrive nell'ambito del movimento di abolizione della schiavitù, coniuga in un unico principio le istanze del riconoscimento della parità giuridica tra bianchi-

---

<sup>3</sup> Harriet Tubman si distinse, nel fronte abolizionista, per il coraggioso impegno a sostegno degli afro-americani, favorendone la fuga dai territori del Sud schiavista verso quelli del Nord. La Tubman, un ex schiava, che era riuscita a fuggire, divenne uno dei punti di riferimento di quella organizzazione clandestina che prese il nome di Underground Railroad ("Ferrovia sotterranea"), rete di itinerari segreti che permise a molti schiavi fuggiaschi di raggiungere la condizione di uomini liberi. Sfidando la *Fugitive Slaw Law* e, come scrive Silvia Benussi, «la taglia di 40.000 dollari offerta per la sua cattura», consentì a molti uomini e donne «di raggiungere luoghi sicuri come il Canada» o il Messico, in cui non vigeva l'istituto della schiavitù. Cfr. (Benussi *Lda* 2007: 28-29). L'attivista americana, come afferma lo storico Howard Zinn, «compi diciannove pericolosi viaggi di andata e ritorno, spesso travestita, accompagnando più di trecento schiavi verso la libertà». (Zinn (Sdp) 2010 [1980]: 123).

<sup>4</sup> Frances Ellen Watkins Harper, poetessa e scrittrice americana, nata libera a Baltimora, nello stato del Maryland, è stata, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, una delle più attive militanti a sostegno della causa abolizionista. Femminista, partecipa nel 1866, come ricorda Zinn, «alla Convenzione sui diritti della donna», fondando «la National Association of Colored Woman». Il suo impegno per gli afro-americani e l'azione per il riconoscimento del diritto di voto alle donne la vedono presente in numerose conferenze, aderendo alle iniziative dell'American Anti-Slavery Society. La Watkins Harper è, inoltre, nota per essere stata la prima donna nera ad aver pubblicato un romanzo: nel 1892 viene dato alle stampe il suo *Iola Leroy, or Shadows Uplifted*. Cfr. (Sdp: 143).



neri e tra uomini e donne, quali imprescindibili capisaldi di una rigenerazione della società<sup>5</sup>.

Isabella Baumfree, meglio nota con il nome di Sojourner Truth, dopo l'affrancamento dalla schiavitù<sup>6</sup>, a partire dal decennio quaranta – in cui va inserita la sua adesione alla religione metodista – inizia il suo personale percorso di predicatrice,

---

<sup>5</sup> Nella società americana della prima metà dell'Ottocento, e in special modo negli Stati del Sud, la condizione delle donne nere, poste fin dalla loro nascita in stato di schiavitù, presenta, in un quadro complessivo di continue vessazioni ed angherie, caratteri assolutamente inumani, dal momento che, come scrive la storica Silvia Benussi, esse sono costrette, loro malgrado, a dover temere la «sempre incombente minaccia della violenza sessuale da parte dei padroni». La violenza sessuale sulla donna nera da parte dell'uomo bianco «era un fatto comune nel periodo della schiavitù, poiché le donne non avevano alcun mezzo, legale o di altro tipo, per difendersi». Di profonda subordinazione è, tuttavia, la situazione che coinvolge anche le padrone: «esse dovevano spesso accettare il fatto che i loro familiari e parenti di sesso maschile [...] considerassero le proprie schiave apertamente come delle concubine». Per quanto negli Stati del Sud la donna bianca fosse ritenuta creatura dai tratti angelici e vigesse un ideale cavalleresco nei suoi confronti, essa non poteva certo incidere sulla volontà degli uomini. Da un punto di vista giuridico, fa notare Benussi, «era pienamente sottomessa al marito» e il suo relativo grado di autonomia «dipendeva solo da quanto il marito fosse effettivamente disposto ad ascoltarla». Le donne bianche che vivevano nelle piantagioni, avevano tradizionalmente l'obbligo di misurarsi con le necessità degli schiavi, fornivano loro un minimo di assistenza medica e ascoltavano le loro richieste.

In questo modo, entrando in contatto «con il mondo degli schiavi», esse potevano constatare «gli orrori della schiavitù» e osservare da vicino gli effetti «dell'attività sessuale dei propri mariti nei volti dei piccoli schiavi mulatti». Questo terribile scenario, tuttavia, come scrive Benussi, non generava la nascita di un senso di solidarietà verso le schiave; anzi era frequente che le donne bianche, «non osando ribellarsi al proprio marito, scaricassero la propria frustrazione sulle vittime incolpevoli». Le condizioni di vita delle donne bianche, in sostanza, pur essendo profondamente differenti da quelle delle donne di colore, finivano per condividere un doloroso aspetto: «erano riconosciute in maniera parziale e vincolata», saldando in questo in modo «il dominio del maschio bianco su entrambe». Quanto alle donne bianche che vivevano, invece, negli Stati del Nord, pur non godendo di condizioni, di tutela legale, migliori rispetto alle donne del Sud, tuttavia, potevano almeno dedicarsi ad attività di carattere assistenziale e religioso. Su di una linea simile, si colloca, infine, l'azione delle donne afroamericane che vivevano nel nord. Cfr. (Lda: 26-27).

<sup>6</sup> Sojourner Truth, essendo nata nello Stato di New York, può godere della legislazione antischiavista che, dopo un lungo iter, iniziato nel 1799, si conclude nel 1827.

sostenendo le cause dell'affrancamento degli schiavi e del diritto di voto alle donne.

Ella partecipa alle prime assemblee per i diritti delle donne, e in occasione di un Convegno tenuto ad Akron (Ohio) nel 1851, pronuncia un discorso memorabile contro il tanto radicato postulato maschile della debolezza delle donne. Rita Levi-Montalcini ricorda come in quell'assise, l'attivista americana

si alzò lentamente dirigendosi con un incedere regale verso il pulpito. Vinta la riluttanza del pubblico a lasciarla parlare per timore che il problema in esame si spostasse da quello femminile a quello antischiavista, la Truth parlò prima a voce bassa, poi prendendo quota, con voce tonante: "Quell'uomo seduto laggiù", iniziò rivolgendosi al prete che l'aveva preceduta, "dice che le donne devono essere aiutate a salire sulle carrozze perché sono deboli e sollevate affinché non si infanghino nelle pozzanghere. E debbono avere i posti migliori ovunque esse vadano. Nessuno tuttavia mi ha mai aiutato a salire su una carrozza, né sollevata perché non mi infangassi, né offerto il posto migliore. E non sono io una donna?" (Levi-Montalcini 2002: 66).

A questo punto del suo intervento, come scrive Cristiana Mattiello, l'abolizionista di Esopus, dopo essersi alzata in piedi, si rivolge all'assemblea, esclamando:

Guardatemi! Guardate il mio braccio (e denudò il braccio fino alla spalla, mostrando tutta la sua forza muscolare). Ho arato, e seminato, e ammassato il raccolto e nessun uomo poteva fare meglio di me – e non sono una donna? Potevo lavorare e mangiare – quando ce l'avevo – quanto un uomo – e non sono una donna? Ho messo al mondo tredici figli e li ho visti quasi tutti vendere come schiavi e quando ho urlato il dolore di madre, solo Gesù mi ha sentito – e non sono una donna? (Mattiello 2002: 178).

La Truth, perorando la causa femminile e quella abolizionista, rovescia in profondità gli stereotipi maschili in merito alla presunta inferiorità delle donne, concludendo il suo intervento pubblico con un richiamo biblico: «Se la prima donna mai fatta da Dio fu tanto forte da mettere il mondo sottosopra da sola, tutte queste insieme [...] dovrebbero essere capaci di rigirarlo e

poi rimetterlo dritto e se chiedono di farlo, è meglio che gli uomini le lascino stare» (*ibidem*).

Lo straordinario impegno civile di Sojourner Truth, abolizionista in una società schiavista, nera tra abolizionisti bianchi, donna in un movimento di riforma dominato da uomini<sup>7</sup>, si sviluppa nell'arco di circa un quarantennio<sup>8</sup>, in cui la causa suffragista, l'assistenza agli schiavi liberati, la lotta alla segregazione razziale, la riforma del sistema carcerario, la rivendicazione delle terre per gli ex-schiavi e l'abolizione della pena di morte, si ispirano al messaggio evangelico, nella convinzione che solo elidendo ogni distinzione tra signori e servi, padroni e schiavi, donne e uomini, sarebbe stato possibile costruire in terra quel regno predicato da Gesù Cristo, in cui non la forza e la potenza, ma la carità e la fratellanza sono i valori su cui fondare il consesso umano.

Le istanze tipiche del radicalismo cristiano – che sin dalla fine del Seicento iniziano a diffondersi sulle coste americane<sup>9</sup> –

---

<sup>7</sup> Howard Zinn ricorda come la Truth, nella sua peculiare battaglia, dovesse portare un «triplice fardello». Nel 1853, partecipando a New York alla quarta Convenzione nazionale per i diritti della donna «riunì tutti questi aspetti». Nella sala, scrive Zinn, «c'era una folla ostile che gridava, scherniva, minacciava. Lei disse: «So che vi fa venire l'orticaria vedere una donna di colore che si alza e parla di certe cose, e dei diritti della donna [...]. Sto seduta tra voi a guardare; e ogni tanto verrò fuori a dirvi che ore della notte sono»». Cfr. (Sdp: 130).

<sup>8</sup> Howard Zill ricorda come durante una riunione «dell'Associazione americana per l'uguaglianza dei diritti, Sojourner Truth disse: «C'è un gran subbuglio sul fatto che gli uomini di colore debbano vedere riconosciuti i propri diritti, ma non una parola sulle donne di colore; e se gli uomini di colore ottengono i propri diritti, mentre le donne di colore non li ottengono, vedrete che gli uomini di colore saranno i padroni delle donne e le cose andranno male proprio come prima. Così io sono per muovermi finché c'è subbuglio; perché se aspettiamo che tutto si fermi, ci vorrà molto tempo per rimettere le cose in moto [...]. Io ho più di ottant'anni; per me è quasi il tempo di andarmene. Sono stata schiava per quarant'anni e libera per quarant'anni, e starei qui per altri quaranta, per riuscire ad avere diritti uguali per tutti»». Cfr. (Sdp: 143).

<sup>9</sup> Estremamente significativo, a tal riguardo, è il caso del quacchero William Penn che, nel 1681, nei territori dell'attuale Pennsylvania, fonda una comunità ispirata ai principi della nonviolenza cristiana. Giunto sulle coste americane, al seguito di un equipaggio di circa cento unità, Penn entra in contatto con le popolazioni locali, assicurando di esser disarmato e di non aver alcuna intenzione di sottrarre loro le terre, ma, come scrive Luigi Rosadoni, «solo di

rappresentano uno dei cardini principali della stagione abolizionista/suffragista. L'impegno teso a radicare una cultura dell'egualitarismo giuridico e del pieno e armonico accordo tra le razze vede alcune donne agire con coraggio e determinazione, nonostante l'immane sforzo rappresentato dalle resistenze maschili e dalla tanto diffusa egemonia patriarcale.

La prima donna in assoluto a tenere una conferenza pubblica negli Stati Uniti è Maria W. Miller Stewart (1803-1879) che, come scrive Silvia Benussi, «nel 1832 esortò i bostoniani a partecipare alla battaglia abolizionista. Il suo intervento fece scandalo, tanto che fu costretta a lasciare la città; all'epoca –come del resto ancora successivamente, per lungo tempo– era reputato inopportuno che una donna prendesse la parola in pubblico e arringasse la folla»<sup>10</sup>. In ogni caso le remore sociali, le aggressioni e gli insulti<sup>11</sup> non riescono a fermare la mobilitazione femminile, che, negli anni conclusivi del terzo decennio dell'Ottocento, conosce un slancio organizzativo davvero straordinario: nel 1837, a New York, si svolge il primo congresso delle donne americane contro la schiavitù, e, l'anno successivo, a Philadelphia, l'assise viene riconvocata, vedendo un numero maggiore di partecipanti, sia tra le donne bianche che tra quelle

---

acquistare quelle che avrebbero voluto vendere». Particolarmente generosa fu la scelta dei "coloni", che decisero di computare il prezzo delle terre da acquistare con criteri volutamente assai vantaggiosi per gli indiani. Rosadoni, a tal proposito, ricorda come «l'acquisto dei terreni avveniva allora col criterio delle "giornate di cammino". Si percorreva in largo e in lungo la superficie in trattazione e, in base alle giornate occorse, si calcolava il prezzo. L'acquirente aveva tutto l'interesse a camminare svelto. Temendo di commettere ingiustizie, William Penn fece questa singolare misurazione camminando lentamente, fumando, chiacchierando e fermandosi spesso». La comunità quacchera, stanziatasi in quei territori, stabilisce, inoltre, con gli indigeni relazioni improntate all'assoluto rispetto delle loro tradizioni e credenze religiose, «senza discriminazioni né alcuno sfruttamento palese od occulto». Nel trattato proposto agli indiani, mentre Penn «si impegnava per sé e per i suoi compagni a non usare mai armi, chiedeva agl'indigeni» la sottoscrizione di tre punti fondamentali: «nessun padrone e nessuno schiavo, nessuna divisione in classi; nessuna lotta di religione». Cfr. Rosadoni (1966: 73-75).

<sup>10</sup> (Lda: 28).

<sup>11</sup> Durante lo svolgimento delle loro assemblee, le donne sono spesso oggetto di minacce; le sedi utilizzate per i dibattiti vengono date alle fiamme; continue sui giornali sono le sferzanti e derisorie critiche.

afroamericane. La devozione verso la causa, come pone in luce Benussi,

assunse [...] contorni quasi religiosi, e tantissime donne sentivano il dovere, molto più che il diritto, di partecipare. La loro attività comprendeva la raccolta di fondi per la causa tramite iniziative di beneficenza, petizioni inoltrate al Congresso, e impegni che le esponevano in maniera inusuale, come appunto tenere conferenze, scrivere articoli e pubblicare riviste (Lda: 28).

Critiche, ferreo ostracismo, pratiche discriminatorie sortiscono l'effetto di rafforzare il movimento: vicende come quella accaduta a Londra nel 1840 (al congresso mondiale dell'«Anti-Slavery Society» alle donne viene impedito di prender parola) spingono due figure centrali del femminismo americano ottocentesco come Elyzabeth Cady Stanton e Lucretia Coffin Mott – presenti in quell'assise – a delineare con Susan Brownell Anthony e le sorelle Grimké, il progetto di convocare una convenzione sui diritti delle donne. L'iniziativa, che prende corpo nell'estate del 1848 –il 19 e il 20 luglio– presso la Wesleyan Chapel di Seneca Falls, nello stato di New York<sup>12</sup>, rappresenta l'apice di un percorso in cui si intrecciano differenti storie di genere: la personale dimensione di sofferenze e soprusi genera un momento di condivisione, in cui ogni singola esperienza diventa latrice di un altissimo messaggio di autocoscienza femminile.

Particolarmente significativo risulta, in questo contesto, l'itinerario delle più volte citate sorelle Grimké. Sarah e Angelina nascono a Charleston, South Carolina, in una «famiglia facoltosa, ben radicata nella storia della regione, e proprietaria di

---

<sup>12</sup> Tra le organizzatrici occorre ricordare altre pioniere dell'istanza femminile americana, come Jane Hunt (1812-1889), Martha Coffin Wright (1806-1875), Mary Ann McClintok (1822-1880) e Matilda Electa Joslyn Gage (1826-1898). L'assemblea, a cui prendono parte 250 donne, conclude i suoi lavori con la stesura della *Declaration of Sentiments*, documento in cui viene espressa per la prima volta, in America, la rivendicazione del suffragio femminile. Il testo del «Manifesto delle donne» è redatto, come scrive Rita Levi-Montalcini, «esattamente negli stessi termini della Dichiarazione di Indipendenza delle tredici colonie americane». Cfr. Levi-Montalcini (2002: 69).

schiavi», a contatto quotidiano con quella società schiavista, in cui la stessa chiesa Presbiteriana sostiene le ragioni della sotmissione dell'uomo di colore. Il distacco che le due sorelle maturano «nei confronti del loro ambiente d'origine non avrebbe potuto essere più netto: esse lasciarono la loro casa e la loro terra; mutarono la loro affiliazione religiosa; furono tra le prime americane a sostenere attraverso il loro comportamento e i loro scritti l'uguaglianza dei sessi; divennero attive collaboratrici del movimento antischiavista»<sup>13</sup>.

Sarah, la sorella maggiore, fin dal 1823, risiede stabilmente a Philadelphia, entrando a far parte della *Society of Friends* – denominazione utilizzata, sin dalla nascita, per identificare il quaccherismo<sup>14</sup> – movimento al quale anche Angelina aderisce, percorrendo un analogo iter di separazione dal Sud verso quella Pennsylvania, dove può esprimere a pieno il suo sentimento cristiano di amore verso il prossimo. Le due sorelle partecipano attivamente alle iniziative dei circoli antischiavisti cittadini e alla causa dell'emancipazione femminile, maturando, nei numerosi incontri e conferenze, la comprensione della natura delle discriminazioni razziali e il motivo della presenza, anche nella progressista Philadelphia, dei più radicati stereotipi maschilisti. Il loro impegno si salda ufficialmente con quello di Lucretia Coffin Mott il 21 febbraio 1838, allorquando viene fondata la “Philadelphia Female Anti-Slavery Society”. In quello stesso anno Angelina Grimké, in rappresentanza della neonata organizza-

---

<sup>13</sup> Lavina (2002: 195). Per una trattazione del percorso intellettuale di Sarah Grimké si veda ora Casadei (2016).

<sup>14</sup> Il rilievo che la Società degli Amici svolge nel quadro del radicamento di una cultura di pace all'interno dei territori statunitensi meriterebbe un'approfondita analisi, così come autonomo tema di studio dovrebbe essere quello dell'adesione al movimento quacchero di molte delle eroine femminili di questa fase della storia americana. Le sorelle Grimké, Lucretia Coffin Mott, Susan B. Anthony, Martha Coffin Wright, Mary Ann McClintok, Abby Kelley Foster (1811-1887) e molte altre ancora si ispirano, infatti, alle linee guida del predicatore inglese, fondatore dei Quaccheri, George Fox (1624-1691). Questi, come scrive Rosadoni, «formulò la cosiddetta “dottrina degli amici” articolata in tre punti: 1) amarsi gli uni gli altri; 2) amare i propri nemici; 3) non usare mai le armi e non difendersi mai dalle aggressioni». Cfr. Rosadoni (1966: 73).

zione, interviene presso la riunione della State House dello Stato del Massachusetts, pronunciando un memorabile discorso:

Signor Presidente, è mio privilegio parlare oggi a nome di 20mila donne del Massachusetts che hanno firmato la petizione che presento ai membri del Comitato Legislativo. Questa petizione ha per oggetto la grande e solenne causa della schiavitù. È stato detto, in tono derisorio, che, trattandosi, di un tema politico, le donne non hanno a che fare con questo argomento. Siamo dunque straniere in quanto donne? Siamo prive del diritto di cittadinanza in quanto madri, mogli e figlie dei cittadini di questo potente Paese? Non hanno le donne patria, né interessi nel bene pubblico? Non sono in pericolo quando il loro Paese è in pericolo? Non sono partecipi o responsabili delle colpe e della vergogna della loro nazione?<sup>15</sup>.

Nell'analisi di Angelina affiora "la solenne causa" dell'emancipazione giuridica, del riconoscimento delle donne in quanto soggetti di diritto e dell'affrancamento di milioni di esseri umani dalle pastoie della schiavitù. I due temi sono avvertiti come parte di unico processo di liberazione, tanto è vero che in una lettera inviata a Catherine Esther Beecher (1800-1878)-sorella di Harriet Beecher Stowe (1811-1896), l'autrice del romanzo *La capanna dello zio Tom*- l'intellettuale quacchera afferma:

Il riflettere sui diritti degli schiavi mi ha guidato ad una migliore comprensione dei miei propri. Ho scoperto che la causa anti-schiavista è la scuola superiore di morale della nostra terra – la scuola in cui i *diritti umani* sono più compiutamente investigati, e meglio compresi e insegnati, che in qualsiasi altra. Qui è sollevato un grande e fondamentale principio, e da questa grande luce centrale s'irradiano innumerevoli correnti. Gli esseri umani hanno *diritti*, perché essi sono esseri *morali*: i diritti di *tutti* gli uomini derivano dalla loro natura morale; e poiché tutti gli uomini hanno la stessa natura morale, essi hanno essenzialmente gli stessi diritti. Questi diritti possono essere strappati allo schiavo con la violenza, ma non gli possono essere alienati<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Traggo il testo di Angelina Grimké da Levi-Montalcini (2002: 67-68).

<sup>16</sup> Traggo il testo della lettera da (Lavina 2002: 209).

Il richiamo alle ragioni di un diritto naturale che prescrive la parità tra uomini e donne e che sconfessa *tout-court* ogni discriminazione di carattere razziale guida per più di un trentennio l'azione del movimento delle donne d'America. Allorquando, però, la battaglia della soppressione della schiavitù entra a pieno titolo nell'agenda dei lavori del Congresso degli Stati Uniti, avviando quella fase della storia americana – successiva alla guerra civile, conosciuta come Ricostruzione – i temi dell'emancipazione femminile e dell'abolizionismo tendono a divergere: tra i due segmenti del Movimento, quello afroamericano e quello di origine anglo-sassone, viene ad affiorare una profonda frattura. Se in tutta la fase che precede lo scontro tra Confederati ed Unionisti, le due componenti riescono a mantenere una linea comune, con l'apertura della fase legislativa inerente al XV emendamento<sup>17</sup>, si determina una sorta di punto di non ritorno: questione razziale e dimensione di genere non sono più in grado di giungere ad una posizione di sintesi.

La decisione di non estendere i diritti di cittadinanza alle donne, sostenendo la sola causa dei maschi afroamericani (viene scelta «la definizione di *male person* e non quella di *man*», sancendo, in maniera inequivocabile l'esclusione delle donne) (Lda: 34), vede alcune delle protagoniste della stagione emancipazionista boicottare apertamente l'approvazione dell'emendamento, provocando in tal modo una scissione fra movimento abolizionista e quello per i diritti delle donne e il conseguente allontanamento di molte afroamericane. Per le donne nere si configura una situazione tremendamente lacerante, dovendo prender posizione di fronte ad opzioni particolarmente angoscianti ed entrambe penalizzanti. Sostenere, da un lato, la logica delle emancipazioniste bianche, che si oppongono al XV emendamento, significava – pone in luce Benussi – «disconoscere un fondamentale diritto degli uomini della propria comunità» e, inoltre, «porre la solidarietà di genere al di so-

---

<sup>17</sup> Il XV emendamento della Costituzione degli Stati Uniti d'America, ratificato, in via definitiva nel febbraio del 1870, sancisce il riconoscimento per tutti i cittadini degli Stati dell'Unione dei diritti civili e politici senza alcuna distinzione, facente riferimento alla razza, al colore della pelle o ad una eventuale precedente condizione di schiavitù.



pra di quella razziale, le avrebbe condotte verso una strada di perpetua egemonia ideologica del bianco al di sopra dell'afroamericano». Dall'altro, però, «rinunciando a dare battaglia per il voto femminile andavano contro un proprio diritto» (*ivi*: 34-35). Questo scenario, che, indubbiamente, frantuma la solidarietà di genere e indebolisce il movimento, è, tuttavia, di breve durata: conclusasi la lunga congiuntura storica legata alla Guerra di Secessione, le donne statunitensi riprendono con vigore le ragioni della loro battaglia, traendo nuova linfa e rinnovato entusiasmo. Un anno prima, infatti, della promulgazione del XV emendamento, nascono due organizzazioni, la "National Woman Suffrage Association" (NWSA) e la "American Woman Suffrage Association" (AWSA), che apriranno una nuova stagione dell'impegno femminile nella società statunitense e sul fronte della collaborazione internazionale di genere.

### 3. *La causa della pace e la collaborazione internazionale di genere: Marie Goegg-Poucholin (1826-1899) e Julia Ward Howe (1819-1910)*

Nella seconda metà del XIX secolo l'iniziativa delle donne a sostegno della causa della pace si sviluppa attraverso l'intraprendenza e il coraggio di alcune figure che, pur operando all'interno dei più aperti circuiti intellettuali dell'epoca, sono costrette a misurarsi con un sostrato di diffidenza e di atavici pregiudizi difficile da scardinare anche in quei segmenti della società civile che si ispirano ad istanze democratico-progressiste<sup>18</sup>. È questo il caso di Marie Goegg-Poucholin

---

<sup>18</sup> Giovanni Aldobrandini, nel suo studio sul pacifismo nell'Inghilterra del XIX secolo -congiuntura storica in cui il Paese d'oltremarica rappresenta il laboratorio politico d'Europa, oltre l'avanguardia economica-, pone in evidenza come, durante la prima metà dell'Ottocento, «solo il 10% dei soci della *Peace Society*» era costituito da donne, «non essendo "conveniente" che esse sedessero a discutere di politica in comitati composti da uomini». Nemmeno le donne che «erano state protagoniste nella lotta per l'abolizione della schiavitù» (l'atto di abolizione della schiavitù nelle colonie britanniche venne sancito nel 1833) avevano un ruolo «adeguato nel movimento della pace: i pacifisti, anche

(1826-1899), di Julia Ward Howe (1819-1910), di Bertha von Suttner (1843-1914) e di Priscilla Hannah Peckover (1833-1931).

La ginevrina Marie Goegg si distingue per lo straordinario impegno profuso nella *Lega per la pace e la libertà* - organizzazione sorta a Ginevra nel settembre del 1867- e nel periodico, ad essa collegato, "Les États-Unis d'Europe" (Pieroni-Bortolotti 1985: 14). L'azione dell'intellettuale svizzera, membro del comitato centrale della Lega, fonde le ragioni della pace con le istanze emancipazioniste femminili, aprendo la rivista agli interventi di autorevoli voci, come quelle, tra le altre, di Luise Otto-Peters (1819-1895) e Henriette Goldschmidt (1825-1920), autentiche pioniere del femminismo tedesco (*ivi*: 66). All'interno di un'organizzazione che si batte per il suffragio universale, per l'estensione delle libertà civili e politiche, per la costituzione di

---

se in genere liberali, avevano in fondo gli stessi pregiudizi» di coloro che sostenevano le ragioni della subalternità femminile. Solo a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, scrive Aldobrandini, «diverse donne entrarono a far parte del movimento anche se in maniera subordinata, sia nell'organizzazione che nei congressi, a cui partecipavano senza intervenire: non erano femministe, ma operavano molto attivamente nelle società di beneficenza. E in questo periodo ebbero la possibilità di creare associazioni ausiliarie di appoggio al movimento, le *Olive Leaf Circles*, destinate soprattutto a raccogliere fondi. Questi gruppi, composti soprattutto da signore della borghesia, avevano come riferimento valori tradizionali come la casa, la famiglia e la religione, e in quelle occasioni per la prima volta cominciarono a discutere e prendere posizione su temi che fino ad allora erano stati oggetto di attenzione degli uomini, come le relazioni internazionali». Si trattava di un evento assolutamente inusuale, poiché nelle classi medie, sottolinea Aldobrandini, «era molto diffuso il pregiudizio secondo cui le donne occupavano una "sfera separata", distinta da quella degli uomini, e tutto ciò che poteva distoglierle dall'ambito domestico e portarle ad occuparsi del mondo politico era visto come una minaccia alla santità della casa e della famiglia. Così nonostante che le donne pacifiste fossero numerose e si recassero ai congressi, non avevano un ruolo ufficiale né la possibilità di intervenire». Cfr. Aldobrandini (Twt, 2009: 451-452). A proposito della *Peace Society*, vale forse la pena ricordare che l'organizzazione nasce a Londra nel 1816 a sostegno della promozione di una pace permanente universale. Istanza cardine del movimento è il progetto di un graduale processo di disarmo di tutti paesi e l'istituzione dell'arbitrato internazionale per dirimere le controversie infrastatali. Tra i membri più autorevoli della *Peace Society* possiamo ricordare William Allen (1770-1843), Robert Charleton (1809-1872), Charles Gilpin (1815-1874) e Joseph Sturge (1793-1859).

una federazione repubblicana dei popoli europei, oltre che per l'introduzione del tribunale internazionale e l'abolizione degli eserciti permanenti, l'identità di genere, rappresentata da Marie Goegg, emerge nei suoi incessanti appelli contro i rischi della guerra. Il suo contributo all'interno della Lega mira a consolidare «altri tipi di rapporti fra stati, alternativi alla guerra ed alla violenza: l'accordo, l'arbitrato, la convivenza, in una parola il dialogo». Questi, per l'emancipazionista ginevrina, dovevano diventare gli unici strumenti a livello diplomatico «per dirimere le controversie» nei rapporti infrastatali (*ivi*: 9). Nell'attività di Marie Goegg, che nel 1868 fonda a Berna l'Associazione Internazionale delle Donne, emerge una visione politica che, nella temperie europea del suo tempo, dominata dall'imperante sentimento nazionalista, sostiene le ragioni dell'eguaglianza giuridica tra i sessi<sup>19</sup> e si batte per un'Europa in cui ciascuna identità nazionale possa identificarsi con i valori della democrazia e della pace. Nel suo impegno teso a smascherare l'aspetto irrimediabilmente deleterio della guerra<sup>20</sup>, la Goegg coglie il segno più tangibile della crisi di valori che l'Europa del suo tempo, scossa dal conflitto franco-prussiano, attraversava<sup>21</sup>. Nello scenario di orrore e tragedia che quello scontro militare portava con sé, l'intellettuale ginevrina mette a fuoco la missione che le donne

---

<sup>19</sup> Negli anni '70 la Goegg si attiva nella «battaglia per l'apertura alle donne dell'Università di Ginevra, cui seguirà immediatamente quella di Zurigo, dove le donne, dal '67, erano sì ammesse, ma soltanto "tollerate dal regolamento accademico"». Cfr. Pieroni-Bortolotti (1985: 81).

<sup>20</sup> Alessandra Anteghini, a tal riguardo, scrive come la Goegg, nei suoi interventi e nelle sue considerazioni, ponesse in evidenza, non senza una vena di «ironia», che «se le enormi somme di denaro sperperate per distruggersi fossero messe a frutto per creare istruzione e lavoro, l'umanità farebbe enormi passi avanti». Cfr. Anteghini (1998: 57).

<sup>21</sup> «Come possiamo noi vantarci di civiltà mentre al giorno d'oggi abbiamo visto dichiararsi la più sanguinosa delle guerre, la quale non ha programma, non ha scopo, non ha causa eccetto la passione dell'orgoglio ferito, e l'insaziabile sete delle conquiste?». Cfr. *La Rivista Europea* (1869: 435). Nella guerra franco-prussiana si fronteggiano il contingente militare del secondo Impero francese di Napoleone III e le armate prussiane di Guglielmo I Hohenzollern. Le battaglie di Metz e Sedan, che sancirono la netta superiorità dell'esercito tedesco, ebbero come effetti la caduta di Napoleone III, e la conseguente nascita, da un lato, della Terza Repubblica francese, dall'altro, dell'Impero germanico.

dovevano compiere: conquistare sempre maggiori spazi di autonomia, contribuendo a fornire una nuova prospettiva di lettura politica ad un consesso continentale altrimenti sempre percorso da fremiti militareschi:

Se alla donna nell'ordine attuale delle cose, non compete immischiarsi in politica, è almeno necessario ch'essa ne conosca tanto da non essere al bando d'ogni conversazione su questo soggetto, e soprattutto di poter aver diritto a ragionare col marito e coi figli, e nelle gravi occorrenze, dare il suo parere. Quante pazze imprese e, quanto sangue si risparmierebbe se la donna, che si tiene al di fuori delle violente passioni politiche, e perciò ha il giudizio più chiaro delle cose, fosse chiamata a consiglio!<sup>22</sup>.

Julia Ward Howe, nata a New York nel 1819, è attiva sulla scena pubblica statunitense a partire dalla seconda metà del secolo, sostenendo, da un lato, campagne contro l'istituto della schiavitù, e promuovendo, dall'altro, iniziative sul fronte emancipazionista e pacifista. Il nome dell'attivista americana è noto soprattutto per aver composto le parole del *The Battle Hymn of the Republic*, canzone assai nota tra i sostenitori dell'Unione durante la guerra civile. Proprio nella prima fase delle ostilità militari, la Howe «mentre visitava un accampamento dell'esercito dell'Unione [...], udì un canto dei soldati in onore del “martire” abolizionista John Brown che la ispirò a comporre una poesia». In poche ore

scrisse dei versi e li mandò all'“Atlantic Monthly”, che li pubblicò nel febbraio 1862 col titolo di *Inno di battaglia della Repubblica*. Il componimento venne poi musicato, ottenendo un successo immediato e trasformandosi nell'inno al cui suono si raccoglievano le truppe dell'Unione, e in seguito tanti altri americani impegnati in altre lotte, compreso il movimento degli anni Sessanta del Novecento per i diritti civili<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Martin Luther King al termine della marcia di Montgomery, il 25 marzo del 1965, pronunciò, come ricorda O'Malley, un discorso che concluse «con la citazione delle ultime strofe dell'*Inno di battaglia della Repubblica*». Cfr. O'Malley (2007: 80-82).

L'intellettuale newyorkese, che insieme al marito Samuel Gridley Howe (1801-1876) dirige a Boston il foglio antischiavista "Daily Commonwealth", si distingue per l'impegno straordinario a sostegno della pace, che mira, al tempo stesso, a coordinare i diversi movimenti nazionali delle donne; proprio con l'obiettivo di federare le singole iniziative su di un piano internazionale, promuove la *Women's International Peace Association* (WIPA). Attenta osservatrice delle vicende europee, la Howe, «durante la guerra francoprussiana [...] pubblicò un appello di tipo evangelico e maternalistico, *l'Appeal to Womanhood throughout the World*» e, allo scopo di «dar vita ad un'associazione» che unisse, se pur da prospettive di genere differenti, gli sforzi di uomini e donne a sostegno di un comune orizzonte di pace, decide di recarsi in Inghilterra; tuttavia, nonostante l'apertura prospettata, i pacifisti inglesi «si rifiutarono di partecipare a riunioni insieme alle donne»<sup>24</sup>. Il suo appello –che storicamente segna l'inizio della sua battaglia in favore del *Mother's day Proclamation*<sup>25</sup>– costituisce uno dei momenti più alti dell'impegno civico dell'attivista statunitense: l'invito alle donne a prendere coscienza del loro ruolo di madri e cittadine del mondo si salda profondamente al compito di combattere l'immane strage rappresentata dalla guerra, perseguendo l'istanza della pace e del diritto dei popoli:

Alzatevi, dunque, donne di questo giorno! Si alzino tutte le donne che hanno cuore, sia che abbiano avuto un battesimo d'acqua, o di lacrime! Dite con fermezza: "Non permetteremo che grandi questioni siano decise da organismi privi di rilievo. I nostri mariti non torneranno da noi con addosso l'odore del massacro, per ricevere carezze ed applausi. I nostri figli non ci saranno sottratti per dimenticare tutto ciò

---

<sup>24</sup> (Twt: 454-455).

<sup>25</sup> L'intento di Julia Ward Howe era quello di istituire un *Mother's day*, ossia una festa nazionale in onore delle mamme, come momento di riflessione contro la guerra. Alla sua morte, avvenuta nel 1910 a Portsmouth (Rhode Island), Anna Marie Jarvis (1864-1948) proseguì il progetto, che nel 1914 venne approvato dal congresso americano e ratificato dal presidente Thomas Woodrow Wilson (1856-1924). In quella circostanza fu deciso che il *Mother's day* dovesse esser celebrato la seconda domenica di maggio.

che siamo state in grado di insegnare loro sulla carità, la pietà e la pazienza. Noi donne di una nazione proveremmo troppa tenerezza nei riguardi delle donne di un qualsiasi altro paese, per permettere che i nostri figli siano addestrati a ferire i loro". Dal ventre di una terra devastata una voce si unisce alla nostra. Essa invoca: Disarmo, Disarmo! La spada della strage non rappresenta la bilancia della giustizia". Il sangue non cancella il disonore, né la violenza indica il possesso. Come gli uomini hanno spesso abbandonato l'aratro e l'incudine alle prime avvisaglie di guerra, che le donne lascino ora a casa tutto ciò che può essere lasciato in vista di un grande e convinto giorno di consiglio. Si incontrino dapprima, le donne, per lamentare e commemorare i morti. Si uniscano poi solennemente in un comune consiglio per stabilire i mezzi con cui la grande famiglia umana possa vivere in pace, ed ognuna porti, nel tempo in cui si impegna, la sacra impronta, non di Cesare, ma di Dio. In nome delle donne e dell'umanità, sinceramente chiedo che un congresso generale delle donne, senza limiti di nazionalità, sia stabilito e tenuto nel luogo ritenuto più conveniente e nel più breve tempo possibile, in corrispondenza con i propri scopi, per promuovere l'alleanza di differenti nazionalità, l'accordo amichevole delle questioni internazionali, il grande e generale interesse della pace<sup>26</sup>.

La solidarietà di genere e i tratti di un internazionalismo che, nella posizione espressa dalla Howe, unisce le donne in un comune compito sulla scena pubblica mondiale, non passa certo inosservato sulla stampa dell'epoca. Gli echi dell'intervento dell'attivista newyorkese giungono anche in Italia, attraverso le colonne della "Rivista Europea", in cui la giornalista Elena Albana che, «fra il settembre del 1870 e l'aprile del '71», affronta il tema della «condizione femminile negli Stati Uniti», sviluppa un'analisi sul rilievo dell'appello lanciato da Julia Ward Howe, in merito allo scenario politico europeo nell'epoca della guerra franco-prussiana (Vignuzzi 2008: 106). La Howe – questo è il punto su cui si sofferma la riflessione di Albana – attribuisce la causa del conflitto «che insanguina [...] l'Europa occidentale, non già» alle scelte del «solo ex-imperatore dei francesi» e del «futuro capo del "sacro impero", ma «all'ambizione di due grandi

---

<sup>26</sup> Traggo l'appello di Julia Ward Howe da (Bolen 2005: 13-14). La traduzione nel testo è mia.

nazioni”», incapaci di «capire che “le questioni sacre di giustizia internazionale” non si risolvono con la forza», ma attraverso ben altre armi: quelle del dialogo e del confronto (*La Rivista Europea* 1870: 137).

Di fronte allo scenario di atroci violenze che pervadono il mondo, la corrispondente da Boston per “*La Rivista Europea*” mette in evidenza come per la Howe, le donne dispongano degli strumenti per invertire la crudele spirale di violenza, imposta dagli uomini. Secondo l’attivista americana la donna, pur non disponendo della «“forza fisica”» necessaria a «porre fine alla carneficina», può contare su «d’una forza morale irresistibile», il cui primo atto deve esser quello di «declinare qualsiasi solidarietà con una politica abominevole “che riempie il nostro globo di dolore e d’orrore”» (*ibidem*). Dinanzi alle «odiose tendenze degli uomini» – che hanno quale paradigma di riferimento «non già quel Cristo pacifico che essi pretendono adorare, ma Caino, il primo assassino, avido di sangue fraterno» – le donne, che sentono «quelle che abitano paesi stranieri, sorelle e non nemiche», in nome del vincolo di genere, hanno il supremo compito di «lavorare al trionfo della pace, che deve ora tenere il primo posto nelle loro preoccupazioni». L’appello alle donne a dissociarsi dalla imperante logica di potenza diventa, come scrive Albana, invito per un impegno che, da un lato, consolidi la *solidarietà femminile*, dall’altro, si attivi a costruire una *coscienza cosmopolita* nell’intento di «proclamare senza alcuna incertezza “l’alleanza universale delle nazioni”» e l’avvento «di un’era novella, annunciata dal cristianesimo», in cui giustizia e fratellanza regneranno (*ibidem*).

#### 4. *Pioniera della causa pacifista in Europa: Bertha von Suttner (1843-1914)*

Bertha Sophia Felicita Kinsky von Chinic und Tettau nasce a Praga il 9 giugno 1843, da una famiglia dell’antica aristocrazia asburgica; il padre, Franz Joseph, infatti, ricopre gli incarichi di

luogotenente feldmaresciallo e di ciambellano real-imperiale<sup>27</sup>. La giovane può godere di una solida formazione intellettuale, fattore rilevante per le successive decisioni di vita. All'età di trent'anni «dovette scegliere se condurre un'esistenza appartata con una rendita modesta o agire diversamente». Di fronte a questo primo delicato snodo della sua vita, Bertha stabilisce di intraprendere un percorso sicuramente non convenzionale, decidendo di «andare a lavorare come educatrice presso la famiglia Von Suttner»<sup>28</sup>. Il compito di istituttrice e dama di compagnia delle quattro figlie del barone Karl Von Suttner a Vienna ha, però, una breve durata, poiché Bertha «si innamorò del figlio più giovane, Arthur Gundaccar, e dovette andarsene»<sup>29</sup>. La ricerca di un nuovo impiego conduce la nobildonna praghese a Parigi, dove accetta di lavorare come segretaria di Alfred Nobel (1833-1896). Tra i due, scrive Musiani, «nacque un rapporto di stima e di amicizia», che col tempo, come è «testimoniato da numerose lettere», si rafforza in virtù del «comune interesse per la causa pacifista»<sup>30</sup>.

Nell'estate del 1876 Bertha sposa, nonostante l'ostilità della famiglia Von Suttner, il suo amato Arthur (1850-1902), decidendo di trasferirsi con lui nel Caucaso a Kutaisi, dove risiede la principessa Ekatarina Dadiani di Mingrelia (1816-1882), loro

---

<sup>27</sup> Grossi (Cec, 2006: 215).

Su Bertha Von Suttner si veda inoltre Taricone (2011).

<sup>28</sup> Guerra, Musiani, Tarozzi (Dcg, 2005: 22).

<sup>29</sup> (Cec: 215).

<sup>30</sup> (Dcg: 22). La studiosa Rosangela Pesenti sottolinea che «se oggi per noi Nobel è sinonimo di pace e cultura è proprio grazie all'influenza di Bertha von Suttner che esorterà l'inventore della dinamite a devolvere una parte dei proventi guadagnati con la sua scoperta a favore di un premio per la pace». (Pesenti (BVS) 2003: 110). Quando, infatti, nel 1896 Alfred Nobel muore, nel suo testamento –scrive Musiani– «lasciò in donazione una ingente somma al movimento per la pace e un lascito di 35 milioni di corone che sarebbe dovuto servire a creare un fondo per la elargizione ogni anno di cinque premi a chiunque, indipendentemente dalla nazionalità, si fosse di volta in volta distinto nella realizzazione di opere “per il bene dell'umanità” nella Fisica, Chimica, Medicina, Letteratura e uno in particolare per chi (uomo o donna e questo lo sottolinea lo stesso Nobel) si fosse impegnato per “la fraternizzazione dell'umanità, la diminuzione degli eserciti e la creazione di congressi della pace”». Cfr. (Dcg: 23).



amica<sup>31</sup>. Gli anni di matrimonio vissuti in Georgia sono particolarmente intensi e significativi per Bertha, poiché, dopo poco meno di un anno quando scoppia la guerra russo-turca<sup>32</sup>, può, da un lato, sperimentare concretamente gli orrori della guerra (Kutaisi viene invasa dalle truppe dell'Impero Ottomano), dall'altro, valutare le tensioni diplomatiche che caratterizzano lo scacchiere politico europeo. Quel periodo storico, che coincide con le ristrettezze economiche della vita coniugale<sup>33</sup>, come scrive la studiosa Rosangela Pesenti, mostra la saldezza del loro rapporto: quando Arthur ottiene i primi incarichi di corrispondente di guerra per alcuni giornali austriaci, Bertha non è certo spinta dal marito a svolgere il «ruolo ambiguo di angelo del focolare domestico a sostegno dell'uomo amato», ma incoraggia la compagna a dedicarsi alla scrittura di romanzi e di articoli sui temi della pace e della guerra, ben consapevole che il loro amore può «vivere felicemente solo nella completa parità»<sup>34</sup>. Elena Musiani, a tal riguardo, sottolinea che «nonostante il matrimonio, Bertha non rinunciò alla sua scelta di vita e alla sua esigenza di conoscenza; continuò infatti ad approfondire i suoi studi [...] e a viaggiare»<sup>35</sup>.

Proprio in occasione di un soggiorno parigino, l'intellettuale praghese incontra la scrittrice francese Juliette Adam (1836-1936) e lo scrittore e drammaturgo Alphonse Daudet (1840-1898) e stabilisce i primi contatti con alcuni dei pionieri della

---

<sup>31</sup> (Cec: 215).

<sup>32</sup> Il conflitto russo-turco (1877-1878) si origina per il desiderio zarista di ottenere, da un lato, l'accesso diretto dal Mar Nero al Mediterraneo, dall'altro, per conseguire una egemonia geopolitica nell'area dei Balcani.

<sup>33</sup> Bertha impartisce lezioni di piano, di disegno e di lingua; Arthur, prima di trovare impiego in qualità di pubblicista, si guadagna da vivere con le lezioni di tedesco.

<sup>34</sup> (BVS: 111).

<sup>35</sup> (Dcg: 22). Verdiana Grossi pone in luce come i nove anni di esilio sul Caucaso «offrirono alla coppia la possibilità di leggere, pensare, scrivere e studiare scienze, filosofia e storia, e di seguire gli eventi al crocevia fra tre imperi: l'ottomano, il russo e l'austro-ungarico. Fu per loro una scuola eccellente: di diplomazia, di solitudine e di vita. Bertha von Suttner si servirà di questa esperienza più tardi, quando si troverà a contatto con il mondo della diplomazia, in particolare alle Conferenze de L'Aja del 1899 e del 1907». (Cec: 215).

battaglia pacifista in Europa. L'atmosfera aperta e vivace di Parigi –insieme alla triste constatazione che nei paesi di «lingua tedesca non esisteva alcuna associazione» a sostegno delle ragioni della pace– spinge la donna ad attivarsi nel tentativo di costruire un primo nucleo associativo, teso a far prevalere «un ideale di cittadinanza universale di tutti gli uomini»<sup>36</sup>.

L'impegno a lavorare per la creazione di un movimento pacifista –che coincide con il ritorno di Bertha e Arthur a Vienna<sup>37</sup>– vede la scrittrice boema particolarmente attiva su più fronti; tesse, da un lato, un'intensa rete di relazioni con alcune delle associazioni pacifiste presenti in Europa, dall'altro, come afferma Grossi, «cominciò a raccogliere materiali sulla guerra, per scrivere un romanzo che descrivesse le sofferenze sul campo di battaglia. Si mise a leggere sulle atrocità della guerra, incontrò generali, studiò cifre e bilanci dell'esercito», misurandoli con i dati del lavoro svolto dal Comitato Internazionale della Croce Rossa<sup>38</sup>.

Da questo analitico lavoro di ricerca nasce lo scritto *Die Waffenfriede*<sup>39</sup> (1899), opera in due volumi che narra «in forma di autobiografia la storia di una nobildonna il cui destino è segnato dalla guerra e lo fa attraverso il racconto non tanto dei singoli avvenimenti, ma di quello delle sofferenze umane che i conflitti armati portano con sé»<sup>40</sup>. La pubblicazione del romanzo è inizialmente osteggiata e solo nel 1899 un editore di Lipsia si rende disponibile a dare alle stampe lo scritto, che in breve tempo diviene «un *best seller* internazionale», con un rilievo, per la causa della pace, analogo a quello che «aveva avuto la *Capanna dello zio Tom* nella presa di coscienza dell'opinione pubblica contro lo schiavismo»<sup>41</sup>. Nei paesi di lingua tedesca, infat-

---

<sup>36</sup> (Dcg: 22).

<sup>37</sup> La coppia ottiene il perdono dalla famiglia Von Suttner.

<sup>38</sup> (Cec: 216).

<sup>39</sup> Il titolo dell'opera può essere tradotto in italiano con l'espressione Giù le armi! o Abbasso le armi!

<sup>40</sup> (Dcg: 24).

<sup>41</sup> (Twt: 458). Uno dei segnali più significativi del rilievo che l'opera ebbe nell'opinione pubblica austriaca può essere simboleggiato dalle parole di elogio che il Ministro delle Finanze dell'Impero Asburgico, Dunajewski, il 18 aprile 1890, pronunciò: «Signori, prendetevi alcune ore di tempo per leggere *Die*

ti, a seguito della vittoria del 1871 sulla Francia, lo spirito militarista e nazionalista «era giunto a permeare vasti settori della società». Nella Germania guglielmina, ad esempio, «il pacifismo era visto con sospetto e giudicato» come un insieme di vacui postulati, in palese contrasto con i principi dell'anima tedesca. Lo spirito internazionalista, cui faceva appello, era considerato un elemento estremamente pernicioso, poiché minacciava «d'indebolire la forza della nazione», mentre i suoi «sparuti rappresentanti» erano per lo più «giudicati alla stregua di traditori della patria»<sup>42</sup>.

I pochi ed esitanti tentativi «di fondare associazioni pacifiste erano stati sistematicamente repressi» e solo con grande ritardo rispetto ad altri paesi, era sorta «un'associazione pacifista di respiro nazionale e d'una certa stabilità, la Deutsche Friedensgesellschaft (DFG), fondata dagli austriaci Alfred Fried e Bertha von Suttner nel 1892»<sup>43</sup>. Il romanzo della Suttner, *Die Waffen nieder!*, che ottiene un significativo rilievo editoriale, ha l'effetto di «avvicinare ai temi del pacifismo ampie fasce della popolazione», ma in ogni caso, «nonostante l'ondata di simpatia per il messaggio contenuto nella sua opera, in Germania il numero degli iscritti alla DFG» resta sempre piuttosto esiguo, «specie se confrontato con il numero dei membri delle svariate associazioni militar-nazionaliste sparse sul territorio»<sup>44</sup>.

A partire dal decennio conclusivo dell'Ottocento, lo sforzo di sensibilizzare l'opinione pubblica sui rischi della guerra e di far breccia nel monolitico blocco militar-nazionalista, unitamente all'attività organizzativa di pacifista vede Bertha Von Suttner impegnata, per un quarto di secolo, in conferenze, dibattiti e congressi in Europa e negli Stati Uniti, tessendo una fitta trama di relazioni diplomatiche preziose per una rete di solidarietà in-

---

*Waffen nieder!* Vergogna a tutti quelli che, avendolo letto, si sentono ancora in grado di muovere guerra!». Cfr. (Cec: 216).

<sup>42</sup> De Luca (2012: 6).

<sup>43</sup> Alfred Hermann Fried (1864-1921) è stato un giornalista ed editore austriaco, di origine ebraica, vincitore nel 1911 del Premio Nobel per la Pace.

<sup>44</sup> Alla vigilia della prima guerra mondiale, infatti, «la DFG contava 10.000 soci e 100 sezioni locali», mentre il numero degli aderenti al «Deutschen Kriegerbund [...] era di 1.931.305». Cfr. De Luca (2012: 6-7).

frastatale a sostegno della pace. Nel 1891, grazie al contributo finanziario di Alfred Nobel, fonda a Vienna la Österreichische Friedensgesellschaft e partecipa nel novembre dello stesso anno a Roma, in Campidoglio, al terzo Congresso Universale della Pace<sup>45</sup>. Il suo primo intervento in una assise internazionale è accolto –scrive Pesenti– «con calore dal pubblico in sala, anche se non manca poi l'acredine nei commenti dei giornali romani per quella donna che osa esporsi come oratrice e su un tema come la guerra considerato lontano dall'esperienza femminile»<sup>46</sup>.

Alle critiche Bertha è comunque piuttosto abituata poiché sin dalla pubblicazione della sua opera più nota, *Die Waffen nieder!*<sup>47</sup>, non certo pochi sono gli «inviti a tacere ed occuparsi di cose da donne». L'accusa che – pone in luce Pesenti – le viene mossa da Felix Dahn<sup>48</sup> non abbatte certo il combattivo spirito di Bertha, che prontamente risponde al suo interlocutore: «Le donne non staranno zitte, professor Dahn. Noi scriveremo, terremo discorsi, lavoreremo, agiremo. Le donne cambieranno la società e loro stesse»<sup>49</sup>. Il carattere fermo e risoluto delle considerazioni riflettono in pieno l'indole di Bertha Von Suttner. Esse, in un certo qual modo, rispecchiano –scrive Grossi– «la vita di una donna che divenne una leader grazie alle sue qualità di ostinazione, perseveranza e spirito d'iniziativa. La si poteva deridere, ammirare o odiare, ma non era possibile rimanere indifferenti di fronte a lei». Le sue opere, i suoi discorsi e l'azione organizzativa ne fanno «un simbolo del movimento pacifista»<sup>50</sup> e dell'emancipazione femminile, a cui dedica, a cavallo tra Otto e Novecento, tutte le sue energie. Il suo impegno, scrive Pesenti, è

---

<sup>45</sup> (Dcg: 23).

<sup>46</sup> (BVS: 112).

<sup>47</sup> Tra gli altri scritti dell'intellettuale praghese, particolarmente importante è *Maschinenzeitalter* (1889) -la cui traduzione potrebbe essere "Il secolo delle macchine", ma anche "L'era delle macchine" - in cui emerge una serrata critica al clima di imperante nazionalismo che pervade l'Europa e una dura opposizione al fenomeno della corsa agli armamenti.

<sup>48</sup> Felix Dahn, giurista, storico e romanziere tedesco, è stato professore di diritto nelle Università di Würzburg, Königsberg e Breslavia.

<sup>49</sup> (BVS: 112).

<sup>50</sup> (Cec: 213-214).

caratterizzato da un rigoroso approccio analitico, teso «ad indagare ogni aspetto, ad occuparsi di ogni evento che rappresenti un sostegno alla guerra». Un spiccato spirito speculativo le permette di cogliere la «pervasività della cultura militarista» e l'intrinseca pericolosità di taluni discorsi che solo apparentemente non collimano con la macchina bellica<sup>51</sup>. A tal riguardo particolarmente rilevante è l'accusa che l'intellettuale boema muove nei confronti di alcuni circuiti economici che, sorretti dalle scelte finanziarie degli esecutivi nazionali, possono investire ingenti risorse negli armamenti, trincerando dietro la locuzione *Si vis pacem, para bellum*, la chiara legittimazione del militarismo. Insieme all'industria bellica, la Suttner «non manca di denunciare il ruolo della stampa nella formazione di un'opinione pubblica favorevole al conflitto armato», ponendo in luce che anche «la cosiddetta stampa liberale, moderata, favorisce il sistema militarista, in modo più passivo, ma non per questo meno efficace»: pur evitando «di aizzare direttamente alla guerra e di pronunciarsi apertamente a favore del potenziamento degli armamenti, [...] tratta tutto il vigente sistema della pace armata come qualcosa di immutabile, di naturale»<sup>52</sup>. Se nei numerosi articoli e interventi Bertha riesce a smascherare il quadro di connessioni funzionale alla logica della politica di potenza, magistrale, per la capacità di cogliere il sistema di complicità che orienta l'intera società, fin dalla fase educativa,

---

<sup>51</sup> (BVS: 112-113).

<sup>52</sup> *Ivi*:113-114. Analogamente funzionale al sostegno della politica di potenza messa in atto dai governi dell'Europa centrale è la posizione che la stampa assume nei riguardi delle associazioni pacifiste. Disprezzo, censura, notizie distorte e l'artificiosa costruzione di un clima di sospetto sono le modalità con cui vengono tratteggiate le iniziative antimilitariste. Non manca sulla stampa –fa osservare Pesenti– «un improvviso interesse nell'imminenza dei conflitti» verso le scelte e l'operato dei gruppi pacifisti, che, tuttavia, ha il semplice compito di far risaltare la mancanza di realismo degli operatori di pace. Bertha Von Suttner, a tal riguardo, afferma: «Cosa fanno le associazioni per la pace? Cosa dicono i pacifisti? Questi interrogativi imperversano intorno a noi [...]. Ci vogliono incoraggiare, con queste domande, ad azioni di salvezza, o ci vogliono semplicemente schernire? Tutte e due le cose sono fuori luogo. Dal momento che azioni incisive nelle quotidiane controversie politiche sono al di fuori della nostra sfera giuridica». (BVS: 114-115).

verso l'esaltazione della guerra, è proprio il romanzo *Die Waffen nieder!*. Nell'opera, la protagonista, la contessa Martha Althaus, mostra il profondo nesso che unisce la guerra con i presunti ruoli di genere, costruiti sugli artificiosi schemi della femminilità e della virilità:

Per accadere possono accadere tutte le atrocità, ma non è lecito discorrerne. Di sangue e di escrementi le delicate donne non devono sapere niente, e niente dire, ma i nastri della bandiera che volizzeranno sul bagno di sangue, quelli sì, li ricamano; le ragazze non hanno il permesso di sapere niente di questo, di come i loro fidanzati possono diventare impotenti di ricevere la ricompensa del loro amore, ma questa ricompensa esse la devono promettere loro per incitarli alla guerra<sup>53</sup>.

Il generoso impegno nella costruzione di un orizzonte di pacifica convivenza tra i popoli, espresso attraverso una feconda attività pubblicistica<sup>54</sup> e una costante prassi organizzativa<sup>55</sup>, le vale nel 1905 il Nobel per la Pace. Premio che è il riconoscimento per chi, come l'intellettuale praghese, ha dedicato la sua vita alla lotta contro la minaccia della guerra; per chi ha profuso le sue energie a sostegno della causa del disarmo, della limitazione degli armamenti, dell'introduzione dell'arbitrato nelle controversie infrastatali e della costruzione di un'ampia federazione fra stati. A tal riguardo indicativa è una considerazione dello scrittore e drammaturgo austriaco Stefan Zweig (1881-1942) che, nell'aprile del 1918, intervenendo al Congresso Internazionale delle Donne a Berna, ricorda con un'efficace affermazione

---

<sup>53</sup> Traggo il passo del romanzo *Die Waffen nieder!* Da (BVS: 115).

<sup>54</sup> Nel 1892 la Suttner fonda il giornale pacifista "Die Waffen Nieder", mensile, di cui è anche direttrice. A partire dagli inizi del secolo ventesimo collabora con articoli e saggi al "Friedenswarte" (L'Osservatorio della Pace), diretto dall'amico A.H. Fried. Cfr. (Dcg: 23).

<sup>55</sup> Nel 1892 è tra le fondatrici del *Bureau International de la paix*, ricoprendo la carica di vice-presidente; nel 1898 è tra i promotori della conferenza internazionale sul disarmo e sulla pace dell'Aja, occupandosi di redigere i comunicati stampa; nel 1902 partecipa alla costituzione dell'Istituto della pace di Monaco e del Museo della guerra e della pace di Lucerna; con il riconoscimento del Premio Nobel, tiene una lunga serie di conferenze in Europa e negli Stati Uniti. Cfr. (Cec: 217-219).

l'azione di pace svolta dall'amica Bertha Von Suttner: «La sua vita dimostra che lei viveva con coerenza la sua convinzione e che la sua convinzione era la sua vita»<sup>56</sup>.

##### 5. *Pacifismo e lotta all'imperialismo: Priscilla Hannah Peckover (1833-1931)*

Priscilla Hannah Peckover nasce a Wisbech (Cambridgeshire) nel 1833 in una ricca famiglia di banchieri di origine quacchera. La sua formazione avviene negli anni dell'Inghilterra vittoriana (1837-1901), fase storica in cui in Gran Bretagna le istanze del «movimento femminista e pacifista» sono sostenute da «correnti» molto differenti tra loro<sup>57</sup>. Il dibattito sui temi della pace e della guerra è alimentato dalla posizione liberoscambista<sup>58</sup> di Lydia Becker (1827-1890) e «del suo *Women's Suffrage Journal*», dal femminismo evangelico della riformatrice sociale Laura Ormiston Chant (1848-1923), «nota per la sua campagna contro la prostituzione nelle strade», e «dal moderato internazionalismo delle suffragette della pacifista IAPA, che negli anni Ottanta accettavano l'Impero pur essendo contrarie alla sua politica aggressiva e cercavano contatti e occasioni di collaborazione con altre organizzazioni femminili internazionali»<sup>59</sup>. In un panorama in cui il movimento femminile della pace si sviluppa lungo due linee di analisi per cui, da un lato, si «sosteneva che la donna dovesse insistere sul suo ruolo di madre intenta a evitare che i figli diventassero della "carne da cannone"», e, dall'altro, «si batteva soprattutto per il voto, argomentando che solo questo strumento sarebbe riuscito a far crescere l'influenza politica delle donne e ad evitare lo scoppio dei conflitti»<sup>60</sup>, il con-

---

<sup>56</sup> Traggo l'affermazione di Stefan Zweig da (Cec: 224).

<sup>57</sup> (Twt: 452).

<sup>58</sup> Nella sua prospettiva, il protezionismo economico costituiva la principale causa della guerra, in quanto costringeva gli Stati a procurarsi con la conquista ciò che non riuscivano ad ottenere con il libero commercio.

<sup>59</sup> (Twt: 452). *L'International Arbitration and Peace Association (IAPA)*, nasce a Londra nel 1880 per opera del pacifista inglese Hodgson Pratt (1824-1907).

<sup>60</sup> *Ivi*: 454.

tributo di Priscilla Peckover risiede nell'aver posto in luce che solo nell'azione ispirata ai principi cristiani, la società avrebbe potuto ricercare l'ideale della «pace universale» e consegnare, al tempo stesso, alle donne un «ruolo determinante» al suo interno<sup>61</sup>.

A partire dalla fine degli anni Settanta, il tema della pace costituisce la questione cardine intorno a cui si sviluppa l'intero impegno intellettuale ed organizzativo di Priscilla Peckover. La causa della concordia tra i popoli, l'azione militante ispirantesi ai principi del pacifismo evangelico, l'opera di mediazione a sostegno del disarmo e della distensione internazionale e la ferma opposizione ad ogni forma di imperialismo rappresentano i temi costanti della sua quotidianità. L'intellettuale quacchera prende coscienza dell'esigenza di orientare la sua esistenza e la propria testimonianza cristiana di vita ad un impegno attivo in qualità di messaggera di pace, durante un'assemblea della Società degli Amici nella natia Wisbech. È possibile, infatti, far coincidere, come scrive la storica Heloise Brown, la sua decisione di «aderire al movimento della pace» a seguito di una riflessione che rende chiaro alla donna la propria missione nel mondo. Durante l'incontro di preghiera, afferma Brown, dal «Book of Discipline», «fu a più riprese letto ad alta voce» l'ottavo interrogativo: «Sei fedele nel sostenere la tua testimonianza cristiana contro tutte le guerre?». Rispetto a questo ammonimento la prima risposta della Peckover si limita ad un semplice «non ha nulla a che fare con noi [donne]», ma ben presto l'esortazione, espressa sotto forma di richiesta, la spinge ad entrare in contatto con la WPAAPS («Women's Peace and Arbitration Auxiliary of the Peace Society»)<sup>62</sup>. La Peckover, dopo aver constatato quanto esiguo fosse il numero delle donne impegnate a sostegno della causa della pace<sup>63</sup>, decide senza troppo indugiare di attivarsi personalmente, sollecitando di casa in casa le persone a firmare un manifesto contro la guerra e chiedendo inoltre una sotto-

---

<sup>61</sup> *Ivi*: 452.

<sup>62</sup> (Brown (Tfp) 2003: 81). La traduzione nel testo è mia.

<sup>63</sup> La Peckover scriveva: «Mi sembrava una vergogna che si potessero trovare solo duecento donne che credessero nella pace». Cfr. (Tfp: 81). La traduzione in nota è mia.



scrizione di un centesimo. Si tratta della prima iniziativa dell'attivista quacchera, che, in breve tempo, promuove la nascita di una delle prime associazioni femminili a sostegno della pace, la *Women's Local Peace Association*, affiliata della *Peace Society*<sup>64</sup>.

L'organizzazione –che ha come obiettivi precipui il «Sostenere l'introduzione di un Arbitrato per tutte le controversie internazionali e la creazione di un Alta Corte delle Nazioni per tale scopo; Porre dinanzi ai nostri compatrioti il pericolo, l'immoralità e il costo degli eserciti permanenti; Esortare sempre [...] i nostri rappresentanti parlamentari nel promuovere la Pace Internazionale, proponendo un'ampia, reciproca e simultanea riduzione di tutte le forze armate, in vista della loro completa abolizione»<sup>65</sup>– mostra, fin dai primi anni, una ferma opposizione nei confronti della politica estera del governo di Benjamin Disraeli (1804-1881), promuovendo contro le iniziative belliche –mosse dall'esercito del Commonwealth nei confronti delle tribù degli Zulu<sup>66</sup> e delle popolazioni dell'Afghanistan<sup>67</sup>– una serie di campagne in cui si mira a porre in evidenza il carattere imperialista e anticristiano della linea politica del governo in carica.

Accanto ad un instancabile attivismo nel mobilitare il suo movimento ad un impegno costante nel promuovere le istanze della pace, uno dei meriti indiscutibili di Priscilla Peckover è quello della continua ricerca del confronto e del dialogo con or-

---

<sup>64</sup> *Ibidem*. A testimonianza di un impegno fuori dal comune, va segnalato che nell'arco di dieci anni la Peckover portò la sua WLPA ad un numero di adesioni davvero considerevole: 6000 associati. Negli anni successivi, inoltre, la WLPA riesce a svilupparsi in diverse aree dell'Inghilterra, estendendosi anche in Nuova Zelanda e Giappone.

<sup>65</sup> (Tfp: 85). La traduzione nel testo è mia.

<sup>66</sup> La guerra si svolse nel 1879, sancendo la fine del Regno indipendente degli Zulu.

<sup>67</sup> Gli scontri anglo-afghani si svolgono in tre fasi storiche. Un primo conflitto avviene tra il 1839 ed il 1842; la seconda fase di tensione militare risale, invece, al periodo che va dal 1878 al 1880. Le prime due guerre hanno come tema dominante la contrapposizione tra la Monarchia inglese e l'Impero russo al fine di acquisire l'egemonia politico-commerciale nei territori del paese asiatico. La terza guerra, infine, combattuta nel 1919, vede rivaleggiare afghani e britannici.

ganismi e associazioni che, pur da posizioni molto differenti, cercano di offrire il loro contributo alla causa della pace e della distensione internazionale. L'intellettuale quacchera dimostra infatti la possibilità «per i *pacifisti assoluti* di lavorare a stretto contatto» con coloro che esprimono consistenti riserve nei confronti di posizioni ritenute troppo radicali o utopiche, ed intendono muoversi su piani molto distanti rispetto a quelli delineati dai pacifisti più intransigenti. Indicativo, a tal proposito, è «il modello di cooperazione» che la Peckover «fornisce», mostrando come i diversi segmenti della sua *Wisbech Local Peace Association* possano agire in un'ottica di intesa<sup>68</sup>. Ad esempio, a differenza della maschile *Peace Society*, più incline ad utilizzare «metodi ostruzionistici» per cercare di raggiungere i propri intenti, la WLPa fa della logica «del compromesso e della concertazione» due degli strumenti simbolo della sua prassi nel far avanzare la causa della comprensione e della tolleranza, quali imprescindibili basi nell'intento comune di costruire una società più giusta<sup>69</sup>. Benché la prospettiva pacifista della Peckover «fu fortemente influenzata dal Cristianesimo, lei sostenne tutte le altre associazioni che lottavano per la pace e per l'arbitrato, indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa. In un elenco di società di pace d'Europa e d'America pubblicato su "Peace and Goodwill" nel 1885, lei osservò che sebbene non tutte le associazioni inserite» fossero cristiane, e qualcuna non aveva nemmeno un *background* religioso, «e alcune combinavano l'impegno di pace con istanze politiche e religiose» che altri movimenti non avrebbero certo sostenuto, «tutti questi gruppi» andavano visti come il simbolo del «"grande bisogno di lavorare in direzione della Pace Internazionale"»<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> (Tfp: 79).

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> (Tfp: 82). Il passo virgolettato è tratto da "Peace and Goodwill" del 15 ottobre del 1885. "Peace and Goodwill: a Sequel to the Olive Leaf", questo il nome completo del periodico, è una rivista trimestrale, fondata dalla Peckover nel 1882, le cui pubblicazioni si concluderanno nel 1931. Il foglio, come pone in luce Heloise Brown, è contraddistinto da alcune linee di fondo, quali lo spirito dell'Evangelo, il pacifismo cristiano originario e chiaramente lo sforzo incessante affinché il «movimento per la pace progredisse in tutto il mondo». La storica mette in evidenza come questioni tipicamente di genere, quali ad

L'apertura alle ragioni degli altri e lo spirito di condivisione di prospettive differenti non va certo inteso come snaturamento della propria lettura del fenomeno guerra e dei conseguenti rimedi da attuare per raggiungere la pace, in quanto seppur «abile nel collaborare con un'ampia gamma di operatori di pace»<sup>71</sup>, in più di una circostanza l'intellettuale quacchera mostra chiaramente come su taluni dei principi cardine del pacifismo cristiano non è certo possibile derogare. Un caso emblematico è quello verificatosi nel primo decennio del Novecento, in cui a seguito di una proposta di Gaston Moch (1859-1935), membro dell'ILPL, l'International Peace Bureau si trova nella complessa situazione di dover conciliare posizioni tra loro rigidamente contrapposte<sup>72</sup>. Moch sottopone all'IPB una risoluzione riguardante «il Diritto di Legittima Difesa», con l'intento di consegnare –scrive Brown– «ad ogni nazione il diritto di ricorrere alle armi al fine di tutelare i propri interessi minacciati»<sup>73</sup>.

---

esempio la battaglia per la concessione del voto alle donne, non trovarono risalto sulle pagine della tribuna di Wisbech, poiché Priscilla Peckover sostenne sempre con vigore che compito precipuo per le donne fosse quello di impegnarsi a sostegno della pace e dell'arbitrato internazionale, ponendo questo intento al di sopra di ogni altra questione. Cfr. (Tfp: 81). La traduzione nel testo e in nota è mia.

<sup>71</sup> Indicativo dello spirito di apertura e di confronto, nell'ottica del raggiungimento del più alto bene della pace, può essere, tra gli altri, un passo tratto da "Peace and Goodwill" dell'aprile del 1882, in cui la Peckover invitava tutti i peacemaker ad evitare che «le politiche di partito e le differenze confessionali» potessero diventare elementi di tensione e dissidio. Gli appelli alla concordia e all'unità tra gli uomini riecheggiavano le linee evangeliche, nell'intento di rendere i principi cristiani dell'«Amate i vostri nemici» e del «Fate del bene a coloro che vi odiano», i cardini di una rinnovata modalità di pensiero e azione nella società che si affacciava al secolo XX. Cfr. (Tfp: 85). La traduzione dei passi in nota e nel testo è mia.

<sup>72</sup> Ben consapevole dell'incompletezza che talune mie ricostruzioni forniscono riguardo ad autorevoli personalità e ad organizzazioni della galassia pacifista ottocentesca, sono, mio malgrado, costretto a delinearle in maniera estremamente schematica, poiché esse non rientrano direttamente nel tema di studio che sto trattando. Gaston Moch fu repubblicano, pacifista e convinto sostenitore della lingua esperanto. L'ILPL (International League of Peace and Liberty), una delle prime organizzazioni pacifiste europee, fu fondata nel 1867 a Ginevra. L'IPB rappresenta la più antica federazione internazionale della pace. Essa fu istituita nel 1891-1892 a Berna.

<sup>73</sup> (Tfp: 82-83).

Dinanzi a tale mozione, una delle voci più critiche riguardo alla prospettiva di «usare la forza anche a scopo difensivo» è quella della pacifista di Wisbech, che, in una lettera, del 5 ottobre 1903, inviata ad Élie Ducommun, rende manifesta la sua ferma opposizione «a giustificare o regolare la guerra»<sup>74</sup>. La Peckover, nel rivolgersi ad una delle più influenti personalità del pacifismo internazionale della sua epoca, pone in luce come il «concetto di legittima difesa» avrebbe finito per «giustificare effettivamente la guerra e, soprattutto, i preparativi della stessa». Quel che la militante inglese non accetta è che «taluni conflitti potessero essere giudicati legittimi», portando così il Bureau a «riconoscere la guerra come un sistema per la risoluzione delle controversie»<sup>75</sup>. Pur consapevole della radicalità che la nonviolenza evangelica porta con sé<sup>76</sup>, la Peckover avverte Ducommun del rischio capitale che l'approvazione della risoluzione Moch esprime: con quella deliberazione il fronte della pace si sarebbe diviso, permettendo allo spirito militarista di agire con minori vincoli. La causa comune che manteneva unite le diverse anime della federazione pacifista sarebbe diventata più debole.

A conclusione di un serrato ed acceso dibattito, gli sforzi della Peckover sono premiati: la risoluzione Moch viene respinta, consentendo in questo modo di difendere, da un lato, la minacciata unità del movimento e, dall'altro, la fedeltà ai principi su cui l'IPB era sorto. Parallelamente, però, temendo che la mozione sulla legittima difesa potesse disgregare l'articolato insieme dei movimenti che sostenevano, con prospettive differenti, la medesima causa, la Peckover ritesse laboriosamente la trama dei rapporti con quei gruppi che, nelle fasi più animate della discussione sulla proposta Moch, avevano mostrato maggiore di-

---

<sup>74</sup> *Ivi*: 83. La traduzione e rielaborazione dei passi dell'opera di H. Brown e della lettera di Priscilla Hannah Peckover ad Élie Ducommun, sono mie. Élie Ducommun (1833-1906) è stato un giornalista e politico svizzero. Fu insignito nel 1902 del Premio Nobel per la Pace. È stato tra i principali organizzatori del Congresso della pace, tenuto a Ginevra nel 1867, della Lega della Pace e della Libertà e dell'IPB.

<sup>75</sup> (Tfp: 83).

<sup>76</sup> In un'altra lettera del 23 marzo 1904, inviata ad Élie Ducommun, la Peckover, affermò che ««Certo, noi non vogliamo costringere gli altri a raggiungere il nostro standard»». Cfr. (Tfp: 83). La traduzione in nota è mia.

stanza dalle sue posizioni. Sotto questo punto di vista, particolarmente significativa è la distensione con i membri dell'Unione Lombarda per la Pace, che le conferisce la carica di socia onoraria dell'organizzazione, fondata a Milano nel 1887 da Ernesto Teodoro Moneta (1833-1918)<sup>77</sup>.

La figura di Priscilla Peckover riveste una sua unicità nel panorama otto-novecentesco non solo per la tenacia con cui l'intellettuale inglese si attiva in innumerevoli battaglie, ma poiché rappresenta una voce che, a differenza di altre rilevanti personalità femminili del suo tempo, tiene disgiunte le istanze dell'emancipazione giuridica della donna dalla causa dell'impegno a sostegno delle ragioni della pace.

Proprio in considerazione di una linea d'azione che potremmo definire di parallelismo non convergente rispetto al movimento femminista, l'opinione della storiografia contemporanea e delle realtà associative di fine XIX e inizio XX secolo sovente muove l'accusa di conservatorismo nei riguardi di Priscilla Peckover, rea di sostenere una posizione completamente disancorata da una approfondita lettura della società del suo tempo. Pur portando avanti in maniera costante e coerente un indirizzo di radicale pacifismo, il suo movimento non coglierebbe la presenza di molteplici storture nell'organizzazione della società, lasciando così sullo sfondo della propria azione molti aspetti che non possono non rientrare nella sua ottica riformatrice. Tralasciare, insomma, la questione dell'emancipazione giuridico-politica delle donne rivelerebbe una visione limitata sull'azione complessiva da svolgere nel mondo, poiché difficilmente la causa della pace e della concordia tra gli uomini po-

---

<sup>77</sup> Ernesto Teodoro Moneta è stato un politico, giornalista e patriota italiano. Ha partecipato alle lotte risorgimentali, unendosi a Garibaldi nell'impresa de I Mille. Ha diretto uno dei più autorevoli quotidiani italiani dell'Italia post-risorgimentale, "Il Secolo" di Milano e fondato la rivista "La Vita Internazionale". Sul fronte dell'impegno per la pace, occorre ricordare, oltre all'*Unione Lombarda per la Pace*, già citata nel testo, l'impegno profuso nella nascita della *Società per la pace e la Giustizia Internazionale*. Moneta sarà membro della Commissione dell'IPB e organizzatore del quindicesimo Congresso Internazionale della Pace, tenuto a Milano nel 1906. L'anno successivo viene insignito del Premio Nobel per la Pace.

trebbe fare passi in avanti senza un avanzamento della democrazia e degli spazi di autonomia individuale. Ritenerne tuttavia la Peckover distante, in termini di sensibilità, rispetto a queste ragioni, sarebbe errato, poiché l'attivista di Wisbech, nel corso di un impegno più che trentennale, mostra a più riprese di riconoscere la fondatezza dei motivi di allargamento del profilo democratico delle istituzioni politiche, ma pur sempre, all'interno, di una ben precisa gerarchia che pone in un'ottica prioritaria il raggiungimento della pace e la risoluzione pacifica di qualsivoglia tipologia di controversia tra gli uomini. La pace è, insomma, l'istanza prima da perseguire, il fine verso cui tendere e a cui subordinare tutti gli altri, poiché una volta raggiunta quella meta, le altre conquiste sociali sarebbero giunte di conseguenza.

La Peckover «ha lavorato all'interno del movimento della pace piuttosto che nel movimento femminista», ciononostante nel suo impegno di militante pacifista ha espresso chiaramente la sua opinione rispetto al ruolo delle donne nella società civile, ponendo in luce il loro pieno diritto ad «influenzare l'opinione pubblica»<sup>78</sup>. Pur risultando talvolta molto marginale il compito che ogni donna deve svolgere e piuttosto circoscritto il suo ambito d'azione, facendo così emergere una visione piuttosto tradizionalista in merito ai ruoli di genere nella società<sup>79</sup>, va ricordato come l'intellettuale quacchera abbia consegnato a ciascuna donna della sua associazione una ampia autonomia, facendole misurare in prima persona, nello spazio pubblico, con le numerose iniziative promosse dalla WLPA. Ad esempio nel 1885 le donne del WLPA distribuiscono “L'Appello agli Elettori” della Società della Pace, nel quale si invitano gli aventi diritto al voto «a prendere coscienza della posizione che i loro rappresentanti parlamentari avevano espresso sulla pace e l'arbitrato» (Tfp: 90). La Peckover giudica questo tipo d'iniziativa la migliore mo-

---

<sup>78</sup> (Tfp: 80).

<sup>79</sup> In un articolo comparso sull' “Herald” del 1 maggio del 1884 la Peckover affermò che «Lei non era una di quelle che intendeva condurre le donne in una innaturale posizione, ma le aveva esortate ad usare la propria influenza nelle loro case e tra i loro figli – non per insegnar loro lo spirito della guerra e della rappresaglia, ma quello della pace». Cfr. (Tfp: 90). La traduzione in nota è mia.

dalità possibile per coinvolgere le donne nella vita civile. Ritene, infatti, che le donne attraverso l'impegno diretto a sostegno di una causa, passando casa per casa nell'intento di sensibilizzare le persone, avrebbero, da un lato, educato se stesse alla pratica dei diritti civili e politici, dall'altro, influenzato l'opinione pubblica, compiendo così un duplice processo educativo. In questo modo, osserva Heloise Brown, «seppur la Peckover mirò a prendere le distanze dal movimento delle donne, nello stesso tempo fondò il suo movimento sul potere (limitato) e sulla capacità di influenza delle stesse» (*ibidem*). Va rilevato che

l'enfasi posta sull'abilità delle donne nel sensibilizzare coloro che le circondano, trae origine senza dubbio dalla sua privilegiata condizione sociale. Proprio perché era una ricca donna della classe medio-alta, lei poteva credere che "in questo paese libero tutti noi possediamo un'influenza politica [...] che non può non essere ascoltata da un Governo"(*ibidem*).

Ella concepisce, insomma, «il movimento LPA come l'espressione di un "lavoro individuale", poiché "ogni persona rappresenta una parte dell'opinione pubblica, e ognuno può essere un centro di opinione"»<sup>80</sup>.

La visione della Peckover, profondamente debitrice alla teologia quacchera e alla tradizione del pensiero illuminista di matrice giusnaturalista, lascia trasparire una prospettiva non di genere, poiché il suo principale orizzonte normativo ricalca uno schema secondo il quale i diritti civili e politici sono pensati esclusivamente per i cittadini appartenenti al sesso maschile. Ciò è in qualche modo dimostrato dalla posizione assunta dalla Peckover durante le fasi della Seconda guerra anglo-boera<sup>81</sup>. Dalle colonne di "Peace and Goodwill", accanto ad un'accurata

---

<sup>80</sup> *Ibidem*. La traduzione del passo dello scritto di H. Brown e delle parti virgolettate di P. H. Peckover sono mie.

<sup>81</sup> Le guerre anglo-boere hanno avuto luogo in Sud Africa, a cavallo tra il XIX e gli inizi del secolo successivo. Gli scontri tra l'esercito inglese e i coloni sudafricani di origine olandese conducono alla supremazia britannica e alla fine delle repubbliche boere del Transvaal e dello Stato Libero dell'Orange. La prima guerra si svolse tra il 1880 e il 1881, mentre la seconda dal 1889 al 1902.

analisi dei motivi che portavano allo scontro, l'intellettuale inglese ha anche modo di sottolineare che «il raggiungimento del diritto di voto per i nativi africani non rappresentava un ragione valida per andare in guerra, dato che “perfino le stesse donne erano escluse dal suffragio nel Regno Unito”». Nel suo intervento la Peckover aggiunge inoltre che «“sebbene loro non avessero il voto non sarebbero certo andate in guerra per questo motivo”»<sup>82</sup>. In sostanza quella gerarchia a cui si è fatto precedentemente riferimento, che pone al di sopra di qualsiasi altro valore, il bene supremo della pace, non perde certo la sua primazia rispetto ai diritti politici, siano essi anche quelli riguardanti le donne<sup>83</sup>.

Se sul piano del progresso delle istanze femminili nella società di fine Ottocento il pensiero e l'azione di Priscilla Peckover segnano indubbiamente un regresso lungo la strada che conduce all'emancipazione di genere, profondamente differente è, invece, il suo apporto alla causa della pace. Molte delle sue iniziative e delle sue riflessioni costituiscono, infatti, un patrimonio di inestimabile valore, poiché aprono la strada a molti di quei filoni della galassia pacifista e nonviolenta che solo nel Novecento avranno una loro risonanza. Un esempio emblematico dell'aspetto pionieristico della Peckover è simboleggiato dalla natura delle proposte avanzate allo scoppio della succitata seconda guerra anglo-boera. In quella circostanza il comitato della WLPA convoca un'assemblea in cui sono espresse due risoluzioni. Nei documenti redatti i membri dell'associazione respingono, da un lato, «“una cosa come la coercizione militare nei confronti del Governo del Transvaal ... [poiché] una guerra contro questo piccolo stato indipendente rappresenterebbe un'infamia per l'onore dell'Inghilterra”»; dall'altro, presentano una «“chiara protesta” nei confronti delle proposte espresse nella Camera dei Lord di introdurre un servizio militare obbligatorio, che veniva considerato come “l'espressione di una grave in-

---

<sup>82</sup> (Tfp: 91). La traduzione del passo dello scritto di H. Brown e delle parti virgolettate, tratte dal *Supplement to the Wisbech Advertiser* del 14 febbraio del 1900, sono mie.

<sup>83</sup> *Ivi*, 91-92.



framettanza con la libertà dell'individuo e con la libertà di coscienza"»<sup>84</sup>. Durante le fasi dello scontro il gruppo che fa capo alla Peckover, nonostante si trovi su posizioni decisamente minoritarie oltre che fortemente osteggiate dalla generale opinione pubblica nazionale<sup>85</sup>, decide di attivarsi a sostegno delle ragioni della pace, opponendosi alla linea adottata dal governo in carica e a quanti pur sostenendo di essere pacifisti, si mantengono su posizioni attendiste<sup>86</sup>. In quel frangente in cui le ragioni del pacifismo cristiano sembrano essere così disprezzate, la Peckover non si perde d'animo e insieme ad altre associazioni come lo IAPA, si adopera senza risparmio di energie, poiché a differenza di quanto molte altre associazioni sostengono in quella circostanza, è dell'idea che svolgere un'azione a sostegno della pace, indipendentemente dalla possibilità di raggiungere un certo risultato, è sempre un'opera concreta. Particolare risalto ha un suo editoriale, pubblicato su "Peace and Goodwill" il 16 ottobre del 1899. In un clima in cui le ragioni del sostegno alla nazione in guerra prendono giorno dopo giorno il sopravvento e spazzano via ogni opinione contraria allo spirito militar-patriottico, la Peckover replica dicendo che «"La forma più autentica di patriottismo consiste nel fare del nostro meglio per salvare il nostro paese dalla colpa e dalla vergogna di una guerra ingiusta"»<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> (Tfp: 92). La traduzione del passo dell'opera della Brown e delle risoluzioni dell'incontro della WLAP, tratte dal numero dell'"Herald" del 2 ottobre 1899, sono mie.

<sup>85</sup> Dinanzi ad iniziative come quella di stanziare un Fondo per i Rifugiati del Transvaal e di sostenere materialmente le vedove e gli orfani dei Boeri, le risposte furono o evasive o irritanti, sottolineando che «è il caso di un editoriale dell' "Herald" - l'opposizione a tutte le guerre sulla terra fosse in contrasto con lo spirito del Cristianesimo». Il giornale affermò, inoltre, che «il tentativo con cui "i difensori della Pace" sentono il bisogno di "fare qualcosa" per evitare gli orrori della guerra, poteva solo condurre "a qualcosa di negativo"». Tali azioni, fa osservare la Brown, «erano giudicate come "zelo rivolto nella direzione sbagliata", [zelo] che poteva essere effettivamente nocivo». Cfr. (Tfp: 93). La traduzione in nota è mia.

<sup>86</sup> Tale fu la scelta della *Peace Society* che decise di «non intraprendere alcuna azione contro la guerra sulla base del fatto che "non era chiaro quale azione utile potesse essere presa"». Cfr. (Tfp: 93). La traduzione in nota è mia.

<sup>87</sup> *Ibidem*. La traduzione del passo è mia.

In questo commento, come osserva Heloise Brown, si racchiude l'originalità storica e teorica del pacifismo di Priscilla Hannah Peckover e più in generale la sua filosofia della storia, poiché in esso è manifesto, da un lato il processo di «revisione pacifista del patriottismo» e il rilievo che la conquista della pace presenta rispetto ad ogni altra, pur alta, rivendicazione. Brown scrive:

Mentre il movimento delle donne rimodulava il patriottismo in una luce tipicamente femminista, con le donne che incarnavano la moralità che avrebbe rianimato la Nazione, la Peckover sostenne che il pacifismo sarebbe stato la forza maggiormente progressista. Se “la più autentica forma di patriottismo” era rappresentata dal desiderio di impedire guerre “ingiuste”, allora implicitamente era questa la posizione che avrebbe portato avanti la causa dell'umanità e anche della nazione<sup>88</sup>.

Tra queste, chiaramente, rientrava anche quella delle donne.

L'impegno delle donne europee e statunitensi sul fronte emancipazionista, il loro attivismo nell'ambito filantropico-sociale e l'azione a sostegno della causa della pace conoscono nel primo decennio del Novecento un notevole fervore ed un susseguirsi di rilevanti iniziative, che, tuttavia, con l'avvicinarsi del primo conflitto mondiale si restringono in maniera piuttosto significativa. L'inasprirsi delle relazioni diplomatiche tra le potenze continentali e la diffusione sempre più capillare del sentimento nazionalista rendono estremamente problematico, per le proposte femministe, agire in un consesso civile europeo che, indipendentemente dal grado di sviluppo economico e sociale di ogni paese, vede sempre minori gli spazi di espressione tanto per l'alterità femminile, quanto per le istanze politiche ispirate ai valori del pacifismo democratico. Lo scenario internazionale e la logica di potenza, che sottende le scelte di politica estera dei paesi europei, produce perciò un conseguente fenomeno di con-

---

<sup>88</sup> *Ibidem*. La traduzione nel testo è mia.

trazione dei movimenti “progressisti”<sup>89</sup>, che incontrano dinanzi a loro non più soltanto le difficoltà di chi mira ad ampliare il profilo democratico del proprio Stato, ma si scontrano con un clima di aperta ostilità e di dura censura, in cui la propaganda nazionalista ha buon gioco nell’individuare in essi i nemici interni della patria.

In questo clima i movimenti descritti in queste pagine vengono stritolati dalla morsa della retorica sciovinista, che li rende sempre più isolati ed inermi, dal momento che anche le solidarietà internazionali si affievoliscono a causa dell’imperante censura indotta dalla guerra.

### Bibliografia

- ALDOBRANDINI GIOVANNI, 2009, *The wishful thinking. Storia del pacifismo inglese nell’Ottocento*, Roma: Luiss University Press.
- ANDERSSON ARON, 2007, *Brigida di Svezia. Santa e profeta*, Roma: Città Nuova Editrice.
- ANTEGHINI ALESSANDRA, 1998, *Parità, pace, libertà. Marie Goegg e André Léo nell’associazionismo femminile del secondo Ottocento*, Genova: Name.
- BENUSSI SILVIA, 2007, *Le donne afroamericane negli Stati Uniti: la lunga lotta per i diritti civili*, Milano: FrancoAngeli.
- BOCH GISELA, 2006, *Le donne nella storia europea*, Roma-Bari: Laterza.
- BOLEN JEAN SHINODA, 2005, *Urgent message from mother: gather the woman, save the world*, San Francisco: Conari Press.
- BRAVO GIAN MARIO, 2001, *La donna e la politica*, in Gian Mario Bravo e Corrado Malandrino, *Il pensiero politico del Novecento*, Casale Monferato: Piemme Edizioni.
- BROWN HELOISE, 2003, *“The truest form of patriotism”: Pacifist Feminism in Britain, 1870-1902*, Manchester: Manchester University Press.
- CASADEI THOMAS, 2016, *Sarah Moore Grimké: le radici bibliche dell’argomentazione femminista*, in Thomas Casadei (a cura di), *Poco*

---

<sup>89</sup> In questa espressione includo il movimento socialista, le correnti democratiche e pacifiste, il liberalismo radicale e i gruppi femministi. A tal proposito si vedano: Gori (2010), Martellini (2006), Guidi (2007), Imprenti (2007).

meno degli angeli. *Lettere sull'eguaglianza dei sessi*, Roma: Castelvichi.

CAVALLINI GIULIANA, 2008, *Caterina da Siena. La vita, gli scritti, la spiritualità*, Roma: Città Nuova Editrice.

CONTI ODORISIO GINEVRA, 2003, *Harriet Martineau e Tocqueville. Due diverse letture della democrazia americana*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

CONTI ODORISIO GINEVRA, 2011, *La rivoluzione femminile*, in *Eredità del Novecento*, II, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

DE LUCA MARIA STEFANIA, 2012, *Il pacifismo femminista in Germania (1898-1914)*, in DEP, *Deportate, Esuli, Profughe*, rivista telematica di studi sulla memoria femminile, n. 18-19, Venezia: Università Ca' Foscari.

FARALLI CARLA, 2015, *Donne e diritti: un'introduzione storica*, in Thomas Casadei (a cura di), *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Torino: Giappichelli.

FORTI SIMONA, 2004, *Femminismo*, in Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, Torino: UTET.

GORI CLAUDIA, 2010, *Crisalidi. Emancipazioniste liberali in età giolittiana*, Milano: Franco Angeli

GROSSI VERDIANA, 2006, *Convinzione e coerenza: uno stile di vita. Le origini di 'Giù le armi!' di Bertha von Suttner attraverso le sue peregrinazioni*, in Francesco Pistolato (a cura di), *Per un'idea di pace*. Atti del Convegno Internazionale, Università di Udine, 13-15 aprile 2005, Padova: C.L.E.U.P.

GUERRA ELDA, MUSIANI ELENA, TAROZZI FIORENZA (a cura di), 2005, *Donne contro la guerra. Donne per la pace*, in *Bollettino del Museo del Risorgimento*, n.m., Mirtide Gavelli (a cura di), *Archiviare la guerra: La Prima Guerra Mondiale attraverso i documenti del Museo del Risorgimento*, anno L, Bologna.

GUIDI LAURA (a cura di), 2007, *Vivere la guerra. Percorsi biografici e ruoli di genere tra Risorgimento e primo conflitto mondiale*, Napoli: Clio Press, Dipartimento di Discipline Storiche "Ettore Lepore", Università degli Studi di Napoli Federico II.

IMPRENTI FIORELLA, 2007, *Operaie e socialismo. Milano, le leghe femminili, la Camera del Lavoro(1891-1918)*, Milano: FrancoAngeli.

KLAPISCH-ZUBER CHRISTIANE (a cura di), 1995, (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, Roma-Bari: Laterza.

*La Rivista Europea*, 1869-1883, A. 1-2, n. 1, Firenze: Tipografia Fodrat-ti.

LAVINA GABRIELLA, 2002, *Uncle Tom's Cabin. Crocevia delle inquietudini femminili nell'America abolizionista*, in Claudio Leonardi, Francesco

- Santi, Adriana Valerio (a cura di), *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, Tavernuzze: Sismel Edizioni del Galluzzo.
- LEVI MONTALCINI RITA, 2002, *Tempo di mutamenti*, Milano: Baldini & Castoldi.
- MARTELLINI AMORENO, 2006, *Fiori nei cannoni. Nonviolenza e antimilitarismo nell'Italia del Novecento*, Roma: Donzelli Editore.
- MATTIELLO CRISTIANA, 2002, *Genere, razza, schiavitù: donne e Parola nelle chiese afroamericane del XIX secolo*, in Claudio Leonardi, Francesco Santi, Adriana Valerio (a cura di), *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, Tavernuzze: Sismel Edizioni del Galluzzo.
- MEATTINI UMBERTO (a cura di), 1993, (a cura di), *S. Caterina da Siena. Le Lettere*, Roma: Edizioni Paoline.
- MUZZARELLI MARIA GRAZIA, 1991, *Christine de Pizan*, in Arrigo Colombo e Cosimo Quarta (a cura di), *Il destino della famiglia nell'utopia*, Bari: Edizioni Dedalo.
- MUZZARELLI MARIA GRAZIA, 2007, *Un'italiana alla corte di Francia. Christine de Pizan, intellettuale e donna*, Bologna: Il Mulino.
- O'MALLEY JOHN W., 2007, *Quattro culture dell'Occidente*, Milano: Vita e Pensiero.
- PESENTI ROSANGELA, 2003, *Bertha Von Suttner, la rimossa*, in Monica Lanfranco e Maria Grazia Di Rienzo (a cura di), *Donne disarmanti. Storie e testimonianze su nonviolenza e femminismi*, Napoli: Intra Moenia.
- PIERONI-BORTOLOTTI FRANCA, 1985, *La donna, la pace, l'Europa: l'Associazione internazionale delle donne dalle origini alla prima guerra mondiale*, Milano: FrancoAngeli.
- ROSADONI LUIGI, 1966, *La violenza dei disarmati. Documenti e testimonianze sulla non-violenza cristiana*, Torino: Edizioni Gribaudi.
- SARACENO CHIARA, 1994, *Femminismo*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, IV, Roma: Treccani.
- TARICONE FIORENZA, 2009, *Donne e guerra. Dire, fare, subire*, Minturno: Elsa di Mambro Editrice.
- TARICONE FIORENZA, 2011, *Bertha von Suttner contro il militarismo per la nascita del Premio Nobel per la pace*, in Rachele Farina (a cura di), *Henry Dunant, la pace e il filo di Arianna per vincere il Minotauro*, Atti del Convegno Promosso dall'Unione Femminile Nazionale, Milano: Unione Femminile Nazionale e Consulta Femminile Interassociativa.
- VIGNUZZI MARIA CECILIA, 2008, *La partecipazione femminile al giornalismo politico-letterario. Italia e Francia tra Otto e Novecento*, Bologna: Alma Mater Studiorum, Università di Bologna.
- ZINN HOWARD, 2010, *Storia del popolo americano. Dal 1492 ad oggi* (1980), Milano: Il Saggiatore.

*Abstract*

LA PACE DI GENERE TRA EMANCIPAZIONE E LIBERAZIONE: IL PANORAMA STATUNITENSE ED EUROPEO DAGLI ANNI CINQUANTA DELL'OTTOCENTO ALLA VIGILIA DEL PRIMO CONFLITTO MONDIALE

(THE GENDER PEACE BETWEEN EMANCIPATION AND LIBERATION: AN USA AND EUROPEAN OVERVIEW FROM THE FIFTIES OF NINETEENTH CENTURY UNTIL THE EVE OF THE FIRST WORLD WAR)

*Keywords:* Gender peace, Emancipation, Liberation, Us, Europe

This work reconstructs the event of women's commitment for peace in the USA and Europe from the fifties of nineteenth century until the eve of the First World War. It is based on the contributions by Bertha Von Suttner, Grimké sisters, Julia Ward Howe, Marie Goegg and Priscilla Peckover, among others. The article highlights the particular perspective on the gender in the problem of war and the roads to peace. The issue on gender peace is closely connected with the women's dedication to the feminist cause.

CARLO MERCURELLI

Universidad Nacional de San Luis, Argentina

carlo.mercurelli@alice.it

# *Interventi/Remarks*

HASANI JAFARI FATANEH

## LA MEDIAZIONE CULTURALE E L'EDUCAZIONE ANTIRAZZISTA NELLA SCUOLA DI OGGI

La storia dell'umanità è storia di flussi migratori. Piccoli gruppi o interi popoli sono migrati attraverso il pianeta (Carlini 1995: 24).

Lo stesso popolamento dei continenti è stato determinato da questo spostamento di ingenti masse di uomini o di piccoli gruppi alla ricerca di migliori possibilità (ibidem) di vita e di sviluppo (ibidem).

Col terzo millennio siamo entrati nell'era della mondializzazione. La globalizzazione dei mercati e delle tecniche, la crescita della comunicazione planetaria e l'aumento di forti flussi migratori hanno reso ormai impossibile immaginare società chiuse, isolate ed autosufficienti. Permangono, è vero, gli Stati nazionali che continuano a confrontarsi e a scontrarsi ma si sente sempre più forte e diffusa l'esigenza di un nuovo ordine mondiale più rispettoso dei diritti umani e degli equilibri ecosistemici, un ordine che sia più giusto, realmente condiviso e rispettato da tutti.

In realtà i processi di globalizzazione in atto tendono a produrre culture transnazionali che aprono la strada anche a forme di omogeneizzazione culturale e di deterritorializzazione e trasformano profondamente il panorama geo-politico e culturale dell'intero pianeta (Appadurai 1996).

Sembra che i processi di globalizzazione economica e la conseguente tendenza all'omologazione culturale continuino a provocare per reazione il risorgere di localismi, integralismi e fondamentalismi di ogni tipo. L'etnicità è diventata una forza glo-

bale che si insinua tra Stati e frontiere alimentando irredentismi e neo-razzismi di stampo etnicista (cfr. De Nardis 2003)<sup>1</sup>.

Purtroppo, anche se sono caduti tanti confini e tante barriere, ancora manca la coscienza di questa comune appartenenza alla "terra-Patria" (Morin 2002: 15-20).

Ci manca, cioè, il cemento per collegare e interconnettere le forze in campo, per attuare una confederazione civilizzatrice in modo non imperialistico, come purtroppo spesso è accaduto e ancora accade nella storia. Etnocentrico, ad esempio, è ancora lo stesso concetto di "sviluppo" utilizzato come sinonimo di occidentalizzazione, perché commisurato soltanto sul reddito crescente e sulle conquiste tecnologiche, ignorando altri aspetti qualitativi dell'esistenza (ivi:17).

Nel concetto stesso di cittadinanza, in realtà, c'è implicita l'idea di una relazione tra diversi che rimane sempre esposta alle opposizioni tra dialogo e conflitto, apertura all'altro e interiorità, comunitarismo e individualismo, universalismo e particolarismo(ivi:15). Se è vero che la cittadinanza indica l'appartenenza ad una comunità con la quale si condividono un insieme di pratiche, di normative e di valori, nel mondo globalizzato essa ormai non sembra più legata necessariamente ad un territorio fisico perché ci sono nuove cittadinanze che prescindono da esso e inventano luoghi di incontro virtuali, liberando i soggetti da orizzonti geo-politici vincolanti e asfittici.

I processi di globalizzazione hanno contribuito ad abbattere i tanti confini che segnavano le identità (nazionali, etniche, ideologiche, ecc.) ma, interconnettendo il mondo, hanno anche scombinato ogni ordine e reso tutto più indefinibile e, quindi, anche più incontrollabile. La paura che il mondo occidentale, anche attraverso le nuove tecnologie, avesse avviato una nuova forma strisciante di omologazione culturale, ha fatto risvegliare rivendicazioni identitarie di tutti i tipi, tese a ribadire, in forme

---

<sup>1</sup>Ci riferiamo, ad esempio, al movimento dei *Social Forum*, nuovo attore politico fluido, poliedrico e articolato con aspirazioni democratiche, che si propone come alternativa ai processi di globalizzazione in atto, considerati "nuovi determinismi espressi dal fatalismo postmoderno, unidimensionale e individualizzante.



più o meno forti, talvolta anche violente, il diritto alla differenza, alla specificità e all'autonomia.

Gli studiosi hanno suddiviso i fattori che stanno alla base della scelta migratoria come fattori di espulsione (*push factors*) e fattori di attrazione (*pull factors*): i primi sono quelli che spingono le persone a lasciare il paese d'origine, i secondi quelli che inducono a raggiungere un altro paese o un'altra città.

Saremmo tentati di dire che, stando così le cose, è entrato in crisi lo stesso approccio dialogico e interculturale, che negli anni '90 sembrava ormai poter caratterizzare i nuovi orientamenti sociali, politici e culturali. Sono tanti coloro che oggi lo considerano soltanto una prospettiva utopica, fondata su discorsi retorici ma incapace di dare risposte efficaci alle urgenze del nostro tempo. In crisi sembra anche il concetto di "integrazione", che spesso abbiamo interpretato con i paradigmi culturali occidentali, non rispettando le specificità delle altre realtà culturali che abitano il pianeta. Di fatto si sta diffondendo sul globo un nuovo razzismo culturale che, attraverso nuove forme più subdole e persuasive, sta penalizzando proprio quei paesi e quelle popolazioni che stavano tentando<sup>2</sup> di riscattarsi dai processi di colonizzazione (*ibidem*).

I paesi oggi sembrano più preoccuparsi a difendere la propria autonomia che non a strutturare percorsi di pacificazione credibili. Rimangono, quindi, tanti nodi irrisolti e vengono esaltati i tanti motivi di contrasto e di intolleranza.

Lascia il proprio paese chi ritiene di non potere in alcun modo trovare al suo interno le risorse per raggiungere un tenore di vita accettabile o un adeguato aumento delle proprie condizioni di benessere e ha delle risorse personali da tentare di investire in una nuova realtà (Carlini 1995:24).

In realtà oggi la cittadinanza è ancora tutta da costruire, soprattutto in senso ideale. Sono da definire, cioè, i contorni e in

---

<sup>2</sup> La migrazione, in particolare, dà vita ad una «curiosa miscela d'individui che si concentrano sulle tante strade attrattive della modernizzazione occidentale. L'incrociarsi di stili di vita e di culture completamente diverse determina anche l'insolita concentrazione di disuguaglianze e di diversità nelle località di paesi che diventano microcosmi dell'intero mondo» (Bolognari 2004:8)

contenuti prima ancora che i percorsi e le strategie più efficaci per attuarla.

Verso quale tipo di cittadinanza stiamo orientando le nuove generazioni che vivono in una società marcata dal pluralismo? Quali sono gli spazi di cittadinanza che si riconoscono loro nelle istituzioni educative? Chi decide del tipo di cittadinanza<sup>3</sup> di cui essi dovranno godere? Non si può parlare di un solo modello di cittadinanza, neppure nello stesso paese, perché diversi sono i livelli partecipazione e di gestione a seconda delle diverse tradizioni politiche, delle diverse condizioni degli attori in questione e dei modi di interpretare la cittadinanza che le varie comunità consentono e sollecitano.

La conoscenza di modelli di vita diversi spesso ne fornisce rappresentazioni semplificate, quando non falsate e spettacolari.

Questa apertura di orizzonti spinge, soprattutto le giovani generazioni, a desiderare di sperimentare altri modelli di vita, a cercare vie di fuga da condizioni di vita considerate impossibili, inaccettabili o più semplicemente indesiderabili. A questo si aggiunga il flusso dei cosiddetti migratori temporanei, di tutti quei giovani che si recano all'estero per motivi di studio o di lavoro per periodi brevi o medio-lunghi, ma avendo in mente di tornare in patria.

Migrare, abbandonare il proprio paese d'origine per studiare, lavorare o vivere fuori, è faticoso, spesso porta a sofferenze cui non si pensa e che gravano su coloro che vivono questa esperienza.

---

<sup>3</sup>Kmilyca, ad esempio, ha identificato dieci diverse concezioni di cittadinanza che vanno dal nazionalismo etico all'integrazione pluralista, passando per il comunitarismo conservatore, l'individualismo liberale, la teoria della società civile, il pluralismo culturale, il civismo repubblicano e la partecipazione politica femminista (cfr. Kymlicka 1992). Michel Page, invece, distingue quattro concezioni della cittadinanza compatibili con le società democratiche: quella liberale che insiste sullo sviluppo individuale, quella deliberativa-pluralista finalizzata a costruire compromessi accettabili in vista del bene comune, quella civile differenziata mirante alla costruzione di beni comuni, quella nazionale unitaria incentrata su un'identità collettiva forte, fonte di coesione sociale assieme ai diritti dei cittadini (cfr. Pagé, Ouellet, Cortesao 2001).

Spesso è difficile sia comprendere la cultura del paese d'arrivo che farsi capire dai suoi abitanti.

Nella società multiculturale *neo-contrattualista*, a bassa densità valoriale, ispirata a principi di tolleranza e di reciproca indifferenza tra diversi, ad esempio, i bambini sono educati soltanto a difendere i propri diritti, a sfruttare le situazioni, a consumare e gettare tutto ciò con cui vengono a contatto, a ignorare le differenze, a restare insensibili alle disuguaglianze.

È fin troppo frequente che agli immigrati il paese di accoglienza chieda proprio questo: dimenticare la propria cultura precedente, le proprie tradizioni, le modalità per affrontare la vita e i problemi, accogliere, senza discuterle, quelle del nuovo paese. La cultura d'origine è ignorata o fraintesa e trasformata in uno strumento di discriminazione.

Il peso di conservare il legame con la cultura di origine, quando non è espressamente ostacolato in un'ottica assimilatrice, viene lasciato per intero sulle spalle dei genitori, che non sempre hanno gli strumenti per farlo.

Ci sono anche comunità che interpretano la cittadinanza in modo *democratico e interculturale* perché, in attesa che si affermino le istanze sopranazionali, si impegnano in esperienze di scambio e di confronto; comunità solidali finalizzate alla costruzione di nuovi "codici di vita", senza per questo rinunciare alle proprie radici culturali e al riferimento alla comunità storica, nella quale cercano quelle tonalità affettive e culturali capaci di garantire la coesione sociale. Si tratta di una visione della società civile che non si riconosce nella forma della rappresentatività, della delega o dello scambio diritti-doveri in senso utilitaristico, ma che rimanda alla figura di un cittadino che criticamente partecipa alla elaborazione degli scopi e delle norme di interesse comune. Ne consegue un'idea di cittadinanza attiva, dove i soggetti non si allontanano dalla gestione socio-politica della cosa pubblica rifuggendo nel privato, perché riconoscono l'importanza fondativa dei legami sociali, dell'impegno personale e del confronto arricchente con l'alterità (Schnapper 1994).

C'è la necessità, quindi, di contesti in cui adulti dialoganti, responsabili e cooperativi insegnino ai bambini a confrontarsi con le diversità e con i problemi, propri e altrui, con equilibrio e

sensibilità. Interpellati e accompagnati quotidianamente da presenze autorevoli e propositive, questi imparano ad apprezzare le differenze e a proiettarsi verso appartenenze plurime, a dialogare e a diventare autonomi, rimanendo attenti all'altro e al diverso: si abitua a non mettersi al centro ma ad avere cura di sé, delle cose, degli altri e a generare sinergie e *partnership*.

È questo tipo di *cittadinanza democratica* quella che va ricercata e costruita oggi nelle nuove generazioni in Europa e nel mondo.

Ma educare alla cittadinanza democratica implica anche educare a vivere e a integrarsi nel contesto europeo, promuovendo la cultura europea nella sua unicità e diversità, senza per questo interpretare l'appartenenza all'Europa come ad un nuovo Stato-nazione, una "fortezza-Europa" che si contrappone al resto del mondo. Incoraggiare la crescita di una identità e di una cittadinanza europea significa, in questo quadro concettuale, superare gli schemi angusti della nazionalità e costruire forme di partecipazione democratica che siano proiettate verso la promozione dell'interdipendenza e della solidarietà mondiale nella convinzione che si possa essere insieme cittadini dell'Europa e del mondo, "membri di una comune partecipe umanità" (Galichet 1998:2).

Non possono educare (ivi:11) alla cittadinanza democratica, quindi, gli ambienti in cui regni il cinismo e la delega o dove prevalgano moralismi e formalismi o che siano chiusi in ideologismi e fanatismi, ma neppure quelli nei quali gli scambi rimangano superficiali e improntati a forme di gretto utilitarismo.

Non basta, pertanto, fermarsi a pensare ad una "convivenza civile" che si riduca al "buon comportamento da assumere nello spazio civile pubblico" ma, occorre proiettarla nei nuovi contesti della società multietnica, multiculturale e multi religiosa dove relazioni positive vanno instaurate "non solo con chi ha la cittadinanza, ma anche con chi non l'ha, con chi non gode di diritti politici e spesso fatica perfino a realizzare le condizioni minime di esercizio dei diritti umani". Si tratta, cioè, di una forma di educazione che non si limita a intrecciarsi con tutte le altre forme di educazione, con l'impegno e il buon comportamento in

tutti i campi (educazione alimentare, alla salute, all'affettività, all'ambiente), ma che si alimenta soprattutto della conoscenza e della comprensione dei problemi e che deve tradursi in maturazione di abilità e competenze giuridiche, affettive, culturali, relazionali e sociali. La cittadinanza va, quindi, educata, nel senso che va sperimentata a partire da problemi e attività ricavati dall'esperienza diretta dei fanciulli.

Perché una cittadinanza attiva e globale maturi, superando la diffidenza e l'indifferenza che sembrano essere diventati il portato tipico delle democrazie, c'è bisogno di un "surplus" che animi e interconnetta, di una passione che alimenti il "dialogo" e la partecipazione attiva di tutti alla costruzione del benessere comune, di convinzioni che spingano ciascuno a sentirsi e a farsi "legislatori" assieme agli altri per migliorare la coesione sociale e la convivenza civile, soprattutto laddove essa risulta più difficile. Occorre provare il piacere di stare, fare e costruire insieme per avere la forza di confrontarsi quotidianamente con le tante problematicità, difficoltà e conflittualità che intessono la complessità dell'esperienza quotidiana. La sola forma di cittadinanza che riesca a dare risposta ai problemi posti dalla complessità, dalla globalizzazione, dal pluralismo, dalla esplosione delle diversità, dalle democrazie attraversate da conflitti di normatività e di legittimità è, quindi, una *cittadinanza democratica attiva*.

La nuova cittadinanza va impartita a scuola mobilitando e integrando la dimensione cognitiva, affettiva ed esperienziale, creando cioè l'interesse a partecipare "attraverso le dimensioni affettive della cittadinanza" e fornendo i mezzi per gestire la cultura democratica.

Perché le nuove generazioni possano imparare a essere cittadini responsabili e partecipi di un nuovo mondo globalizzato c'è bisogno, soprattutto, che esse siano abilitate a vivere in un mondo complesso e diventino capaci di "desiderio di futuro". Debbono poter sperimentare il piacere di stare, fare, costruire insieme, di gustare la bellezza di appartenere ad una comunità che si sforza di diventare sempre più ordinata, equa, ma soprattutto solidale e aperta, capace di allargare i propri confini e di arricchirsi e di arricchire di opportunità la vita di tutti.

I percorsi che di volta in volta vengono sperimentati per evitare lo scontro sono tanti e diversi quante sono le situazioni e il tipo di relazioni che ciascuna realtà presenta. Spesso prevalgono strategie tese ad evitare il confronto/scontro, sicuramente faticoso e dall'esito incerto. Si tratta di strategie di varia natura e valenza, che talvolta funzionano nel breve termine, pur non essendo risolutive, talaltra invece aggravano le tensioni e preludono a nuovi problemi e conflitti.

Le culture non sono mai neutrali, anzi sono un condensato di valori: si concretizzano in segni, simboli, comportamenti carichi di significati condivisi. Le democrazie occidentali, affermatesi come democrazie laiche e pluraliste, spesso scelgono questa soluzione della neutralizzazione delle culture proprio per consentire la possibilità di convivenza pacifica tra diversi, possibilità di cui si sono auto-nominate titolari e garanti. L'osservanza di questa neutralità è considerata un "dovere etico" e impone la messa tra parentesi di questi aspetti delle culture che potrebbero risultare più controversi (Mari 1996:209).

Un concetto di *laicità di stampo illuministico*, che tende ad esempio a confinare nel privato e a espungere dagli spazi pubblici i segni religiosi che sono carichi di significati culturali propri di una comunità (ad es. il velo islamico, la croce cristiana, la kippah ebraica, ecc.). La Francia recentemente ha ribadito per legge questo concetto di laicità da far rispettare soprattutto nelle istituzioni pubbliche, imponendo ad esempio che a scuola nessuno possa esibire i propri simboli.

Lo Stato, per poter essere accogliente e tollerante per tutti, proprio in nome del pluralismo culturale e della reciproca tolleranza, impone per legge una *asettività* che comporta la rinuncia a un mondo di significati condivisi all'interno delle comunità di appartenenza.

Una problematica particolare presenta l'incontro tra il bambino o il ragazzo e la cultura del paese ospite verso la scuola.

In genere, il bambino (o anche il ragazzo o la ragazza) che frequenta una scuola in un dato paese viene istruito e socializzato esclusivamente nella lingua e nella cultura di quel paese e nella lingua straniera che in quel dato momento storico viene

considerata utile a farne un lavoratore efficiente per il sistema economico del paese ospite.

Un altro percorso per evitare conflitti tra le diversità consiste nella rinuncia a vedere le differenze come elementi significativi. Mimetizzate come alcune tra le tante forme e figure di cui è tessuta la realtà quotidiana, esse scompaiono di fatto, appiattite e confuse nella grande marmellata che omogeneizza e inghiotte i diversi sapori della società plurale.

Siamo di fronte ad una banalizzazione delle differenze che preclude la possibilità stessa di un reale confronto.

In queste condizioni, si profila per la società un panorama privo di coesione, dove prevale la tentazione dell'*indifferenza reciproca* (Favaro 2004:24).

Siamo di fronte ad atteggiamenti apparentemente diversi ma sostanzialmente equivalenti perché entrambi, di fatto, non attribuiscono un significato alle differenze culturali ma semplicemente le "tollerano". Gli uni, infatti, le accettano purché siano confinate nel privato, gli altri consentono loro di manifestarsi anche nel pubblico.

Permane, quindi, diffusa questa tendenza a oscillare tra posizioni che, anche se formalmente rifiutano l'intolleranza e la discriminazione, di fatto continuano a muoversi all'interno di un'idea di *tolleranza passiva* che ha molti volti (superiorità, indifferenza, abulia, scetticismo, connivenza, impotenza, curiosità) e che si rivela quanto meno ambivalente e, alla lunga, pericolosa.

Molto spesso, come dice Vattimo, «tollerare significa comunque rinunciare a reprimere una devianza che però rimane bollata come tale» (Vattimo 1998:24).

Come dice la Sclavi, la tolleranza intesa come sopportazione di una devianza può produrre tipi di "posture" e reazioni non sempre positive.

Il "riconoscimento e il rispetto" consiste nell'interpretare e presentare ciò che accade sotto il profilo del *reciproco apprendimento e della gestione creativa dei conflitti* (Sclavi 2004:192).

L'unica tolleranza accettabile è quella che sollecita a interagire positivamente nell'ottica di un rispetto reciproco e che si traduce nel coraggio del confronto aperto sulle situazioni più

controverse, sulla volontà di dialogo e di apprendimento. Soltanto questa può produrre effetti positivi duraturi, perché non disconosce le diversità e le difficoltà che esse producono, ma le affronta riconoscendo loro rispetto, in un clima non giudicante e con atteggiamento aperto, rimanendo sempre disponibili alla verifica e al cambiamento.

La soluzione sta proprio nel capire che non bisogna vergognarsi e nascondere o rimuovere il senso di sconcerto, di irritazione o di ridicolo che si provano di fronte alla situazione di imbarazzo o di conflitto.

In Italia è a partire dalla C.M. n. 205 del 26 luglio 1990 che le istituzioni segnalano l'importanza di prestare particolare attenzione alla presenza di bambini stranieri a scuola, per trasformarla in una risorsa per l'intera comunità scolastica attraverso lo sviluppo di una pedagogia interculturale.

È tempo che le diversità e le culture vengano accostate con un'altra logica, non più oppositiva, che aiuti a vederle nei loro caratteri di relazionalità e dinamicità e in termini di connessione. Esse vanno riconosciute, cioè, per quello che sono: la risultante di un rapporto di forze e il frutto di una continua negoziazione in cui sono implicati sia gli stereotipi, che segnano inevitabilmente le relazioni, ma anche le rappresentazioni reciproche delle identità così come degli eventi e delle relazioni e, soprattutto, i rapporti di potere tra gli individui e i gruppi.

Al cittadino delle società multiculturali globalizzate è richiesto ormai di decolonizzare il pensiero, cioè di saper guardare oltre il singolo punto di vista.

Garanti del clima di ascolto dovrebbero essere non soltanto i mediatori culturali e gli interpreti, da cui spesso dipende la reciproca comprensione e disambiguazione dei contesti, ma anche tutti gli educatori e gli operatori sociali: dovrebbero sentirsi impegnati nello sforzo di costruzione di atteggiamenti cooperativi e diventare capaci di aiutare le parti in conflitto a sapersi ascoltare e saper attraversare le frontiere della differenza (Arselle 1990).

La prima legge che in Italia definisce l'utilizzo dei mediatori culturali è la legge 40/98, divenuta poi «Testo Unico sull'Immigrazione» (D.P.R. 286/98) (Melchionda 2003:101). Da



quel momento sono nati molti corsi professionali volti a preparare queste nuove figure di operatori destinate a lavorare soprattutto nel sociale (nei servizi alla persona, nei servizi sanitari, nel segretariato sociale) e, soprattutto al centro-nord del paese, sono fiorite numerose esperienze che hanno avuto anche funzione di sperimentazione rispetto a un approccio che non aveva precedenti.

La mediazione culturale passa quasi sempre attraverso la mediazione linguistica, ossia l'affiancamento di persone della stessa cultura o in grado di parlare la stessa lingua che svolgono un'opera di traduzione dei bisogni e delle richieste dello straniero agli operatori dei servizi, o viceversa. Attraverso la mediazione linguistica è possibile promuovere l'incontro tra le due culture, ossia tra i due insiemi di valori, usi, costumi, tecniche e modi di confrontarsi con la realtà, di cui sono espressione lo straniero e l'operatore dei servizi (o l'insegnante). Attraverso questo primo passo è possibile che vengano riconosciuti anche i modi in cui lo straniero vede se stesso, il proprio rapporto con la società e con il proprio gruppo di appartenenza, il sistema di ruoli all'interno della famiglia e nella società, il rapporto con la malattia o con la morte, ecc (Fiorucci 2007).

La mediazione linguistico-culturale può aiutare a definire meglio la situazione tra stranieri e autoctoni in relazione alla realtà sociale che essi condividono.

L'assenza di una valida attività di mediazione può portare ad un conflitto, laddove invece la sua presenza può portare a un arricchimento reciproco, attraverso un nuovo sistema di rappresentazioni che comprende quelle di entrambi i gruppi.

Riconoscere che il ruolo del mediatore interculturale consiste nel ristabilire le condizioni per una comunicazione tra pari diventa, quindi, la via per aumentare la possibilità e la capacità dello straniero di far conoscere e comprendere il suo punto di vista e, al contempo, per avviare un reale costruttivo dialogo interculturale arricchente per entrambi gli interlocutori (Baraldi 2009:5).

Non si possono anestetizzare le differenze culturali così come non si possono mimetizzare i problemi e gli antagonismi ad esse connessi, per imporre una laicità che diventa il deserto dei

simboli più significativi e la sagra dell'ovvietà e dell'afasia culturale.

L'obiettivo da raggiungere è quello di riuscire a costruire una società narrativa e simbolica fondata su un tipo di cultura *xenotica*, che sia aperta cioè alle differenze e impegnata a uscire dalla cultura del frammento per promuovere la "sacralità della vita" e una religiosità che rimanda ad "un imperativo di pace".<sup>4</sup>

Alla realizzazione di questa finalità possono concorrere proprio quelle religioni che un certo laicismo radicaleggiante oggi vorrebbe espungere come differenze disturbanti. Respingere nella sfera del privato questo tipo di differenze, portatrici di valori e dense di significato, sarebbe un errore fatale perché reciderebbe le radici che alimentano di senso la ricerca umana e la costruzione valoriale e farebbe prevalere la frammentazione e il disimpegno.

Lungo il percorso, abbiamo avuto modo di riflettere sulle potenzialità ma anche sui limiti delle varie ottiche finora adottate (assimilativa, compensativa, linguistico-comunicativa, tecnologica, giuridico-formale) e abbiamo potuto constatare quanti fattori intervengano a rendere complesso il raggiungimento di soluzioni adeguate di fronte ad un processo sfaccettato e continuamente mutevole.

Sono da considerare inaccettabili le ottiche paternalistiche, che tendono a catalogare tutto e tutti con prospettive etnocentriche per mantenere disuguaglianze e subalternità che minano alla base qualsiasi possibilità di accoglienza e di integrazione reciproca.

---

<sup>4</sup>Rifacendosi al teologo J. B. Metz e alla sua proposta di una Chiesa che incentri il suo programma mondiale sulla "compassione", elemento specifico del cristianesimo, Michael Fuss chiarisce che «nei confronti di una società sempre più anonima e frammentaria, l'impegno per la "famiglia della verità" a cerchi concentrici (famiglia nucleare, famiglia parrocchiale, nazionale, interreligiosa), come principio generale della formazione cattolica, costituisce una valida alternativa. Tale famiglia costituisce il punto di incontro tra le diverse comunità religiose che s'impegnano in difesa della sacralità della vita» (FUSS 2004: 41). Fuss è in linea con il programma pastorale di Giovanni Paolo II per il terzo millennio che guarda alla "verità" a cui la famiglia di culture e religioni è orientata, per promuovere la sacralità della vita e il nome di Dio come "un imperativo di pace" (cfr. Giovanni Paolo II 2001: 55).

Anche l'affermazione di un mondialismo pacifista e legalitario si sta rivelando velleitaria in un mondo lacerato da divisioni, conflitti ideologici e politici e lotte di potere. Nulla cambia fino a quando ci si ferma ad enunciati astratti di buona volontà e di intenzionalità non supportate da specifiche politiche, mirate a scardinare le forme di razzismo e di colonialismo, affermate sia sul piano istituzionale e normativo sia in ambito culturale e simbolico-rappresentativo.

Analogamente, lo sforzo di integrazione sopranazionale in ambito *europoeo*, che valorizza gli scambi tra culture diverse in nome di una comune cittadinanza democratica, si sta rivelando un processo lento e difficile, comunque difficilmente esportabile con culture di matrice antropologico-religiosa diversa, che sarebbero vissute come l'imposizione della *occidentalizzazione* del mondo.

### Bibliografia

APPADURAI A., 1996, *Modernità at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

ARSELLE J.L., 1990, *Logiche meticce*, Milano: Boringhieri.

BARALDI C., 2009, *Il significato della mediazione con bambini e adolescenti*, in C. Baraldi – G. Maggioni (a cura di), *La mediazione con bambini e adolescenti*, Roma: Donzelli.

BOLOGNARI V., 2004, *Crisi della modernità e integrazione. Le prospettive dell'interculturale nell'era globale*, in V. Bolognari (a cura di) *Intercultura: paideia per una nuova era. Studi e ricerche del dottorato in Pedagogia interculturale dell'Università di Messina*, Lecce: Pensa Multimedia.

CARLINI G., 1995, *Note sulle migrazioni contemporanee*, in D. Barra, W. Berta Podini (a cura di) *Le migrazioni. Educazione interculturale e contesti interdisciplinari*, Roma: CRES/Edizioni Lavoro.

DE NARDIS F., 2003, *Cittadini globali. Origini e identità dei nuovi movimenti*, Roma: Carocci.

FAVARO G., 2004, *L'educazione interculturale in Italia. Una scelta possibile e necessaria*, in G. Favaro e L. Luatti (a cura di), *L'intercultura dalla A alla Z*, Milano: FrancoAngeli.

FIORUCCI M., 2007, *La mediazione culturale. Strategie per l'incontro*, Roma: Armando.

FUSS M., 2004, *Interculturalità e educazione. Dalla frammentazione alla responsabilità*, in

<https://www.chiesacattolica.it/ccli.../ITA%20%20Dossier.doc>.

GALICHET F., 1998, *L'éducation à la citoyenneté*, Paris : Anthropos.

- GIOVANNI PAOLO II, 2001, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*.
- KYMLICKA W., 1992, *Théories récentes sur la citoyenneté*. Rapport présenté pour Politiques ministérielles et recherche, Multiculturalisme et Citoyenneté, Canada, Ottawa.
- MARI G., 1996, *Educare dopo l'ideologia*, Brescia: La Scuola.
- MELCHIONDA U., 2003, *Modello e metamodello della mediazione linguistico-culturale nell'esperienza italiana*, in M. Andolfi (a cura di), *La mediazione culturale. Tra l'estraneo e il familiare*, Milano: FrancoAngeli.
- MORIN E., 2002 *Una mondializzazione plurale*, Torino [poi] Bologna: Il Segnalibro, CLUEB, in «Encyclopaideia. Rivista di fenomenologia, pedagogia, formazione», n.12 luglio-dicembre, pp. 15-20.
- PAGE M., OUELLET F. ET CORTESAO L. (editeurs), 2001, *L'éducation à la citoyenneté*, Sherbrooke: Édition du CRP.
- SCHNAPPER D., 1994, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris: Gallimard.
- SCLAVI M., 2004, *Ascolto attivo ed esplorazione di mondi possibili*, in G. Favaro e L. Luatti (a cura di), *L'intercultura dalla A alla Z*, Milano: FrancoAngeli.
- VATTIMO G., 1998, *La tolleranza? Non basta più. Ma incombe lo spauracchio dello Stato etico*, in «La Stampa», 10 febbraio, p. 24.

*Abstract*

LA MEDIAZIONE CULTURALE E L'EDUCAZIONE ANTIRAZZISTA  
NELLA SCUOLA DI OGGI

(CULTURAL MEDIATION AND ANTI-RACIST EDUCATION IN  
SCHOOLS TODAY)

Keywords: globalization, migration, human rights, neo-racism, fundamentalism.

In her analysis, the author observes that our entering the era of globalization is the advent of the third millennium. Globalization of markets and technology, the growth of global communication and the rise of strong migration flows have made it no longer possible to imagine a closed, isolated and self-sufficient society. Still, it is true, national states continue to grapple and collide, but it feels stronger and more widespread the need for a new world order that respects human rights and ecosystem balances, an order that is fairer, truly shared and respected by all. According to the author, therefore, new contexts are necessary in which responsible and cooperative adults teach children to dialogue on diversity and to deal with their and other people's problems with balance and sensitivity. Cultural mediation almost always passes through linguistic mediation, that is the helping presence of people of the same culture or able to speak the same language who translate the needs and requests of foreigners to service operators, or vice versa.

HASANI JAFARI FATANEH  
Department of educational of Sciences  
Payame Noor University,  
Theran – Iran  
hassani.jafari@yahoo.it

EISSN 2037-0520

ROSAMARIA ALIBRANDI

L'AUTOGOVERNO HA ANCORA UN VALORE  
DA RIVENDICARE? NOTE A MARGINE DEL  
VOLUME *AUTOGOVERNO E AUTONOMIA*.  
*BASCHI E SICILIANI A CONFRONTO*

Il mio sogno è nutrito  
d'abbandono, di rimpianto.  
Non amo che le rose che non  
colsi. Non amo che le cose  
che potevano essere e non  
sono state.... (Guido Gozza-  
no, *Cocotte*).

La storia non si fa con i se! Tuttavia, forte è la tentazione di comprendere se le cose di Sicilia sarebbero state diverse, avendo alle spalle 70 anni di governo regionale esercitato con poteri di imposizione e di amministrazione fiscale. Gli studiosi baschi, in questo libro, sostengono che l'autonomia senza poteri fiscali è una burla. Grazie a questi -affermano con orgoglio- siamo oggi tra le regioni più ricche di Spagna. Abbiamo rischiato ed abbiamo vinto. Di contro, affermano mestamente alcuni studiosi siciliani: «Ci sarebbero mancati solo i poteri fiscali per farci precipitare in quel baratro che oggi vediamo dall'orlo. Se la irresponsabilità di una classe politica mediocre ed affarista in settant'anni ci ha condotti a questo stato, figuriamoci cosa sarebbe successo in Sicilia se avessimo dovuto affrontare da soli i rischi di una autonoma gestione finanziaria senza il controllo statale». Ma non tutti la pensano così. Qualcuno è convinto che la responsabilizzazione del rischio avrebbe potuto educare le classi dirigenti isolane e di conseguenza il sistema corruttivo, innescato dagli irresponsabili rapporti di scambio tra classe dirigente nazionale e locale non avrebbe trovato terreno fertile.

L'efficace e sintetica *Introduzione* dei curatori - Esteban Anchustegui, Gaetano Armao e Marcello Saija - al recente volume *Autogoverno e autonomia. Baschi e siciliani a confronto* (Edizioni di storia e studi sociali, Ragusa 2016, pp. 158), scaturito dal

workshop su “Autogoverno e autonomia nella rappresentazione politica degli Stati europei”, organizzato dal Dipartimento di Scienze Politiche e delle relazioni internazionali dell’Università di Palermo e dall’Universidad del Pais Vasco, con il coordinamento scientifico di Gaetano Armao, Marcello Saija, Joseba Agirreazkuenaga ed Esteban Anchustegui, prelude a una sorta di *redde rationem* ormai improcrastinabile, dati i rapidi mutamenti della compagine istituzionale italiana, se si vuole ancora considerare l’autonomia, in un panorama europeo e nazionale in frenetica evoluzione, un valore giuridico, oltre che storico e politico, da tutelare.

Avvalendosi di più voci su temi di estremo interesse, il libro contiene non solo il quadro delle pulsioni autonomiste presenti, ma anche delle loro pratiche realizzazioni nell’Europa delle regioni, e, segnatamente, le esperienze della Sicilia e del Paese Basco.

Alla citata *Introduzione*, seguono le *Relazioni di quadro* di Marcello Saija (*Autogoverno ed Autonomia nella elaborazione dei giuristi medievali*), che reinterpreta la relazione tra Stato e Regione Sicilia alla luce degli archetipi del *jus commune* nel Medio Evo; Esteban Anchustegui (*De la reintegración foral a la autonomía. El caso Vasco-Navarro (1839-1979)*), che ripercorre, a partire dal 1839, le tappe dell’autonomia basca, dal primo Statuto al periodo di transizione che ha salutato la nascita della Carta costituzionale spagnola; Gaetano Armao (*L’insularità fondamento dell’Autogoverno*), che individua nell’assenza di partecipazione al processo di autonomizzazione da parte del popolo siciliano la principale causa del fallimento del medesimo; Joseba Agirreazkuenaga, Miguel Erkoreka (*Autogobierno financiero y tributario con riesgo unilateral en los territorios forales de los Países vascos (Bizkaia, Gipuzkoa, Alava, Navarra) 1808-2015*), i quali, al contrario, enucleano tra le ragioni del successo basco l’aver ottenuto una autonomia, oltre che istituzionale e procedimentale, anche economica; Mikel Urquijo (*La questione autonomistica nel dibattito parlamentare nella Spagna contemporanea*), che offre una visione del dibattito sulla struttura territoriale nello Stato spagnolo; Antonino D’Asero (*L’autonomia siciliana resta ancora un valore*), il quale, nonostante la crisi e la

profonda trasformazione che investe l'assetto istituzionale italiano, prova a rivendicare il valore che l'autonomia costituisce. Segue l'analisi del caso basco, trattato nei saggi di Unai Belustegi (*El debate de la (des) centralización española durante las dos repúblicas (1873 y 1931)*), una ricostruzione storica delle vicende autonomiste basche rispetto ai tentativi di centralizzazione; Aritz Onaindia Martinez (*Construcción del «Estado de las Autonomías» en la transición democrática española (1977-1983)*), che traccia il quadro dell'evoluzione dell'autonomia basca all'interno del percorso di democratizzazione spagnolo dopo la dittatura. Quindi, il volume offre la disamina del caso siciliano, mediante gli interventi di Claudia Giurintano (*Per una Sicilia libera e indipendente. La memoria del marchese Francesco Accor-dino*), una rilettura delle memorie dell'Accordino, che, in occasione dei moti insurrezionali del '48, scrisse il pamphlet *Sopra taluni miglioramenti che possan farsi in Sicilia libera e indipendente*, ipotizzando un recupero dei valori contenuti nella Costituzione siciliana del 1812; Salvatore Muscolino (*1848. Rappresentanza e istituzioni federaliste in Antonio Rosmini*), una riconsiderazione delle tesi rosminiane contrarie a un accentramento statale derivato dal modello francese; Federica Cordaro (*Un progetto per una Sicilia federata, ma aristocratica (1860)*), saggio nel quale viene esaminato il progetto autonomista per la Sicilia redatto nell'ottobre del 1860 dal Consiglio Straordinario di Stato nel corso dell'epopea garibaldina; Manlio Corselli (*Autonomia regionale ed unità nazionale nella riflessione di Sturzo*), il quale, continuando il percorso storico fino al secondo dopoguerra, analizza le posizioni assunte da Luigi Sturzo in merito all'autonomia siciliana, nonostante il singolare destino che non gli consentì di prender parte di persona alla redazione dello Statuto speciale; Claudio Riolo (*Autonomia regionale e riforme costituzionali nella transizione del sistema politico italiano*), che sposta l'analisi storico-politica alla contemporaneità, dalla crisi della "prima repubblica" a oggi, preconizzando come le lunghe ombre della destabilizzazione istituzionale non siano destinate a sparire; Francesco Saija (*Open Government, cittadinanza e autonomie locali. Il caso Parliament Watch in Italia*), il quale ripercorre le linee del progetto di "governo aperto", quale modello evolu-



tivo dello Stato democratico, introdotto dal presidente Obama dal 2009, che concerne i principi di trasparenza, partecipazione e collaborazione dei quali anche gli enti locali siciliani dovrebbero farsi portatori.

Temi risalenti quali l'autonomia finanziaria, l'autogoverno, le peculiarità legate all'insularità vanno oggi assumendo nuovi significati nella duplice ottica del decentramento, che sempre più avanza in seno a ordinamenti statuali pur storicamente accentrati, e del moltiplicarsi delle dinamiche di un parallelo decentramento dei poteri, a un livello superiore a quello statale, che connota ormai diversi stati membri dell'Unione Europea.

Per leggere tra le righe delle accurate indagini condotte tra passato e presente nei saggi che compongono *Autogoverno e Autonomia*, i cui assunti appaiono rinforzati dai recentissimi eventi politici, occorre tener conto del sistema europeo e, nello stesso tempo, del veloce cambiamento dello sfondo economico e politico mondiale. La globalizzazione ha mutato in modo irreversibile le relazioni interpersonali in ambiti territoriali, economici, sociali e giuridici a loro volta cambiati. Anche il diritto, dunque, quale strumento primario di regolazione e di mediazione delle istanze individuali e collettive e veicolo per dar forma ai bisogni di una società, non può prescindere dalla rete mondiale di connessioni spaziali e di interdipendenze funzionali. Si parla di spazio giuridico globale, di globalismo giuridico, di internazionalismo giudiziario; si evidenziano nuovi soggetti, quindi nuove fonti, e nuovi oggetti del diritto.

Le categorie tradizionali del diritto interno, così come quelle del diritto internazionale, sono talora inadatte alla riflessione sui fenomeni emergenti. Lo Stato nazionale, come concetto ancor prima che come realizzazione, attraversa una crisi dalla quale, da una parte, deriva un'esigenza di governabilità che ha spostato il baricentro politico istituzionale dai Parlamenti verso gli esecutivi, generando la necessità di rivedere i meccanismi e le forme della legittimazione democratica e, dall'altra, la modificazione del legame esclusivo tra Stato e cittadini a favore di una pluralità di appartenenze, di identità e quindi di livelli di tutela dei diritti.

I processi di stratificazione dei poteri, da quelli internazionali e sopranazionali a quelli infrastatali, segnano sempre più il superamento del dogma del costituzionalismo classico del monopolio statale in materia di diritti, di quei diritti nati con lo Stato «fino al punto di giustificare la scelta della stessa organizzazione statale: da un modello, quale quello ottocentesco nel quale lo Stato viene dopo i diritti, si è passati ad un modello nel quale lo Stato e i diritti nascono insieme, i secondi legittimando il primo» (Caretto 2004: 75 e ss).

Un tema di così pressante attualità politica e di tale interesse giuridico, come quello delle trasformazioni dello Stato costituzionale in Europa, studiato dalla prospettiva euro-unitaria, e con particolare attenzione al caso italiano, impone la necessità di ripensare criticamente i concetti classici della tradizione del costituzionalismo. La crisi dello Stato nazionale, come avvenne nel passaggio tra Ottocento e Novecento (Alibrandi, 2016: 5-6), postula una ridefinizione dei termini del rapporto tra Stato e società (Raffiotta 2013: 13).

Che ruolo hanno autogoverno e autonomia nel contesto politico e normativo odierno? Nell'attuale frangente critico, forse è il caso di riprendere in esame una delle chiavi di volta atte a salvare unità e differenze, senza subirne silenziosamente la *deminutio* (Anchustegui, Armao, Saija 2016: 6-7). L'autonomia, ricordiamolo, all'alba della ricostruzione di un'Italia distrutta dalla guerra e piegata dal totalitarismo, apparve la strada per non disperdere i valori comuni con un accentramento eccessivo. Quella stessa autonomia è oggi oggetto di accesi dibattiti.

Il tema del regionalismo differenziato è sempre stato significativo nel sistema costituzionale italiano, sia per ragioni storiche che per il particolare grado di autonomia legislativa, amministrativa e finanziaria riconosciuta alle regioni speciali. Oggi è ridivenuto attuale sia sul piano politico-istituzionale, sia, più in generale, nel dibattito pubblico. La riforma costituzionale in corso pone anzitutto la questione delle ragioni della differenziazione rispetto al modello centralista. Il futuro delle regioni a statuto speciale è stato oggetto di una recente indagine conoscitiva, i cui lavori si sono conclusi con un documento sulle problematiche concernenti l'attuazione dei loro statuti. La Com-

missione parlamentare per le questioni regionali ha difatti svolto un'inchiesta, esaminando le criticità che hanno provocato il ritardo di tale attuazione, per individuare possibili soluzioni ai problemi ravvisati, anche alla luce del fatto che la revisione della Costituzione, qualora confermata dal prossimo referendum, determinerebbe un processo di aggiornamento degli statuti speciali.

Mentre sarebbe auspicabile che le cinque regioni a statuto speciale concertassero un percorso comune rispetto alla revisione statutaria, per rinsaldare il pluralismo costituzionale e rivitalizzare i fondamenti della specialità in chiave di responsabilità e solidarietà, il dibattito pubblico sembra sollecitare una riflessione sulla differenziazione, intesa come privilegio, anche se l'annunciata riforma, mantenendo la clausola di asimmetria, sembra esprimere un *favor* riguardo alla concessione di ulteriori forme e condizioni di autonomia (Panzerà 2011: 243-244).

S'impongono la verifica delle motivazioni a fondamento della specialità, e la valutazione dell'impatto della riforma costituzionale in discussione sul sistema delle regioni speciali e, in particolare, sulla differenziazione legislativa, amministrativa e finanziaria. Nuovi scenari potrebbero condurre alla contemporanea applicazione di due versioni del Titolo V della Costituzione italiana: quella attuale per le regioni speciali e quella novellata, ispirata ad un modello centralista, per le regioni ordinarie, con conseguente rafforzamento della specialità anche sotto il profilo amministrativo e finanziario. Considerata la crisi degli assi portanti della dottrina dello Stato - *in primis* sovranità del popolo e rappresentanza politica-, qualora si volessero individuare nuove categorie e modelli di orientamento per trasformazioni costituzionali che, piuttosto che azzerare le conquiste democratiche, provino a fare della pluralità e della partecipazione le basi di un nuovo modo di pensare la politica, un esame dei risultati scaturiti dall'attuazione dell'autonomia in altri Paesi risulterebbe davvero utile.

Con riguardo all'esperienza iberica, una concreta autonomia finanziaria è stata la carta vincente. Il caso basco presenta notevoli peculiarità, con la sua storia radicata in tempi risalenti e la sua compatta etnia che, sebbene soggetta fin dal Medio Evo a

sovranità politiche diverse, ha sempre salvaguardato i propri valori. La Comunità Autonoma dei Paesi Baschi, istituita nel 1979, è oggi una delle regioni più avanzate della Spagna. Dopo il periodo del franchismo, il ritorno alla democrazia ha salutato un nuovo statuto, sebbene la Costituzione spagnola respinga il diritto all'autodeterminazione e abbia diviso il territorio basco in due regioni indipendenti (Comunità Autonoma Basca e Navarra), privando altresì le nazionalità di potere legislativo autonomo. Tuttavia, si sono poste le basi di una solida amministrazione nazionale (parlamento e governi autonomi) pur in un regime di tutela da parte dello Stato.

Lo statuto basco, approvato con la legge organica n. 3 del 18 dicembre 1979, comprende quattro titoli; il preliminare contiene le disposizioni costitutive e identificative della Comunità, la disciplina del procedimento di aggregazione territoriale, le norme che sanciscono il diritto di autogoverno dei Territori storici e la tutela linguistica dell'euskera. Il titolo primo elenca le competenze legislative e amministrative, la potestà di concludere convenzioni e accordi di cooperazione, le competenze della Comunità in materia giurisdizionale. Il secondo disciplina l'organizzazione istituzionale della Comunità, mentre il terzo la materia economica, regolandone tra l'altro l'autonomia finanziaria, il patrimonio, le risorse, il bilancio. Infine, il titolo quarto stabilisce il procedimento di revisione dello Statuto<sup>1</sup>.

Di contro, lo Statuto speciale della Regione Siciliana approvato con R.D.L. 15 maggio 1946, n. 455<sup>2</sup>, costituisce la Sicilia, con le isole Eolie, Egadi, Pelagie, Ustica e Pantelleria, in Regione autonoma, fornita di personalità giuridica, entro la unità politica dello Stato Italiano, sulla base dei principi democratici che ispirano la vita della nazione, come recita l'art. 1. La sua realtà sociale e politica, dall'Unità d'Italia a oggi, è pertanto

---

<sup>1</sup> (Istituto di Studi sui Sistemi Regionali Federali e sulle Autonomie"Massimo Severo Giannini": ad vocem).

<sup>2</sup> Pubblicato nella G.U. del Regno d'Italia n. 133-3 del 10 giugno 1946, e convertito in legge costituzionale 26 febbraio 1948, n. 2 (pubblicata nella GURI n. 58 del 9 marzo 1948), modificato dalle leggi costituzionali 23 febbraio 1972, n. 1 (pubblicata nella GURI n. 63 del 7 marzo 1972), 12 aprile 1989, n. 3 (pubblicata nella GURI n. 87 del 14 aprile 1989) e 31 gennaio 2001, n. 2 (pubblicata nella GURI n. 26 dell'1 febbraio 2001).

quella nazionale, pur con tutte le diversità, i ritardi nello sviluppo e le questioni irrisolte.

Nei saggi che compongono il libro si esaminano le potenzialità non esplicate, le occasioni mancate. Ma, come le buone intenzioni che pavimentano le vie che portano all'Ade, i rimpianti di gozzaniana memoria rischiano di rimanere sensazioni estetiche. Muovendo dal crepuscolo, la riflessione su quello *che poteva essere e non è stato* dovrebbe indurre a una autocritica seria sulle opportunità lasciate inevase, causa del ritardo nel decollo dell'economia e della mancata crescita delle istituzioni democratiche, anche in rapporto all'Europa, che i siciliani pagano con un drammatico spopolamento giovanile della loro terra e con il conseguente progressivo e inarrestabile invecchiamento della popolazione residente. Per indulgere a un ulteriore riferimento letterario, squisitamente siculo, la considerazione, rispetto ai risultati fallimentari, è che il riconoscimento e quindi il sostegno da parte dello Stato all'autonomia siciliana non è una cosa seria e che vi sia stato il giuoco delle parti. Tra *volontà esterne e demeriti interni*, l'obiettivo politico di affrancare la Sicilia dal giogo del centralismo forse non v'è mai stato, e non già dal secondo dopoguerra, ma dall'Unità in avanti (Saija 2016: 18).

Una valutazione del caso Sicilia, e del caso italiano nella precipua configurazione delle regioni a statuto speciale che ha caratterizzato il nostro ordinamento, richiederebbe anzitutto un metodo sistematico di interpretazione della Costituzione, tale da consentire una valutazione giuridica compiuta degli accadimenti e dei comportamenti dei soggetti istituzionali impegnati nella vicenda del regionalismo (D'Atena 1974).

Un sano realismo permetterebbe la comprensione delle aporie della realtà rispetto al dato formale, specie se il dato formale va perdendo aderenza rispetto a quello reale, come molte disposizioni del testo novellato del Titolo V, che, ricordiamolo, era già stato riformato in tempi relativamente recenti (Legge Cost. 3/2001).

Il modello di regionalismo nato dal disegno dell'Assemblea costituente è, in effetti, entrato in crisi molto presto, e a tale crisi la classe politica italiana ha provato a dare risposta intra-

prendendo uno sforzo di ridisegno dei livelli di governo e particolarmente di quello regionale: oggetto della riflessione sono per ciò diventate non solo le disposizioni costituzionali in essere, ma anche quelle in divenire e, alla fine, quelle che si sono definitivamente affermate con le leggi di revisione. La questione dell'autonomia regionale ha dunque un'origine risalente. La sua analisi richiede la riconsiderazione delle modifiche costituzionali attinenti agli Statuti ordinari, per i quali già nel vigore del precedente Titolo V vi erano limiti e contraddizioni riguardo alla funzione svolta da tali fonti nel modello del regionalismo italiano. E, qualora si volessero sostenere con fermezza l'opzione regionalistica e l'autonomia statutaria, occorrerebbe riprendere in esame prospettive diverse, come la valutazione dinamica delle regioni speciali, quella del sistema dei raccordi e dell'organizzazione delle regioni e, infine, quella delle relazioni tra le regioni e l'Unione Europea (D'Atena 2006: 441 ss.). In buona sostanza, si impone una rivisitazione del regionalismo italiano secondo una lettura che sia giuridica e normativa, ma non manchi di realismo politico e civile, di tesi equilibrate. Ma di equilibrio ne rimane assai poco.

Ben lungi dalla marxiana preconizzazione d'una novella giustizia sociale, uno spettro s'aggira per l'Europa, dal nome tremendo: populismo. La crisi economica ha favorito il proliferare degli egoismi individuali, dei timori primordiali della natura umana, l'emersione, in breve, degli istinti peggiori: viviamo, riguardo a economia, ambiente, geopolitica, un caos in cerca di canali attraverso i quali sfogare rabbia e frustrazioni, per provare comunque a imboccare una strada di cambiamento, anche se tale strada dovesse condurre al baratro. Se è vero che «l'ampio quadro autonomistico disegnato dai padri consultori non esiste più» (Saija 2016: 18), il rischio è che i tentativi di cambiamento «talvolta dissimulati» (Riolo 2016: 118) proposti, o imposti, dal potere, scivolino in modo inesorabile verso una deriva che non solo non riconosce e non rispetta il principio autonomistico e le istanze di autogoverno, ma che è ad essi totalmente e definitivamente avversa.

*Bibliografia*

ANCHUSTEGUI ESTEBAN, ARMAO GAETANO, SALJA MARCELLO, (a cura di), 2016, *Autogoverno e autonomia. Baschi e siciliani a confronto*, Ragusa: Edizioni di storia e studi sociali.

CARETTI PAOLO, 2004, *La tutela dei diritti fondamentali nella prospettiva della Costituzione Europea*, in BILANCIA PAOLA, DE MARCO EUGENIO (a cura di), *La tutela multilivello dei diritti: punti di crisi, problemi aperti, momenti di stabilizzazione*, Milano: Giuffrè Editore.

ALIBRANDI ROSAMARIA, 2016, "German influence on Italian jurists' perceptions of the British constitutional model in the latenineteenth century", in *Parliaments, Estates and Representation*, n. 2.

RAFFIOTTA EDOARDO CARLO, 2013, *Il Governo multilivello dell'economia*, Bologna: Bononia University Press.

SUPIOT ALAIN, 2013, *The public-private relation in the context of today's refeudalization*, in "International Journal of Constitutional Law", 11, n. 1, 2013, pp. 129-145.

ISTITUTO DI STUDI SUI SISTEMI REGIONALI FEDERALI E SULLE AUTONOMIE "MASSIMO SEVERO GIANNINI", *Paesi baschi*, <http://www.issirfa.cnr.it/965,949.html>, *ad vocem*.

PANZERA CLAUDIO, 2011, *Autonomie speciali e federalismo fiscale*, in PALERMO FRANCESCO, ALBER ELISABETH, PAROLARI SARA (a cura di), *Federalismo fiscale. Una sfida comparata*, Padova: CEDAM, pp. 243-244.

SALJA MARCELLO, 2016, *Autogoverno ed Autonomia nella elaborazione dei giuristi medievali*, in ANCHUSTEGUI ESTEBAN, ARMAO GAETANO, SALJA MARCELLO, (a cura di), *Autogoverno e autonomia. Baschi e siciliani a confronto*, Ragusa: Edizioni di storia e studi sociali.

D'ATENA ANTONIO, 1974, *L'autonomia legislativa delle Regioni*, Roma: Bulzoni.

D'ATENA ANTONIO, 2006, *Il regionalismo nella vicenda costituzionale italiana*, in LABRIOLA Silvano, (a cura di), *Valori e principi del regime repubblicano*, 1, *Il Sovranità e democrazia*, Roma-Bari: Laterza, pp.491-540.

RIOLO CLAUDIO, 2016, *Autonomia regionale e riforme costituzionali nella transizione del sistema politico italiano*, in ANCHUSTEGUI ESTEBAN, ARMAO GAETANO, SALJA MARCELLO, (a cura di), *Autogoverno e autonomia. Baschi e siciliani a confronto*, Ragusa: Edizioni di storia e studi sociali.

*Abstract*

L'AUTOGOVERNO HA ANCORA UN VALORE DA RIVENDICARE?  
NOTE A MARGINE DEL VOLUME *AUTOGOVERNO E AUTONOMIA*.  
*BASCHI E SICILIANI A CONFRONTO*.

(IS SELF-GOVERNMENT STILL CONSIDERED WORTHWHILE?  
NOTES ABOUT THE VOLUME *AUTOGOVERNO E AUTONOMIA*.  
*BASCHI E SICILIANI A CONFRONTO*.)

*Keywords:* Autonomy, self-government, Basque Country, Sicily, European Union

Comparing Basque and Sicilian autonomies, the Authors of this book show us that the trend to decentralization of State structures in Italy and Spain produced two special forms of self-government and autonomy. Aiming to accommodate the strong political aspiration of its historical smaller nations, Spain in its 1978 Constitution, recognized the “right to autonomy of the nationalities and regions which make up the Spanish state” (Art. 2). Hence, this prevented the country to glide into an escalation of secessionist conflicts, in particular with the Basque Country. Italy, by its Constitution of 1948, due to historical reasons, established five autonomous regions to accommodate the national minorities and the strong Sicilian regionalist movement. The recent volume *Autogoverno e autonomia. Baschi e siciliani a confronto*, following the workshop “Autogoverno e autonomia nella rappresentazione politica degli Stati europei”, organized by the Political Science Department of the University of Palermo with the University of Pais Vasco, coordinated by Gaetano Armao, Marcello Saija, Joseba Agirreazkuenaga and Esteban Anchustegui, through a series of essays, examines if autonomy is safeguarding both aims: the preservation of the integrity of a State and its sovereign territory and self-government for its specific region.

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

EISSN 2037-0520



# *Recensioni/Reviews*

A cura di Giorgio Scichilone

GIUSEPPE SCHIAVONE, *Democrazia, utopia, modernità*, Lecce, Milella, 2015, pp. 392.

Quello dell'utopia è sempre stato un tema molto delicato e, insieme, prezioso di riflessione. Delicato perché i fraintendimenti che si affastellano intorno a questo concetto sono molti ed evidenti, in quanto spesso ritenuto sinonimo di speculazioni favolistiche sulla realtà politico-sociale e, dunque, pleonastiche o persino inutili; prezioso in ragione del fatto che questo particolare filone di pensiero ha da sempre contribuito ad evidenziare – con raffinata ironia e con fine allusività – le tante contraddizioni ed i numerosi coni d'ombra del mondo politico e dell'impianto stesso delle istituzioni. La convinzione relativa alla singolare importanza politico-culturale che riveste la questione dell'utopia è rafforzata dalla lettura dell'ultima fatica critica di Giuseppe Schiavone, noto studioso delle correnti utopiche e delle articolate tematiche che vi sono implicate, dal titolo significativo: *Democrazia, Utopia, Modernità*.

Questo corposo volume riprende e completa una precedente ricerca, pubblicata dalla Utet nel 2001, e si presenta all'attenzione dello specialista con un duplice intento, uno storiografico ed uno teorico. Innanzitutto, c'è una rigorosa contestualizzazione storica, che consente di ricostruire storico-linguisticamente le vicende del filone utopico nella storia del pensiero filosofico-politico. In secondo luogo, l'utopia, intesa come spinta verso la realizzazione di una società incentrata sulla giustizia e sull'equilibrio, viene considerata la base fondativa della democrazia, in quanto sistema di governo retto sui valori della tolleranza, della libertà e del pluralismo.

Utopia e democrazia, secondo l'autore, si reciprocano e si completano a vicenda. Alla base di ciò, c'è l'idea molto forte che l'utopia vada svincolata dalla convinzione che coincida – come si verifica in una certa vulgata – con le belle storie intese alla narrazione fantasiosa di mitiche società ideali, dalle quali è estirpato il male e l'ingiustizia. Sovente una simile accezione di utopia tende a presentarsi, ma è del tutto distorsiva del significato più profondo del termine. Sin dai tem-

pi di Platone, riflettere su comunità ideali non era un mero esercizio letterario, ma un modo allusivo di indicare i pesi e le misure di un nuovo equilibrio sociale nonché le forme corrette di un sistema istituzionale di governo e di esercizio del potere. Nulla a che vedere, dunque, con il richiamo a mondi paralleli, alieni dal contatto con il principio di realtà. Questo spiega il motivo per il quale la riflessione utopica spesso abbia costituito l'*humus* fertile su cui impiantare forme democratiche di organizzazione del potere.

Di questo, Schiavone è assolutamente cosciente, tant'è che dedica l'intera *Parte prima* del volume alla «dinamica storica del progetto utopico». Dopo aver alluso all'etimologia del termine, assieme «non luogo» e «bel luogo», l'Autore si concentra sull'umanesimo rinascimentale e sul primo razionalismo moderno, nel corso del quale fioriscono le più significative proposte utopiche della modernità, da Moro a Bacone, da Campanella a Harrington a Winstanley.

In parallelo, Schiavone riflette anche sull'antipode dell'utopia: la distopia, cioè l'utopia negativa, l'allusione a società corrotte e dispotiche, nemiche giurate di ogni sistema democratico. È merito indubbio dell'Autore e del gruppo di studiosi dell'Università di Lecce (ora Università del Salento) che gravitano attorno al *Centro di studi utopici* aver riflettuto, da circa un trentennio e con importanti risultati scientifici raccolti in numerosi significativi volumi personali e collettanei, sul tema della distopia e di aver tenuto vivo il dibattito sulle deviazioni che la partitocrazia e la surdeterminazione dell'elemento economico possono avere sulla costituzione degli equilibri sociali (si pensi a Orwell e Huxley su tutti).

Collocata l'utopia nella sua effettiva veste semantica e distintala dalla distopia, l'Autore ha buon gioco nel considerarla prima come un «paradigma interpretativo della storia», vale a dire alla maniera di un modello d'analisi delle vicende politico-istituzionali del nostro passato, e poi come «matrice della democrazia», in quanto vettore di valori e di sistemi su cui si fonda il regime democratico.

La prima tappa del passaggio dall'utopia alla democrazia è costituita – secondo Schiavone – dalla particolare esperienza politico-istituzionale della Rivoluzione inglese. Qui, viene ricostruita la complessa parabola delle due rivoluzioni in terra d'Inghilterra, dalla guerra civile alla *Glorious Revolution*, fondata sul *New Balance* tra Monarchia e Parlamento. Sullo sfondo di questo contesto, ampio spazio viene offerto alla descrizione dei movimenti popolari sgorgati dall'insoddisfazione nei riguardi del malgoverno della Corona e dal periodo della «grande paura». Un simile fermento popolare fu motivo di grande effervescenza culturale, ma anche latore di proposte per un nuovo assetto istituzionale dello Stato. Si pensi ai movimenti dei *Dig-*

gers, con la loro lotta per l'abolizione della proprietà privata e per legalizzare la disobbedienza civile, per porre finalmente sul proscenio della storia la situazione dei diseredati e dei soggetti socioeconomicamente meno fortunati.

Il richiamo alla legge di natura ed il primo affacciarsi dell'idea di una sovranità popolare recano un contributo assai rilevante al dibattito sulla definizione degli organi dello Stato nell'Inghilterra del Seicento. L'Autore insiste nel sottolineare la componente utopica contenuta in tali sommovimenti. Il motivo è chiaro e non perché si sia trattato di proposte irrealistiche o del tutto chimeriche, ma piuttosto in ragione del fatto che si sono dimostrate idee lucide e lungimiranti, che, per quanto non realizzatesi nell'immediato, hanno contribuito alla maturazione di quel processo di lunga durata qual è stato la democrazia.

Sempre in quest'ottica, va visto il lungo capitolo dedicato alla discussione sui diritti delle donne. Da sempre relegate ad una condizione quasi di servaggio legalizzato nei confronti del capofamiglia, nella società civile inglese seicentesca si sviluppa un vasto movimento d'opinione volto a ridefinire condizioni e ruolo del gentil sesso sul piano dei diritti civili e politici. A questo riguardo, molto rilievo hanno avuto considerazioni di ordine religioso, riguardo la dignità della persona umana nel suo complesso, rilevanti al punto di alludere addirittura al problema della questione elettorale femminile, con tutte le sue contraddizioni istituzionali ed i suoi anacronismi in relazione al contesto storico-culturale in cui tali idee si collocavano. Purtuttavia, tutto ciò ha avuto il merito di sollevare il problema della condizione femminile e di accelerare il processo di riflessione sull'incorporazione della donna nella vita politica attiva dello Stato. Quando si parla di storia di genere, spesso si parte dall'analisi dell'Ottocento inglese. Un libro come questo è utile – tra l'altro – a retrodatare l'inizio del dibattito sulla 'funzione politica' della donna.

La *Parte seconda* del libro è dedicata alle figure di Harrington, Bacon e Winstanley. Del primo Schiavone ha tradotto e curato l'*opus majus*, *La Repubblica di Oceana* (Torino, Utet, 2004). Qui fornisce un'analisi della rilevanza del pensiero politico di Harrington, con particolare spazio offerto all'idea di politica come scienza elaborata dal pensatore inglese ed ai fondamenti etico-politici della sua concezione del potere. Non ultimo, il tema della legge agraria come principio di equità sociale, fondato sull'idea di una ridefinizione del principio giuridico che regola la distribuzione della terra coltivabile allo scopo di conseguire un equilibrio sociale necessario a creare una

*communitas* fondata sulla giustizia e sul superamento delle sperequazioni.

Segue il capitolo su Bacone, di cui Schiavone ha già tradotto *La Nuova Atlantide* (Milano, Rizzoli, 2009). Sullo sfondo delle riflessioni sulla nuova scienza sperimentale fondata sul metodo induttivo e sulla critica agli *idola*, Bacone propone l'utopia di una repubblica delle genti fondata sullo sviluppo scientifico, sulla liberazione dalle tenebre dell'ignoranza e sull'utilizzo delle arti meccaniche per migliorare le condizioni complessive del genere umano.

Conclude questa sezione dedicata agli autori, una lunga riflessione su Winstanley, personaggio singolarissimo nel Seicento inglese, convinto sostenitore dell'abolizione della legge agraria e fondatore di una comunità di eguali, disposti a condividere il possesso dei beni materiali ed a costruire una società nuova fondata su ordine, armonia e pace universale. Schiavone sottolinea la forte componente mistica e persino alchemica che alimenta la riflessione di Winstanley, senza sottrarsi dal segnalare l'estremismo politico ed i limiti teorici che caratterizzarono la sua esperienza politico-culturale.

Chiude il volume una sintetica ma accurata ricostruzione dell'idea di democrazia nella storia del pensiero occidentale, dall'esperienza della *polis* greca alle forme novecentesche di democrazia diretta.

Molto utile, in conclusione, l'appendice del volume, in cui sono raccolte alcune tra le più significative carte costituzionali proposte nel testo originale ed in traduzione, dalla *Magna Charta libertatum* del 1215 alla celeberrima *Déclaration des Droits de l'Homme en société* del 26 agosto 1789, passando per l'*Habeas Corpus Act* del 1679 ed il *Bill of Rights* del 1688.

Il libro di Schiavone si segnala per molti motivi. Getta luce sui molteplici significati del concetto di utopia, chiarendone le significazioni storiche, e ne sottolinea la pregnanza. Aiuta a riflettere su quanto questo concetto abbia accompagnato carsicamente gli sviluppi della modernità in modi e forme distinte, talvolta sorprendenti. Non a caso, uno storico della statura di Reinhart Koselleck, l'artefice del paradigma storiografico della *Begriffsgeschichte*, lo ha inserito – con tutte le sue ambivalenze – nell'elenco ristretto delle parole chiave attraverso le quali è possibile cogliere la genesi dell'intelaiatura critica e politico-istituzionale del nostro tempo.

Sandro Ciurlia

ROSAMARIA ALIBRANDI, *Rivoluzione Sovranità Libertà. L'aurora della modernità*, Prefazione di G. Silvestri, Napoli, La Città del Sole 2015, pp. 264.

Rosamaria Alibrandi, dottore di ricerca in Storia delle Istituzioni Giuridiche e Politiche dell'Età Medievale e Moderna, realizza con questo volume un ambizioso progetto di studio, che riesce nell'obiettivo di fornire una fondamentale e ben congegnata chiave di lettura di alcuni tra i più importanti passaggi teorico-filosofici e politico-istituzionali di epoca moderna. Sviscerando i complessi processi di trasformazione del potere politico – nel suo divenire altro sotto la spinta delle correnti illuministe sviluppate a sostegno dei diritti e delle libertà individuali – l'autrice traccia un disegno di grande interesse che, ripercorrendo in modo puntuale gli stravolgimenti sistemici che interessarono le due sponde dell'Atlantico tra il XVII e il XVIII secolo, ha il merito di compiere una straordinaria sintesi interpretativa delle forze e delle idee che si andarono mescolando nella definizione di nuove e sempre più diverse forme di governo. L'intero lavoro è animato da una seria volontà di indagine – attuata anche attraverso pertinenti rilievi di carattere storiografico – dei percorsi e delle dinamiche storiche che hanno condotto, seppure in modo non direttamente consequenziale, agli attuali modelli (politici, giuridici ed economici) di organizzazione delle società civili. Rivoluzione, sovranità e libertà sono i concetti-guida nel solco dei quali Alibrandi struttura la propria riflessione.

Le esperienze rivoluzionarie inglesi, nel corso del Seicento, hanno certamente costituito un primo importante elemento nella determinazione dei moderni paradigmi politici e dunque nell'evoluzione dei rapporti tra i poteri fondamentali dello stato. La vicenda di Carlo I Stuart – giustiziato nel 1649 – acquisisce, in questo senso, un valore sostanziale. Per quanto, infatti, si fossero già verificati in passato diversi casi di regicidio: «Ben altro è processare un sovrano, giudicarlo colpevole, e rivestire l'esecuzione della formalità giuridica che le imprime il valore di una legale procedura, derivante da una interpretazione del diritto e della costituzione inglese» (ivi p. 75). Nel 1688, a seguito dell'inefficace parentesi cromwelliana e della restaurazione di Carlo II, prendeva poi avvio la *Glorious Revolution*, che un anno più tardi avrebbe condotto alla firma del *Bill of Rights*, un documento di apicale importanza in materia di limitazione dei poteri del sovrano e garanzia delle libertà dei cittadini.

Il contributo di filosofi del calibro di Hobbes, Harrington e Locke era visceralmente collegato a tali questioni. Di particolare interesse –

tra i numerosi argomenti di questi pensatori richiamati dall'autrice nel suo testo – è la trattazione lockeana relativa alla proprietà, considerata, quest'ultima, – assieme alla vita e alla libertà – l'oggetto dei tre principali diritti individuali, la cui tutela doveva rappresentare lo scopo ultimo, nonché la ragione d'esistenza, di qualsiasi organizzazione statale: «Il nesso esistente tra proprietà e formazione della società civile, in quanto la proprietà è la manifestazione preminente della libertà dell'uomo, porta a considerare la tutela della proprietà la migliore forma di salvaguardia della libertà» (Ivi, p. 153). Più in generale, la dottrina liberale elaborata da Locke, nel prevedere un diritto di resistenza e di ribellione esercitabile dal popolo nei confronti di governanti oppressivi e prevaricatori, avrebbe rappresentato un riferimento essenziale per le concezioni che sarebbero state alla base degli eventi rivoluzionari americani e francesi.

La dialettica sviluppatasi in seno alle tredici colonie americane – proclamate indipendenti nel luglio 1776 – rifletteva il serrato confronto tra istanze liberali e repubblicane classiche, la cui sintesi generava una moderna visione politica di compromesso, che pur non essendo priva di forti contraddizioni – Alibrandi richiama qui il tema dell'esclusione politica e sociale di donne, indigeni e neri – sarebbe culminata nella promulgazione della costituzione del 1787, istitutiva della repubblica federale degli Stati Uniti d'America. Il processo di costituzionalizzazione che mirava alla concreta attuazione dei diritti naturali dell'uomo e alla loro contestuale difesa, garantita attraverso ben definiti meccanismi di bilanciamento e controllo dei poteri, avrebbe vissuto un'importante stagione d'ulteriore sviluppo nel contesto della Francia rivoluzionaria. Gli stravolgimenti istituzionali che seguirono la presa della Bastiglia del 1789 e la conseguente proclamazione della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, rappresentarono un indispensabile laboratorio di rinnovamento politico e sociale, oltre che culturale: «Lo Stato, *association politique*, venne definito istituto di garanzia di tutti i diritti dell'uomo perché questi furono considerati, tacitamente, come i diritti di una società politicamente costituita» (ivi: 210).

Quelle appena richiamate sono soltanto alcune delle innumerevoli riflessioni di grande interesse che l'autrice propone nel corso della sua trattazione. Un'analisi condotta su un così ampio arco temporale dà la possibilità di avere uno sguardo d'insieme su elementi e avvenimenti storici che letti singolarmente, e dunque secondo una prospettiva e una metodologia sensibilmente differente, probabilmente assumono un significato diverso o più difficilmente decifrabile. Lo sforzo compiuto da Alibrandi restituisce, dunque, un'immagine assolutamente coerente di un'epoca moderna che nei suoi trascorsi e nel-

la sua attuale evoluzione pone incessantemente, sul tema delle libertà e dei diritti fondamentali degli individui, degli interrogativi di molteplice natura – politica, giuridica, economica e sociale – su cui è d’obbligo mantenere ancora oggi una forte attenzione.

Giorgio La Neve

JAN NELIS, ANNE MORELLI AND DANNY PRAET (edited by), *Catholicism and Fascism in Europe 1918-1945*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, New York, 2015, pp. 418.

La convergenza tra lo Stato e la Chiesa cattolica non è una prerogativa italiana. *L’entre-deux-guerres* è stato indiscutibilmente il periodo durante il quale la Chiesa ha acquisito un nuovo ruolo nel contesto geopolitico e culturale europeo grazie alle alleanze che essa ha stabilito principalmente con i governi o i gruppi reazionari che si sono installati in gran parte degli Stati europei. Questo libro permette di ripercorrere questo tipo di legami in diversi Stati europei mettendone in evidenza le ragioni, le difficoltà e le incoerenze.

Il caso italiano è l’inevitabile punto di partenza di un tale percorso. Il fatto che la Chiesa avesse firmato un patto con il governo fascista, non significa che il rapporto tra queste due istituzioni sia stato dei più sereni, leali e lungimiranti. Papa Pio XI visse tormentato dopo la firma dei Patti Lateranensi e tanti luoghi comuni su incomprensioni o fasi d’attrito, vengono in questo libro sfatate tramite l’analisi dell’incompatibilità strutturale tra Chiesa e fascismo. In effetti quest’intesa dipese più dalle circostanze socio-politiche piuttosto che dalla corrispondenza tra la natura del fascismo e quella della Chiesa. In generale, i punti in comune tra queste due istituzioni consistevano nella condivisione di alcuni nemici. La lotta contro il liberalismo, la democrazia secolare, l’internazionale massonica ed in seguito ebraica, il femminismo, l’anarchia e soprattutto il socialismo e il comunismo sono state le fondamenta di questa alleanza.

Prendendo atto dell’incompatibilità con il fascismo italiano e della lista dei nemici comuni, la Chiesa è entrata in rapporti più o meno ufficiali con le dittature o dei governi e movimenti di destra anche in altri Stati europei. Naturalmente i termini di questi rapporti sono stati diversi da paese a paese – infatti possiamo dire che in Europa sono esistiti tanti fascismi quanti cattolicesimi – ma percorrendo questo libro si può notare una certa similitudine tra le ragioni di un tale avvicinamento.

La Chiesa ha appoggiato i movimenti di destra per evitare l'insorgere della sinistra fino ad avere avuto un peso importante nello sviluppo di alcune dittature trovando un punto d'intesa nel corporativismo come modello sociale da opporre al comunismo, come è successo ad esempio in Irlanda e in Slovacchia. Tuttavia la Chiesa si impegno' a limitare la diffusione del modello italiano e soprattutto quello tedesco laddove potesse insorgere la statolatria o la religione politica, come fu il caso della falange spagnola.

Quello tra la Chiesa e lo Stato nell'*entre-deux-guerre* fu quindi un rapporto di odio e amore che si riflesse nella stessa maniera anche nell'ambito intellettuale e popolare. In questo libro si analizza anche come delle riviste e centri di ricerca italiani, ma anche stranieri – come fu il caso del Belgio – di estrazione cattolica impararono a proprie spese ad operare una progressiva cautela nei confronti del fascismo e dei movimenti reazionari. Sempre in Belgio, a livello popolare, invece, il fascismo all'estero si fece forza dell'appoggio della Chiesa per agevolare la propaganda del regime nella comunità degli emigrati italiani tramite l'operato dei missionari.

Il rapporto o i rapporti tra il cattolicesimo, o i cattolicesimi, e il fascismo, o i fascismi non puo' essere ridotto ad un unico comun denominatore, malgrado nel bene e nel male esistano delle similitudini tra i diversi paesi europei toccati da questo fenomeno. Questo libro permette sicuramente di ben orientarsi in questo tipo di discorso, allo stesso tempo complesso e ricco di spunti di riflessioni.

Nicoletta Casano

SARO FRENI, *Lettere dall'Italia. Fatti e personaggi, commedie e comedianti*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016, pp. 93.

Le "lettere" di Saro Freni sono indirizzate a un giornale svizzero con cui il giovane ricercatore mantiene un costante rapporto di collaborazione. Più che lettere sono "letterine", leggere e pungenti, facili da leggere, divertenti quanto basta a indurre a un sorriso talvolta amaro.

Descrivere in controluce a un lettore svizzero – seppure di quella parte della repubblica elvetica che chiamiamo italiana perché vi si parla la nostra lingua – alcuni personaggi della nostra vita pubblica non è facile senza cadere nella banalità di stereotipi fin troppo noti anche all'estero. Freni riesce a farlo con ironia senza peraltro perdere di vista il dato di fondo, le caratteristiche essenziali per spiegare a chi si riconosce nella vita pubblica in culture assai differenti dove sta la diversità italiana. Ne risultano ventuno brevi ritratti quasi sempre



garbati nella forma quanto sferzanti nella sostanza; l'autore non concede sconti ma non è mai "sfrenato", come qualcuno con un facile gioco di parole lo ha accusato di essere.

Nelle sue "lettere" Freni non si occupa soltanto della politica con i suoi protagonisti. Ci sono personaggi dello spettacolo come Maria De Filippi e Pippo Baudo, popolari giornalisti televisivi come Bruno Vespa e Enrico Mentana, magistrati di prima fila come Antonio Di Pietro e Antonio Ingroia. E ben a ragione visto che non vi è scenario politico in Europa più "spettacolare" di quello allestito da noi. C'è anche Ignazio Marino nell'unico ritratto che dal sorriso amaro mi ha indotto a una risata quasi liberatoria.

Ma al di là dell'ironia c'è nel libro un "filo rosso" costituito dall'indignazione non contro la classe politica ma nei confronti di chi la esprime, dei milioni di "complici" che la sostengono nel Paese, c'è la denuncia della profonda mancanza di cultura civica. Basta leggere le poche pagine del capitoletto "Mascalzoni" dove l'indignazione sta nel titolo l'ironia sarcastica nel testo; c'è dentro il dramma della nostra democrazia repubblicana che non deve soltanto cambiare classe dirigente, deve cambiare se stessa, magari imitando un po' di più gli amici svizzeri che – come ironizzava Graham Green – non hanno forse dato nei secoli segni di grande fantasia creativa (mentre in Italia, tra una guerra civile e l'altra, davamo al mondo Michelangelo e Machiavelli) ma hanno saputo costruire un modello di convivenza e di benessere ancora oggi guardato con ammirazione. Nel frattempo mentre noi cercheremmo invano nella nostra realtà contemporanea personaggi come quelli che hanno occupato la scena nel Rinascimento, loro – gli svizzeri – hanno treni in orario che non si scontrano.

E se, dopo le "lettere dall'Italia" indirizzate agli svizzeri, Saro Freni ci regalasse delle "lettere dalla Svizzera" indirizzate agli italiani?

Franco Chiarenza

# *Dalla quarta di copertina*

## *Back Cover*

Libri ricevuti o segnalati  
a cura di Rosanna Marsala

AZZARO SALVATORE (a cura di), *Augusto Del Noce. Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, Brescia, editrice La scuola, 2016, pp.173, prezzo: euro14,50.

Augusto Del Noce – in questo testo del suo corso universitario del 1978-79, da lui personalmente rivisto e approvato – suggerisce che l'opera di chi studia un classico è come il restauro della platonica statua di Glauco, il dio marino sfigurato dall'infuriare delle tempeste. Occorre togliere una ad una le incrostazioni, attraversando la "selva selvaggia" dei commenti. È il lavoro che Del Noce propone nella interpretazione rousseauiana che torna qui in luce, con una rinnovata attualità affascinante sia per gli specialisti che per il comune lettore. A queste lezioni si aggiungono le ultime del 1981-82 su Antonio Rosmini: la rivendicazione di una natura umana che è insieme razionale e sociale ne fa, secondo Del Noce, un sorprendente analista della società civile, l'autentico filosofo del personalismo e un punto di riferimento nella critica di un pensiero, come quello di Rousseau, di cui il Roveretano intravede il percorso inevitabile, dal perfettismo alla decadenza.

BUFANO ROSSELLA (a cura di), *Stato Nazione cittadinanza. Studi di pensiero politico in onore di Leonardo La Puma*. Milella, Lecce, 2016, pp.496, prezzo: euro 25,00.

Il volume offre un panorama della storia e del pensiero politico nazionale e internazionale, dal Cinquecento agli anni più recenti, attraverso l'analisi di dibattiti e di pensatori, che spesso sono anche protagonisti della vita politica del proprio tempo. I contributi confluiscono in tre sezioni: I. Il buon governo e i governati. Dalla ragione di stato alle autonomie locali, II. Dall'Illuminismo al "Risorgimento" delle Nazioni: diritti, identità nazionale ed europea, democrazia, III. La cittadinanza di genere. Partecipazione politica femminile e rivendicazione dei diritti. Gli studiosi hanno omaggiato Leonardo La Puma trattando periodi storici, autori, temi o nodi storiografici che direttamente o indirettamente richiamano i suoi

interessi scientifici: il socialismo francese, in particolare Péguy e Leroux, e anche Proudhon, il dibattito europeo degli anni 1849-1859, il pensiero politico democratico risorgimentale, specialmente di Pisacane, Ferrari, Mazzini e Garibaldi, l'associazionismo, il liberalismo, il comunalismo, il federalismo, l'illuminismo e il giacobinismo meridionale, l'influenza di Machiavelli sul pensiero politico meridionale. il pensiero politico di Astore, Bovio, Siciliani.

CAMPI ALESSANDRO, VARASANO LEONARDO (a cura di), *Congiure e complotti. Da Machiavelli a Beppe Grillo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016, pp. 230, prezzo: euro 16,00.

Dietro la denuncia delle cospirazioni – un tempo tipica dei regimi totalitari, oggi divenuta una pratica corrente anche in quelli democratici – c'è sempre un clima psicologico di sospetto e paura che spinge alcuni uomini a ridurre la complessità del mondo reale ad una causa elementare e onnipotente.

Ma il fatto che i complotti siano quasi sempre costrutti fantastici e immaginari, che non a caso nascono come reazione a eventi storici traumatici, non impedisce che nella storia la lotta per il potere – come Machiavelli più di altri ha spiegato nelle sue opere – sia stata spesso condotta ricorrendo a trame segrete, colpi di mano violenti e macchinazioni. Si tratta allora di distinguere, sul piano storico e analitico, tra congiura e complotto. E di mostrare come solo la prima, per quanto esecrabile come pratica, abbia una consistenza storica reale, dal punto di vista degli esecutori e degli obiettivi perseguiti. Ma si tratta altresì di spiegare come e per quali ragioni storiche si sia prodotto questo slittamento – non solo semantico, ma concettuale e politico-culturale – dalla congiura classicamente intesa alla mentalità paranoica tipica del complottismo oggi dominante (come mostra, tra gli altri, il caso esemplare dell'Italia).

CATANZARO ANDREA – LAGI SARA (edited by), *Monism and Pluralism in the History of Political Thought*, Novi Ligure (AL), Edizioni Epoké, 2016, pp. 197, prezzo: euro 18,00.

The clash between monism and pluralism does exist. It has allowed the emergence of pivotal political theories during the centuries. It has inspired the construction of political models and theories. In our work we analyzed the term and the concept of monism and pluralism as having an historical dimension, changing over centuries, differently interpreted by the authors and ideologies that we have taken into account. In this sense, we investigated the terms and the concepts of monism and pluralism from the perspective of the history of political thought. That is the reason why we chose to talk about monisms and pluralisms. Through this particular viewpoint we analyzed how over

centuries monisms and pluralisms have been used as conceptual frameworks, theories, ideologies to reflect on long-term issues such as the nature of political power, the problem of political legitimacy, the relationship between the rulers and the ruled, the meaning of freedom and tolerance, the sense of living together within contexts characterized by diversity. In other terms, we chose to reflect on monism and pluralism not as theoretical entities but as monisms and pluralisms inside history. In doing so, we tried to show how monisms and pluralisms in the history of political thought have posed and continue to pose a series of issues and problems concerning all of us and far from being mere erudition.

GIANNETTI ROBERTO, LENCI MAURO (a cura di), *Nel labirinto delle ideologie. Scritti su Domenico Settembrini*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016, pp. 337, prezzo: euro 19,00.

Questo libro trae origine da un convegno svoltosi nell'autunno del 2013 a Pisa per ricordare la figura e l'opera di Domenico Settembrini, uno dei più importanti studiosi del pensiero rivoluzionario dell'Ottocento e del Novecento. Gli scritti contenuti nel volume intendono ricostruirne la riflessione sui temi che hanno maggiormente contraddistinto il suo impegno accademico e militante: le ideologie della secolarizzazione; le origini intellettuali del fascismo; il pregiudizio anti-borghese quale chiave di lettura per comprendere le ragioni dell'"anomalia italiana"; il rapporto tra individualismo liberale e democrazia di massa nelle società contemporanee.

INGRASSIA MICHELANGELO, *Braccianti e contadini in Sicilia contro il fascismo. Esistenze e resistenze di una storia smarrita*, nota introduttiva di Giorgio Galli, prefazione di Antonio Pensabene, Palermo, Edizioni People & Humanities, 2016, pp. 113, prezzo: euro 13,00.

Seguendo il lungo tracciato delle lotte agrarie e contadine in Sicilia sembrerebbe che il cammino dei lavoratori della terra siciliani si sia in qualche modo interrotto alla fine del primo dopoguerra per essere poi ripreso alla fine del secondo dopoguerra. Invece pure sotto il regime fascista la Sicilia dei braccianti e dei contadini continuò il proprio cammino, coltivando una semenza di proteste e di cospirazioni più o meno intense e più o meno spontanee, di agitazioni e manifestazioni isolate e collettive di dissenso, represso dal regime con le diffide, le ammonizioni, il confino, il carcere; in una parola: con la persecuzione. La generazione che aveva già combattuto nei Fasci Siciliani dei Lavoratori, assieme all'altra che si era formata nella narrazione di quella battaglia, si ritroveranno unite a sfidare nell'Isola il fascismo legando così le lotte contro Crispi e Mussolini nella parabola democratica della continuità storica e della coerenza politica. Le esistenze e le resistenze qui raccontate mostrano un dato storico sor-

prevalentemente in controtendenza con la lunga tradizione delle lotte agrarie in Sicilia. Tra gli interessi di classe e l'antifascismo, infatti, fu quest'ultimo a prevalere nei braccianti e contadini che si sacrificarono nella battaglia: prima di tutto furono antifascisti, il problema dell'appartenenza alla categoria passò in secondo piano insieme agli interessi economici cui aspiravano. Potrà sembrare politicamente poco incisiva la lotta dei braccianti e dei contadini siciliani contro il fascismo ma questa storia fino a ieri smarrita, mostra certamente una potenza etica, un'audacia morale e una forza di volontà non indifferenti. Non è poco se si riflette sulle divisioni e sulle carenze etiche, morali, eroiche in cui si dibattono le forze del lavoro nel nostro tempo.

JELLINEK GEORGE, *«Il tutto» e «l'individuo»*. *Scritti di filosofia, politica e diritto*, a cura di Sara Lagi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, pp. 218, prezzo: euro 16,00.

Prevalentemente noto come uno dei più insigni esponenti del giuspositivismo tedesco dell'800, Jellinek fu in realtà un intellettuale poliedrico: non solo teorico del diritto ma anche studioso di idee politiche, di filosofia, appassionato di letteratura e poesia. In questo volume, che raccoglie una serie di testi finora mai apparsi in traduzione italiana (*Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer* 1872; *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza* 1878; *Die Zukunft des Krieges* 1890 e *Das Recht der Minoritäten* 1898), il giurista tedesco veste i panni del pensatore politico, dello storico della Filosofia, del teorico del Diritto pubblico e internazionale. Da questa notevole varietà di temi e registri, emerge un pensatore originale che guarda al «Tutto» e all'«Individuo», alla «Comunità e al singolo», capace di valorizzare il contributo, a suo giudizio sempre prezioso, che proviene dagli individui, dalle minoranze, da quello che egli definisce «l'ostinato sentimento di minoranza». In questi scritti prendono forma alcuni dei presupposti filosofici e teorico-politici della visione giuspolitica di Jellinek, che rappresenta, a tutti gli effetti, un importante esempio della tradizione liberale europea perché attenta al tema dei diritti individuali e interessata a comprendere come fondare un rapporto tra Stato e individui che non sia di mero dominio.

PASTORI PAOLO, *Tradizione, declino, rivoluzione. Frammenti*, Sesto Fiorentino, Edizioni del Poligrafico Fiorentino, 2016, pp.771.

In edizione E-book, Palermo, DEMS, 2016, consultabile gratuitamente sul sito: <http://www.unipa.it/dipartimenti/dems/Paolo-Pastori---Tradizione-declino-rivoluzione/>

Si tratta di un ampio, coraggioso, lavoro innovativo, originale e foriero di un filone storico-filosofico-dottrinario di cui non abbiamo esem-

pio. All'autore interessa spiegare storicamente il passaggio intatto dei cosiddetti valori della tradizione attraverso i cambiamenti storici più profondi; ossia l'elemento di persistenza culturale che dà ragione al modo di essere generale nella vicenda di un popolo la quale, alla fine, segna meno cesure di quanto talvolta appare. A tal fine ci presenta un canone nel quale complessità culturale, varietà politica e specificità di passaggi storici si intrecciano nel tentativo, anch'esso molto ambizioso, di sondare le fondamenta dell'esistenza umana lungo un arco di tempo che, dal XVI arriva, sostanzialmente, fino alle soglie del XX secolo.

# Storia e Politica

Nuova serie

DIRETTORE/EDITOR: Eugenio Guccione

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD: Mario d'Addio (Università di Roma La Sapienza); Ettore A. Albertoni (Università dell'Insubria); Nicola Antonetti (Università di Parma); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Franca Biondi Nalis (Università di Catania); Giuseppe Buttà (Università di Messina); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Franco M. Di Sciullo (Università di Messina); Eugenio Guccione (Università di Palermo); John P. McCormick (University of Chicago); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Paolo Pastori (Università di Camerino); Marcello Saija (Università di Palermo); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Quentin Skinner (University of London); Mario Tesini (Università di Parma); Claudio Vasale (Università Lumsa).

REDATTORE CAPO/EXECUTIVE EDITOR: Claudia Giurintano

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

REVISORE LINGUISTICO/LANGUAGE EDITOR: Cristina Guccione

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

[giorgio.scichilone@unipa.it](mailto:giorgio.scichilone@unipa.it)

Per le segnalazioni di nuovi volumi, da inserire nella rubrica *Dalla Quarta di copertina*, inviare una e-mail a: [rosanna.marsala@unipa.it](mailto:rosanna.marsala@unipa.it)

<http://www.editorialescientifica.com/shop/riviste-online/storia-e-politica.html>

<http://storiaepolitica.unipa.it/new>

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: Alessandro Bellavista

Tel/Fax +39-09123860806 [storiaepolitica@unipa.it](mailto:storiaepolitica@unipa.it)

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09 Quadrimestrale-Direttore responsabile: Eugenio Guccione

Editore: Editoriale Scientifica s.r.l  
Via San Biagio Dei Librai, 39 – 80138 – Napoli  
Tel. 0815800459 – email: [info@editorialescientifica.com](mailto:info@editorialescientifica.com)

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal