

Anno XV n. 1 – 2023

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale



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

Storia e Politica

Nuova serie

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

Comitato Scientifico/ Advisory Board: Marcella Aglietti (Università di Pisa); Angelo Arciero (Università Guglielmo Marconi - Roma); Giorgio Barberis (Università del Piemonte Orientale, Alessandria); Francesco Bonini (Università Lumsa); Davide Cadeddu (Università di Milano); Carmelo Calabrò (Università di Pisa); Gabriele Carletti (Università di Teramo); Paolo Carta (Università di Trento); Manuela Ceretta (Università di Torino); Salvatore Cingari (Università per Stranieri di Perugia); Alberto De Sanctis (Università di Genova); Francesco Di Donato (Università di Napoli Federico II); Franco M. Di Sciullo (Università di Messina); Giovanni Giorgini (Università di Bologna); Claudia Giurintano (Università di Palermo); Maria Pia Paternò (Università di Napoli Federico II); Enza Pelleriti (Università di Messina); Fausto Proietti (Università di Perugia); Francesca Russo (Università Suor Orsola Benincasa - Napoli); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Giorgio Scichilone (Università di Palermo); Luca Scuccimarra (Università di Roma La Sapienza); Daniele G. Stasi (Università di Foggia); Mario Tesini (Università di Parma).- *Honorary Members:* Nicola Antonetti (Università di Parma); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Franca Biondi Nalis (Università di Catania); Giuseppe Buttà (Università di Messina); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Eugenio Guccione (Università di Palermo); Guido Melis (Università di Roma La Sapienza); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Paolo Pastori (Università di Camerino); Claudio Vasale (Università Lumsa).

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

Comitato Editoriale/Editorial Board: Mauro Buscemi (Università di Palermo); Dario Caroniti (Università di Messina); Nicola Carozza (ISSR – Genova); Alessandro Dividus (Università di Pisa); Federica Falchi (Università di Cagliari); Elena G. Faraci (Università di Catania), Alessandro Isoni (Università del Salento); Stefania Mazzone (Università di Catania); Spartaco Pupo (Università della Calabria); Davide Suin (Università di Genova); Angela Taraborrelli (Università di Cagliari).

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

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

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

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Costantino Visconti

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

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

Editore: Editoriale Scientifica s.r.l

Via San Biagio Dei Librai, 39 – 80138 – Napoli

Tel. 0815800459 – email: info@editorialescientifica.com

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal in open access

EISSN 2037-0520

Aprile 2023

Anno XV n. 1 Gennaio - Aprile 2023

Ricerche/Articles

- Flavio Silvestrini
Dalla *Translatio imperii* al *certamen pro imperio*:
Dante e l'agonismo della storia 1
- Manuel Knoll
*Rousseau, Locke oder Marsilius? Die ideengeschichtlichen
Wurzeln des Prinzips der Volkssouveränität* 34
- Patrizia De Salvo
I deputati siciliani al Parlamento napoletano del 1820-1821 62
- Carmelo Calabrò
Due generazioni a confronto: Carlo Rosselli e Rodolfo Mondolfo 91
- Andrea Serra
I prodromi del pensiero politico di Emilio Lussu 115

Cronache e notizie/Chronicles and news

- Francesca Russo
*Lin C. I linguaggi della crisi tra virus e politica: forme del discorso
e modelli di comunicazione - Convegno Internazionale
(Bari 1°-2 dicembre 2022)* 140

Recensioni/Reviews

- G. Dessì (a cura di), *Leggere i classici della politica. Le forme della libertà* (M.T. Pacilè); F. Taricone, *Manuale di pensiero politico e questione femminile* (M.C. Mattesini); C. Schmitt, *Costituzione e istituzione*, a cura di Mariano Croce e Andrea Salvatore (P. Naso); A. Campati, *La distanza democratica. Corpi intermedi e rappresentanza politica* (N. Carozza); M. Mellino, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies* (A. Murgia); P. Chiantera-Stutte, G. Borgognone, *Civilization: Global Histories of a Political Idea* (A. Cannizzo). 146

- Dalla quarta di copertina/Back cover** 166

Ricerche/Articles

FLAVIO SILVESTRINI

DALLA *TRANSLATIO IMPERII* AL *CERTAMEN PRO IMPERIO*: DANTE E L'AGONISMO DELLA STORIA

1. *La storia imperiale come certamen*

Le prove mediante cui, nel secondo libro del *Monarchia*, Dante dimostra la legittima conquista romana del mondo sono basate sulla connessione storica tra quanto avviene secondo il volere divino e il diritto: «quod Deus in hominum societate vult, illud pro vero atque sincero iure habendum sit»¹.

Nel corso della storia si manifestano i segni della Provvidenza, compete allo studioso accertarne la presenza e stabilire da che parte sia il diritto nelle vicende politiche. Tra i capitoli terzo e sesto del secondo libro, Dante pone gli argomenti filosofici che indicano la presenza della volontà divina nel compimento dell'Impero romano; dove la ragione non arriva indaga la questione con il soccorso della fede, tra il decimo e l'undicesimo capitolo. Se il volere divino non è indagabile «ex rationalibus principiis» e «ex principiis fidei cristiane»², l'uomo può solamente sperare nell'intervento grazioso del Cielo; al centro del secondo libro del *Monarchia*, sono dunque presentate le modalità con cui Dio può manifestare la propria intenzione nei fatti umani.

Indirettamente può rivelarsi «desceptatione mediante», quando rende evidente il proprio giudizio attraverso l'esito di una competizione. Il *certamen* è, infatti, il modo in cui la volon-

¹ *Mn*, II, II, 6. Rilevanti i recenti lavori su Dante e la storia dell'impero romano, anche in ottica di lettura del Sacro Romano Impero di Fontanella (2016), Giacopini (2021) e Romanelli (2018).

² *Ivi*, X, 1.

tà celeste si fa certa («certum facere») agli occhi dei mortali. Tra le “competizioni” della storia, Dante legge l’affermazione storica del popolo romano come «pugnam athletarum currentium ad bravium», gara di atleti per giungere primi alla meta. L’ipotesi storiografica indagata – chi abbia raggiunto nella storia dell’uomo il dominio universale – è raffigurata come una corsa di atletica: «Romanus populus cunctis athletizantibus [...] prevaluit»³, poiché, unico e solo nella storia dell’uomo, raggiunse «metam certaminis», l’Impero del mondo. Stabilito il traguardo di questa peculiare competizione, con cui Dio avrebbe indicato le gerarchie del mondo, Dante passa in rassegna i concorrenti. Si tratta di uno dei passaggi più interessanti nella ricostruzione, poiché la gara si svolge quasi sempre in diacronia, tra “atleti” di diverse epoche storiche, che solo in una prospettiva metastorica possono essere considerati concorrenti del medesimo *certamen*.

A iniziare la competizione fu Nino, re degli Assiri, il quale, sebbene avesse conquistato con i propri eserciti tutta l’Asia, non riuscì nemmeno ad avvicinare la parte occidentale della terra⁴. Il secondo ad aspirare alla vittoria fu il re d’Egitto Vesogge, fermato nella sua impresa alla metà del percorso, per intervento degli Sciti⁵. Questo popolo avrebbe nuovamente impedito il raggiungimento del traguardo a Ciro re dei Persiani: egli, dopo aver annesso il regno babilonese, perse la vita nel fatale scontro con la regina scita Tamiri⁶. Neanche un suo discendente, Serse, riuscì a tagliare il traguardo, per quanto avesse allestito nel passaggio in Europa l’esercito più imponente dell’antichità⁷.

Alessandro Magno, prima dei Romani, fu «maxime omnium ad palmam Monarchie propinquans»⁸. Unico tra i partecipanti alla competizione, il Macedone entrò in diretta concorrenza con i futuri vincitori: cadde «in medio quasi cursu», allorquando si apprestava al confronto con Roma. Aveva inviato legati all’Urbe, per chiedere la dedizione della Repubblica, non sopravvisse

³ *Ivi*, VIII, 3.

⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵ Cfr. *Ivi*, II, VIII, 5.

⁶ Cfr. *ivi*: 6.

⁷ Cfr. *ivi*: 7.

⁸ *Ivi*: 8.

nemmeno per sentire la risposta, morendo in Egitto sulla via del ritorno dalle grandi imprese concluse in Oriente⁹. In questa repentina svolta negli esiti della competizione, Dante individua, senza incertezze, la presenza del volere divino. Solo Dio avrebbe potuto estromettere «de certamine» un così valoroso concorrente, proprio nei giorni in cui stava affrontando «in cursu coathletam romanum»¹⁰.

La definitiva vittoria di Roma nella gara per la signoria del mondo è accertata da Dante riportando quattro *auctoritates*. Virgilio, nell'*Eneide*, fa risalire alla stirpe di Teucro i romani «ductores», «qui terras omni ditione tenerent»¹¹; per Lucano, il popolo invitto di Roma «totum possidet orbem»¹²; secondo Boezio, il principe dei Romani «sceptro populos regebat»¹³ in tutti gli anditi della terra; Luca, nel suo vangelo, riporta il censimento voluto da Tiberio «ut describeretur universus orbis»¹⁴, volontà impossibile se l'Imperatore non avesse avuto giurisdizione universale sul genere umano.

La certificazione in una fonte scritturale della vittoria romana nella corsa al dominio del mondo è conferma dell'ipotesi su cui si basano le dimostrazioni del secondo libro: l'Impero romano si formò in vista dell'avvento terreno di Cristo, che necessitava di un mondo politicamente pacificato sotto una Monarchia universale (*pax augustea*). Tutta la vicenda terrena del Nazareno è tesa a confermare la provvidenzialità e l'universalità di dominio dell'Impero, a rinnovare la certificazione dell'istituto che ha vinto la competizione: solo un'autorità politica universalmente accettata avrebbe potuto storicamente condannare «dominum et gubernatorem spiritualium et temporalium», fattosi uomo in Cristo.

I fatti della storia di Roma, che ricostruiscono la conquista dell'Impero, devono leggersi anch'essi in prospettiva diacronica, una certezza che Dante ha già acquisito nella stesura del quarto trattato del *Convivio*: «da Romolo [...] infino a la sua perfettis-

⁹ *Ivi*: 9.

¹⁰ *Ivi*: 10.

¹¹ *Aen.*, I, 236, cit. in *Mn*, II, VIII, 11.

¹² *Phars.*, I, 110, cit. in *Mn*, II, VIII, 12.

¹³ *De cons. phil.*, II, 6, cit. in *Mn*, II, VIII, 13.

¹⁴ *Luc.*, 2, 1, cit. in *Mn*, II, VIII, 14.

sima etade, cioè al tempo del predetto suo imperatore», la storia del popolo dell'Urbe si svolge «non pur per umane ma per divine operazioni»¹⁵.

Rappresentando la storia dell'Impero come una corsa provvidenzialmente orientata, l'Autore supera la ragione classica della gara di atletica per cui, secondo le parole di Cicerone accolte nel *Monarchia*, «qui stadium currit, eniti et contendere debet quam maxime possit, ut vincat»¹⁶. Nessun uomo, nemmeno il più formidabile "atleta della storia" – come certamente Alessandro era apparso nella sua epoca e ai posteri – avrebbe potuto sovvertire un progetto provvidenziale. Proiettato su un giudizio storico-politico, perde significato anche l'archetipo classico con cui il Poeta raffigura la gara podistica: tra Atalanta e Ippomene, mito che nel *Monarchia* è recuperato secondo la versione tradita da Ovidio nelle *Metamorfosi*¹⁷, vi è in gioco una controversia "privata", la meta è la possibilità di sposare la ninfa.

La similitudine podistica non è nuova in Dante, è stata utilizzata anche in un passaggio del *Convivio*. Per spiegare come gli appetiti umani siano a diversi fini orientati, ma solo uno, disposto alla virtù, consenta di raggiungere la felicità, traduce un brano della prima *Lettera ai Corinzi*: «Molti corrono al palio, ma uno è quelli che l' prende»¹⁸. Ancora una volta, la competizione è descritta in base alla meta e ai concorrenti, di cui uno solo è potenzialmente in grado di concludere il percorso di gara.

Dante ha anche presente il ruolo della gara podistica nella società coeva. Nel sedicesimo dell'*Inferno*, durante l'incontro con Brunetto Latini, l'antico maestro, in evidente frenetico movimento, «parve di coloro / che corrono a Verona il drappo verde / per la campagna»¹⁹. La *corsa del palio* o del *drappo verde* si disputa nella città la prima domenica del periodo di Quaresima dal 1208, ma è sotto il governo di Can Grande, primo ospite del Poeta esiliato, che si giunge a un regolamento definitivo: Dante anticipa di qualche anno le trasformazioni statutarie del 1323 (evidentemente già passate nei fatti), dove è chiarito che i gene-

¹⁵ *Cv*, IV, v, 10.

¹⁶ *De off.*, III, 41-43, cit. in *Mn*, II, VII, 12.

¹⁷ *Metamorph.*, X, 560, 90.

¹⁸ Da notare come Dante traduca «al palio» la formula paolina «in stadio».

¹⁹ *If XVI*, 123-124.

rici «duo bravia» del regolamento originale siano «unum de scarleto», per la gara d'equitazione, «et aliud de panno viridi» per la corsa podistica.

Nel *Monarchia* è comunque presentata la differenza tra la competizione sportiva e un altro *certamen* con cui è possibile accertare il giudizio divino: il «duellum pugilum», combattimento di due campioni. Continuando la citazione ciceroniana, nella gara di corsa nessun corridore «supplantare eum quicum certet nullo modo debet»²⁰; tra “duellanti” e “atleti” (della storia), la differenza sostanziale è la possibilità di nuocere all'avversario. Attingendo a fonti letterarie e storiche, Dante ricostruisce la vicenda romana come continuo superamento di duelli a conferma del giudizio favorevole del Creatore. Se ciò è giustificato per quanto riguarda lo scontro tra Enea e Turno o tra Orazi e Curiazi, alla ricerca del campione romano cui attribuire la vittoria di tutto il popolo, legge anche la vittoria sugli eserciti di Pirro, sfida a tenzone lanciata dal console Gaio Fabrizio, e la vittoria sui Cartaginesi, esito del duello tra Annibale e Scipione²¹.

Come similitudini di accadimenti storici operano sia il *certamen* tra i popoli antichi per la conquista del dominio sul mondo sia, nella variante del *duellum*, lo scontro tra campioni del popolo romano e condottieri al comando di popoli avversari. Il primo serve a raffigurare una competizione metastorica, tra contendenti che mai si incontrarono nel mondo antico; il secondo è invece un modo sintetico per raccontare le varie tappe, realmente accadute, che caratterizzarono la progressione di Roma verso il vertice del mondo, attraverso gli avversari che essa dovette sconfiggere.

In realtà, con gli esempi citati, Dante mostra di conoscere due varianti del duello, tenendole congiunte: guerresco (o di Stato), relativo a una disputa di guerra, e giudiziario, relativo al giudizio divino, decidendo preliminarmente sul valore da dare a quella sfida (scontro regolato). Dante ha però presente, in altre opere, un'altra forma di duello, affermatasi con carattere di competizione sportiva negli ambienti nobiliari: la giostra. Ad essa, però, correttamente, non attribuisce nessuna funzione giudiziale: nelle competizioni dei cavalieri è in gioco l'onore del sin-

²⁰ *Mn*, II, VII, 12.

²¹ *Ivi*, IX.

golo o, simbolicamente, il cuore di una dama; si inseriscono, dunque, nelle molteplici e accuratamente regolate sfere della vita cortese.

È una cultura, quella cavalleresca, che il Poeta conosce bene e che ha potuto testimoniare: nell'*incipit* del XXII dell'*Inferno* afferma che, per propria esperienza, intende i movimenti del cavaliere, sia a scopi militari – secondo Leonardo Bruni era stato feditore a cavallo nella Battaglia di Campaldino del 1289 – sia per «fedir torneamenti e correr giostra»²². Riconosce, dunque, la differenza che, nella vita del cavaliere, assume l'impegno in battaglia e nella competizione sportiva, ma anche la contiguità dei due tempi, di guerra e di pace; apprezza il valore che per la nobiltà avevano acquisito nei secoli passati le attività sportive, divenute parte integrante di un codice etico sorto per regolare le attività militari; mostra, infine, una effettiva preparazione sulle competizioni, riprendendo la distinzione tecnica tra «torneo», in cui si partecipa a squadre, e «giostra», in cui le prove sono affrontate singolarmente o in duello.

2. *Il superamento della translatio*

Con la rappresentazione competitiva della vicenda dell'Impero mondiale, Dante mette in discussione una delle acquisizioni storiografiche più diffuse della sua epoca, riguardante la *translatio imperii*²³. Pur riconoscendo la fonte della propria ricostruzione in Paolo Orosio, Dante ne modifica sensibilmente il portato analitico. Nello storico romano-ispánico la storia è proceduta secondo una successione di Imperi: da Oriente (Assiri, Babilonesi, Medi e Persiani), l'Impero sarebbe stato tenuto in Macedonia (Settentrione) e a Cartagine (Mezzogiorno) come fasi intermedie (*tutores et curatores*)²⁴, per giungere finalmente a Occidente (Roma). Solo nella sede romana l'Impero avrebbe

²² *If* XXII, 6.

²³ Sul tema della *translatio* in epoca medievale rimandiamo all'ancora imprescindibile lavoro di Goetz (1958). Sulla più ampia questione della periodizzazione storica nel medioevo e in Dante, si veda Capitani (2000).

²⁴ Cfr. Quanto afferma Orosio sul tema dei popoli che trattengono solo momentaneamente le redini dell'Impero (Orosio 1471: I, VII, 2-16).

raggiunto la perfezione accertata con la nascita di Cristo e destinata a durare fino alla fine del mondo.

Accogliendo da Orosio la romanità della storia, considerata dentro la più rilevante affermazione del cristianesimo, nella declinazione dantesca la competizione dei popoli per l'Impero scardina la possibilità euristica del "trasferimento" di comando tra diversi "atleti". Il Poeta afferma che il popolo romano, primo e solo, guadagnò la palma della signoria del mondo, gli altri condottieri e popoli si erano fermati nel mezzo della gara o, come Alessandro, appena in vista del traguardo finale. Esclude, in definitiva, la possibilità che a gara terminata lo scettro della vittoria possa trasferirsi a un successore o addirittura conteso²⁵.

Anche la scansione dei tempi data da Orosio è recepita solo parzialmente nel Poeta, nel momento in cui descrive la storia romana come una successione di duelli vittoriosi. Nello scontro tra Fabrizio e Pirro e in quello tra Scipione e Annibale, Dante individua gli episodi salienti delle contese aperte dai Romani con i Greci e con i Cartaginesi, popoli che aspiravano «ad Imperium»²⁶. Tali vittorie in duelli sarebbero da leggere come passaggi di quella più ampia competizione che sarebbe terminata con la palma imperiale. Nuovamente, viene ribadito che il popolo dell'Urbe, nel percorso glorioso verso il dominio universale, dovette confrontarsi con eroi e popoli antichi in un *certamen* e non in una *translatio*.

Dallo storico iberico, Dante pur accogliendo la lettura del Macedone diffusa nel medioevo, convenzionalmente affascinato dalle figure eroiche di epoca classica, deriva il confronto tra le gesta di Alessandro e il volere divino²⁷. Quando riferisce la vicenda del grande condottiero dentro le imprese di Roma, egli è punito per giudizio divino «ne sua temeritas prodiret ulterius»²⁸; l'Alighieri individua nettamente, nel confronto tra i due atleti

²⁵ Orosio, ad esempio, critica la scelta romana di distruggere Cartagine, con la terza guerra punica, quando già ne aveva preso l'impero sul mondo.

²⁶ *Mn*, II, IX, 18.

²⁷ In Orosio, la critica ad Alessandro deriva da un giudizio stoico sulla sua crudeltà (Orosio 1471: III, XVIII, 10), aspetto che Dante non recepisce nemmeno nell'altro riferimento al Macedone, assolutamente benevolo, del *Convivio* (IV, XI, 14). Sul punto rimandiamo a Frugoni (1978: 63-78).

²⁸ *Mn*, II, VIII, 10.

della storia, verso quale lettura dei fatti conducano ragione giuridica e disegno provvidenziale²⁹.

È plausibile che l'adattamento della dottrina storiografica orosiana, resa ancor più romano-centrica secondo schemi competitivi di matrice basso medievale, consegua alla volontà dantesca di prendere posizione verso altre due versioni della *translatio*, affermatesi nei secoli precedenti.

Una prima, di parte imperiale, viene sostanzialmente accolta nella teoria politica del Poeta: il Sacro Romano Impero sarebbe il legittimo erede dell'istituto universale perfezionatosi con Augusto, di cui, in particolare, avrebbe recepito l'origine provvidenziale. Nel sesto del *Paradiso*, Giustiniano può ricostruire al pellegrino il percorso storico dell'Aquila imperiale dalla sua origine troiana fino a Carlo Magno: la mitica fase fondativa di Enea, in cui si affermò la base latina del futuro Impero; il periodo monarchico, terminato con la ribellione all'ultimo re in nome delle virtù romane; le vittorie repubblicane con cui Roma assicurò il proprio dominio in Italia e fuori, in particolare in area mediterranea a danno degli «Africani» di Cartagine; l'affermazione dell'Impero con Ottaviano, il suo riconoscimento provvidenziale sotto Tiberio e la vendetta compiuta da Tito sul popolo ebreo, cui era attribuita la colpa del sacrificio di Cristo. Tra l'impresa di Tito, compiuta con la distruzione di Gerusalemme del 70, e il soccorso prestato da Carlo nel 774 in difesa

²⁹ Il palese accordo tra romanità della storia e critica alle gesta del Macedone si compie negli scritti di Petrarca, dove le gesta di Alessandro sono valutate sulla debolezza dei suoi avversari ed egli è accusato di avidità e superbia (cfr. ad esempio, oltre la biografia latina sul Macedone compresa nel *De viris illustribus*, XV, i riferimenti nell'*Africa*, III, 400-5). La lettura competitiva della storia imperiale prevista da Dante deriva da un altro *tòpos* della storiografia medievale, stabilitosi con il *Pantheon* di Goffredo da Viterbo (1187-1190). Nella monumentale ricostruzione dell'eminente giurista, attivo durante i regni di Federico I Barbarossa ed Enrico VI, si propone un canone di valutazione per i grandi condottieri e popoli dell'antichità, confrontabili in chiave metastorica; torna quell'aspro giudizio sul paganesimo di Alessandro e dunque sull'impossibilità di sovvertire un progetto provvidenziale con le forze umane (ma cfr. sulla questione Braccesi 1985: 83-87). Non da sottovalutare sono le notevoli consonanze nella ricostruzione della storia imperiale tra Dante e Ottone di Frisinga, nella *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, (1145 ca.), una rassegna della società cristiana esplicitamente ricondotta sul modello orosiano, in cui i fatti salienti del rapporto tra Impero e Papato vengono interpretati in maniera simile al *Monarchia*.

della Chiesa, minacciata dai Longobardi di Desiderio, non vi sarebbe cesura: anche l'iniziativa del re Franco si sarebbe svolta «sotto le ali» del vessillo imperiale, col favore di quell'Aquila con cui, quasi otto secoli prima, Roma aveva sancito il proprio dominio sugli altri popoli³⁰.

Il richiamo alla romanità dell'Impero è funzionale non solo a tracciare una continuità con il regime instaurato dagli antichi *Latiales*, ma per richiamare i coevi re tedeschi a curare le responsabilità che derivano dalla corona italiana e da quella imperiale³¹. In particolare, essi dovrebbero occuparsi della parte italiana dell'Impero, nucleo nobile del suo territorio. Federico II, negli anni del *Convivio*, è ancora considerato «ultimo re de li Romani – ultimo dico per rispetto al tempo presente, non ostante che Ridolfo e Andolfo e Alberto poi eletti siano»; lo Svevo avrebbe effettivamente onorato la dignità della propria missione, riconoscendo l'origine storica e provvidenziale della propria autorità. Diversamente, Alberto nel *Purgatorio* è ricordato polemicamente come «tedesco», per non aver tentato di ristabilire l'ordine in Italia, inforcando «li suoi arcioni»³². Il padre, Rodolfo, è solo sarcasticamente ricordato come «imperator», per «aver negletto ciò che far dovea», quando con il suo alto ministero «potea sanar le piaghe c'hanno Italia morta»³³. Dante reputa

³⁰ *Pd* VI, 94-96.

³¹ Dante dimostra di essere un profondo conoscitore del complesso meccanismo che portava a perfezionare la scelta dell'Imperatore, in cui si succedevano tre incoronazioni: dopo essere state scelte dai principi elettori, dalle terre tedesche, solitamente Aquisgrana, il sovrano partiva con la corona di Re dei Germani (e dei Romani); giunto in Italia, cingeva, a Milano, Pavia o Monza la corona di Re d'Italia, per concludere con l'incoronazione imperiale a Roma dalle mani del Pontefice. L'eletto dal collegio dei principi era dunque, fin dai tempi di Enrico V (1098), indicato come «rex Romanorum, in imperatorem promovendus» (cfr., anche sulla dottrina in merito, Cavina 1991).

³² *Pd* VI, 99.

³³ *Pg* VII, 92-95. Nella concezione dantesca, l'*Interregnum* iniziato con la fine degli Staufeni (con la deposizione di Federico II da parte di papa Innocenzo IV, il 17 luglio 1245, o, in alternativa, con la sua morte, il 13 dicembre 1250) non terminerebbe con l'elezione dei primi imperatori d'Asburgo, Rodolfo (1273) e Alberto (1298), o di Adolfo I di Nassau (1292), solo formalmente arrivati al vertice del Sacro Romano Impero e dimostratisi affatto indegni del loro compito. Tra i tanti contributi su complesso approccio di Dante verso lo *Stupor mundi*, glorificato per la sua azione politica ma condannato eretico nell'*Inferno*, segnaliamo Menestò (1998) e Soave-Bowe (1995).

l'investitura imperiale, in primo luogo, un'assunzione di doveri ineludibili verso il genere umano, in una prospettiva storica che guardi all'eternità di Roma *victrix*, nella competizione per il dominio del mondo. Parafrasando nel *Convivio* il primo libro dell'*Eneide*, fa affermare a Dio stesso: «A costoro - cioè a li Romani - nè termine di cose nè di tempo pongo; a loro ho dato imperio senza fine»³⁴. Assiste, dunque, con grandi speranze all'impresa romana e italiana di Arrigo VII (1310-1313); ne commenta le gesta come Monarca preposto «sacrosanto Romanorum Imperio», col quale Dio «res humanas disposuit gubernandas»³⁵. Con desolazione, in molti passaggi, deve ammettere come l'attuale sia una pallida replica dell'antico impero romano: minacciato da regnanti infedeli, esso si è di fatto ritirato «in angustum gubernacula»³⁶; resta, però, intangibile l'universale missione che Dio ha previsto creando provvidenzialmente questo istituto, per cui esso permane nel tempo, «inviolabili iure»³⁷, la guida per tutto il genere umano in direzione della pace politica e della felicità terrena.

Pur sempre rimane che solo al suo sorgere, al termine della competizione per la conquista dell'Impero, Roma assolse alla più alta missione provvidenziale (disporre il mondo alla nascita di Cristo); è storicamente accettabile, allora, che «1 mondo mai non fu nè sarà sì perfettamente disposto come allora che a la voce d'un solo, principe del roman popolo e comandatore, fu ordinato, sì come testimonia Luca evangelista»³⁸.

Nel *Monarchia* sono due i momenti evangelici che confermerebbero la legittimazione provvidenziale della giurisdizione imperiale. Il più importante è sicuramente il giudizio di Cristo di fronte all'autorità imperiale esercitata in Palestina, per conto di Tiberio, da Ponzio Pilato. Dante legge politicamente e giuridicamente il fatto che Cristo non venne giudicato da Caifa, a capo del sinedrio ebraico, e da Erode, re di Palestina. Il primo rappresentava l'autorità religiosa e non politica, mentre il secondo era a capo di un'autorità politica particolare, soggetta al potere

³⁴ *Cv*, IV, IV, 11.

³⁵ *Ep*. VI, 2.

³⁶ *Ep*. VII, 12.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Cv*, IV, V, 7.

di Roma, tanto che l'impero esercitava sui medesimi territori una giurisdizione superiore attraverso un proprio rappresentante, Pilato, per l'appunto. Da un lato Cristo non avrebbe compiuto la propria missione mondana se non sotto un giudice legittimo, dall'altro solo sotto un giudice universale sarebbe stato possibile condannare per il proprio peccato tutto il genere umano, punendo l'Uomo nella persona del Cristo. Il rappresentante dell'autorità imperiale non avrebbe avuto universale «iurisdictionem» se l'Impero romano non fosse stato autorità universale «de iure»³⁹.

Un altro luogo, tratto dal vangelo di Luca, serve a mostrare la legittimità dell'editto imperiale con cui sotto Ottaviano Augusto venne proclamato il censimento generale. Solo un'autorità universale avrebbe potuto invocare tale strumento, ma Dante interpreta tale fatto come prova della natura provvidenziale dell'Impero: nel momento in cui Cristo si sottopose all'autorità universale dell'Impero per essere censito fu il modo in cui legittimamente venne certificato che il divino si fosse fatto uomo. Colui che era atteso da lungo tempo «in sotietate mortalium» si fece riconoscere «cum mortalibus»⁴⁰ per mezzo di una legittima autorità. Ciò dimostra giuridicamente la nascita del Salvatore sotto l'autorità romana, altrimenti Cristo avrebbe finito per giustificare un'istituzione illegittima.

La provvidenzialità dell'Impero rende sicuramente peculiare la ricostruzione di Dante rispetto agli autori ghibellini che, ad esempio, furono vicini alla corte itinerante di Arrigo VII durante la sua *Romfahrt*⁴¹, o scrissero in difesa delle prerogative di Ludovico IV durante il confronto con Giovanni XXII⁴². Risalta, in

³⁹ *Mn*, II, XI, 5.

⁴⁰ *Ivi*, X, 7.

⁴¹ Rispetto a questo momento sono rilevanti le affinità con il trattato attribuito a Giovanni Brancazolo, *De principio et origine et potencia imperatoris et pape*, oltre al coevo *Memoriale* attribuito a Giovanni da Calvaruso; ma sulla trattatistica di quel periodo e la vicinanza alle questioni dantesche si rimanda all'ampia ricognizione in Quaglioni (2015 e 2016). Figura rilevante anche Enghelberto di Admont con il suo *De Ortu et Fine Romani Imperi*, con alcuni luoghi della storia imperiali perfettamente consonanti con la ricostruzione dantesca, cfr., sul punto, Novikoff (2005-2006).

⁴² In questa direzione si muove la documentata ricostruzione di Cassell (2004), che colloca il *Monarchia* e il primo testo che cerca da parte ierocratica di confutarne gli assunti, la *reprobatio* di Guido Vernani, nel contesto creato dalla

particolare, la distanza con coeve letture laicizzanti del potere imperiale e della sua *translatio* dal popolo romano. In realtà, per Dante non vi è nessuna frattura istituzionale nel passaggio dalla Repubblica all'Impero nell'antica Roma, e nel *Monarchia* è il popolo romano ad aver legittimamente conquistato il dominio imperiale sul mondo⁴³. D'altra parte, Dante non legge, come fa ad esempio Marsilio, il conferimento dell'*imperium* nelle mani di un unico *Imperator* come delega, per di più revocabile. Il popolo romano rimane per Dante uno strumento della provvidenza divina e solo guardando dall'alto di un disegno metastorico si intende il senso profondo della vicenda umana.

Se c'è *translatio* in Dante, dal popolo all'imperatore romano, ovvero dalla dieta imperiale all'imperatore del Sacro Romano Impero, non è certamente nel senso radicale che ne dà Marsilio, per cui il diritto di elezione, dunque di trasferimento di un'autorità originariamente popolare, comprende anche quello di deposizione⁴⁴. Il Padovano presenta una lettura dal basso, per cui anche l'ordinamento politico più ampio consegua a una scelta del *populus* o della sua *valencior pars*. Qualunque sovranità terrena per Marsilio spetta all'«universitas civium», questa la esercita direttamente o in forma delegata, eleggendo al proprio interno un rappresentante dell'intero corpo politico: questo

bolla *Si fratrum* emanata da Giovanni XXII nel marzo 1317: in essa, di fronte a un'elezione imperiale contestata, come quella avvenuta nel 1314, sarebbe dovuto ritornare il diritto supremo in capo al Pontefice di intervenire nelle questioni imperiali.

⁴³ Rilevantissimo, da questo punto di vista, come Dante legga la figura di Gaio Giulio Cesare nella *Commedia*, effettivamente il primo imperatore per aver portato a termine la guerra civile, instaurato la pace nella Repubblica e creato i prodromi per la pace imperiale. Ma l'impresa cesariana è ancora letta da Giustiniano nel segno della volontà celeste di pacificare il mondo unito, attraverso la volontà del popolo romano: «presso al tempo che tutto 'l ciel volle / redur lo mondo a suo modo sereno, / Cesare per voler di Roma il tolle» (*Pd* VI, 55-57). Per questo gli omicidi di Cesare, Bruto e Cassio, non sono ricordati come eroi del repubblicanesimo romano, i tirannicidi salvatori della patria, ma come coloro che hanno tradito l'Impero e il benefattore politico di Roma, e in questo affiancati nella colpa e nella pena, nel XXXIV dell'*Inferno* (vv. 61-69), al traditore di Cristo e della Chiesa, Giuda Iscariota. Interessanti riflessioni sulla continuità tra il Dante lettore del repubblicanesimo romano e alfiere dell'Impero in Armour (1997) e in Rossi, Hollander (1986).

⁴⁴ Sulle funzioni elettive del popolo romano in Marsilio si vedano Leicht (1942) e Grignaschi (1953).

avrebbero fatto i Romani nel tempo antico, ma questo accadrebbe ancora nell'epoca contemporanea, ad esempio con l'elezione di Ludovico IV.

Forse con un riferimento proprio alla tormentata elezione di Ludovico nella Dieta di Francoforte del 1314⁴⁵, Dante ribadisce al termine del *Monarchia* come ogni atto formale per creare un'autorità imperiale sia da leggersi solamente nella prospettiva provvidenziale, tanto che gli elettori imperiali sono solo interpreti della volontà di Dio e il loro disaccordo è, purtroppo, mera manifestazione di quanto il peccato sia penetrato dentro la vita politica. Tale posizione è sicuramente peculiare nella trattatistica di parte imperiale dell'epoca; d'altronde, la teoria imperiale dantesca è maturata dopo la decisione di far «parte per [se] stesso»⁴⁶: rifuggendo il conflitto delle fazioni che dilania Firenze e l'Italia, Dante inizia una nuova indagine, alla ricerca di una ricetta universale e inclusiva della politica.

Non a caso, proprio nel canto di Giustiniano – figura che per eccellenza ha incarnato la missione provvidenziale dell'Impero – Dante pone l'invettiva contro le parti che si contendono il dominio dell'Italia. I Guelfi (i Neri, in particolare), sostenendo le mire politiche italiane del papa e della monarchia francese, intendono sostituire con il giglio giallo dei Capetingi l'aquila imperiale; ma anche i Ghibellini, che hanno ridotto il simbolo dell'Impero romano a vessillo di fazione, ne tradiscono la missione universale. Costoro se ne appropriano «per la loro parte

⁴⁵ Il 20 ottobre 1314, Ludovico venne eletto re di Germania da cinque elettori, mentre altri tre indicarono Federico d'Asburgo. Si aprì, in conseguenza di questo fatto, una contesa che terminò solamente con la sconfitta del pretendente austriaco nella battaglia di Mühldorf nel 1322.

⁴⁶ *Ivi*: 69. Su questo periodo cruciale della biografia politica dantesca, si vedano Goudet (1974) e Hollander (1999). Accurata la ricostruzione della vicenda politica dantesca presentata in Scott (1996), dove si distingue una prima parte dedicata all'impegno politico diretto al servizio delle istituzioni comunali (fino al 1302); una seconda esperienza politica, animata dal forte desiderio di tornare in patria e dalla disillusione verso le fazioni esiliate (terminata nel 1305); infine, i lunghi anni da *exul immeritus* segnati dalla maturazione dell'ideale imperiale e dal distacco radicale dalla vita fiorentina. Un interessante approccio alla vita di Dante, nell'incrocio tra documenti e cenni autobiografici nelle opere, in Inglese e Milani (2018).

politica, / così che è arduo stabilire chi sbagli di più»⁴⁷ tra le due fazioni in lotta per il potere.

Come è confermato con una lettura agonistica della storia imperiale, la teoria dantesca dell'Impero non deriva, dunque, da un'adesione totalizzante alla parte ghibellina, anche se, negli anni di Arrigo, il Poeta si trova a sostenere l'iniziativa dell'imperatore lussemburghese. La distanza è nel modo di interpretare storicamente la missione imperiale che, nella versione dantesca, non può essere sopraffazione di una parte sull'altra, ma condizione giuridica e politica per una pace generalizzata.

3. *Un modello storico antierocratico*

Seppur in una peculiare declinazione, Dante recepisce una tradizione che sancisce i diritti dell'Impero partendo dalla sua sacralità e romanità; con la ricostruzione condotta nel sesto del *Paradiso*, specularmente, attacca un'altra idea di *translatio*, elaborata da parte ierocratica.

Non è un caso che la precisa dimostrazione dantesca, che ha, come più volte esplicitato dall'autore, un chiaro intento polemico, intenda presentare una teoria storica affatto innovativa: il popolo romano avrebbe acquisito il dominio imperiale di diritto, poiché vittorioso in un *certamen* tra i popoli antichi. Tale è la premessa per depotenziare tutte le traslazioni dell'impero romano che sono avvenute successivamente e che nulla potrebbero *de iure* contro quel risultato, sanzionato peraltro dalla volontà divina: la *translatio ad Graecos*, fatta da Costantino spostando la capitale imperiale a Bisanzio, con la correlativa *donatio* della parte occidentale dell'Impero a papa Silvestro; ma soprattutto le *translationes* successive che, secondo una letteratura coeva di parte curialista, sarebbero da attribuire all'azione del Pontefice, rendendo evidente come egli rappresenti la sola *auctoritas* terrena, anche nella sfera temporale.

Tutta la ricostruzione di parte ierocratica per *translationes* inizia con un atto che Dante considera illegittimo, rendendo insostenibili anche gli eventi successivi. Emblematica, in questa

⁴⁷ *Ivi*, VI, 99-100.

direzione, la critica che, tra *Commedia e Monarchia*, è compiuta della prima *translatio*, operata da Costantino spostando la sede dell'Impero da Roma a Bisanzio, in particolare poiché combinata con la *donatio*, nelle mani del Pontefice, del Patrimonio di san Pietro. Pur convinto che l'imperatore avesse agito per fini benevoli, affinché la Chiesa potesse assistere i poveri, tanto da porre Costantino tra le anime accolte nel *Paradiso*, Dante critica la sciagurata scelta di mutilare l'universalità del dominio imperiale. Da quel gesto illegittimo deriverebbero gli interminati disastri della *respublica christianorum*, dove è sempre più difficile restaurare l'ordine politico e la Chiesa, compromessa negli affari temporali, non rappresenta la guida autorevole nelle questioni spirituali. Non viene negata la storicità dei fatti, né tantomeno la veridicità delle fonti portate a supporto, ma la difesa giuridica di quell'azione e, soprattutto, la legittimità delle sue conseguenze. Per dimostrare la nullità giuridica dell'atto, Dante usa ancora l'arma del sillogismo e un'analisi puntuale delle fonti scritturali, operando su due fronti polemici: da un lato, Costantino non poteva mutilare la sovranità dell'istituto imperiale; dall'altro, la Chiesa non poteva ricevere, per fini di potere, il possesso di territori e, più in generale, essere destinataria di una *translatio* di sovranità imperiale.

Per il primo punto, riprendendo nel *Monarchia* un'argomentazione già accolta nella civilistica coeva, Dante afferma che l'Imperatore non poteva recar danno all'Impero, commettendo atti, nell'esercizio del proprio officio, contrari alla finalità dell'officio stesso: tenere tutto il mondo politicamente unito sotto il segno dell'unità dei voleri⁴⁸. In aggiunta, l'Impero che è fondato sul diritto, non poteva certo compiere atti contrari al diritto, come creare lo scompiglio nella compagine umana distruggendo un ordinamento universale⁴⁹. In ultimo, diminuendo la giurisdizione imperiale, Costantino avrebbe agito contro ciò che fa essere l'Impero tale (rispetto agli altri ordinamenti politici), ovvero una sovranità che non conosce limiti e consente al suo interprete di essere giudice universale e indefettibile⁵⁰.

⁴⁸ *Mn*, III, x, 5.

⁴⁹ *Ivi*: 9.

⁵⁰ *Ivi*: 10.

Per il secondo aspetto, Dante fa affidamento su una controversa fonte evangelica di Matteo (10, 9-10), la cui corretta esegesi mostrerebbe, senza difetto, come alla Chiesa sia precluso ricevere beni temporali, «per praeceptum prohibitivum expressum»⁵¹. Come è stato ampiamente mostrato, il tema della povertà della Chiesa in Dante ha un impiego anche politico, soprattutto nei passaggi della *Commedia* di critica della condizione dell'*Ecclesia militans*, con auspici di profonda riforma di essa⁵². Per questo, Costantino, è, come ricordato nel *Monarchia*, «infirmator Imperii»⁵³, ma con più grave danno, Dante ricorda nell'*inferno* la «dote» che da lui «prese il primo ricco padre»⁵⁴, per cui, per quanto involontariamente, egli ha operato anche come *infirmator Ecclesiae*⁵⁵.

È nella *Commedia*, dunque, che troviamo la critica più evocativa della *translatio* compiuta da Costantino spostando la capitale a Bisanzio. Essa contrasterebbe palesemente il percorso provvidenziale dell'Aquila ricostruito nel sesto del *Paradiso* da Giustiniano, da oriente a occidente, da Enea a Cesare, seguendo il corso del Sole. Non solo, tale obiezione del Giustiniano paradisiaco è, parallelamente, una valorizzazione dell'operato di Giustiniano «Cesare», il più autorevole legislatore del mondo romano, dunque la figura più titolata per biasimare l'*iniuria* costantiniana, e il sovrano che con la guerra gotica si era prodigato a riguadagnare Roma, sede dell'Impero, ponendo rimedio all'errore costantiniano.

Il trasferimento dell'impero a Costantinopoli, come pure la creazione del Patrimonio sono l'inizio di tutti i guasti, nella sfera temporale e in quella spirituale, della *respublica christianorum*. Per questo Dante confuta nel secondo del *Monarchia* la let-

⁵¹ Tralasciamo, per ragioni di spazio, l'approfondita trattazione del tema della povertà evangelica in Dante, anche con i pesanti riflessi che, nel dibattito coevo, la questione della *paupertas* aveva avuto a seguito degli interventi papali nelle controversie dell'ordine francescano. Tra la ricchissima bibliografia in merito, ci limitiamo a segnalare Havelly (2004) e Maglio (2018).

⁵² Sull'ecclesiologia dantesca, si veda il recente e ricco contributo di Nasti (2013).

⁵³ *Mn*, II, XII, 8.

⁵⁴ *If* XIX, 116-117.

⁵⁵ Una sintetica ma efficace rappresentazione di come il tema costantiniano sia alla base dell'analisi dantesca della povertà ecclesiastica in Vettori (2021).

tura di tutte le presunte successive *translationes*, come illegittime manifestazioni della superiorità pontificale negli affari temporali. Interessa in questa sede mostrare come la nullità giuridica della *donatio* sia in Dante il presupposto per la nullità giuridica di una successiva *translatio*, avvenuta con l'incoronazione ad Imperatore di Carlo Magno da parte del pontefice la notte di Natale dell'800. Per Dante, tale evento non sarebbe epifania di un trasferimento della sovranità imperiale, all'epoca nelle mani del pontefice, poiché da un'«iniuria» non potrà mai derivare un «ius». Come visto, l'unica *translatio* storicamente accettabile è quella che opera in coerenza con il *certamen* sul dominio del mondo, conclusosi con la vittoria del popolo romano, unico evento rivelatore della volontà di Dio nella storia politica umana, e che porta direttamente l'autorità imperiale romana al Sacro Romano Impero in epoca medievale.

In realtà Dante rinviene già nel 773, con il soccorso prestato da Carlo ad Adriano I contro il Longobardi di Desiderio, i segnali di un ritorno della dignità imperiale in Italia, togliendo qualsiasi valore giuridico ai fatti di Natale dell'800. Di essi, Dante dà conto nel *Monarchia*, recuperando una tradizione che, iniziata durante la lotta per le investiture, aveva raggiunto in anni vicini una versione parossistica⁵⁶. Aggredisce gli argomenti dei suoi avversari, pur sbagliando i protagonisti: non era papa Adriano, morto nel 795, bensì Leone III sul soglio di Pietro e a Bisanzio regnava Irene, non Michele I. Basandosi, però, sull'unicità romana dell'Impero già tracciata nella sua storia competitiva, rifiuta di individuare nell'incoronazione di Carlo un trasferimento da Bisanzio della dignità imperiale: i «Romei» non

⁵⁶ Bonifacio VIII, scrivendo nel 1303 al futuro imperatore Alberto d'Asburgo, ricorda come «Romanum imperium de Grecis per sedem apostolicam in persona magnifici Caroli in Germanos», perciò «auctoritate apostolica et de apostolica plenitudine potestatis», il Pontefice può confermare ogni re designato a quella carica (*Litterae Pontificis Regi directae*: 147). La teoria riceve una sistemazione definitiva dagli agostiniani nei decenni successivi; Agostino Trionfo, ad esempio, scrivendo negli anni del confronto tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro, collega la *translatio imperii* possibile al Pontefice alla *donatio* e alla *translatio* costantiniane: «imperium a Romanis ad Graecos translatum est. Constantinus huiusmodi translationem fecit auctoritate summi pontificis qui tanquam vicarius dei filius celestis imperatoris iurisdictionem habet universalem super omnia regna et imperia» (Trionfo 1479: XXXVII, 3).

erano i legittimi eredi dell'Impero augusteo a seguito della sciagurata politica orientale costantiniana.

A ben vedere, in questo modo Dante intende sottrarre ai detrattori della dottrina imperiale di parte curialista un altro argomento, di cui fa menzione nel passaggio del *Monarchia* citato riguardo l'incoronazione di Carlo Magno. Il re franco, nella versione curialista, aveva ricevuto la dignità imperiale del pontefice «non obstante quod michael imperabat apud Constantinopolim»⁵⁷. Se, per i difensori delle prerogative papali, questo era il segnale di un'autorità imperiale rimasta intatta nelle mani del pontefice dall'epoca costantiniana, che dunque lo avrebbe posto al di sopra anche dell'altra autorità che reclamava l'eredità dell'impero romano, per Dante entrambe le pretese sono insostenibili, perché frutto di un atto non conforme al diritto. Il Pontefice, interpretato come depositario della dignità imperiale e quindi soggetto titolare del suo trasferimento a Carlo, stava commettendo un'«*usurpatio iuris*» che non avrebbe potuto mai essere fonte di nuovo diritto.

Questo passaggio è funzionale a rispondere, in più ampia prospettiva, alla *quaestio disputanda* che il Poeta affronta nel terzo libro del *Monarchia*: se l'Imperatore abbia ricevuto l'autorità politica dal Pontefice. Dante vorrebbe, in coerenza con la volontà divina, due *auctoritates* universali, politica e spirituale, autonome nella propria missione provvidenziale, ma cooperanti, perché entrambe riconducibili al volere di Dio. Tale dimostrazione deve passare dalla verifica se la funzione papale includa «*auctoritatem dandi et tollendi regimen temporale et in alium transferendi*»⁵⁸, in definitiva tutte quelle prerogative del Pontefice sull'autorità imperiale che sarebbero confermate dalle *translationes* avvenute in epoca medievale, a cominciare dalla creazione carolingia del Sacro Romano Impero.

Da ciò discende il rapido, ma molto significativo inciso storico, che nel *Monarchia* spiega l'«*iniuria*» che si cela dietro a una lettura curialista dell'incoronazione imperiale di Carlo, per cui essa non abbia creato nessun diritto in capo ai pontefici successivi per essere la fonte di autorità di nuovi imperatori. Dalla constatazione storica è sviluppata con coerenza la dottrina poli-

⁵⁷ *Mn*, III, x, 18.

⁵⁸ *Ivi*, VI, 2.

tica: nel *Monarchia*, per dimostrare la diretta dipendenza dell'Imperatore da Dio e non dal Pontefice «quantum est ad esse [...], nec etiam quantum ad virtutem, nec quantum ad operationem simpliciter»⁵⁹, Dante toglie qualsiasi potere autoritativo alla cerimonia con cui a Roma i re germanici ricevevano dalle mani del Pontefice la corona imperiale, ma ciò non sarebbe possibile se non privando di fondamento giuridico l'archetipo portato dalla parte avversa, una lettura ierocratica dell'incoronazione di Carlo.

Per contestare la *potestas (directa o indirecta) in temporalibus* del Pontefice sull'Imperatore, Dante predica specularmente l'autonomia dell'autorità spirituale dalle ingerenze di quella temporale. In verità la composizione dei due passaggi è inversa, perché Dante intende partire dalle premesse poste dai propri avversari teorici, per smentirne l'assurdità delle conclusioni. L'usurpazione di un diritto non può essere fonte di diritto, in questi termini deve leggersi la pretesa di reclamare una superiorità giuridica del Pontefice sull'Imperatore fondata su una lettura distorta dell'incoronazione di Carlo; per assurdo, ciò consentirebbe di rendere valida anche la pretesa di ogni Imperatore di essere depositario della dignità papale «postquam Octo imperator Leonem papam restituit et Benedictum deposuit»⁶⁰, portando costui in esilio forzato in Sassonia.

Con questo breve inciso chiarificatore sulla storia imperiale nella fase ottoniana, Dante intende sintetizzare la propria posizione rispetto alla seconda *translatio* reclamata dai curialisti, quella verso i Sassoni. Viene sinteticamente contestata la visione ecclesiastica dei fatti che portarono il duca Ottone di Sassonia a cingere la corona imperiale nel 962; essa sarebbe stata ricevuta dal pontefice Leone VIII in ricompensa del soccorso prestato alla Chiesa in un momento di forte crisi, poiché Ottone aveva propiziato l'ascesa di Leone al soglio di Pietro combattendo coloro che ne contestavano l'elezione. La dinastia carolingia non si era rivelata all'altezza di proteggere la cristianità, il nuovo pontefice ponendo sul capo di Ottone la corona imperiale ne

⁵⁹ *Ivi*, IV, 18.

⁶⁰ *Ivi*, III, 20.

aveva decretato la traslazione *ad Germanos*⁶¹. Al di là della ricostruzione, importa mostrare come Dante contesti il passaggio alla dinastia ottoniana della corona imperiale come seconda *translatio* operata dal Pontefice come massima autorità temporale.

Ma Dante contesta anche la terza e definitiva *translatio*, quella che avrebbe trasformato, dopo la morte di Ottone III, la corona imperiale da ereditaria a elettiva, rimanendo in entrambe le forme in capo al Pontefice il diritto supremo di confermare e revocare la dignità di Imperatore. Anche per questo passaggio il riferimento dantesco è minimo, ma estremamente significativo, combinandosi ancora con la più ampia questione del rapporto tra le due autorità affrontato nel terzo libro del *Monarchia*. Forse con un riferimento alla discussa elezione di Ludovico IV, ma certamente, memore della tormentata conferma imperiale di Arrigo VII da parte di Clemente V, Dante dichiara che se la Monarchia universale è stata voluta provvidenzialmente da Dio, «solus eligit Deus, solus ipse confirmat, cum superiorem non habeat». Da un lato, viene criticato il ruolo finalizzante dell'azione papale nel confermare la corona imperiale, ma dall'altro viene fortemente sminuito, in termini giuridici, il ruolo dei principi elettori, che stanno all'inizio del processo di formazione del nuovo imperatore. Pontefice e principi elettori svolgono funzioni strumentali della volontà divina, da cui solamente dipende l'autorità imperiale. In particolare, i componenti del collegio imperiale non eleggono alcuna autorità, poiché solo Dio la può eleggere; Dante arriva alla perentoria conclusione per cui «nec isti qui nunc, nec alii cuiuscunque modi dicti fuerint 'electores', sic dicendi sunt: quin potius 'denuntiatores divine providentie' sunt habendi»⁶².

Non sono esplicitate le opere che Dante intenda smentire, ma i tre incisi storici nel *Monarchia* sono significativamente volti a contestare le tre *translationes* che la letteratura ierocratica coeva poneva come altrettante testimonianze della suprema *auctoritas* del Pontefice sull'Imperatore.

⁶¹ Per una lettura del legame tra *donatio* e *renovatio*, sotto la dinastia ottoniana, si veda Staats (1976), in particolare pp. 111 e sgg.

⁶² *Mn*, III, xv, 13.

In uno dei memoriali che dalla corte avignonese di Clemente V arrivano all'inizio del 1313 per sostenere la causa di re Roberto, coinvolto dall'imperatore Arrigo in un aspro contenzioso giuridico, oltrech  in una contesa militare, viene ripresa una teoria della *translatio*, chiaramente conseguenza giuridica di un diritto pontificale assoluto sulle questioni temporali. Come lo stesso Dante ha modo di testimoniare, nei mesi precedenti si   consumato il clamoroso voltafaccia di Clemente verso il nuovo Re dei Romani, prendendo chiaramente una posizione in favore del partito angioino nelle vicende italiane. Secondo il documento citato, il pontefice «potest transferre Imperium de una nacionem in aliam», tanto che in caso di *vacatio* imperiale il Pontefice mantiene «iurisdictionem imperii in temporalibus»⁶³.   sancita la superiorit  del Papa, che conferma l'Imperatore nella sua funzione e soprattutto lo pu  deporre nel caso in cui non ottemperi alla sua missione terrena di *advocatus Ecclesiae*. Questa, d'altronde, sarebbe la causa giuridica che avrebbe reso possibile trasferire l'autorit  imperiale dall'imperatore bizantino, non pi  in grado di difendere la Chiesa dalla minaccia longobarda, al sovrano franco, e successivamente ai sovrani sassoni e, infine, al sovrano che emerge dalla decisione del collegio elettorale imperiale. Una sinossi storico-giuridica ripresa in una *disquisitio* dell'agosto 1313, di poco successiva alla morte di Arrigo, in cui   presentato un affresco completo, *ex parte pontificia*, delle varie *translationes* su cui si dibatte giuridicamente in quegli anni⁶⁴.

La decretale *Venerabilem* (marzo 1202), con cui Innocenzo III aveva impostato i canoni della teoria della *translatio* e il ruolo del Pontefice nella scelta dell'Imperatore,   la base di documenti ufficiali redatti dai pi  strenui interpreti in epoca dantesca della supremazia papale: Bonifacio VIII, Clemente V e Giovanni XXII. Ma   sicuramente la folta presenza di trattati storici coevi di parte papale a confermarci come Dante si inserisca, con una interpretazione affatto scomoda, dentro un dibattito ben sviluppato, che, a partire dalla ricostruzione storica della donazione costantiniana, intendeva valutarne gli effetti giuridici successivi nei rapporti tra Chiesa e Impero. Un'interpretazione

⁶³ *Petitio regis Roberti prior*. 1366.

⁶⁴ *Disquisitio iuridica in eadem re*: 1379.

che passava, come visto, attraverso il ruolo che i pontefici avevano avuto nei secoli precedenti nel trasferimento della dignità imperiale⁶⁵.

4. *Universalismo politico e storia imperiale*

La certificazione della vittoria romana nella gara, «cunctis athletizantibus pro imperio mundi», è la conferma di una connessione più ampia su cui Dante risponde alla seconda *quaestio* indagata nel *Monarchia*: che il popolo romano abbia acquisito la signoria del mondo *de iure* e non mediante il mero uso della forza. Solo un atleta realmente protetto dal volere divino avrebbe potuto prevalere in una competizione resa difficile per la lontananza del «bravium sive meta» e per la qualità degli altri «athletizantes» in gara.

Svelato il sotteso giudizio divino nel risultato della gara per l'Impero, Dante lo collega a un reale diritto del popolo romano alla signoria del mondo, entrando ancora in un dibattito coevo cogente. La sua dimostrazione è rivolta a smentire le tesi di quei «iuriste presumptuosi» che a Napoli, durante lo scontro tra Arrigo VII e Roberto d'Angiò, hanno stabilito l'illegittimità della giurisdizione imperiale sopra il *Regnum* e sul titolare della sua

⁶⁵ Il testo più accurato è certamente il *De statu et mutatione Romani imperii* di Landolfo Colonna, probabilmente di poco successivo al *Monarchia*. Per capirne la rilevanza, basti evidenziare come, da un lato, sia l'obiettivo polemico del marsigliano *Tractatus de translatione Imperii* (1340 ca.) che ne riprende letteralmente alcuni passi per confutarne l'interpretazione (sulla relazione tra i due scritti si veda Casini 2007); dall'altro, sia simbolo di una letteratura coeva che riflette sul tema, innescata dagli ultimi confronti tra Impero e Papato: il testo è ripreso letteralmente nel *De origine ac translatione et statu Romani imperii*, inizialmente attribuito a Tolomeo da Lucca e riferito al primo decennio del secolo, anche se in seguito reso anonimo e collocato in anni successivi. È forse proprio sulle ricostruzioni di storia ecclesiastica fatte dal domenicano lucense che Dante elabora la propria interpretazione delle traslazioni addotte dalla parte pontificia. Tolomeo è stato l'autore della seconda parte del *De regimine principum*, testo da Dante ben conosciuto, in cui è ripresentata la vicenda di Carlo Magno con i medesimi errori su papa e l'imperatore bizantino e con lo stesso collegamento alla donazione costantiniana presenti nel Poeta. Egli inoltre è autore di quella *Historia ecclesiastica nova* che Landolfo utilizza largamente nel proprio trattato.

corona⁶⁶. Presso la corte del «re da Sermone»⁶⁷ si sono incontrate nei decenni precedenti due istanze, di diversa provenienza. La prima trae origine da una efficace tradizione regalista, potenziata tra Francia e nuovo Regno nella seconda metà del XIII secolo. A Napoli, nei primi decenni del Trecento, si crede fermente alla formula «rex est imperator in regno suo», dimostrando come l'Impero romano, di cui il *Sacrum Imperium* medievale è ritenuto erede, si sia formato con la violenza⁶⁸. Non solo i popoli e i regni possono sciogliersi da quel vincolo coattivo con i medesimi mezzi, ma, per il bene della cristianità, è necessario che l'Impero sia definitivamente distrutto (tesi che Dante

⁶⁶ *Mn*, II, 1, 6. Cfr., per l'interesse dantesco alle vicende storico-politiche delle case di Francia e di Napoli, Farinelli (1908), Tanzarella (1926), Ruggeri (1982), Brezzi (1966 e 1983), Hauvette (1992), Cooper (1997) e Fenzi (2004).

⁶⁷ In questo modo polemico Dante critica l'operato di Roberto d'Angiò (*Pd* VIII, 147), privo di capacità amministrative e invece proteso alle questioni dello spirito.

⁶⁸ I giuristi attivi presso la corte di Roberto possono collegarsi a una tradizione trattatistica, tesa a difendere i diritti del Regno, in pratica coincidente con la conquista angioina dei possedimenti degli Staufeni in Italia meridionale. La prima formulazione della piena sovranità del Re nei confronti delle pretese imperiali si è avuta con Marino di Caramanico, il quale, probabilmente all'inizio degli anni Ottanta del Duecento, da Giudice della Magna Curia, in analogia con quanto accaduto in Francia con Jean de Blanot (Johannes de Blanosco), adoperò la formula «Rex est Imperator in Regno suo». Nel suo Proemio, Marino afferma che il Re di Sicilia è «in rege libero, qui, scilicet, nullius alterius potestati subjectus est, dicimus ut Rex ipse possit condere legem [...], qualis est Rex Siciliae» (citato in Calasso 1945: XXXIII). Rivendicando, il Marino, la non assoggettabilità del potere regio a quello imperiale, afferma la pariteticità di Regno e Impero di agire in campo politico, secondo tutte le prerogative che sono state attribuite in precedenza all'Imperatore. Per giustificare storicamente questa pretesa, stabilisce l'origine pontificia del Regno, creatosi in seguito alla donazione di Costantino e la legittimità di limitare l'Impero sorto per sopraffazione violenta (cfr. ivi: XXXVI-XXXIX). Tutti i temi imposti da Marino vengono ripresi sotto Carlo II, da Andrea d'Isernia, nei suoi *Usus Feudorum*, *Commentaria* e nell'*Lectura delle Costituzioni del Regno*. Sul dibattito tra origine francese o angioino-napoletana della dottrina regalista si è sviluppato un autorevole dibattito tra Calasso, propenso a rivendicare l'origine angioina della formula, ed Ercole, che tende a confermare l'ipotesi francese, cfr. Ercole (1915 e 1931), Calasso (1930). Correggendo Ercole, che riconduce la formula a Guglielmo Durante (1276) Meijers la riporta al Blanot (1252), tesi accertata e perfezionata da Feenstra, cfr. Meijers (1966: 190-196; Feenstra (1965: 885-895). Sulla connessione tra le teorie regaliste e l'aristotelismo politico dell'epoca, cfr. De Wulf (1921). Sull'importanza dello scontro tra Roberto e Arrigo nello sviluppo delle teorie regaliste, cfr. Ullmann (1949).

contesta nel primo libro del *Monarchia*). A tali conclusioni non sono mai arrivati i giuristi attivi presso la corte francese di Filippo, ma ancora più irricevibile per costoro (si è appena concluso l'aspro scontro tra il Capetingio con Bonifacio VIII) è l'accordo che avviene, in terra angioina, tra istanze regaliste e ierocratiche⁶⁹.

Di questi argomenti è un efficace vessillifero l'influente giurista Bartolomeo di Capua, ispiratore delle lettere che il re Roberto invia a Clemente V durante il confronto con Arrigo e autore del primo parere diretto ad Avignone dalla corte napoletana sulla sentenza imperiale di condanna dell'Angioino⁷⁰. La sua ampia *disquisitio* riprende, in primo luogo, i noti temi di parte ierocratica, focalizzati in questo caso a contestare la giurisdizione universale dell'Impero e la legittimità del processo verso Roberto intentato da Arrigo. L'Imperatore non sarebbe autorità universale mentre lo sarebbe il Papa, vero custode del messaggio evangelico di conservare la pace. Il diritto di intervenire politicamente sulle azioni dell'Impero è chiaro segnale della superiorità del vicario di Cristo, dovuta alla sua potestà non solo di conferire l'autorità imperiale, attraverso il «munus coronationis et consecrationis», ma anche di giudicare e deporre un imperatore caduto nel peccato.

L'incapacità giuridica di Arrigo di agire contro Roberto non deriverebbe solo dalla superiorità del Pontefice nel dirimere le controversie tra i regnanti, ma anche dal rapporto di vassallaggio stabilito tra il Regno angioino e la Chiesa,

⁶⁹ Sul relevantissimo scontro tra Filippo IV e Bonifacio VIII, si vedano Scholz (1903) e, con un approccio diverso, Delle Piane (1983). Per quanto riguarda la formulazione antiimperiale di Filippo, al tempo della disputa tra Roberto e Arrigo, nell'agosto 1312 il Capetingio riafferma la diretta discendenza da Dio del re francese, poiché «nullum temporalem superiorem cognoscens aut habens, quocumque imperatore regnante» (*Responsio Philippi Regis Franciae*: 813); ma, sul tema, cfr. Delle Piane (1954-1955).

⁷⁰ Oltre che negli scritti d'occasione, pensati per sostenere le posizioni giuridiche angioine durante il confronto con Arrigo VII, Bartolomeo replica un'idea della sovranità regale che affonda in una radicata tradizione nella corte napoletana; nelle sue *Glosse*, accoglie senza esitazione l'idea che «Rex Siciliae in Regno suo est Monarcha et habebat omnia iura ad Imperatorem spectantia; quia est exemptus ab Imperio, cui non est subiectus» (Bartolomeo de Capua 1550: c. 16a). Si veda, inoltre, sul ruolo fondamentale del giurista angioino nella disputa Regno-Impero le considerazioni di Monti (1941).

assimilabile al rapporto che vige tra il proprietario di un fondo e il suo usufruttuario. La logica conseguenza cui giunge Bartolomeo approfondisce il solco con la riflessione dantesca: la sovranità dell'Impero non è affatto illimitata, ma si ferma ai territori oggetto della donazione costantiniana, che rientrano nella sfera d'influenza politica "diretta" del Pontefice: «imperator non potest dici princeps in terris ecclesie, que ab eius potestate omnimoda sunt exempte»⁷¹. L'Imperatore è legato al Pontefice da un giuramento che, rinnovando la donazione di Costantino, lo sottomette al suo giudizio, "almeno" nel governo di quei territori; stretto dentro questo vincolo, egli non può certo privare Roberto del suo Regno. Alla conclusione, il Papa è nella sfera temporale superiore all'Imperatore «saltem in patrimonio ecclesie», dove può esercitare la somma potestà di autorizzare e attribuire la dignità di comando.

In realtà, privato della giurisdizione universale, il potere imperiale si inserisce in un sistema di autorità politiche affatto concorrenti: «unde Romanum imperium habet fines et limites suos»⁷² e fuori da esso esistono popoli che si governano con una monarchia o rimangono liberi di autogovernarsi. Non esistono, però, diritti immutabili di sovranità su territori e popoli, poiché sono conseguenze delle guerre. È notevole la declinazione politica dell'autonomia regia: il potere imperiale viene abbassato al livello di qualsiasi altro ordinamento temporale, le cui fortune patiscono come per tutti gli altri ordinamenti politici le dinamiche internazionali delle guerre, delle alleanze e degli accordi di pace. I diritti dell'Impero sono «pro tempore»; se tutti i regni con le loro leggi sono istituiti con la forza, «eodem iure» sono stati i regni «translata et mutata» e i loro territori cambiati e separati. La conclusione è perentoria: «Quod per violentiam et occupationem Romanum crevit imperium, unde si homines se subtrahant»⁷³, poiché intendano fondare un regno autonomo, non commettono un atto illegittimo, «cum omnis res, per quas causas introducitur, per easdem dissolvi possit»⁷⁴. Più che un fattore d'ordine internazionale, la presenza storica dell'Impero è

⁷¹ *Disquisitio prior iuridica*: 1338.

⁷² *Ivi*: 1337.

⁷³ *Ivi*: 1339.

⁷⁴ *Ibidem*.

una minaccia alla stabilità, tanto che l'autore ne auspica la scomparsa: se si considera l'estensione originaria dell'impero romano, sono già molti i territori e i popoli che si sono liberati dal suo giogo.

Le riflessioni di Bartolomeo costituiscono la sintesi efficace della politica angioina «per sermones» che, tanto deprecata dal Poeta, connota l'idea robertiana di sovranità, com'è testimoniato dal discorso, scritto dal giurista capuano, per celebrare nel 1309 l'incoronazione del nuovo re⁷⁵. Un efficace puntello a queste posizioni proviene anche dagli ordini mendicanti attivi a Napoli: sono, d'altronde, frequenti i richiami dei legisti angioini verso teorie ierocratiche che godono di ampio favore a corte. Dentro queste coordinate devono leggersi opuscoli come il *De potestate pape* (1315–1316), del domenicano Giovanni Regina, o il *De potestate summi pontificis* (1321), del francescano Guglielmo da Sarzano⁷⁶.

D'altra parte, lo stesso Dante, coinvolto prima dell'esilio nelle vicende fiorentine come guelfo bianco, ammette nel *Monarchia* che in tempi precedenti, stupendosi della facilità con cui Roma avesse potuto soggiogare praticamente tutto il mondo allora conosciuto, aveva ritenuto tale successo dovuto «nullo iure sed armorum tantummodo violentia»⁷⁷. Tale erronea interpretazione era dovuta a una lettura «superficialiter» di quei fatti, non riconoscendo come fossero rivelatori di un piano divino e dunque di un diritto superiore. Dopo l'approfondimento di quei fatti, era maturato nel Poeta un senso di repulsione verso i coevi tentativi di alcuni popoli di sollevarsi «contra romani populi prehem-

⁷⁵ Il sermone è stato pubblicato da Boyer (1995). Sulla figura di Roberto I d'Angiò e le peculiarità del suo lungo regno si veda il recente e assai documentato Kelly (2003). Per il profilo culturale di Roberto, in particolare per i suoi sermoni, rimangono lavori di riferimento Siragusa (1891) e Goetz (1910), dove sono anche edite le prediche pronunciate dal re angioino.

⁷⁶ Secondo il primo, «imperator et omnes domini temporales sunt totaliter subiecti pape quantum ad potestatem quam habent respectu temporalium». I poteri del Pontefice sono effettivamente illimitati nella sfera politica, egli ha la facoltà «instituendi et deponendi et suspendendi et corrigendi et puniendi et regulandi imperatorem et omnes reges et alios dominos temporales, et imperandi eis et ampliandi et restringendi eorum potestatem» (Johannes de Neapoli 1618 [1316]: 338).

⁷⁷ *Mn*, II, I, 2.

nentiam»⁷⁸, contestando il giudizio divino che si era espresso nel *certamen* per il dominio del mondo.

Per sostenere i diritti dell'Impero alla sovranità assoluta, Dante non recupera le argomentazioni giuridiche presenti nelle Sentenze scritte dai giudici imperiali contro il re traditore. Presenta, invece, argomenti che derivano dalla condizione filosofica e teologica dell'uomo: questi, ricercando la felicità in terra, abbisogna di una guida politica universale che possa illuminare la sua natura razionale; provvidenzialmente tale istituzione è stata creata per consentire all'uomo di accogliere il Verbo rivelato. Muovendosi tra filosofia e teologia, nel primo libro del *Monarchia* si risponde alla domanda, polemicamente sorta in ambito agiografico, se l'Impero «ad bene esse mundi necessaria sit»⁷⁹.

A ben vedere, il rifiuto di leggere lo scontro in atto tra Impero e Regno nei termini strettamente giuridico-politici – intrapresi dai giuristi attivi nella corte napoletana di Roberto e in quella itinerante di Arrigo – consegue all'opzione storiografica con cui Dante ha deciso di seguire le vicende dell'Impero romano. La competizione per la Monarchia universale si sarebbe esaurita con la vittoria dei Romani, da questo esito provvidenziale deriverebbe un presupposto giuridicamente inattaccabile anche da “concorrenti” successivi. I diritti dell'Impero di Roma, definitivamente acquisiti «in certamine», sono mantenuti dai suoi eredi «in translatione» diretta; è quindi impossibile ammettere nella corsa al dominio del mondo nuovi concorrenti, come è destinato a fallire chiunque volesse opporsi al risultato finale della competizione (e alle sue conseguenze presenti): trasgredirebbe «divina iura et humana»⁸⁰.

La violenza dei ribelli può prevalere nello scontro armato, nella forza, ma nulla può contro un diritto inviolabile, conquistato nel proscenio della storia e consacrato dalla provvidenza divina. Una solidità dottrinarina impermeabile anche al fallimento sul campo della sfortunata *restauratio* tentata dal sovrano lussemburghese: anch'essa si fonda giuridicamente sul risultato di quella gara che ha visto, allora, trionfare i Romani e il cui

⁷⁸ *Ivi*: 3.

⁷⁹ *Ivi*, I, II, 3.

⁸⁰ *Ep.* VI, 11.

lascito permane, al tempo di Dante, negli epigoni germanici del loro *Imperium*.

Fonti

BARTHOLOMAEI DE CAPUA, 1550 [1314 ca.], *Aurea Glossa super Constitutiones Regni*, Neapoli: Matthias Cancrì.

BRANCAZOLO GIOVANNI, 1921 [1312], “De principio et origine et potencia imperatoris et pape”, *Nova Alamanniae: Urkunden, Briefe und andere Quellen besonders zur deutschen Geschichte des 14. Jarhunderts*, n. 90, pp. 44-52.

DANTE, 1960, *Epistole*, a cura di Ermenegildo Pestelli, Firenze: Le Lettere.

_____, 1995, *Convivio*, a cura di Franca Brambilla Ageno, III voll., Firenze: Le Lettere.

_____, 2011, *Monarchia*, a cura di Prue Shaw, Firenze: Le Lettere.

_____, 2021, *Commedia*, a cura di Giorgio Inglese, III voll., Firenze: Le Lettere.

Disquisitio iuridica in eadem re, 1911 [1313 ca.] in *Monumenta Germaniae Historica, Legum, IV.2, Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum*, a cura di Jakob Schwalm, Hannoverae-Lipsiae: Hahn, pp. 1378-1398.

Disquisitio prior iuridica, 1911 [1312 ca.] in *MGH, cit.*, IV.2, pp. 1320-1341.

GIOVANNI DA CALVARUSO (attrib.), 1911 [1312 ca.], *Memoriale*, in *MGH, cit.*, IV.2., pp. 1308-1317.

GOTIFREDI VITERBIENSIS, 1872 [1187-1190], a cura di Georg Waitz, in *MGH. Scriptores Rerum Germanicarum in Usus Scholarum Separatim Editi*, XXII, Hannover: Hahn, pp. 107-211.

JOHANNES DE NEAPOLI, 1618 [1316], *De potestate pape*, in Id., *Quaestiones variae Parisius disputatae*, Neapoli: Dominicus Gravina, pp. 331-340.

LADULPHUM (sic) DE COLUMPNA, 1566 [1325 ca.], *De statu et mutatione Romani Imperii*, Basileae: Blätter.

Litterae Pontificis Regi directae, 1909 [1303], in *MGH, cit.*, IV.1, pp. 145-148.

MARSILII MENANDRINI PATAVINI, 1614 [1340 ca.], *Tractatus de translatione Imperii*, in *Monarchia S. Romani Imperii*, a cura di Melchior Goldast, II, Hannover: Biermann, pp. 147-153.

OROSIUS (PAULUS), 1471 [416-417], *Libri VII. Historiarum Adversus Paganos*, Vienna: Schüssler.

OTTONIS EPISCOPI FRISIGENSIS, 1912 [1145 ca.], *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, in *MGH. Scriptores, cit.*, XLV, a cura di Adolf Hofmeister, Hannover: Hahn.

- Petitio regis Roberti prior*, 1911 [1313 ca.], in *MGH. Legum*, IV, 2, pp. 1362-1369.
- Responsio Philippi Regis Franciae*, 1911 [1312], in *MGH. Legum*, cit., 2, pp. 812-814.
- Tractatus anonymo de origine ac translacione et statu Romani imperii*, 1909 [1340 ca.], in *MGH. Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi*, 1, Hannover-Lepzig: Hahn, pp. 66-75.
- TRIONFO AGOSTINO, 1479 [1325 ca.], *Summa de potestate ecclesiastica*, Roma: Francesco Cinquini.

Bibliografia

- ARMOUR PETER, 1997, *Dante and Popular Sovereignty*, in John Woodhouse (a cura di), *Dante and Governance*, Oxford: Clarendon Press, pp. 27-45.
- ARNALDI GIROLAMO, 1992, "La maledizione del sangue e la virtù delle stelle. Angioini e Capetingi nella «Commedia» di Dante", *La cultura. Rivista di filosofia letteratura e storia*, n. 30, pp. 47-74 e 185-216.
- BOYER JEAN-PIERRE, 1995, "Parler du roi et pour le roi: Deux "sermons" de Barthélemy de Capoue, logo-thète du royaume de Sicile", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXXIX, n. 2, pp. 193-248.
- BRACCESI LORENZO, 1985, *L'ultimo Alessandro (dagli antichi ai moderni)*, Padova: Programma.
- BREZZI PAOLO, 1966, *Dante e gli angioini*, in SEMINARIO DI STUDI DANTESCHI DI CASERTA (a cura di), *Dante e l'Italia meridionale* (Atti del Congresso nazionale di studi danteschi, Caserta-Benevento-Cassino-Salerno-Napoli, 10-16 ottobre 1965), Firenze: Olschki, pp. 149-62; A.
- BREZZI PAOLO, 1983, *I cattivi Capetingi e Angioini*, in ID., *Lecture dantesche di argomento storico-politico*, Napoli: Ferraro, pp. 47-66.
- CALASSO FRANCESCO, 1930, "Origini italiane della formula 'rex in regno suo est imperator'", *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, III, pp. 213-259.
- _____, 1945, *I Glossatori e la teoria della sovranità. Studi sul diritto comune pubblico*, Firenze: Le Monnier.
- CAPITANI OVIDIO, 2000, *Storiografia e periodizzazione nel Medioevo*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo* (Atti del XXXVI Convegno Storico Internazionale, Todi, 10 - 12 ottobre 1999), Spoleto: Centro Italiano di Studi sul'Alto Medioevo, pp. 1-17.
- CASINI GIUSEPPE, 2007, *La «Translatio imperii». Landolfo Colonna e Marsilio da Padova*, Roma: Aracne.
- CASSELL ANTHONY K., 2004, *The Monarchia Controversy: An Historical Study with Accompanying Translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's Refutation of the Monarchia Composed by Dante and*

Pope John XXII's Bull, Si Fratrum, Washington, D. C.: Catholic University of America Press.

CAVINA MARCO, 1991, *Imperator Romanorum triplice corona coronatur. Studi sull'incoronazione imperiale nella scienza giuridica fra Tre e Cinquecento*, Milano: Giuffrè.

COOPER RICHARD, 1997, *The French dimension in Dante's politics*, in John Woodhouse (a cura di), *Dante and governance*, Oxford: Clarendon, pp. 58-84;

DE WULF MAURICE, 1921, "La formation du tempérament national dans les philosophies du XIII^e siècle", *Revue néo-scholastique de philosophie*, XXIII, n. 89, pp. 59-72.

DELLE PIANE MARIO, 1954-55, "Saggi sull'ideologia nazionale nella Francia di Filippo il Bello", *Studi Senesi*, LXVI- LXVII, nn. 1-2, pp. 65-96.

_____, 1983, *La disputa tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, II, *Ebraismo e Cristianesimo*, Torino: UTET, pp. 497-541.

ERCOLE FRANCESCO, 1915, "L'origine francese di una nota formola bartoliana", *Archivio storico italiano*, LXXIII, pp. 241-294. ERCOLE FRANCESCO, 1931, "Sulla origine francese e le vicende in Italia della formola 'rex superiorem non recognoscens est princeps in regno suo'", *Archivio Storico Italiano*, XCIX, pp. 197-238.

FARINELLI ARTURO, 1908, *Dante e la Francia: : dall'età media al secolo di Voltaire*, 2 voll., Milano: Hoepli.

FEENSTRA ROBERT, 1965, *Jean de Blanoet et la formule 'Rex Franciae in regno suo princeps est'*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris: Sirey, II, pp. 885-895, ora in Id., 1974, *Fata iuris Romani. Etudes d'histoire du droit*, Leiden: Presse Universitaire de Leyde, pp. 139-149.

FENZI ENRICO, 2004, "Tra religione e politica: Dante, il mal di Francia e le "sacrate ossa" dell'esecrato san Luigi (con un "excursus" su alcuni passi del *Monarchia*)", *Studi Danteschi*, LXIX, pp. 23-11.

FONTANELLA FRANCESCA, 2016, *L'impero e la storia di Roma in Dante*, Bologna: il Mulino.

FRUGONI CHIARA, 1978, *La fortuna di Alessandro Magno dall'antichità al Medioevo*, Firenze: Officina Libraria.

GIACOPINI RENZO, 2021, *La storia secondo Dante*, Verona: Mazziana.

GOETZ WERNER, 1910, *König Robert von Neapel (1309-1343). Seine Persönlichkeit und sein Verhältnis zur Humanismus*, Tübingen: Universität Tübingen.

GOEZ WERNER, 1958, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen: Mohr.

- GOUDET JACQUES, 1974, *La "parte per se stesso" e l'impegno politico di Dante*, in Casa di Dante in Roma (a cura di), *Nuove letture dantesche*. VII, Firenze: Le Monnier, pp. 289-316.
- GRIGNASCHI MARIO, 1953, "L'elezione del *Rex Romanorum semper Augustus* nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova", *Rivista storica italiana* n. 3, pp. 410-453.
- HAUVETTE HENRI, 1929, *La France et la Provence dans l'œuvre de Dante*, Paris: Boivin.
- HAVELY NICK, 2004, *Dante and the Franciscans. Poverty and the Papacy in the "Commedia"*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLLANDER ROBERT, ROSSI ALBERT, 1986, "Dante's Republican Treasury", *Dante Studies*, n. 104, pp. 59-82.
- HOLLANDER ROBERT, 1999, "Dante: A Party of One", *First Things*, n. 92, pp. 30-35.
- INGLESE GIORGIO, MILANI GIULIANO, 2018, *Vita di Dante: una biografia possibile*, Roma: Carocci.
- KELLY SAMANTHA, 2003, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Leiden-Boston: Brill.
- LEICHT PIER SILVERIO, 1942, *Le funzioni elettive del popolo romano e la dottrina di Marsilio da Padova*, in Aldo Checchini, Norberto Bobbio (a cura di), *Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario della morte*, Padova: Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, pp. 37-45.
- MAGLIO GIANFRANCO, 2018, *Il mondo di Dante e la povertà evangelica*, Padova: Wolters Kluwer-CEDAM.
- MEJERS EDUARD MAURITS, 1966, *Le droit romain au Moyen Âge*, in R. Feenstra, H.F.W.D. Fischer (a cura di), *Études d'Histoire du droit*, IV, 2, Leiden: Presse Universitaire de Leyde, pp. 190-196.
- MENESTÒ ENRICO, 1998, *Federico II nelle opere di Dante*, in Enrico Menestò (a cura di), *Esculum e Federico II. L'imperatore e la città: per una rilettura dei percorsi della memoria*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 229-257.
- MONTI GENNARO MARIA, 1941, *La dottrina anti-imperiale degli Angioini di Napoli, i loro vicariati imperiali e Bartolomeo da Capua*, in *Studi di Storia e Diritto in onore di Arrigo Solmi*, 2, Milano, Giuffrè, II, pp. 5-54.
- NASTI PAOLA, 2013, *Dante and Ecclesiology*, in Claire E. Honess, Matthew Treherne (a cura di), *Reviewing Dante's theology*, Oxford-Berlin, Lang, II, pp. 43-88.
- NOVIKOFF ALEX, 2005-2006, "Henry VII and the Universal Empire of Engelbert of Admont and Dante Alighieri", *Pensiero politico medievale*, nn. III -IV, pp. 143-165.
- PARK DABNEY G., 2012, "Dante and the Donation of Constantine." *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, n. 130, pp. 67-161.

- QUAGLIONI DIEGO, 2014, *Introduzione*, in Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Diego Quagliani, Milano: Mondadori, pp. V-LXXIX.
- , 2016, *La “Monarchia”, l’ideologia imperiale e la cancelleria di Enrico VII*, in Giuseppe Petralia, Marco Santagata (a cura di), *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte dell’imperatore e dalla Monarchia (1313-2013)*, Ravenna: Longo, pp. 323-335.
- ROMANELLI MARCO, 2018, *Mito, cronaca, storia. Il mondo di Dante*, Roma: Società Editrice Dante Alighieri.
- RUGGIERI RUGGERO M., 1982, *Dante e gli angioini*, Croma: Casa di Dante.
- SCHIPA MICHELANGELO, 1926, *Un principe napoletano amico di Dante: Carlomartello d’Angiò*, Napoli: ITEA.
- SCHOLZ RICHARD, 1903, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schonen und Bonifaz VIII*, Stuttgart: Enke.
- SCOTT JOHN ALFRED, 1996, *Dante’s political purgatory*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SIRAGUSA GIOVANNI BATTISTA, 1891, *L’ingegno, il sapere e gl’intendimenti di Roberto d’Angiò*, Palermo. Statuto.
- SOAVE-BOWE CLOTILDE, 1995, *Dante and the Hohenstaufen: from chronicle to poetry*, in John C. Barnes, Cormac Ó Cuilleaná (a cura di), *Dante and the Middle Ages. Literary and historical essays*, Dublin: Irish Academic Press, pp. 181-210.
- Staats Reinhart, 1976, *Theologie der Reichskrone: Ottonische “Renovatio imperii” im Spiegel einer Insignie*, Stuttgart: Hiersemann.
- TANZARELLA ATTILIO, 1963, “Dante e gli Angioini”, *Archivio storico pugliese*, XVI, nn. 1-4, pp. 150-162.
- ULLMANN WALTER, 1949, “The Development of the Medieval Idea of Sovereignty”, *English Historical Review*, LXIV, pp. 1-33.
- VETTORI ALESSANDRO, 2021, *Costantino, il Papa, Dante e la povertà francescana*, in Eminia Ardissino (a cura di), *Dante: filosofia e poesia della giustizia*, Milano-Udine: Mimesis, pp. 155-174.

Abstract

DALLA *TRANSLATIO IMPERII* AL *CERTAMEN PRO IMPERIO*: DANTE E L'AGONISMO DELLA STORIA

(FROM THE *TRANSLATIO IMPERII* TO THE *CERTAMEN PRO IMPERIO*: DANTE AND AGONISTIC HISTORY)

Keywords: Dante, Monarchy, Roman History, *Translatio Imperii*, Roman Empire.

The historical reconstruction of the Roman Empire that Dante undertakes in the second book of the *Monarchia* is grounded on the agonistic similitude of the *certamen*. As an instrument to ascertain the will of God, the 'race' for world domination won by the Roman people would have established an inviolable right to universal monarchy in the hands of the Roman Emperor.

Strengthened by this demonstration, Dante disputes the legal nature of the subsequent *translationes Imperii*, beginning with the Donation of Constantine, especially whereas they are interpreted as a sign of the supreme pontifical power in political matters: the Holy Roman Empire is the direct heir of the universal monarchy gained by right from the Roman people and its authority depends directly on the divine will.

FLAVIO SILVESTRINI
Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Scienze Politiche
flavio.silvestrini@uniroma3.it
ORCID: 0000-0002-0684-2669

EISSN 2037-0520

MANUEL KNOLL

ROUSSEAU, LOCKE ODER MARSILIUS?
DIE IDEENGESCHICHTLICHEN WURZELN
DES PRINZIPS DER VOLKSSOUVERÄNITÄT

1. *Das Prinzip der Volkssouveränität*

Das Prinzip der Volkssouveränität, nach dem das Volk als Souverän Träger aller Herrschaftsgewalt ist, legitimiert in zeitgenössischen Demokratien die politische Herrschaft. Es gilt als das Grundprinzip des demokratischen Verfassungsstaates. Die ersten Formulierungen des Prinzips der Volkssouveränität finden sich in der *Virginia Bill of Rights* von 1776 und der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789¹. In der deutschen Verfassung heißt es in Art. 20 Abs. 2: «Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus. Sie wird vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt».

Dass das Volk in den zeitgenössischen Demokratien allerdings tatsächlich herrscht, lässt sich aus guten Gründen bezweifeln. So beschränkt sich die Souveränität des Volkes in den meisten demokratischen politischen Systemen primär auf die periodische Bestellung eines Präsidenten oder einer bestimmten Gruppe von Abgeordneten bzw. Parlamentariern, die als Repräsentanten des Volkes gelten. Wie ein Abgeordneter die Bürger seines Wahlkreises jedoch genau repräsentieren können soll und was die Inhalte einer derartigen Repräsentation sein sollen, ist eine schwer zu beantwortende Frage. Sind die meisten Abgeordneten nicht eher Mitglieder einer wohlhabenden politischen und ökonomischen Elite als genuine Repräsentanten

¹ In der *Virginia Bill of Rights* heißt es in Section 2: «That all power is vested in, and consequently derived from, the people». Art. 3 der feierlichen Erklärung der Menschen- und Bürgerechte, die am 26. August 1789 von der Französischen Nationalversammlung verabschiedet wurde, lautet: «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation, nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité, qui n'en émane expressément».

des Volks?² Haben die Mitglieder dieser Elite nicht bereits vor den Wahlen die politischen Positionen, etwa in Deutschland die Listenplätze, unter sich vergeben? Wäre es nicht angemessener, die politischen Systeme Europas und Nordamerikas als Oligarchien (griech. *oligos* = wenig; *archein* = herrschen) zu bezeichnen anstatt als Demokratien? Handelt es sich beim Prinzip der Volkssouveränität also tatsächlich nur um eine Erzählung zur Legitimation der bestehenden Oligarchie?

Die aufgeworfenen Fragen könnten letztlich nur durch eine detaillierte Analyse der Funktionsweise demokratischer politischer Systeme beantwortet werden. Dass es sich bei ihnen tatsächlich primär um Oligarchien handeln könnte, wird auch dadurch nahegelegt, dass in vielen sogenannten Demokratien wie in den USA de facto lediglich ein Zwei-Parteien-System existiert. Auch wenn mehr Parteien existieren wie in Deutschland, sind es in der Regel lediglich zwei, die jeweils unter sich vereinbaren, welches ihrer Mitglieder als Kandidat für das Amt des deutschen Bundeskanzlers aufgestellt wird. Trotz des beträchtlichen oligarchischen Elements in demokratischen politischen Systemen gibt es gute Gründe für die These von Alois Riklin und Dolf Sternberger, dass alle modernen westlichen Demokratien – seien es präsidentielle, semi-präsidentielle oder parlamentarische – letztlich Mischverfassungen sind (Riklin 2006: 401-424, 403; Sternberger 1984). Die von den politischen Parteien und vom Wahlvolk selektierten «gewählten Könige» verkörpern das monarchische Element einer Verfassung, die dann angemessen etwa als „Kanzlerdemokratie“ oder als „präsidentielle Demokratie“ bezeichnet wird (Riklin 2006: 405). Die verfassungsmäßig verankerte Kompetenz des deutschen Bundeskanzlers, die Richtlinien der Politik zu bestimmen, verdeutlicht dessen herausgehobene Stellung im politischen System Deutschlands. Neben dem oligarchischen und monarchischen Element existiert in den sogenannten Demokratien in der Regel noch ein aristokratisches Element. In Deutschland kommt die-

² Gaetano Mosca nennt diesen kleinen vorselektierten Kreis von Machthabern die «politische Klasse» (Mosca 1950). Vgl. Robert Michels «ehernes Gesetz der Oligarchie» (Michels 1970). Bereits 1953 bezeichnete der Politologe Dolf Sternberger den Bundestag als quasi ein «Parlament von Verbandsdelegierten» (Sternberger 1953: 208).

ses Element etwa beim Aufnahmeverfahren in den diplomatischen Dienst und bei der Auswahl der Ministerialbürokratie zum Tragen. Denn die Selektion bei diesen Aufnahme- und Auswahlverfahren beruht primär auf dem Kriterium der Bestleistung. Ein anderes Beispiel ist die Berufung in das deutsche Richteramt, die nahezu ausschließlich nach dem Kriterium der besten Examensnoten erfolgt.

Wenn die These von Sternberger und Riklin tatsächlich zutrifft, dann fragt es sich natürlich, warum wir heute überhaupt von „Demokratie“ sprechen. Eine überzeugende Antwort lautet, dass die in vielen zeitgenössischen Staaten vorherrschende Verfassungsform, die wir „Demokratie“ nennen, tatsächlich auch demokratische Elemente enthält. Die bedeutendsten dieser Elemente sind Volksabstimmungen, die Direktwahl eines Präsidenten und die periodisch stattfindenden Wahlen von Repräsentanten in das Parlament durch die Bürgerschaft. Durch ihr Recht zu wählen oder abzustimmen werden alle volljährigen Bürger tatsächlich bis zu einem gewissen Grad an der politischen Macht beteiligt. Das Prinzip der Volkssouveränität ist also keineswegs bloß eine Erzählung zur Legitimation der bestehenden Oligarchie, sondern ein bedeutendes demokratisches Element moderner politischer Systeme. Der vorliegende Aufsatz möchte zu einem besseren Verständnis dieses Prinzips beitragen, indem er dessen ideengeschichtliche Wurzeln analysiert.

Ob diese Wurzeln lediglich bis zu Rousseau – so die gängige Auffassung – oder aber bis zu Locke oder gar bis zu Marsilius von Padua zurückreichen, ist in der Forschung umstritten. In dem Artikel des *Lexikons der Politik* zum Stichwort „Volkssouveränität“ erklärt Hans Vorländer, dass «das Volkssouveränitätsprinzip seine entscheidende und bis heute nachwirkende theoretische Formulierung» durch Jean-Jacques Rousseau erhält (Vorländer 1995: 686; vgl. analog Ottmann 2006: 487)³. Dennoch widmet Vorländer in seinem Artikel auch John Locke einen ganzen Abschnitt und spricht von «Lockes Konzeption der V[olkssouveränität]», «in der das Volk die oberste Gewalt besitzt» (Vorländer 1995: 688f.)⁴. Ob und inwieweit Locke bereits

³ Vgl. analog Kielmannsegg (1994: 148): «Voll ausgebildet [...] tritt uns die Theorie von der Souveränität des Volkes bei Rousseau entgegen».

⁴ Herv. i. Orig., Ergänzung des Zitats von M.K.

das Prinzip der Volkssouveränität formuliert, ist jedoch eine schwierige und strittige Frage. Zweifellos enthält sein *Second Treatise of Government* bereits Ansätze zu diesem Prinzip. Aber kommt ihnen tatsächlich genügend Gewicht zu, um mit Fug und Recht von «Lockes Konzeption der V[olkssouveränität]» sprechen zu können? Oder ist es angemessener, den ein Jahrhundert später lebenden Rousseau als den ersten Vertreter dieses Prinzips zu begreifen, weil Locke das Wahlrecht auf die Besitzbürger beschränkt und damit – wie es John Rawls formuliert – den «Klassenstaat gutheißt»? (Rawls 2008: 218)⁵. Wegen derartiger Beschränkungen kann, so Peter Kielmannsegg in seiner umfassenden historischen und systematischen Untersuchung zur Volkssouveränität, von «Souveränität des Volkes im Sinne Rousseaus» bei Locke «offenkundig noch nicht die Rede sein» (Kielmannsegg 1994: 142).

Der folgende zweite Abschnitt des vorliegenden Aufsatzes gibt einen Abriss der Geschichte des Begriffs der Souveränität bei Bodin und Hobbes. Zudem geht der Abschnitt auf Marsilius von Padua ein, der von einigen Interpreten als erster Vertreter der Lehre von der Volkssouveränität verstanden wird. Der dritte Abschnitt analysiert die Politischen Theorien von Locke und Rousseau. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen ihre Überlegungen zur Gesetzgebung, zur Repräsentation, und ihr Begriff des Volkes, das die Gesetze mittel- oder unmittelbar geben soll. Die These des vorliegenden Aufsatzes ist, dass bereits Marsilius und Locke als Vordenker des Prinzips der Volkssouveränität angesehen werden müssen. Zwar schließen Marsilius und Locke die Mehrheit der Bevölkerung von der Partizipation an der Gesetzgebung und damit von der Selbstbestimmung aus. Aber auch Rousseau, der nach vorherrschender Auffassung die klassische Formulierung des Prinzips der Volkssouveränität leistet, versteht die Frauen nicht als Teil des Volkssouveräns. Daher sollten Locke und Marsilius in die Geschichte der politischen Idee der Volkssouveränität eingeschlossen werden. Der letzte und vierte Abschnitt geht kurz auf die Problematik und die Per-

⁵ Bereits Crawford B. Macpherson (1973: 281f.) erklärt, dass «Lockes Werk dem Klassenstaat eine sittliche Grundlage gab» und eine «Rechtfertigung des Klassenstaates» darstellt.

spektiven der Volkssouveränität in den zeitgenössischen Demokratien ein.

2. Auf dem Weg zum Prinzip der Volkssouveränität – Marsilius von Padua, Bodin und Hobbes

Das Adjektiv „souveraine“, das sich von „superanus“ (= superior) ableitet, taucht bereits Ende des 13. Jahrhunderts auf. Als Komparativ eignet sich der Terminus dazu, «die Rechtsstellung der jeweils höheren gegen die Rechtsstellung der jeweils tiefere Stufe» der Sozialpyramide abzugrenzen (Bodin 1981: 27). Die Theorie der Souveränität wird jedoch erst von Jean Bodin in seinem Hauptwerk *Six livres de la République* (1576) begründet (*Ibidem*)⁶. Bodins Theorie ist auf den Monarchen zugeschnitten, dessen absolute Gewalt er sowohl gegen die Ansprüche von Papst und Kaiser als auch gegen diejenigen von Adel, Ständen und Volk verteidigt. Nach Jean Bodins berühmter Definition ist die Souveränität «die dem Staat (R) eignende absolute und zeitlich unbegrenzte Gewalt» (*Ivi*: 205). Die Bedeutung von Bodins Souveränitätsbegriff wurde treffend auf den Punkt gebracht:

Beim Übergang vom mittelalterlichen zum absolutistischen Staat dient der Souveränitätsbegriff auf der einen Seite der Abwehr der Ansprüche von ‚außen‘, wie jenen von Kirche und Reich, und ‚innen‘, wie jenen von Adel, Ständen und freien Städten. [S]ouveränität] legitimiert nach *Jean Bodin* (1576) die rechtliche wie faktische Konzentration der territorial definierten Staatsgewalt in der Hand des Monarchen (Seidelmann 1995: 567)⁷.

In der oben angeführten Übersetzung ist der Terminus „République“ mit „Staat“ übertragen, was das „(R)“ kennzeichnet⁸. Bodins Definition von „République“ lautet: Unter République «versteht man die am Recht orientierte, souveräne Regie-

⁶ Peter Kielmannsegg verortet die Entstehung des Konzepts der Souveränität bereits bei Marsilius von Padua: «das Konzept der Souveränität ist im Grunde bei Marsilius bereits formuliert» (1994: 62).

⁷ Ergänzung des Zitats von M.K.

⁸ Vgl. zu der umstrittenen Frage, ob diese Übersetzung angemessen ist, Mayer-Tasch (2000: 26).

rungsgewalt über eine Vielzahl von Haushaltungen und das, was ihnen gemeinsam ist» (Bodin 1981: 98). Das Novum an dieser Definition, die nicht «juridisch-deskriptiv», sondern «politisch-postulativ» verstanden werden muss, ist die «Direktverbindung von Regierung und Regierten» (Mayer-Tasch 2000: 26). Eine solche Direktverbindung bestand zwar in der antiken Polis und dem antiken politischen Denken, jedoch nicht im Ständestaat des 16. Jahrhunderts. Stattdessen war das gesellschaftlich-politisch-rechtliche Gefüge wie eine Pyramide strukturiert. Rechtsbeziehungen bestanden vertikal zwischen den verschiedenen Stufen dieser Pyramide, etwa zwischen König und Herzögen, oder zwischen Herzögen und Grafen. Letztlich bedeutet Bodins Staatsdefinition daher auch ein «Plädoyer für die von der Spitze bis zur Basis der Gesellschaftspyramide durchgängige, rechtlich unvermittelte Vertikalverbindung von Regierenden und Regierten» (*Ivi*: 27).

Auch die Konzeption der Souveränität, die Thomas Hobbes in seinem *Leviathan* (1651) in Anknüpfung an Bodin präsentiert, ist auf einen absolutistischen Monarchen zugeschnitten. Dieser hat vor allem für den inneren Frieden und die Sicherheit der Bürger zu sorgen. Hobbes spricht dem Souverän nicht bloß die legislative, exekutive und judikative Gewalt zu, sondern auch «die oberste kirchliche Gewalt» (Hobbes 1991: 140ff., 204ff., 419). Die angeführten Gewalten und eine Reihe weiterer Rechte, die Hobbes als «unübertragbar und untrennbar» begreift, machen «das Wesen (*Essence*) der Souveränität aus» (Hobbes 1991: 142)⁹. Sowohl für Hobbes als auch für Bodin ist der Souverän, dem eine nahezu schrankenlose Gewalt zukommen soll, an seine eigenen Gesetze nicht gebunden¹⁰. Nach Hobbes kann als Souverän entweder ein einzelner Mensch oder eine Versammlung eingesetzt werden (Hobbes 1991: 134). In letzterem Fall bezeichnet er den Staat, je nach dem, ob die Versammlung aus allen oder einem Teil der Bürger besteht, als De-

⁹ Eingefügtes Wort aus dem englischen Originaltext von M.K.

¹⁰ Vgl. zur Ungebundenheit des Souveräns an die eigenen Gesetze Bodin (1981: 213–215) sowie Hobbes (1991: 204) und zu dessen Gebundenheit an die Gesetze Gottes und der Natur Bodin (1981: 214) sowie Hobbes (1991: 255; vgl. 205, 213 und 218); vgl. zu der umstrittenen Frage, welchen Status die Naturgesetze für Hobbes haben und wie er ihre Verpflichtung und Verbindlichkeit begründet, Ottmann (2006: 290ff., 305ff.).

mokratie oder als Aristokratie. Hobbes' Theorie der Souveränität liegt eine differenzierte Theorie der Autorisierung und Vertretung zugrunde¹¹. Er entwickelt diese im vorbereitenden 16. Kapitel des *Leviathan*, das mit *Von Personen, Autoren und der Vertretung von Dingen (Of Persons, Authors and things Personated)* überschrieben ist. Durch den «Vertrag eines jeden mit jedem» wird die Staatsperson bzw. Staatspersönlichkeit eingesetzt und autorisiert, die Vertragsschließenden zu vertreten. Durch diesen Vertrag, der zugleich Vereinigungs- und Unterwerfungsvertrag ist, erklärt sich jedes vertragsschließende Individuum zum Autor der zukünftigen Herrschaftsakte der Staatsperson, d.h. dazu, die Herrschaftsakte der staatlichen Autorität als die eigenen anzuerkennen. Wer diese Staatsperson «verkörpert, wird *Souverän (Sovereign)* genannt und besitzt, wie man sagt, höchste Gewalt (*Sovereign Power*), und jeder andere daneben ist sein *Untertan (Subject)*» (Hobbes 1991: 134f.; vgl. 123–127, 134–137)¹². Hobbes' Theorie der Autorisierung und Vertretung, auf der seine Souveränitätslehre basiert, ist der Grund dafür, dass sie sich radikal von derjenigen Bodins unterscheidet.

Auch wenn die Verfassungsformen der Demokratie und der Aristokratie mit Hobbes' Souveränitätslehre vereinbar sind, muss er dennoch als Vertreter einer absoluten Fürstensouveränität begriffen werden. Denn er versucht mit einer Reihe von Argumenten zu zeigen, dass die Monarchie der Demokratie und der Aristokratie überlegen ist (Hobbes 1991: 146ff.). Insbesondere versucht er zu demonstrieren, dass diese Staatsform «für den Frieden und die Sicherheit des Volkes» und damit für den obersten Staatszweck besser geeignet ist als die anderen beiden Verfassungsformen (Hobbes 1991: 146). Bodins Bestimmung der Souveränität als «absolute und zeitlich unbegrenzte Gewalt» zielt offensichtlich auf den Monarchen auf Lebenszeit (Mayer-Tasch 2000: 33).

Außer in dem Ausnahmefall, dass die souveräne Versammlung tatsächlich aus allen Bürgern besteht, kann bei Hobbes wie bei Bodin von Volkssouveränität nicht die Rede sein. Beide

¹¹ Vgl. zu einer Interpretation von Hobbes' Gedanken über Autorisierung und Stellvertretung sowie über den «Repräsentativcharakter des Souveräns», Hoffmann (2003: 387–392; vgl. 381–392).

¹² Eingefügte Wörter aus dem englischen Originaltext von M.K.

frühneuzeitlichen politischen Denker sind Vertreter einer absoluten Fürstensouveränität. Dennoch stellt der für ihre Lehren zentrale Begriff der Souveränität einen wichtigen Baustein für das moderne Prinzip der Volkssouveränität dar. Anders als Bodin und Hobbes, die in der Regel nicht für die Lehre von der Volkssouveränität beansprucht werden, wird Marsilius von Padua von einigen Interpreten als deren erster Vertreter gedeutet (Kölmel 1979; Gewirth 1967: XXXVIII, XIV). Dagegen halten andere Forscher modernisierende Interpretationen von Marsilius grundsätzlich für problematisch. «Nein», betont Dolf Sternberger, «es handelt sich nicht um Souveränität noch Volkssouveränität noch Demokratie» (Sternberger 1981: 104; vgl. analog Ottmann 2004: 270).

Eine wichtige Innovation, die Marsilius in seinem Werk *Defensor Pacis* (1324) einführt, ist sein Begriff des „menschlichen Gesetzgebers (*legislator humanus*)“ (I, 12). Marsilius versteht den Staat, der vor allem für Ruhe und Frieden zu sorgen hat, als Gesetzgebungsstaat. Die Regierung ist dem menschlichen Gesetzgeber, dem alleine «die Annahme, Auslegung und Aufhebung von Gesetzen» zukommt, eindeutig untergeordnet (I, 12, § 9; vgl. zum Verhältnis von Legislative und Exekutive I, 15, § 4). Vorsichtiger als die Forscher, die bei Marsilius bereits das Prinzip der Volkssouveränität entdecken wollen, begreift Pier Paolo Portinaro den Begriff des „menschlichen Gesetzgebers“ zutreffend als «Eckpfeiler einer Theorie der Volkssouveränität *ante litteram*» (Portinaro 2013: 72).

In seiner bekannten und umstrittenen Formulierung erklärt Marsilius zwar, die zentrale politische Instanz, der menschliche Gesetzgeber, sei «das Volk (*populus*) oder die Gesamtheit der Bürger (*civium universitas*) oder deren gewichtigster Teil (*valencior pars*)» (I, 12, § 3). Wenn Marsilius in seinem Werk von der «Gesamtheit der Bürger» spricht, dann ergänzt er diese Formulierung jedoch in der Regel mit der für die Auslegung entscheidenden Wendung „*valencior pars*“. Damit ist keineswegs nur eine Mehrheit im numerischen oder quantitativen Sinne gemeint, sondern – im Anschluss an Aristoteles (Aristoteles 1973:

230ff.; *Pol.* VII 8, 1328b2ff.)¹³ – vor allem der Stand der Waffentragenden, der Priester und der Beratenden bzw. Richter als der „gewichtigere Teil“ der Bürgerschaft (I, 5). Als die drei oberen Stände sollen sie die Gesetze geben und für die Gesamtheit der Bürger und die Volksmasse entscheiden und sie repräsentieren (Ottmann 2004: 265, 271; Portinaro 2013: 78; Sternberger 1978: 270). Die politische Theorie des Marsilius bezieht sich auf die mittelalterliche Ständegesellschaft, die hierarchisch strukturiert war, nicht auf die moderne bürgerliche Gesellschaft. Die Unterschiede zwischen diesen beiden Gesellschaftsformen und ihren jeweiligen Auffassungen von den einzelnen Menschen und ihrer Gleichheit oder Ungleichheit sind gravierend. Daher ist Pier Paolo Portinaro zustimmen, der erklärt: «Was aber Marsilius von der modernen Lehre der Volkssouveränität unterscheidet, ist das Fehlen der Anerkennung eines Selbstbestimmungsrechts der Gemeinschaft, das auf der naturrechtlichen Freiheit der Individuen basiert» (Portinaro 2013: 78). Im Gegensatz zum neuzeitlichen politischen Denken orientiert sich dasjenige von Marsilius noch nicht am Individuum, sondern an der politischen Gemeinschaft im Ganzen. Dagegen wird das freie, gleiche und autonome Individuum, das die gesellschaftliche, rechtliche und politische Ordnung begründet, der Ausgangspunkt der neuzeitlichen Vertragstheorien von Hobbes, Locke und Rousseau. Nur weil sich bei diesen Denkern die Herrschaftsgewalt von den autonomen Individuen herleitet, die sich als Volk zusammenschließen, kann sich bei ihnen der Gedanke der Volkssouveränität ausbilden.

Eine Vergegenwärtigung der Unterschiede zwischen der mittelalterlichen und der bürgerlichen Gesellschaft und zwischen der Rolle des Individuums bei Marsilius und im neuzeitlichen politischen Denken genügt, um die anachronistische Deutung von Marsilius als erstem Vertreter des modernen Prinzips der Volkssouveränität zurückzuweisen. Die Argumentation im folgenden Abschnitt wird jedoch erweisen, dass Marsilius als Vordenker dieses Prinzip verstanden werden muss.

¹³ Der Terminus „valencior pars“ ist die Übersetzung, die Wilhelm von Moerbeke für den Terminus „kreitton meros“ des Aristoteles gewählt hatte (Aristoteles 1973: 154; *Pol.* IV 12, 1296b15f.).

3. Locke oder Rousseau? Die neuzeitliche Begründung des Prinzips der Volkssouveränität

John Lockes 1690 erschienene *Two Treatises of Government* wurden lange als Legitimationsschriften der unblutigen Glorious Revolution von 1688/89 angesehen. Erst die bedeutenden Untersuchungen von Peter Laslett konnten zeigen, dass die *Zweite Abhandlung* bereits 1679–81 während der Exclusion Crises entstand und der Sache der Whigs dienen sollte, eine absolutistische Königsherrschaft und die Wiedereinführung des Katholizismus zu verhindern¹⁴. Rousseau kannte Lockes *Zweite Abhandlung* und übernahm von ihr nicht bloß Elemente seiner Eigentumstheorie, sondern auch den zentralen Gedanken, dass der Zweck des Staates die Sicherung von Leben, Freiheit und Eigentum ist¹⁵. Für Locke wie für Rousseau entsteht eine legitime politische Autorität nur durch Vereinbarung, genauer durch einen Gesellschaftsvertrag von freien, gleichen und autonomen Individuen. Durch eine solche Vereinbarung wird jeder Vertragspartner Teil der politischen Gemeinschaft, die Rousseau als moralischen und kollektiven Körper begreift¹⁶. In Analogie zum einzelnen Menschen spricht Rousseau dem Moral- und Kollektivkörper einen Willen zu, der auf das eigene Wohl zielt¹⁷. Dieser Wille, der Gemeinwille (*volonté générale*), äußert sich durch Gesetze, die auf das gemeinsame Gute bzw. auf das Gemeinwohl zielen (Rousseau 1986: 27, 30, 41, 104).

¹⁴ Vgl. zu Lockes Motiven, die beiden Abhandlungen zu verfassen, und zu ihrem Entstehungsdatum Lasletts *Introduction* zu seiner Ausgabe: Locke 1988.

¹⁵ Dass Rousseau (1986: 17) die Sicherung von Leben, Freiheit und Eigentum als den Zweck des Staats ansieht, zeigt bereits seine Formulierung des grundlegenden Problems, «dessen Lösung der Gesellschaftsvertrag darstellt». Vgl. zu Rousseaus Eigentumstheorie *Vom Gesellschaftsvertrag*, Buch I, Kapitel 9 und zu Lockes Einfluss auf Rousseau Ottmann 2006: 379. Rousseau kannte den *Second Treatise* «über die französische Übersetzung von David Mazel» (Ottmann 2006: 379).

¹⁶ Dass Rousseau die politische Gemeinschaft als einen moralischen und kollektiven Körper (*corps moral et collectif*) begreift, wird in der Übersetzung von Hans Brockard nicht deutlich, der *corps moral et collectif* mit «sittliche Gesamtkörperschaft» überträgt (Rousseau 1986: 18).

¹⁷ Dass der politische Körper dem menschlichen ähnlich ist, macht Rousseau insbesondere in seiner 1755 in der Enzyklopädie erschienenen *Abhandlung über die politische Ökonomie* deutlich (Rousseau 1977: 14ff.).

Die einzelnen Gesetze müssen unmittelbar durch das versammelte Volk gegeben werden, das als Souverän darüber abstimmt, ob sie dem Gemeinwillen entsprechen oder nicht. Dementsprechend versteht Rousseau den Souverän (*souverain*) als Kollektivwesen (*être collectif*) im Zustand der legislativen Aktivität und die Souveränität (*souveraineté*) als den Vollzug des Gemeinwillens (Rousseau 1986: 27, 19, 49f.). Rousseaus Bestimmung des Souveräns als versammeltes und legislativ tätiges Volk hat zur Konsequenz, dass die Souveränität unveräußerlich (*inaliénable*) und unteilbar (*indivisible*) ist; durch eine Teilung würde sie zerstört (Rousseau 1986: 27f., 99f.). Auch wenn Rousseau das gesetzgebende Volk als den Souverän begreift, ist dessen Rolle im politischen Prozess bescheiden, weil sie sich darauf beschränkt, bei den Abstimmungen bereits ausgearbeiteten Gesetzesvorschlägen zuzustimmen oder diese abzulehnen. Das Recht, solche Vorschläge zu erstellen und zu diskutieren, möchte er ausschließlich der Regierung zugestehen (Rousseau 1986: 114). Zwar bezeichnet Rousseau die Regierung bzw. Exekutive als „Diener“ des Souveräns und plädiert dafür, dass der Souverän zu Beginn jeder Volksversammlung die Regierungsform wie auch die Individuen, die mit der Ausführung der Gesetze beauftragt sind, verändert kann (Rousseau 1986: 62, 110). Dennoch ist der reale Handlungs- und Gestaltungsspielraum des souveränen Volkes sehr beschränkt. Das zeigt sich auch daran, dass sich Rousseau wie Platon für eine aristokratische Regierungsform ausspricht, in der „die Weisesten die Menge regieren“ (Rousseau 1986: 76).

Rousseau vertritt die Auffassung, dass der Wille nicht übertragen oder vertreten werden kann. Daher ist die institutionelle Konsequenz seiner politischen Theorie eine unmittelbare oder direkte Demokratie (Rousseau 1986: 26, 103f., 116f.). Auch wenn Rousseau das Prinzip der Volkssouveränität, das für moderne parlamentarische Demokratien zentral ist, formuliert, kann er aus mehreren Gründen nur eingeschränkt als ihr Vordenker angesehen werden. So vertritt er die Auffassungen, dass für den Staat ein vorgegebenes Gemeinwohl existiert und dass es in ihm keine Sondergesellschaften und Parteien geben darf (Rousseau 1986: 30f.). Dagegen ist der Gegensatz der Interessengruppen und politischen Parteien, die um die beste Politik

für das Gemeinwohl und um dessen genaue Bestimmung streiten, für moderne Demokratien zentral. Ein weiterer bedeutender Grund dafür, dass Rousseau nur eingeschränkt als Vordenker der parlamentarischen Demokratie angesehen werden kann, besteht darin, dass er eine Gesetzgebung durch Repräsentanten des Volks ablehnt. Dagegen vertritt Locke die Auffassung, dass «die Legislative oder ein Teil von ihr aus vom Volke (*people*) auf Zeit gewählten Repräsentanten (*representatives*) gebildet wird» (Locke 1983: 118, § 154)¹⁸. Auch wenn Locke zufolge die Repräsentanten nach der Gesetzgebung wieder auseinander gehen und zu gewöhnlichen Untertanen werden, ist er doch zweifellos ein Vertreter des Prinzips der Repräsentation und damit ein Vordenker der parlamentarischen Demokratie. Diese Tatsache und die angeführte Textpassage könnten es nahe legen, Locke mit Hans Vorländer auch als einen Vertreter des Prinzips der Volkssouveränität zu begreifen.

Mit der Auffassung, dass sich bei Locke eine Konzeption der Volkssouveränität aufweisen lässt, ist jedoch ein terminologisches Problem verbunden. Im Gegensatz etwa zu Hobbes, der den Menschen oder die Versammlung, die die Staatsperson verkörpert, als „*SOVERAIGNE*“ und als Besitzer von „*Sovereign Power*“ bezeichnet, verwendet Locke diese Begriffe bei seinem Entwurf eines legitimen Rechts- und Regierungssystems in der *Zweiten Abhandlung* nicht und spricht lediglich von „*supreme power*“ (Hobbes 1991: 134f.). Mit diesem Terminus bezeichnet er in der Regel die Legislative und betont, dass es in einem verfassten Staatswesen «nur eine höchste Gewalt (but *one supreme power*) geben kann» (Locke 1983: 114, § 149)¹⁹. Locke war mit der Bedeutung des Begriffs „Souveränität“ vertraut und vermied es höchstwahrscheinlich bewusst, ihn für seine eigene po-

¹⁸ Auch an anderer Stelle erklärt Locke, dass die Legislative eine Gewalt ist, «die von der Allgemeinheit (*the public*) gewählt und ernannt worden ist» (Locke 1983: 101, § 134).

¹⁹ Die Wörter und Kursive aus dem Originaltext, die in die Übersetzung von Lockes *Zwei Abhandlungen* in Klammern eingefügt wurden, sind der von Richard Cox herausgegebenen Ausgabe entnommen, in der die Rechtschreibung modernisiert wurde (Locke 1982). Locke bezeichnet die Legislative nicht bloß als «*supreme power*» (Locke 1983: 102, 107, 115; § 135, § 138, § 150), sondern auch als «*supreme authority*» (Locke 1983: 104, § 136).

litische Theorie zu verwenden²⁰. Nach Bodin und Hobbes ist der Souverän an seine eigenen Gesetze nicht gebunden. Eine derart unbeschränkte Gewalt will Locke, dessen Prinzipien der Gewaltentrennung und der Rechtsstaatlichkeit sich gegen die Machtfülle souveräner Fürsten richten, der Legislative keinesfalls einräumen²¹.

Locke beschränkt die legislative Gewalt in vierfacher Hinsicht und macht deutlich, dass sie keine willkürliche oder absolute Gewalt «über Leben und Schicksal des Volkes» sein kann (Locke 1983: 103, § 135). In Kapitel XI der *Zweiten Abhandlung*, das den Umfang und die Reichweite der Legislative behandelt, erklärt er: Erstens ist die Legislative bei der Gesetzgebung an das natürliche Gesetz und damit an den Schutz der Rechte des Individuums gebunden, die sich daraus ableiten²². Lockes zentrales Argument ist, dass die Vertragspartner im Naturzustand über keine willkürliche oder absolute Gewalt verfügen und daher eine solche auch nicht an die Legislative übertragen kön-

²⁰ Analog dazu erklärt Gough (1950: 114f.): «Locke avoided the word sovereign, possibly because of its association with the arbitrary power of Leviathan, but he understood quite well what it meant». In der *Ersten Abhandlung* widerlegt Locke Sir Robert Filmer's Auffassung, dass dem König eine absolute Gewalt zukommt, die von der Gewalt abgeleitet ist, die von Gott an Adam verliehen wurde. Bei der Auseinandersetzung zwischen Filmer und Locke ging es «um nichts Geringeres als um die Rechtfertigung oder Ablehnung der absoluten, an die positiven Gesetze nicht gebundenen Gewalt des Königs» (Euchner 1967: 22). In § 9 der *Ersten Abhandlung* legt Locke Filmer's Auffassung dar, dass die väterliche Autorität «zuerst Adam verliehen wurde und seitdem rechtlich allen Fürsten zukommt. Diese väterliche Autorität oder das *Recht der Vaterschaft* ist also nach der Ansicht unseres Autors ein göttliches, unveränderliches Recht auf Souveränität (*sovereignty*). Durch dieses Recht hat ein Vater oder ein Fürst eine absolute, willkürliche, unbegrenzte und unbegrenzbare Gewalt über Leben, Freiheit und Besitz seiner Kinder und Untertanen» (Locke 1967: 64; Herv. i. Orig.). Im Einklang damit bezeichnet Locke in der *Zweiten Abhandlung* Gott als «souveränen Herrn (*sovereign master*)» und nicht etwa als obersten Herrn (*supreme master*) (Locke 1983: 6, § 6); vgl. zu einer weiteren Verwendung von «sovereignty» in der *Zweiten Abhandlung* Locke (1983: 84, § 108).

²¹ Vgl. zum Prinzip der Gewaltentrennung Höntsch (2010).

²² Der wesentliche Inhalt des natürlichen Gesetzes besteht in der Vorschrift, dass jeder Mensch so weit als möglich erhalten werden muss und keiner die Freiheit und den Besitz eines anderen beeinträchtigen darf (Locke 1983: 6f., § 6; vgl. hierzu Euchner 1979). Daraus lässt sich ableiten, dass jedem Menschen das natürliche und vorstaatliche Recht auf Leben, Freiheit und Besitz bzw. Eigentum zukommt.

nen. Zweitens darf die Legislative nicht durch willkürliche Dekrete regieren, sondern muss durch stehende und öffentlich verkündete Gesetze und «durch anerkannte und autorisierte Richter für Gerechtigkeit» sorgen (Locke 1983: 104, § 136)²³. Drittens darf die legislative Gewalt «keinem Menschen irgendeinen Teil seines Eigentums ohne seine eigene Zustimmung nehmen» (Locke 1983: 107, § 138)²⁴. Viertens kann die Legislative «die Gewalt, Gesetze zu geben, nicht in andere Hände legen». Dazu wäre nur das Volk imstande, das die Legislative «gewählt und ermächtigt (*authorized*)» hat (Locke 1983: 109f., § 141).

Locke versteht die vier Beschränkungen als «Grenzen, die der legislativen Gewalt eines jeden Staates gleich welcher Regierungsform durch jenes Vertrauen (*trust*) gesetzt sind, welches die Gesellschaft und das Gesetz Gottes und der Natur in sie gelegt haben» (Locke 1983: 110, § 142). In Kapitel XIII, das die Unterordnung der Staatsgewalten thematisiert, erklärt Locke, dass es in einem verfassten Staatswesen «nur eine höchste Gewalt geben kann, die Legislative», die er als eine Gewalt charakterisiert, «die treuhänderisch zu bestimmten Zwecken handelt». Dennoch verbleibt dem Volk (*people*) eine «höchste Gewalt (*a supreme power*), die Legislative abzurufen oder zu ändern, wenn es der Meinung ist, daß sie dem in sie gesetzten Vertrauen (*trust*) zuwiderhandelt» (Locke 1983: 114, § 149). Wie bereits die Tatsache, dass Locke die legislative Gewalt in vierfacher Hinsicht beschränkt, zeigt diese Textpassage, dass es unangemessen ist, sie als „souveräne“ Gewalt zu verstehen.²⁵ Denn ein souveräner Herrscher oder eine souveräne Versammlung kann

²³ Dagegen verstehen Bodin und Hobbes die Gesetze als Befehle des Souveräns, der sie jederzeit aufheben und durch neue ersetzen kann (Bodin 1981: 213). So erklärt etwa Hobbes (1991: 204) über den Souverän: «Denn da er die Macht besitzt, Gesetze zu erlassen und aufzuheben, so kann er auch nach Gutdünken sich von der Unterwerfung durch Aufhebung der ihm unangenehmen Gesetze und durch Erlaß neuer befreien».

²⁴ Dagegen hat der Souverän nach Bodin (1981: 210) das Recht, «über die Menschen, ihr Eigentum, den ganzen Staat nach Belieben zu verfügen». Hobbes (1991: 140) zufolge kann der Souverän Regeln erlassen, «aus denen jeder entnehmen kann, welche Güter er genießen und welche Handlungen er vornehmen darf, ohne von einem seiner Mit-Untertanen belästigt zu werden».

²⁵ Ludwig Siep (2007: 268) bezeichnet die Legislative in seinem Kommentar der *Zweiten Abhandlung* als «souverän» und als «souveräne und höchste Gewalt».

vom Volk nicht abberufen oder ersetzt werden²⁶. Dass Locke dem Volk dieses Recht einräumt, könnte als Beleg dafür verstanden werden, dass seine politische Theorie eine Konzeption der Volkssouveränität formuliert.

Kann die «höchste Gewalt» des Volkes, «die Legislative abzu-berufen oder zu ändern», allerdings tatsächlich als die Gewalt eines „souveränen“ Volkes begriffen werden? Das ist schwer zu beurteilen. Jedenfalls ist für Locke in einem funktionierenden Staat mit einer Regierung «die Legislative in allen Fällen die höchste Gewalt». Die höchste Gewalt des Volkes oder der „Gemeinschaft (*community*)“ kann «erst dann wirksam werden, wenn die Regierung aufgelöst ist» (Locke 1983: 113, §§ 149-150). Dazu kommt es nach Lockes Lehre von der Auflösung der Regierung, die er von George Lawson aufnimmt, vor allem dann, wenn die Träger der Exekutive oder der Legislative einen Machtmissbrauch und damit einen Vertrauensbruch begehen²⁷. In diesem Fall hat das Volk das Recht, Widerstand zu leisten und eine neue Legislative zu errichten. Zudem spricht Locke dem Volk das Recht zu, darüber zu richten, ob der Fürst oder die Legislative entgegen dem in sie gesetzten Vertrauen gehandelt haben: «Wer anders nämlich sollte der Richter sein, ob sein Sachwalter oder Abgeordneter richtig handelt und gemäß dem Vertrauen, das man in ihn gesetzt hat, als derjenige, der ihn abordnet und deswegen auch die Macht (*power*) behalten muß, ihn seiner Funktion zu entheben, wenn er das Vertrauen gebrochen sieht?» (Locke 1983: 185, § 240) Locke verteidigt in diesem Zusammenhang das Volk gegen Einwände, es sei unwissend, immer unzufrieden und wankelmütig. Dagegen

²⁶ So erklärt Bodin (1981: 206): «Der Souveränität hingegen ist jede Begrenzung hinsichtlich der Machtbefugnis, der Aufgabenstellung oder ihrer Dauer fremd». Hobbes (1991: 137) zufolge ist der Souverän nicht Partner des Vertrags, mit dem er eingesetzt wird. Daher kann er auch nicht wegen einer Vertragsverletzung abberufen werden. Dass der Begriff der Souveränität, dessen Bedeutung vor allem durch Bodin und Hobbes geprägt ist, für die Legislative bei Locke unangemessen ist, zeigt sich auch daran, dass ihre Mitglieder – im Gegensatz zu einem souveränen Herrscher – den von ihnen gegebenen Gesetzen unterworfen sind (Locke 1983: 118, § 154).

²⁷ Locke behandelt die verschiedenen Fälle einer Auflösung der Regierung in Kapitel XIV der *Zweiten Abhandlung*. Vgl. zum Verhältnis von Locke und Lawson *Franklin* 1979 und zur Lehre von der Auflösung der Regierung Höntzsch (2010).

betont er, dass sich das Volk nur erhebt, wenn es «eine lange Kette von Mißbräuchen, Unredlichkeiten und Ränken» zu ertragen hat (Locke 1983: 168-170, §§ 223–225). Zudem spricht Locke ausdrücklich von der «Lehre von einer Gewalt im Volk (*doctrine of a power in the people*)», die er als den «besten Schutz» gegen Rebellionen ansieht, worunter er den Widerstand gegen die Autorität versteht, die auf der Verfassung und den Gesetzen basiert (Locke 1983: 170, § 226).

Verwendet man Carl Schmitts Begriff der Souveränität als Maßstab, dem zufolge «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet», dann muss man das Volk bei Locke als Souverän verstehen. Denn Lockes Auffassung nach kann das Volk richten, ob die Exekutive oder die Legislative einen Vertrauensbruch begangen hat und ob die Regierung aufgelöst ist. Das Volk ist deshalb souverän, weil es entscheiden kann, ob ein normaler Zustand oder vielmehr der Ausnahmezustand herrscht, zu dem für Schmitt «die Suspendierung der gesamten bestehenden Ordnung» gehört (Schmitt 2004: 13, 18)²⁸. Verwendet man dagegen Rousseaus Begriff der Souveränität als Maßstab, dann kann man das Volk bei Locke nicht als Souverän verstehen. Denn im Gegensatz zu Rousseau spricht Locke dem Volk keineswegs unumschränkte, ungeteilte und unveräußerliche Staatsgewalt zu oder eine „legislative Souveränität“. Eine derart absolute und direkte Staatsgewalt, wie sie auch Bodin und Hobbes dem Souverän einräumen, will Locke aus guten Gründen weder dem Volk noch der Legislative zugestehen. Daher vermeidet er höchstwahrscheinlich bewusst den Begriff „Souveränität“ für seine eigene politische Theorie. Und deshalb ist sie zu Recht als Angriff auf die Idee der Souveränität als solche verstanden worden²⁹.

²⁸ Es ist erstaunlich, dass Schmitt im Zusammenhang mit seinen Reflexionen über den Ausnahmezustand Locke nur als Vertreter der «rechtsstaatlichen Doktrin», der «der Ausnahmezustand etwas Inkommensurables» ist, versteht und auf Locke Ausführungen über die Auflösung der Regierung in Kapitel XIV der *Zweiten Abhandlung* nicht eingeht (Schmitt 2004: 20).

²⁹ John Neville Figgins (1922: 224) begreift Lockes Abhandlung als «an attack directed far more against the idea of sovereignty, than against the claims of absolute monarchy». Vermutlich im Anschluss an Figgins bezeichnet Vaughan (1925: 134) Lockes Essay als «an assault not only upon the sovereignty of *Leviathan*, but upon the very idea of sovereignty. Its shafts are aimed not merely

Vergleicht man die Gewalt, die Locke dem Volk einräumt, mit derjenigen, die ihm Rousseau zuspricht, dann kann sie nicht als „absolute Souveränität“ verstanden werden. Sieht man vom Grenzfall des Ausnahmezustands ab, dann haben sich die politischen Handlungen des Volkes für Locke darauf zu beschränken, seine Repräsentanten für die Legislative auf Zeit zu wählen. Wie die Wähler in der Demokratie kann das Volk seine Abgeordneten bei den periodisch stattfindenden Wahlen revozieren bzw. abwählen (Locke 1983: 118, § 154). Das Recht zur Wahl und zur Abwahl von Repräsentanten kann als Ausdruck der Selbstbestimmung des Individuums verstanden werden, die der von Locke entworfenen politischen Ordnung Legitimität verleiht. Daher ist Kielmannseggs Auffassung unzutreffend, dass «das Problem der Legitimität» bei Locke «ausschließlich auf den Übergang vom vorgesellschaftlichen zum gesellschaftlichen Zustand bezogen» wird (Kielmannsegg 1994: 142).

Nach der Terminologie des *Lexikons der Politik* kann die Gewalt, die das Volk in modernen demokratischen Verfassungsstaaten hat, und die Locke ihm in einem funktionierenden Staat zuspricht, als „relative Souveränität“ verstanden werden³⁰. Als Gegensatz zur „absoluten Souveränität“ bleibt diese Souveränität relativ, weil sie an Verfassungsnormen wie die Rechte des Individuums gebunden ist. Zudem beschränkt sich «das direkte Handeln des Volkssouveräns»

auf Wahlen und Abstimmungen. V[olkssouveränität] kann also nur bedingt aktualistisch, d.h. als Handlung eines realen Akteurs, interpretiert werden. Sie legitimiert und leitet die demokratische Staatsgewalt und ihre gewaltenteilige Organisation weniger durch direkten Befehl, sondern als normatives Prinzip und liegt der Verfassung als hypo-

against one particular form of sovereignty – doubtless the most oppressive and the least endurable – but against any form, even the mildest, that sovereignty can assume. In other words, Locke is not merely antidespotic, but also markedly individualist. At bottom, he is as much against the ‘sovereignty of the people’ as against that of the oligarchy or the tyrant. His argument, if sound, is as fatal to the ideal of Rousseau as to that of Hobbes: as damaging to the claims of the French Convention or the British Parliament of 1919 as to those of Caligula and Nero».

³⁰ Lexikonartikel zum Stichwort „Volkssouveränität“ (Nohlen-Schultze-Schüttemeyer 1998).

thetisch erschlossene *pouvoir constituant* zugrunde (Nohlen-Schultze-Schüttemeyer 1998)³¹.

Das Prinzip der „relativen Souveränität“ des Volkes bestimmt weniger, dass das Volk die Staatsgewalt real ausüben und die politischen Entscheidungen treffen soll. Vielmehr handelt es sich um ein Prinzip, das die Staatsform der Demokratie legitimieren soll. In der parlamentarischen Demokratie legitimiert es insbesondere die Herrschaft von Abgeordneten bzw. Repräsentanten, die die politische Macht für eine bestimmte Zeitdauer ausüben dürfen und dem Volk gegenüber verantwortlich sind.

Gegen die Auffassung, dass Lockes politische Theorie eine Konzeption der relativen Volkssouveränität formuliert, lässt sich jedoch ein schwerwiegender Einwand vorbringen. Im Gegensatz zu modernen demokratischen Verfassungen sieht seine Theorie nämlich nicht vor, dass das Volk seine Repräsentanten in allgemeinen und gleichen Wahlen bestimmt. So spricht Locke zwar jedem wie auch immer vereinigten Teil des Volkes das Recht zu, in der Legislative gesondert vertreten zu sein. Dieses Recht kann er jedoch «lediglich im Verhältnis seines Beitrags zur Öffentlichkeit (*the assistance, which it affords to the public*) beanspruchen» (Locke 1983: 122, § 158). Auch wenn dieser Hinweis «knapp und vage» ist, muss er dennoch als «Rechtfertigung des weithin plutokratisch geprägten Wahlsystems» Englands verstanden werden: «Noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts hatten von 7½ Millionen Engländern etwa 245.000 das Wahlrecht. Parlament und Staat waren in der Tat ein Instrument der herrschenden Klasse. Grund- und Geldaristokratie beherrschten die politische Bühne» (Mayer-Tasch 1983: 203f.)³². Analog dazu kommt John Rawls zu dem Ergebnis, dass Locke «den Klassenstaat gutheißt», weil bei ihm durch die «Beschränkung des Stimmrechts auf Personen mit einem Vermögen von mindestens 40 Schilling» ein «großer Teil der männ-

³¹ Herv. i. Orig., Ergänzung des Zitats von M.K.

³² Siep (2007: 277) kommentiert Lockes Aussage, dass die Repräsentation proportional zum Beistand (*assistance*) zur Öffentlichkeit beansprucht werden kann: «offenbar wird hier ein Wahlrecht nach Steueraufkommen (bzw. -klassen) gerechtfertigt, wie es bekanntlich bis weit ins 19. Jahrhundert in allen europäischen Staaten (und den USA) üblich war».

lichen Bevölkerung ausgeschlossen wurde» (Rawls 2008: 218; vgl. 167, 219–240)³³.

Die gängige Interpretation, dass Locke das «oligarchisch orientierte Repräsentationssystem» der englischen Verfassung bejaht, ist kaum zu bestreiten. Die damit einhergehende Ausschließung des größten Teils des Volks von den politischen Rechten wirft natürlich eine Reihe von Fragen auf: Begeht Locke damit eine «schwerwiegende Durchbrechung des reinen Konsensprinzips», das mit dem Urvertrag etabliert wurde? (Mayer-Tasch 1983: 206). Oder vermeidet Locke eine derartige Inkohärenz dadurch, dass er «eigentumslose Personen nicht als Parteien des Urvertrags gelten lässt»? (Rawls 2008: 216)³⁴. Und vor allem: Kann Locke in Anbetracht der Ausschließung des größten Teils des Volks von den politischen Rechten als Vertreter einer Konzeption der relativen Volkssouveränität begriffen werden?

Auch wenn Locke bei seinen Ausführungen über den Naturzustand die Gleichheit der Menschen betont, impliziert sein Begriff des *Volks* letztlich nicht die Menschengleichheit (Locke 1983: 4–7, §§ 4–6). Unter dem Volk versteht Locke nicht die Gemeinschaft aller Menschen, die durch Sprache, Kultur und Geschichte verbunden sind, sondern lediglich die Rechtsgemeinschaft der besitzenden Männer, denen die politischen Rechte zukommen³⁵. Nur sie haben das Recht, Repräsentanten

³³ Rawls (2008: 218) erklärt: «Die Grundlage der Meinung, daß Locke den Klassenstaat gutheißt, sind seine Äußerungen in den §§ 140 f. der *Zweiten Abhandlung*».

³⁴ Rawls zufolge ist das die Position von Macpherson. Tatsächlich erklärt Macpherson (1973: 250; vgl. 17), dass «die Angehörigen der Arbeiterklasse», die sich aus den arbeitenden und den müßigen Armen zusammensetzt, für Locke «keine vollwertigen Glieder des politischen Körpers sind und auch keinen Anspruch darauf erheben können». Ein zentraler Grund dafür ist, dass sie «kein streng vernünftiges Leben führen und auch nicht führen können». Macpherson zufolge sieht Locke die Mitglieder der Arbeiterklasse «nicht als Staatsbürger» und daher als Menschen ohne «politische Rechte» an (Macpherson 1973: 255, 257f.). Im Einklang mit anderen Interpreten versteht er Lockes Staat als eine Aktiengesellschaft, «deren Teilhaber durch ihre Mehrheitsentscheidung nicht nur sich selbst binden, sondern auch ihre Angestellten» (Macpherson 1973: 283, vgl. 220).

³⁵ Julian H. Franklin (1979: 1; vgl. 93) gibt eine treffende Definition von Lockes Begriff des Volkes: «By the people, furthermore, he does not mean the Parliament, or even the House of Commons within Parliament, but the general politi-

zu wählen und im Falle der Auflösung der Regierung eine neue Legislative einzusetzen. In Anbetracht dessen ist es plausibel, dass Locke auch nur sie als Partner des Urvertrags begreift. Für diese These spricht auch Lockes Sichtweise der Mitglieder der „Arbeiterklasse“, die er für politisch unmündig hält und die ihm zufolge «kein streng vernünftiges Leben führen können»³⁶. Dennoch ist es angemessen, Locke als Vordenker des Prinzips der relativen Volkssouveränität und damit des Grundprinzips des demokratischen Verfassungsstaats anzusehen. Zwar schließt er das Gros der Bevölkerung vom partizipationsberechtigten Volk aus. Aber das tut auch Rousseau, der nach vorherrschender Meinung die klassische Formulierung des Prinzips leistet. So sind für Rousseau nicht bloß die Kinder, sondern auch die Frauen nicht Teil des Volkssouveräns und damit der politisch aktiven Bürgerschaft. Das bringt er in seinem *Brief an d'Alembert über das Schauspiel* klar zum Ausdruck³⁷. Erweitert der ideengeschichtliche Schritt von Locke zu Rousseau den Kreis des politisch berechtigten Volkes um alle volljährigen Männer, wurde die politische Partizipation der Armen und der Frauen realgeschichtlich erst im späten 19. und im 20. Jahrhundert verwirklicht. Ist Rousseau der Vertreter der absoluten und unmittelbaren Volkssouveränität, hat sich Locke als Vordenker einer relativen und mittelbaren Volkssouveränität

cal community considered as a separate legal entity» (vgl. dazu Lockes längere Ausführungen über das Volk: Locke 1983: 168ff., §§ 223ff.).

³⁶ Macpherson (1973: 250ff.) kann seine Auffassung von Lockes Sichtweise der Mitglieder der Arbeiterklasse überzeugend belegen. Rawls (2008: 232ff.) dagegen hält Macphersons Deutung für eine «Fehlinterpretation» und versucht zu zeigen, dass im «Naturzustand als einem Zustand gleicher Entscheidungsgewalt» ein «zum Klassenstaat führender Gesellschaftsvertrag geschlossen» werden kann.

³⁷ In seinem Brief erklärt Rousseau: «Ein Haus ohne Herrin ist ein Leib ohne Seele, der bald zerfällt. Eine Frau außerhalb des Hauses verliert ihren schönsten Schmelz, und ihres wahren Schmuckes beraubt, ist ihr Auftreten unschicklich. Wenn sie einen Mann hat, was sucht sie dann unter Männern. [...]. Was sie auch tun mag, man fühlt, daß sie in der Öffentlichkeit nicht an ihrem Platz ist» (Rousseau 1978: 423; vgl. 442). Treffend erklärt auch Rawls (2008: 328), dass «in der Volksvertretung bei Rousseau keine Frauen vertreten sind. Sie gelten nicht als aktive Staatsbürger. Seiner Meinung nach gehören sie ins Haus». Vgl. zu weiteren Belegen dafür, dass Rousseau den Frauen den «Zutritt zur Öffentlichkeit verwehrt» (Herb-Morgenstern-Scherl 2001: 281f.).

erwiesen, die in den meisten modernen demokratischen Verfassungsstaaten als verwirklicht gilt.

Rousseau wird in der Literatur zur politischen Ideengeschichte als derjenige politische Theoretiker angesehen, dessen Werk die klassische Formulierung des Prinzips der Volkssouveränität enthält. Dennoch schließt Rousseau – im Einklang mit den politischen Ansichten seiner Zeit – die Frauen vom partizipationsberechtigten Volk und von den politischen Rechten aus. Entweder wird der Ausschluss der Hälfte der erwachsenen Bürger in der Literatur nicht wahrgenommen oder nicht als unvereinbar mit dem Prinzip der Volkssouveränität angesehen. Dieser Ausschluss stellt ein gewichtiges Argument gegen die in der Literatur vorherrschende Sichtweise dar. Andererseits gibt es natürlich auch gute Gründe, die für diese Sichtweise sprechen. Hält man daher trotz des Ausschlusses an ihr fest, dann folgt als Konsequenz, dass nicht bloß Locke, sondern auch Marsilius von Padua in die Geschichte der Entwicklung der politischen Idee der Volkssouveränität eingeschlossen werden sollte. Wie Locke schließt Marsilius die unteren Stände und damit das Gros des Volks von der aktiven Mitwirkung an der menschlichen Gesetzgebung und damit von der Form von politischer Aktivität aus, die er als die entscheidende ansieht. Wie Locke erweitert er jedoch den Kreis des politisch berechtigten Volkes erheblich. Nicht der König und seine Berater sollen die Gesetze geben, sondern die Waffentragenden, die Beratenden bzw. Richter und die Priester als die oberen Stände. Deshalb muss Marsilius wie Locke als ein Vordenker des Prinzips der Volkssouveränität angehen werden.

4. Die Problematik und die Perspektiven der Volkssouveränität in den zeitgenössischen Demokratien

Locke ist als Vordenker einer relativen und mittelbaren Volkssouveränität anzusehen, die in den meisten zeitgenössischen demokratischen Verfassungsstaaten als verwirklicht gilt. Gegen eine derartige Konzeption von Volkssouveränität lässt sich jedoch einwenden, dass eine „relative Souveränität“ gar keine Souveränität ist und eine *contradictio in adjecto* darstellt.

Wird die Herrschaftsgewalt des Volkes auf die periodische Bestellung und Abwahl eines Präsidenten oder von vorselektierten Abgeordneten, die als Repräsentanten des Volkes gelten, eingeschränkt, dann herrscht das Volk nicht. Das Volk hat auch in der Regel kaum Möglichkeiten, auf das Abstimmungsverhalten und die Gesetzgebung seiner sogenannten Repräsentanten Einfluss zu nehmen. Das gelingt den Führern der jeweiligen politischen Parteien, den Mitglieder der Parlamentsausschüsse, den Vertretern der verschiedenen Interessengruppen und Verbände, und manchmal den Medien, aber kaum den „gewöhnlichen“ Bürgern. Moderne demokratische Verfassungen räumen dem Volk auch nicht wie Locke eine unmittelbare Gewalt ein, die Legislative oder Exekutive abzuberufen oder zu ändern, wenn die Abgeordneten und Sachverwalter des Volkes das in sie gesetzte Vertrauen missbrauchen.

Der Grundsatz der Volkssouveränität fordert nach der Auslegung des deutschen Bundesverfassungsgerichts, dass das Staatsvolk «einen effektiven Einfluß» auf die Ausübung der gesamten staatlichen Macht hat. Der oben angeführte zweite Satz von Art. 20 Abs. 2 der Deutschen Verfassung, der die «organisationsrechtl. Folgerung» aus dem Grundsatz enthält, erklärt, dass sich die Gewalt der Aktivbürger auf die legislativen, exekutiven und judikativen Verfassungsorgane erstrecken muss (Seifert-Höming 1999: 233). Genau betrachtet kann aber von dem geforderten «effektiven Einfluss» nur sehr eingeschränkt die Rede sein. Denn wie die meisten demokratischen Verfassungen sieht die deutsche Verfassung keine unmittelbare, sondern eine repräsentative und parlamentarische Demokratie vor, in der das Volk die Staatsgewalt nicht unmittelbar, sondern durch Repräsentanten ausübt: «Die Bestellung der Repräsentanten kann als das zentrale Ereignis des staatlichen Lebens gelten. In ihm nämlich – und letztlich nur in ihm – begegnen sich Staat und Volk. Eine andere, intensivere Form der Ausübung von Staatsgewalt wird dem Volk auf Bundesebene kaum zugestanden. Die in Art. 20 Abs. 2 S. 1 GG überdies noch genannten ‚Abstimmungen‘ sind im Grundgesetz – zumindest explizit – auf ein Mindestmaß beschränkt worden» (Mayer-Tasch 2009: 72).

Möchte man das Volk stärker an der politischen Herrschaft beteiligen, dann kann man sich auf einen modernisierten

Rousseau stützen, der sich als Vertreter einer absoluten und unmittelbaren Volkssouveränität erwiesen hat. Die Verwirklichung der in der deutschen Verfassung angeführten Möglichkeit zu Volksabstimmungen wäre ein angemessenes Mittel zum Zweck einer effektiveren Volkssouveränität. Sucht man nach einem Vorbild für ein politisches System, in dem das Volk effektiv an der Ausübung der politischen Herrschaft beteiligt ist, dann bietet sich Rousseaus Heimat an. Im Gegensatz zu den heute vorherrschenden parlamentarischen Demokratien ist die Schweiz eine direkte bzw. halbdirekte Demokratie, in der regelmäßig Volksentscheide stattfinden³⁸. Der technische Fortschritt macht eine solche Form der Demokratie heute auch in Staaten möglich, die zu groß sind, um Volksversammlungen abhalten zu können. Die neuen sozialen Netzwerke wie Twitter und Facebook sowie die zahlreichen Blogs im Internet könnten neben den klassischen Medien als Foren der vorbereitenden Diskussion und Deliberation von Volksentscheiden dienen. In den direkten Demokratien von übermorgen ließen sich die Volksabstimmungen dann bequem von zuhause aus am Computer durchführen.

Ob man es für wünschenswert hält, dass diese Möglichkeit verwirklicht wird, hängt davon ab, wie man die Urteilsfähigkeit des Volkes einschätzt. Die politische Ideengeschichte ist reich an Kritikern des Volkes und einer echten Demokratie. So lehnt bekanntlich Platon die politische Partizipation der Mehrheit der Bürger grundsätzlich ab. Die Menge hält er für irrational und unwissend. Zudem sei sie leicht durch Demagogen verführbar (Platon 1988: 239f., 330ff.; 493 a–e, 557aff.)³⁹. Aus dieser Perspektive sind die Resultate von Volksentscheiden nicht Ausdruck des Willens des souveränen Volkes, sondern von erfolgreichen Manipulationen der Masse durch konkurrierende Eliten. Aber auch Kritiker eines gleichen Stimmrechts und Verfechter des „plural voting“ wie John Stuart Mill, die auf die Ungleichheit der Menschen und auf ihre ungleichen Sach-

³⁸ Vgl. zur direkten und halbdirekten Demokratie Bernauer-Jahn-Kuhn-Walter (2018: 217–247).

³⁹ Für eine zeitgenössische radikale Kritik der Demokratie siehe Brennan (2017). Für eine aktuelle Verteidigung der direkten Demokratie siehe Sommer 2022.

kenntnisse und ihr ungleiches Wissen verweisen, dürften ihre Schwierigkeit mit einer Erweiterung der Souveränität des Volks haben (Mill 1991 [1859]: 326–345). Aus der Perspektive dieser Kritiker sind die heute vorherrschenden Mischverfassungen, die sich trotz ihres starken oligarchischen Elements als Demokratien bezeichnen und dies mit der Erzählung von der Volkssouveränität legitimieren, gewiss vorzuziehen.

Literatur

ARISTOTELES, 1973, *Politik*, übers. und hg. von Olof Gigon, München: DTV.

BERNAUER THOMAS, JAHN DETLEF, KUHN PATRICK M., WALTER STEFANIE, 2018, *Einführung in die Politikwissenschaft*, 4. Aufl., Baden Baden: Nomos.

BODIN JEAN, 1981 [1576], *Sechs Bücher über den Staat*. Kritische und kommentierte Übersetzung der *Six Livres de la République* von Jean Bodin ins Deutsche, hg. von Peter-Cornelius Mayer-Tasch, München: Beck.

BRENNAN JASON, 2017 [2016], *Against Democracy*, Princeton: Princeton University Press.

EUCHNER WALTER, 1967, Einleitung des Herausgebers, in John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, hg. und eingeleit. von Walter Euchner, Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

_____, 1979, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

FIGGINS JOHN NEVILLE, 1922 [1896], *The Divine Right of Kings*, 2. Aufl., Cambridge: Cambridge University Press.

FRANKLIN JULIAN, 1979, *John Locke and the Theory of Sovereignty. Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.

GEVIRTH ALLEN, 1967 [1956], "Introduction", in Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, transl. with an intro. by Allan Gewirth, New York: Harper & Row.

GOUGH JOHN W., 1950, *John Locke's Political Philosophy. Eight Studies*, Oxford: Clarendon Press.

HERB KARLFRIEDRICH, MORGENSTERN KATHRIN, SCHERL MAGDALENA, 2001, "Im Schatten der Öffentlichkeit. Privatheit und Intimität bei Jean-Jacques Rousseau und Hannah Arendt", *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 19, Berlin, pp.275–298.

HOBBS THOMAS, 1991 [1651], *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. und eingeleit. von Walter Euchner, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HÖNTZSCH FRAUKE, 2010, "Gewaltentrennung und Widerstandsrecht. Komplementäre Konzepte zum Schutz von Leben, Freiheit und Besitz im politischen Denken von John Locke", in Samuel Salzborn (Hg.): *Der Staat des Liberalismus. Die liberale Staatstheorie von John Locke*, Baden-Baden: Nomos, pp.165–184.

HOFMANN HASSO, 2003 [1974], *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, 4. Aufl., Duncker & Humboldt: Berlin.

KIELMANNSEGG PETER GRAF, 1994, *Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*, Stuttgart: Klett-Kotta.

KÖLMEL WILHELM, 1979, "Universitas civium et fidelium: Kriterien der Sozialtheorie des Marsilius von Padua", *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, Bd. 5, pp.49–80.

LASLETT PETER, 1988 [1960], *Introduction*, in: John Locke: Two Treatises of Government, edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, pp.3–126.

LOCKE JOHN, 1967 [1690], *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, hg. und eingeleit. von Walter Euchner, Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

_____, 1982 [1690], *Second Treatise of Government*, edited by Richard H. Cox, Arlington Heights: Harlan Davidson, Inc.

_____, 1983 [1690], *Über die Regierung (The Second Treatise of Government)*, Stuttgart: Reclam.

MACPHERSON CRAWFORD B., 1973 [1962], *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

MARSILIUS VON PADUA, 1958, *Defensor Pacis. Der Verteidiger des Friedens*, lat.-dt., übers. v. W. Kunzmann, bearb. und eingel. von H. Kusch, 2 Bde., Berlin: Rütten & Loening.

MAYER-TASCH PETER-CORNELIUS, 1983, *John Locke – Der Weg zur Freiheit*, Nachwort in: John Locke, *Über die Regierung (The Second Treatise of Government)*, Stuttgart: Reclam, pp.189–231.

_____, 2000, *Jean Bodin. Eine Einführung in sein Leben, sein Werk und sein Wirken*. Mit einer Bibliographie zum geistes- und sozialwissenschaftlichen Schrifttum über Bodin zwischen dem Jahr 1800 und dem Jahr 2000, Düsseldorf: Parerga.

_____, 2009 [1991], *Politische Theorie des Verfassungsstaates. Eine Einführung*, 2. akt. und neu bearb. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

MICHELS ROBERT, 1970 [1925], *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie: Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Stuttgart: Kröner.

MILL JOHN STUART, 1991 [1859], "Considerations on Representative Government", in: John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.

- MOSCA GAETANO, 1950, *Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft*, München: Lehnen.
- NOHLEN DIETER, SCHULTZE RAINER-OLAF, SCHÜTTEMAYER SUZANNE S. (Hg.), 1998, *Lexikon der Politik, Bd. 7: Politische Begriffe*, München: Beck.
- OTTMANN HENNING, 2004, *Geschichte des politischen Denkens. Das Mittelalter*, Bd. 2/2, Stuttgart: Metzler.
- _____, 2006, *Geschichte des politischen Denkens. Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Bd. 3/1, Stuttgart: Metzler.
- PLATON, 1988, *Der Staat*, übers. und erl. von Otto Apelt, Hamburg: Meiner.
- PORTINARO PIER PAOLO, 2013, "Am mittelalterlichen Anfang von Säkularisierung und Demokratisierung: Marsilius von Padua", in: Stefano Saracino-Manuel Knoll (Hg.), *Das Staatsdenken der Renaissance. Vom gedachten zum erlebten Staat*, Baden Baden: Nomos, pp.69–89.
- RAWLS JOHN, 2008 [2007], *Geschichte der politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- RIKLIN ALOIS, 2006, *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ROUSSEAU JEAN-JACQUES, 1977 [1755], *Abhandlung über die politische Ökonomie*, in: J.-J. Rousseau, *Politische Schriften*, Bd. 1, Paderborn: Schöningh (UTB), pp.9–57.
- _____, 1978, "Brief an d'Alembert über das Schauspiel", in: J.-J. Rousseau, *Schriften in zwei Bänden*, hg. von Henning Ritter, Bd. 1, München: Hanser, pp.333–474.
- _____, 1986 [1762], *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart: Reclam.
- SCHMITT CARL, 2004 [1922], *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot.
- SEIDELMANN REIMUND, 1995, "Souveränität", in: *Lexikon der Politik*, hg. von Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze, Bd. 1, Politische Theorien, München: Beck, pp.566–569.
- SEIFERT KARL-HEINZ, HÖMING DIETER, 1999, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Taschenkommentar*, 6. Aufl., Baden-Baden: Nomos.
- SIEP LUDWIG, 2007, "Kommentar", in: John Locke, *Zweite Abhandlung über die Regierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- SOMMER ANDREAS URS, 2022, *Eine Demokratie für das 21. Jahrhundert. Warum die Volksvertretung überholt ist und die Zukunft der direkten Demokratie gehört*, Freiburg i.Breisgau: Herder.
- STERNBERGE DOLF, 1953, "Rundtafelgespräch. Der Staat der Gegenwart und die wirtschaftlichen und außenwirtschaftlichen Interessengruppen", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 5.

_____, 1978, *Drei Wurzeln der Politik*, in: Dolf Sternberger, *Schriften*, II/2, Frankfurt am Main: Insel.

_____, 1981, *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua*, Wiesbaden: Steiner.

_____, 1984, "Die neue Politie, Vorschläge zu einer Revision der Lehre vom Verfassungsstaat", in: *Jahrbuch für öffentliches Recht der Gegenwart*, Bd. 33, pp.1-40.

VAUGHAN CHARLES E., 1925, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Vol. I (From Hobbes to Hume), Manchester: University Press.

VORLÄNDER HANS, 1995, "Volkssouveränität", in: *Lexikon der Politik*, hg. von Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze, Bd. 1: Politische Theorien, München: Beck, pp.686–691.

Abstract

ROUSSEAU, LOCKE ODER MARSILIUS? DIE IDEENGESCHICHTLICHEN WURZELN DES PRINZIPS DER VOLKSSOUVERÄNITÄT

(ROUSSEAU, LOCKE OR MARSILIUS? THE ROOTS OF THE PRINCIPLE OF THE SOVEREIGNTY OF THE PEOPLE IN THE HISTORY OF POLITICAL IDEAS)

Keywords: Democracy, Supreme power, Legislation, Representation, Participation.

According to the prevailing opinion, the classical formulation of the principle of the sovereignty of the people is found in Rousseau. Against that view, this article argues that Marsilius of Padua and Locke should be regarded as earlier pioneers and important forerunners of this principle. To demonstrate this thesis, the paper examines Marsilius's conception of the "human legislator" and Locke's ideas on legislation, representation, and on the limitation of the legislative power. Though Locke excludes the majority of the people from the right to be represented in the legislative power, his concept of this "supreme power" is progressive compared to the conceptions of "sovereignty" found in Bodin and Hobbes. Even for Rousseau, women are still excluded from the sovereignty of the people. This is a strong argument to include Locke and Marsilius in the history of the idea of the sovereignty of the people.

MANUEL KNOLL

Türkisch-Deutsche Universität

Politikwissenschaft und Internationale

Beziehungen Beykoz / Istanbul

Instituto "Lucio Anneo Séneca", Universidad Carlos III
de Madrid

Universität München (LMU)

manuel.knoll@tau.edu.tr

manuel.Knoll@lrz.uni-muenchen.de

ORCID: 0000-0002-0651-1915

EISSN 2037-0520

PATRIZIA DE SALVO

I DEPUTATI SICILIANI AL PARLAMENTO NAPOLETANO DEL 1820-1821

Premessa

Negli ultimi anni, e ancora di più in occasione del bicentenario, i moti rivoluzionari del 1820-1821, sono stati oggetto di una nuova stagione di studi¹. Allo stesso tempo, peculiare attenzione è stata dedicata alla formazione della prima Assemblea rappresentativa, riunitasi a Napoli il primo ottobre del 1820 e, in particolare, alla prosopografia dei componenti della parte peninsulare del Regno². Alla riflessione dedicata ai protagonisti ‘continentali’ di quella stagione costituzionale, tuttavia, non è corrisposta, ad oggi, una ricerca analoga sui deputati siciliani³ che hanno animato con la loro presenza quell’Assemblea parlamentare.

L’obiettivo di questo studio è, pertanto, quello di individuare chi erano i rappresentanti eletti nella parte insulare del Regno e verificare come, attraverso la loro presenza e il loro fattivo contributo ai lavori d’aula, abbiano approfittato del ruolo di cui erano stati investiti per cercare di risollevarne le sorti dell’Isola, declassata, com’è noto, da *Regnum* a dominio *ultra pharum*⁴.

¹ Solo per ricordare le ultime pubblicazioni: Barone (2022), e il bel volume collettaneo Mastroberti, Novarese, Pace Gravina (2022).

² Corciulo (2017a, b, c); Ferrari (2017: 63-79); Corciulo (2019b: 3-13).

³ Hamel (1988).

⁴ Il Congresso di Vienna aveva espressamente sancito l’unità del Regno meridionale sotto la tutela dell’Austria. A tale proposito, si riporta quanto scritto da Gioacchino Ventura sulla questione siciliana: «L’art. 4 del Trattato di Vienna del 9 giugno 1815, sul quale la Diplomazia Napoletana fonda le sue asserzioni, è così concepito: “S.M. il Re Ferdinando IV è ristabilito per sé e per i suoi eredi necessari sul trono di Napoli, e riconosciuto dalle Potenze come *Re delle due Sicilie*”. Aveva però stabilito Ferdinando IV, nella sua stolida ingiustizia, di violare la costituzione di Sicilia, che avea due volte giurato, e di distruggere l’indipendenza, assoggettando quel paese allo stesso regime napolitano. Ma siccome l’articolo che testé si è detto, così come era stato redatto, trascritto e firmato nell’idioma francese, non prestava alcun appoggio all’iniquo disegno del

1. Le Istruzioni spagnole per le elezioni nel Regno delle due Sicilie

Sono note le vicende che portavano il Reggimento Borbone Cavalleria di Nola a ribellarsi e, dopo qualche breve scontro in provincia e l'entrata trionfale a Napoli, a costringere Ferdinando I, re delle due Sicilie, a sottoscrivere il proclama con cui dichiarava che, per aderire alla volontà della Nazione, avrebbe emanato, nel termine di otto giorni, le basi di una carta costituzionale⁵.

Il 7 luglio, infatti, era già stampato il decreto, a firma dell'*Alter Ego* Francesco, Duca di Calabria, con cui si stabiliva che sarebbe stata promulgata la Costituzione del Regno delle due Sicilie che «sarà la stessa adottata per lo regno delle Spagne nell'anno 1812, e sanzionata da S. M. Cattolica nel marzo di quest'anno: salvo le modificazioni che la Rappresentanza Nazionale costituzionalmente convocata crederà di proporci per adattarla alle circostanze particolari de' reali dominj»⁶.

Al fine di agevolare il lavoro dell'Assemblea parlamentare, che si sarebbe riunita di lì a qualche mese, l'8 luglio, con il decreto n° 77, veniva istituita la "commissione" composta da Melchiorre Delfico (Rao 2014: 747-748) e Giulio Rocco, incaricata

monarca spergiuro; così furono date istruzioni al Sig. Principe di Castelcicala, rappresentante della corte di Napoli al Congresso di Vienna, di fare in modo che, almeno nella prima traduzione italiana di quel famoso Trattato, alle parole: *Re delle due Sicilie*, si aggiungesse la parola *Regno*: e si dicesse *Sarà riconosciuto come Re del Regno delle due Sicilie*», Ventura (1848: 18-19). L'art. 1 del decreto del 9 dicembre 1816, traendo spunto dal Trattato del Congresso di Vienna, stabiliva, quindi: «Art. 1. Tutti i nostri reali Domini al di qua e al di là del Faro, costituiranno il Regno delle due Sicilie». Sull'idea di Indipendenza della Sicilia da Napoli, si veda, Pelleriti (2022: 325-339).

⁵ Cfr. *Proclamazione del Re, colla quale si promette la Costituzione del regno delle Due Sicilie Napoli, 6 Luglio 1820, Collezioni delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie* (1820: n. 1, 1-2).

⁶ *Decreto, col quale viene adottata per lo regno delle Due Sicilie la Costituzione di Spagna dell'anno 1812, Napoli, 7 Luglio 1820, in Collezioni delle leggi e de' decreti Reali del Regno delle Due Sicilie*, (1820: n. 3, 4-5).

⁷ *Decreto per la nomina d'una Commissione incaricata della traduzione della Costituzione Spagnuola*, in *Collezioni delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie anno 1820* (n. 7, 10-11).

di provvedere alla versione in lingua italiana⁸ della Carta gadi-tana⁹.

Concessa la Costituzione e dato avvio alla traduzione ufficia-le¹⁰, S. A. R. il Duca di Calabria il 22 luglio indirizzava un pro-clama *A' fedeli comuni e a' collegi elettorali delle Due Sicilie* al fine di ben disporre gli animi alla complessa «catena di elezioni» che sarebbe terminata con quella dei rappresentanti della na-zione¹¹ e, nello stesso giorno, emanava il *Decreto di apertura del Parlamento e istruzioni relative alle elezioni*.

Il nuovo provvedimento stabiliva che: «Il Parlamento nazio-nale per gli anni 1820 e 1821 si convoca[va] secondo il prescrit-to degli articoli 104 e 108 del capitolo VI, titolo III, della Costi-tuzione politica della Monarchia spagnuola, adottata per lo Re-gno delle due Sicilie», e ribadiva che l'Assemblea si sarebbe riu-nita a Napoli (art. 1). L'art. 2 fissava le date delle consultazioni elettorali, sempre conformemente a quanto ordinava la «Costi-

⁸ Nell'*Avviso ai leggitori della Traduzione Ufficiale*, pubblicata il 24 luglio, si sot-to-lineava l'importanza del compito svolto, anche se in breve tempo e con le diffi-coltà che quel tipo di "lavoro" aveva comportato, ribadendo che si era posta tut-ta la cura possibile per rendere esattamente identico il testo tradotto all'originale, soprattutto, cercando di conservarne il senso e, visto che taluni termini non trovavano corrispondenza in italiano: «alcune parole spagnole si sono conservate nella loro originalità, e dando solo alle medesime la desinenza italiana: ciò che è sembrato necessario tanto per qualche parola che indica la divisione territoriale delle provincie, quanto per quelle che indicano impieghi, o qualche qualità politica. E poiché tali parole non possono facilmente rendersi con vocaboli perfettamente corrispondenti, se ne presentano per l'intelligenza le seguenti DICHIARAZIONI [in maiuscolo nel testo, ndr]: aggiuntamento, alcalde, Corti, compromissari, Capi di famiglia o di casa, udienza, parrocchia, partito». *Costituzione politica della monarchia spagnuola tradotta per ordine del governo, Edizione Ufficiale, in Collezione delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie anno 1820* (1820: n. 8, 12-96).

⁹ Corciulo (2015: 583-592). Sulle modifiche al testo della Costituzione di Cadice, tradotto dalla commissione composta da Melchiorre Delfico e Giulio Rocco, cfr. Bonini (2012: 231-24)1; da ultimo, Corciulo (2019a: vol. I, pp. 1185-1194). De Salvo (2020: 135-149).

¹⁰ Il Decreto che dichiarava ufficiale la traduzione realizzata da Delfico e Rocco veniva pubblicato il 24 luglio del 1820, in *Collezione delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie anno 1820* (n. 25, 139-140).

¹¹ *Proclamazione di S. A. R. il Duca di Calabria diretta a' comuni ed a collegj elet-torali del regno intero, per ben disporre gli animi alla serie delle elezioni che ter-minano con quella de' rappresentanti della nazione, Napoli, 22 luglio 1820*, in *Collezione delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie anno 1820* (n. 21, 118-120).

tuzione ne' capitoli I, II, III, IV e V del titolo III», seguendo il sistema previsto sin dal 1812 per le popolazioni spagnole.

In considerazione dell'urgenza della composizione dell'Assemblea, tuttavia, l'articolo 4 del *Decreto*, stabiliva che non sarebbero stati osservati gli intervalli di tempo previsti per le convocazioni elettorali tra le giunte parrocchiali, distrettuali e provinciali, e che le prime si sarebbero radunate nella domenica del 20 agosto, le distrettuali la domenica successiva, il 27 e, sempre di domenica, le provinciali il 3 settembre.

Si trattava di un complicato apparato organizzato su tre livelli, parrocchia, partito o distretto, provincia, a quadruplici grado, ben descritto da Gian Luca Fruci:

[...] L'espressione «catena delle elezioni», assunta poi ufficialmente nel proclama elettorale emanato il 22 luglio 1820 dal vicario generale del Regno, configura [...] un meccanismo non perfettamente piramidale perché alle migliaia di cittadini riuniti nei comizi parrocchiali [...] fanno riscontro poche decine di compromessari (11, 21 o al massimo 31 nelle parrocchie con migliaia di capifamiglia) incaricati di scegliere gli elettori parrocchiali. Questi ultimi – riuniti in assemblee di distretto di centinaia di elettori scelgono un numero nuovamente molto limitato di elettori provinciali, precisamente il triplo dei deputati da nominare al Parlamento)¹².

All'apertura di ogni grado delle elezioni si sarebbe celebrata una messa solenne per la buona riuscita delle operazioni elettorali, arricchita da un discorso «analogo alle circostanze» da parte dell'ecclesiastico celebrante. A livello provinciale, il momento più alto delle elezioni, la messa avrebbe dovuto essere officiata dal vescovo o dall'esponente del clero più eminente in carica. Al

¹² A proposito della complessa macchina elettorale che si avviava seguendo le disposizioni della costituzione spagnola, si veda Fruci (2020). Sulle modalità del «voto a tre gradi», utilizzate per la composizione del parlamento napoletano, appaiono interessanti le considerazioni di Roberto Martucci, il quale, a differenza di Carlo Ghisalberti che parla di «voto estremamente macchinoso» (Ghisalberti 2005: 124), evidenzia la circostanza che quel sistema era il solo «in grado di far votare gli analfabeti, parcellizzando le scelte», e, inoltre, che la consultazione per l'elezione dei deputati del parlamento napoletano, realizzata seguendo i dettami della costituzione gaditana, era stata l'unica a suffragio universale maschile convocata nella penisola italiana nel corso del secolo XIX (Martucci, 1998).

termine delle procedure elettorali si sarebbe cantato un *Te Deum* di ringraziamento, dopo la sfilata solenne degli eletti fino alla chiesa prescelta come luogo della funzione al contempo religiosa e civile.

Secondo il dettato costituzionale, veniva riconosciuto il diritto di voto, a livello di parrocchia, con suffragio universale, a tutti i cittadini maschi di 21 anni (art. 27), a esclusione dei «servi domestici» e degli indigenti «per mancanza d'impiego, uffizio, o mezzi conosciuti di sussistenza»¹³.

Con riguardo agli eleggibili, invece, l'art. 91 disponeva che: «Per essere deputato si richiede[va] la qualità di cittadino nell'esercizio dei suoi diritti, l'età di venticinque anni compiuti, e la nascita nella stessa provincia, o il domicilio in essa con sette anni almeno di residenza, tanto se sia del ceto secolare, quanto dell'ecclesiastico secolare (ma non ai naturalizzati ammessi al processo elettorale, ma esclusi dall'elettorato passivo)»¹⁴.

Sempre a tale proposito, l'art. 92 prevedeva il possesso di una «proporzionata rendita annuale procedente da beni propri». La richiesta relativa al censo, tuttavia, restava sospesa, secondo quanto disposto dall'art. 93, in attesa che il Parlamento si fosse riunito e avesse stabilito l'entità della rendita e il tipo di beni da cui essa doveva derivare¹⁵.

I deputati sarebbero stati eletti in proporzione di uno «per ogni settantamila anime di popolazione» e i supplenti 1 per ogni 21.000¹⁶, così come stabilito dall'articolo 31 del testo costituzionale.

¹³ Traduzione della Costituzione di Spagna, in *Collezione delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie anno 1820* (n. 8, 12-96).

¹⁴ Ivi.

¹⁵ «La disposizione dell'articolo precedente rimane sospesa sino a che le Corti che dovranno riunirsi, dichiarino essere giunto il momento, e disegnino così la quota della rendita, come la qualità de' beni da cui debba procedere. Ciò che le Corti decideranno a quell'epoca, si terrà per costituzionale, e come se fosse qui espresso». Art. 93, *Costituzione politica della Monarchia spagnuola tradotta per ordine del Governo*, cit.

¹⁶ *Decreto di apertura del Parlamento e istruzioni relative alle elezioni*, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821* (1969).

2. La «catena delle elezioni» in Sicilia

La Sicilia, com'è noto, era suddivisa in 7 Valli e, in ragione del numero degli abitanti, Palermo, che raggruppava la popolazione del Capoluogo e dei distretti di Corleone, Termini e Cefalù, doveva esprimere 6 deputati e 2 supplenti; Messina, insieme a Castoreale, Patti e Mistretta, poteva eleggere 4 deputati e 1 supplente, così come Catania insieme ai distretti di Nicosia e Caltagirone; Siracusa con Noto e Modica e Girgenti con Bivona e Sciacca dovevano scegliere 3 deputati e 1 supplente; infine, Trapani con Alcamo e Mazara e Caltanissetta con Piazza e Teranova potevano eleggere solo 2 deputati e 1 supplente¹⁷.

Al termine delle sessioni elettorali, il Parlamento del Regno delle due Sicilie avrebbe dovuto essere composto da 98 eletti: 74 per la parte peninsulare del Regno e 24 per la Sicilia. Ma il numero effettivo, alle sedute parlamentari, sarebbe stato di 89 deputati a causa della rinuncia dei 9 designati di Palermo e Girgenti.

Per sollecitare i Siciliani a realizzare quanto prescritto dalla Costituzione, il Vicario Generale Francesco emanava, il 29 luglio, un *Proclama* con il quale esortava gli abitanti dell'isola «a corrispondere colle scelte alle sovrane intenzioni, [...] di deliberare maturamente e col voto della generalità circa le future istituzioni»¹⁸.

Sin dai primi giorni di agosto, anche in Sicilia, dunque, si metteva in moto la complessa macchina elettorale, sebbene l'isola fosse percorsa da violenze e tumulti in tutti i distretti sin da metà luglio¹⁹.

Tranne che nel Vallo di Catania, in cui le votazioni si svolgevano regolarmente entro il 3 settembre del 1820, in tutte le altre provincie si sarebbero tenute in ritardo, nonostante si trattasse per lo più di Distretti che avevano abbracciato la nuova «Costituzione delle Spagne», in aperto contrasto con Palermo e «un branco di Comuni venduti agli ex baroni»²⁰.

¹⁷ Archivio di Stato Napoli (ASNA), Fondo Borbone, b. 631, *Istruzioni*.

¹⁸ *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: I, 92-94).

¹⁹ Renda (1968); Bianco (1905); Cortese (1951).

²⁰ *Il Corrispondente Costituzionale* (9 settembre 1820: 1).

La prima notizia ufficiale della partecipazione di alcuni siciliani al Parlamento napoletano del 1820, veniva pubblicata sul *Giornale Costituzionale del Regno delle Due Sicilie*, del 20 settembre di quell'anno. In particolare, si "segnalava" l'arrivo a Napoli di: «due sponare di Messina, partite da quella città il dì 17 del corrente. Con una di esse sono arrivati i Signori D. Francesco Strano di Catania, D. Paolino Riolo di Centorbi, D. Vincenzo Natale di Militello, Deputati del Valle di Catania al Parlamento Nazionale»²¹.

Erano questi gli unici rappresentanti siciliani ad essere presenti, il 22 settembre nel capoluogo partenopeo, alla riunione iniziale della Giunta preparatoria, durante la quale il conte Giuseppe Zurlo, Ministro per gli affari interni, esibiva la «Nota dei Deputati e Supplenti al Parlamento Nazionale, eletti dalle singole provincie». In quella comunicazione mancavano ancora i nomi degli eletti «delle valli di Palermo, di Messina, di Girgenti, di Siracusa, di Trapani e di Caltanissetta perché – sottolineava Zurlo – non ancora giunti»²².

Il 25 Settembre, lo stesso Ministro si trovava costretto a comunicare al Presidente della Giunta Preparatoria del Parlamento nazionale che le operazioni di voto erano terminate solo nella parte continentale del Regno, mentre nell'Isola si protraevano ritardi a causa della rivoluzione in corso. A distanza di oltre venti giorni dal termine previsto per la chiusura delle operazioni di voto nelle provincie (3 settembre), infatti, il conte Zurlo poteva trasmettere solo «gli atti delle elezioni provinciali delle quindici provincie del Regno, e del Vallo di Catania, non essendo ancora pervenuti quelli degli altri Valli della Sicilia»²³.

Alla causa dei Borbone, com'è noto, avevano aderito oltre al Vallo di Catania, le provincie di Messina, Siracusa, Trapani e Caltanissetta, anche se, soprattutto, queste ultime due sarebbero state teatro di scontri sanguinosi e violenti.

A Siracusa si giungeva alla conclusione delle operazioni di voto l'11 settembre 1820, e risultavano eletti il marchese Giuseppe Maria Grimaldi Arezzo, il marchese Giuseppe Salvatore

²¹ *Giornale Costituzionale del Regno delle Due Sicilie* (20 settembre 1820: n. 64, 1).

²² *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: I, 131).

²³ ASNA, Fondo Borbone, Ministero della polizia generale, b. 23.

Trigona e il dottor Liberante Mazzone, e in qualità di supplente D. Emmanuele Danieli.

Al Vallo di Messina, in base al censimento della popolazione, toccavano 4 deputati ed un supplente, che dovevano essere votati da 15 elettori di distretto: 7 per Messina, tre per il distretto di Castoreale, tre per Patti e due per Mistretta²⁴. Sebbene la popolazione messinese avesse individuato i propri elettori provinciali (il baronello Giuseppe Arena-Primo, il sacerdote don Paolo Flamma, il signor Michele Spadaro, il sacerdote Pietro Gelardi, don Felice Pulejo, il sacerdote Pietro Pappalardo e don Andrea Arena) sin dai primi giorni di settembre, si dovettero aspettare i risultati degli altri distretti per terminare le operazioni di voto e, come si legge su *Il Corrispondente Costituzionale*, il 15 settembre «risultarono i Messinesi Sacerdote D. Paolo Flamma, Dr. Giuseppe Isaja, Dr. Santi Romeo, D. Tomaso Donato, e per supplimente D. Felice Pulejo di Santa Lucia»²⁵.

Il primo di ottobre alla seduta inaugurale del Parlamento – convocata nella centrale chiesa di Santo Spirito in via Toledo, per poi eleggere come sede definitiva, la chiesa del soppresso convento di San Sebastiano²⁶– insieme ai rappresentanti del vallo di Catania (Paolino Riolo, Vincenzo Natale e Francesco Strano, era assente Ignazio Paternò Castello principe di Biscari poiché si trovava ancora in viaggio), erano presenti dunque solo gli eletti di Siracusa, (Giuseppe Grimaldi, Giuseppe Salvatore Trigona e Liberante Mazzone), e tre dei quattro deputati del Vallo di Messina (Paolo Flamma, Santi Romeo e Tommaso Donato), poiché il giudice di circondario, Giuseppe Isaja, era stato dichiarato ineleggibile, secondo il disposto della Costituzione per il quale: «niuno impiegato pubblico nominato dal Governo potrà essere eletto deputato di *Corti* per la provincia in cui esercita le sue funzioni»²⁷. Il suo posto sarebbe stato ricoperto, dal 30 ottobre 1820, dal supplente eletto Felice Pulejo.

²⁴ *Il Corrispondente Costituzionale* (5 agosto 1820: 1).

²⁵ *Il Corrispondente Costituzionale* (16 settembre 1820: 1).

²⁶ Daum (2015: 166-168, 298-300).

²⁷ Art. 97, *Costituzione politica della Monarchia spagnuola tradotta per ordine del Governo*, cit.

Il Presidente dell'Assemblea, Matteo Galdi, nel discorso di insediamento del Parlamento, alla presenza del re Ferdinando e di Francesco, suo vicario, dichiarava:

La fraterna ed intima amicizia che ci unisce all'isola di Sicilia, la quale pur forma, mercé la nuova costituzione, un solo stato con noi, e ci unisce con più stretti vincoli ancora, si è accresciuta dall'arrivo dei suoi deputati che già siedono in Parlamento e ci aiutano nei nostri travagli coi loro lumi e con la loro esperienza; speriamo che giungeranno presto anche quelli dei paesi che furono agitati da passeggero spirito di vertigine, e che di questa si estingua finanche la più lontana rimembranza²⁸.

Con quella affermazione, Matteo Galdi rendeva ufficiale la preoccupazione, avvertita da tutti i presenti, per il clima di crisi e di violenza in cui si stavano svolgendo le elezioni nella parte occidentale dell'Isola. I Valli di Trapani e Caltanissetta, ad esempio, avrebbero inviato i loro deputati solo in un secondo tempo, a causa dell'ulteriore ritardo nel compimento delle operazioni di voto, dovuto alle conseguenze della rivolta di Palermo che si era estesa anche ad altri distretti dell'Isola. In quelle provincie, infatti, le comunicazioni con Napoli erano state ritardate o addirittura interrotte, al punto che, le lettere del Ministro dell'Interno, contenenti le istruzioni per l'elezione dei deputati, non erano pervenute in tempo.

Il delegato del Vallo di Trapani, Giuseppe Lombardo, tuttavia, avendo cognizione del sistema, prendeva l'iniziativa e convocava i «congressi parrocchiali pel giorno 10 settembre, quelli di Distretto pel giorno 17 e l'altro di Provincia pel giorno 24», sollevando, comunque, il dubbio relativo al numero di deputati da eleggere.

In quel Vallo, infatti, avrebbero preso parte alle elezioni i soli cittadini del capoluogo, che era rimasto fedele ai Borbone, mentre i distretti di Marsala e di Alcamo si erano uniti alla "ribelle" Palermo. Non arrivando più alle "70.000 anime" previste dal dettato costituzionale, il Lombardo chiedeva alla Giunta Provvisoria di Governo se Trapani fosse abilitata alla nomina di due

²⁸ *Adunanza I – 1° Ottobre 1820, Discorso del presidente*, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: I, 160-171).

deputati, come se concorresse all'elezione tutta la popolazione della provincia²⁹.

La Giunta rispondeva, sciogliendo il dubbio del delegato, che i due distretti di quella Valle, i quali si erano sottratti all'autorità legittima, non dovevano impedire l'elezione dei rappresentanti al Parlamento. Deliberava pertanto che la nomina venisse eseguita come se al voto avesse preso parte l'intera popolazione³⁰. In tal modo, Trapani avrebbe potuto esprimere le preferenze per 2 deputati e un supplente.

A causa del ritardo accumulato dalle Valli siciliane nel mandare i propri eletti a Napoli, la stessa Giunta, il giorno successivo a quella delibera, ribadiva che «[...] i paesi sottomessi all'influenza insurrezionale di Palermo doveano riguardarsi come non avendo voluto concorrere alla elezione dei Deputati. I paesi che godono del beneficio della Costituzione, eserciteranno per conseguenza il dritto intiero di nominare tutti i Deputati della Valle, che la legge chiama al Parlamento»³¹.

Alla luce di quel provvedimento, il 6 ottobre erano designati, per il Vallo di Trapani, il dottore in medicina Michele Scio e il parroco Nicolò Borduela, che sarebbero stati ammessi in Parlamento il 27 dello stesso mese, e il supplente canonico don Antonino d'Angelo.

Quella delibera della Giunta provvisoria, tuttavia, faceva nascere diverse polemiche proprio nei distretti che, sebbene ribelli, si vedevano comunque esclusi dalla possibilità di partecipare alla formazione di una qualsiasi assemblea rappresentativa a favore di quei comuni che avevano scelto di stare dalla parte dei Borbone, probabilmente, solo per motivi di convenienza.

Tra la numerosa corrispondenza che giungeva quotidianamente ai rappresentanti in Parlamento, infatti, vi erano diverse denunce in merito. Da Castelvetro, ad esempio, il signor Melchiorre Calcarese inviava una lettera, indirizzata all'onorevole deputato Francesco Saverio Incarnati, nella quale lamentava la

²⁹ ASNA, Fondo Borbone, Ministero della polizia generale, *Atti dell'elezione dei deputati della Valle di Trapani*, b. 36.

³⁰ *Processo verbale della seduta de' 16 Settembre 1820, Mattina*, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: IV, 269-270).

³¹ *Processo verbale della seduta de' 18 Settembre 1820, Sera*, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: IV, 276).

triste condizione dei distretti sottomessi a Trapani che, in qualità di Capo valle, si arricchiva ai loro danni, sottolineando che quella città si era opposta all'indipendenza, per il timore che, con la creazione di un Parlamento a Palermo, avrebbe perso la fonte delle proprie ricchezze.

Il Signor Calcarese, che presumibilmente apparteneva a quella porzione di popolazione siciliana favorevole alla Costituzione spagnola, ma sostenitrice dell'indipendenza da Napoli, si diceva soddisfatto di quanto l'Assemblea napoletana stesse facendo con riferimento alle riforme e ai progetti presentati. Allo stesso tempo, criticava fortemente la deliberazione secondo la quale il distretto di Trapani aveva potuto votare i propri rappresentanti Scio e Borduela, anche non raggiungendo una popolazione di 70.000 abitanti, eleggendoli, a suo avviso, non secondo il dettato della costituzione ma, anzi, arbitrariamente³².

Alla base della grave crisi politico-istituzionale che vedeva i capoluoghi dei Valli siciliani l'uno contro l'altro e, in particolare, contro Palermo, vi erano chiaramente dei motivi soprattutto economici, dovuti ai vantaggi di cui, sin dal 1816, grazie al titolo di Capo valle beneficiavano le diverse città siciliane³³.

In quel clima di confusione e violenze, significativa appare anche la vicenda relativa alle elezioni dei deputati del Vallo di Caltanissetta. Il "sacco" della città Capo valle avvenuto per mano delle guerriglie palermitane, e la successiva riconquista da parte delle truppe napoletane³⁴, ritardavano di fatto di circa due mesi l'elezione in quel distretto, tanto che le operazioni di voto sarebbero terminate solo il 6 novembre. Risultavano eletti il dottore in medicina Giuseppe Cinnirella e l'avvocato Francesco Tumminelli, in qualità di supplente veniva incaricato l'avvocato Saverio Arcurio. I deputati nisseni si sarebbero presentati in Parlamento solo il 1° dicembre³⁵.

Come stabilito dal delegato speciale per le elezioni, anche nella Valle di Girgenti, il 1° dicembre, veniva convocata la giunta provinciale risultando eletti i sacerdoti Raimondo Costa e

³² ASNA, Fondo Borbone, Ministero della polizia generale, b. 39.

³³ Barone (2022).

³⁴ Vaiana (2008), riprodotto nel *blog* dello stesso autore *Storia e didattica*.

³⁵ ASNA, Fondo Borbone, Ministero della polizia generale, *Verbali concernenti elezioni di deputati (Caltanissetta)*, b. 36.

Salvatore Bella, il primo per il capoluogo, l'altro per il distretto di Licata, per la comunità di Bivona veniva votato il barone Onofrio Cuggino, e in qualità di supplente Calogero Marotta: nessuno di costoro si sarebbe presentato al Parlamento di Napoli.

Ancora più complessa era la situazione nel Vallo di Palermo. I disordini erano scoppiati nella Capitale, tra il 14 e il 15 luglio, quando era arrivata, in via ufficiale, la notizia della rivolta di Napoli e della nuova Costituzione accordata da Ferdinando I. Durante i giorni dedicati alla festa di Santa Rosalia, dunque, il popolo, sobillato dalle potenti corporazioni artigiane, scendeva in piazza chiedendo l'indipendenza da Napoli, l'aristocrazia proponeva, invece, il ripristino della Costituzione siciliana, mentre le truppe forzavano per la pubblicazione di quella di Cadice³⁶. La rivolta, priva di direttive unitarie, manifestava sin da subito chiaramente la sua fondamentale disomogeneità. Contadini e braccianti rappresentavano le forze di un disordine sociale, privo di un chiaro disegno politico; le corporazioni, che non erano mai state veramente interessate alla rivoluzione contro il vecchio regime, cercavano, invece, un riavvicinamento alla classe nobiliare allo scopo di ristabilire l'ordine; gli intellettuali democratici, in parte aderenti alla Carboneria, pur non avendo un chiaro programma politico, erano più disponibili ad accettare la costituzione napoletana, piuttosto che ad allearsi con i nobili ed i contadini. Il generale Naselli, nominato dal re Ferdinando, luogotenente in Sicilia, non era però in grado di gestire quella difficile situazione. Una dimostrazione di forza dell'esercito, voluta fortemente dal generale, si trasformava, infatti, in una sanguinosa disfatta delle truppe napoletane, al punto che il luogotenente era costretto a fuggire e riparare a Napoli³⁷. Dopo mesi di violenze e di contrattazioni, il 5 ottobre, Palermo, infine, firmava la resa.

³⁶ Le informazioni giunte a Palermo, avevano dato vita, come ricordava Palmieri a «due fazioni: da una parte i fautori della Costituzione del 1812, che venivano imputati di aristocrazia; dall'altra gli apologisti della Costituzione di Spagna, che a miglior dritto erano tacciati d'anarchia», Palmieri (1847: 318).

³⁷ Ampia è la bibliografia sulla rivolta palermitana e siciliana del 1820-1821, qui basti ricordare gli ormai classici: Labate (1899), Pipitone Federico (1902), Cortese (1951), Renda (1968); da ultimo, Barone (2022).

Così poteva riprendere, anche nella Capitale della Sicilia, la “catena delle elezioni”. Solo il 24 novembre, Pietro Colletta – dopo aver assunto il 7 novembre le funzioni di comandante generale delle armi in Sicilia e luogotenente del Re nella città e valle minore di Palermo –, conformemente a quanto ordinava la Costituzione spagnola, e volendo legalizzare la fine della rivolta, indiceva le elezioni nel suo Vallo. Quest’ultimo risultava composto dai distretti di Palermo, Corleone, Termini e Cefalù, i quali dovevano esprimere sei deputati e due supplenti. I nobili palermitani inizialmente decidevano di boicottare le elezioni, quando, però, il Colletta annunciava che le consultazioni si sarebbero svolte ugualmente, essi presentavano i loro candidati.

Per recuperare il tempo perduto, così come era avvenuto per le altre Valli, non venivano osservati gli intervalli temporali stabiliti dalla Costituzione fra le giunte parrocchiali, distrettuali e provinciali, convocando le prime per il 30 novembre, le seconde per il 7 dicembre e le terze per il 14 dello stesso mese.

Il 20 dicembre, infine, tutti gli elettori provinciali si riunivano nell’Aula del Palazzo Senatorio, e, alla presenza dei testimoni, il Notaio Marcantonio Averna dichiarava:

[...] essendosi proceduto in conformità alla Costituzione Politica della Monarchia Spagnuola alla nomina degli elettori parrocchiali di distretto con tutte le solennità prescritte dalla Costituzione, siccome costa dai certificati originali a questo riguardo, ed essendosi riuniti in seguito gli elettori suddetti dei distretti della Provincia di Palermo nel giorno d’oggi come sopra, hanno nominato i deputati, che in nome di questa provincia debbono concorrere per rappresentarla nel Parlamento (Bianco 1905: 326).

Risultavano eletti: don Gaetano Ventimiglia Principe di Belmonte, il dottor Gaspare Vaccari segretario generale dell’Alta Polizia, l’abate Domenico Scinà, l’astronomo Niccolò Cacciatore, il barone Mauro Turrisi e il Vicario Giuseppe Balsamo di Termini; i supplenti erano don Nicolò Palmeri Marchese di Villalba e il canonico della Collegiale Chiesa di Monreale don Leoluca Salemi, quasi tutti nobili o legati, comunque, all’aristocrazia.

A distanza di qualche giorno dalla votazione, tra il 27 e il 30 dicembre, gli eletti palermitani, adducendo scuse di varia origi-

ne, inviavano le lettere di rinuncia alla carica³⁸ al Principe di Torrebruna, Pretore di Palermo. Questi a sua volta le trasmetteva al Colletta, il quale il 4 gennaio le faceva recapitare al ministro Zurlo.

La notizia, divulgata immediatamente a Napoli, dava vita, nell'adunanza parlamentare dell'11 gennaio, ad un infuocato dibattito. Quell'inaspettato rifiuto faceva amplificare i rancori di quanti tra i siciliani avevano abbracciato la Costituzione Spagnola, e portava a vive proteste tra i rappresentanti riuniti in Parlamento. Il deputato di Reggio Calabria, Girolamo Arcovito, ad esempio, ipotizzava la creazione a Palermo di un governo militare. Tale suggerimento, sostenuto anche dal deputato messinese signor Pulejo, nasceva dalla considerazione che Palermo aveva coinvolto tutta la Sicilia nella sua insurrezione contro i Borbone e che era ormai tempo di mettere un freno alla perfidia dei baroni che ancora non volevano ammettere che il loro dispotismo fosse finito.

Il dottor Cinnerella di Caltanissetta, con altri deputati, invece, era dell'avviso di costringere gli eletti a presentarsi ugualmente in Parlamento. Dopo un lungo intervento del deputato Giuseppe Poerio, l'Assemblea giungeva alla conclusione di non poter considerare come rinuncia un atto innanzi al Pretore di Palermo e che gli eletti del Vallo di Palermo erano tali per volontà del popolo e che tali sarebbero stati sempre, tranne i casi di legittimo impedimento di cui era giudice soltanto l'Assemblea³⁹. Nonostante le prese di posizione da parte del governo e del parlamento, i rappresentanti di Palermo e Girgenti dichiaravano che non avrebbero mai preso parte ad un'Assemblea insieme a coloro che avevano oltraggiato l'indipendenza e la libertà della loro patria. Essi non si presentarono a Napoli e di conseguenza la loro elezione non venne convalidata dall'Assemblea.

Si completava così, nel gennaio del 1821, la lunga e complessa "catena" delle operazioni elettorali nell'Isola.

³⁸ *Lettere dei deputati della circoscrizione di Palermo, sui motivi che loro impediscono di recarsi al Parlamento*, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: III, 73-77).

³⁹ *Adunanza LXV, 11 gennaio 1821*, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: III, 12-13).

3. I protagonisti

Per l'intero territorio del Regno, i rappresentanti della nazione potevano essere scelti all'interno di 11 classi di riferimento, cosicché il Parlamento, al termine dalla convalida di tutti gli aventi diritto, risultava così composto: alla prima classe, quella del clero, appartenevano 19 deputati; alla seconda, dei proprietari, 13; alla terza, dei magistrati, 12; alla quarta, degli avvocati, 12; alla quinta, dei militari, 9; alla sesta, dei nobili, 6; alla settima, dei medici, 6; all'ottava, degli impiegati, 4; alla nona, dei ritirati con pensione, 2; alla decima, dei negozianti, 2; e, sorprendentemente, all'undicesima, che faceva riferimento ai cardinali, uno solo.

Per quanto riguardava la Sicilia, delle 11 classi di appartenenza da cui si poteva attingere, gli eletti siciliani erano espressione: della prima, quella del clero, con 12 esponenti, e della sesta, quella dei nobili con ben 11 personalità; a seguire vi era la settima, con 4 dottori in medicina; la seconda, era rappresentata da proprietari 2, così come la quarta, da 2 avvocati e l'ottava da 2 impiegati; i magistrati della terza, avevano un unico esponente. A causa della rinuncia dei rappresentanti di Palermo e Girgenti, le classi che avrebbero subito un ridimensionamento, erano la prima e la sesta, presentando, al termine del lungo processo elettorale, all'assemblea parlamentare sette appartenenti al clero e sette alla nobiltà.

Ma chi erano i siciliani presenti nel parlamento napoletano? Che età avevano? A quale classe sociale appartenevano? Quali erano le loro idee politiche?

In generale si può affermare che le preferenze degli abitanti sia della parte continentale del Regno, sia di quella insulare, si erano orientate sicuramente verso uomini che vantavano esperienze di un certo spessore politico (Corciulo 2019b; Ferrari 2017).

Ecco la situazione degli eletti⁴⁰ per provincia:

⁴⁰ Per alcune informazioni biografiche sui deputati eletti, si rinvia agli *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: I, 125-126); utile può risultare anche la consultazione di Fontanarosa (1900: 87, 102, 107).

Caltanissetta: Giuseppe Cinnirella dottore in medicina; Francesco Tumminelli avvocato⁴¹; supplente Saverio Arcurio avvocato.

Catania: Ignazio Paternò Castello principe di Biscari⁴², Paolino Riolo sacerdote⁴³, Vincenzo Natale dottore, carbonaro e massone⁴⁴, Francesco Strano sacerdote⁴⁵; supplente Luigi Pericontati proprietario.

Girgenti: Raimondo Costa sacerdote, Salvatore Bella sacerdote, Onofrio Cugino (o Cuggino) barone; supplente Calogero Marotta.

⁴¹ Francesco Tumminelli, figlio di Agostino, dopo l'esperienza come deputato del parlamento napoletano, avrebbe preso parte alla rivolta del 1848 e sarebbe stato eletto nella nuova assemblea siciliana.

⁴² Ignazio Paternò Castello principe di Biscari, nato a Catania nel 1779 (+1844). Dopo l'elezione al Parlamento, dove si impegnò per tutelare la tranquillità della sua terra natia, restò a Napoli, dedicandosi, grazie al ricchissimo patrimonio, all'archeologia, passione ereditata dal padre, e trascorrendo una vita ritirata e solitaria.

⁴³ Paolino Riolo, Sacerdote, figlio del dottor D. Michelangelo del comune di Centorbi.

⁴⁴ Vincenzo Natale, nato a Militello nel 1781(+1855) si laureava in Legge presso l'Università di Catania, trascorreva la maggior parte della sua giovinezza a Palermo, dove attratto dagli studi classici e dalla politica, esercitava la carriera forense. Nel 1812, aveva fatto parte della Camera dei Comuni del Parlamento siciliano. In quel contesto Natale aveva ricoperto la carica di Segretario del Parlamento fino al 1814 (data dello scioglimento). Nel 1820 era eletto segretario generale della Intendenza di Siracusa. Il "carbonaro" Natale era protagonista durante i moti del 1820-21, tale circostanza lo portava come deputato al parlamento napoletano. La restaurazione condannava all'esilio il Natale, che avrebbe vissuto a Roma fino al 1825. Anche al ritorno in Sicilia, egli restava sempre sotto il costante controllo della polizia borbonica, perfino a Militello. Nel 1837, l'anno del colera, in occasione dei nuovi moti che investivano la Sicilia, e specificamente Catania, Vincenzo Natale veniva incluso, quasi inconsapevolmente, fra i 21 membri della Giunta provvisoria di governo, di cui, però, non fece mai parte. Nel 1848, Natale ancora una volta era protagonista dell'ennesima rivoluzione, veniva eletto, infatti, al Parlamento siciliano, quale rappresentante del Comune di Aci San Filippo Catena. A causa del suo lungo interventismo politico nel 1852 gli veniva negata la cattedra di Lingua, letteratura ed archeologia greca presso l'Università di Catania. Majorana (1917: 85-107; 1918: 96-164).

⁴⁵ Francesco Strano, nato a Catania nel 1766 (+1831), era sacerdote canonico del comune di Catania.

Messina: Paolo Flamma sacerdote⁴⁶, Tommaso Donato impiegato pubblico⁴⁷, Giuseppe Isaja giudice di circondario, Santi Romeo dottore in medicina⁴⁸; supplente Felice Pulejo proprietario⁴⁹.

Palermo: D. Gaetano Ventimiglia Principe di Belmonte, Gaspare Vaccari segretario generale dell'Alta Polizia, Domenico Scinà abate⁵⁰, Niccolò Cacciatore astronomo, Mauro Turrisi barone, Giuseppe Balsamo ciantro; supplenti Marchese di Villalba Miccichè, Leoluca Salemi canonico.

⁴⁶ Paolo Flamma, nato il 17 gennaio del 1753 a Messina, da Gaetano Flamma, dottore in medicina del reggimento svizzero Wirtz, e da Marianna Giurlando. Trasferitosi a Napoli con la madre passata in seconde nozze con Bartolommeo Masnada, si consacrava alla vita monastica l'11 settembre del 1773. Nel 1795 diventava prete secolare. Moriva nel novembre dell'anno 1836. Durante la sua vita aveva svolto anche attività di insegnamento nei seminari.

⁴⁷ Tommaso Donato, nato a Messina nel 1762. Nel 1793 diventava ufficiale maggiore nelle poste di Basilicata e di Melfi. Nel 1799 durante la repubblica partenopea era nominato direttore generale delle poste di Napoli, ma si dimetteva, rinunciando all'incarico. Caduta la Repubblica, lasciava Napoli e si rifugiava in Toscana. Ritornato a Messina nel 1801, a causa degli ordini contro gli emigrati si trasferiva a Marsiglia. Dopo aver fondato e gestito una casa di commercio, per quattro anni, si stabiliva a Parigi dove frequentava diversi artisti. Tornato in patria, nel 1807, durante il regno di Murat, ricopriva alcuni incarichi pubblici, tra cui capo-divisione nel Ministero degli affari esteri e aveva il carico dei consolati e del commercio. Nel 1816 veniva nominato direttore del porto franco di Messina. Dopo l'esperienza parlamentare, essendo stato tra gli elementi moderati, non era soggetto a particolari persecuzioni. Moriva il 12 ottobre del 1844.

⁴⁸ Santi Romeo, nato a Messina il 25 febbraio del 1775. Il padre Domenico, dottore in medicina, lo faceva avvicinare a quella scienza. Per completare gli studi si trasferiva a Napoli, dove aveva modo di ascoltare le lezioni del Cotugno e di Antonio Sementini, esponente di spicco dell'Ateneo napoletano. Ritornava a Messina per esercitare la professione medica.

⁴⁹ Felice Pulejo, nato a Santa Lucia nel 1788, si formava presso il liceo di Messina. Impegnato fin dal 1817 nella difesa dei diritti contro la feudalità, ricopriva molti incarichi pubblici. Veniva chiamato al Parlamento napoletano come sostituto del deputato Isaja dichiarato ineleggibile. Ricopriva quell'incarico con abnegazione, partecipando con assiduità ai lavori dell'assemblea, interessandosi con particolare attenzione alle questioni isolate.

⁵⁰ Domenico Scinà, nato a Palermo nel 1765 (+1837). Si veda, Malvica (1838: 3-35).

Siracusa: Giuseppe M. Grimaldi marchese⁵¹, Liberante Mazzone dottore in medicina⁵², Giuseppe Salvatore Trigona marchese⁵³; supplente Emmanuele Danieli marchese⁵⁴.

Trapani: Michele Scio dottore in medicina, Nicolò Borduela parroco; supplente Antonino d'Angelo canonico⁵⁵.

Come si evince dalle brevi note biografiche, a piè di pagina, costruite attraverso le poche indicazioni riportate negli *Atti del Parlamento*, più volte citati, è possibile sostenere, volendo fare già una prima distinzione tra coloro che presero parte ai lavori parlamentari e coloro che, invece, rinunziarono all'incarico, che i primi erano sicuramente espressione di quella parte più attiva della società isolana legata a interessi economici e commerciali, mentre gli eletti di Palermo e Girgenti erano quasi tutti espressione della parte più conservatrice della nobiltà e del clero.

Un elemento che distingueva, invece, i parlamentari continentali dagli isolani era l'età. Se, come ha scritto Maria Sofia Corciulo, la maggior parte dei deputati della parte continentale del Regno (circa il 70%) superava i 55 anni, e poteva essere definita anziana, non altrettanto si verificava in Sicilia, dove l'età

⁵¹ Marchese Torresena don Giuseppe Maria Grimaldi e Arezzo, nato a Siracusa nel 1790 circa, moriva il 14 Marzo 1848 a Palermo. Figlio del marchese don Giovanni Battista e di Caterina Grimaldi, marito di Giovanna Montalto, padre di Giovanni Battista Antonino Francesco Paolo Grimaldi.

⁵² Liberante Mazzone dottore in medicina, figlio di don Felice del comune di Avola.

⁵³ Salvatore Giuseppe Trigona, marchese di Camicaro e Dominamare, nato a Noto nel 1792. Durante gli anni giovanili si dedicava con passione agli studi approfondendo le belle lettere, la filosofia, le leggi e l'economia politica. Viaggiava molto, visitando le più importanti capitali europee, Parigi, Londra, e buona parte dell'Italia. Dopo otto anni ritornato in patria, si dedicava con molto impegno all'azienda di famiglia e a ricoprire cariche municipali. Eletto nel 1820 deputato del Parlamento si attivava per il bene della Sicilia. Dopo l'esperienza parlamentare, era nominato ricevitore generale della provincia di Siracusa, ricopriva, inoltre, l'incarico di deputato delle opere pubbliche provinciali e della commissione di salute. Nonostante l'impegno nelle cariche pubbliche, era componente di numerose accademie scientifiche e letterarie: l'Arcadia di Roma, i Trasformati di Noto, e i pastori Aratusei. Socio ordinario della società economica del suo paese, corrispondente di quella di Girgenti, nel 1843 veniva insignito del ruolo di gentiluomo di camera, con esercizio, del re delle Due Sicilie Ferdinando II.

⁵⁴ Cavalier D. Emmanuele Danieli, figlio del signor marchese Bagni D. Giuseppe Maria di Siracusa.

⁵⁵ *Atti del Parlamento delle due Sicilie 1820-21*, (1969: I, 104-107).

degli eletti oscillava tra i 30 e i 45 anni, sebbene con alcune eccezioni, ad esempio, il sacerdote messinese Paolo Flamma, forse il più anziano, ne aveva 67, mentre il Marchese Giuseppe Salvatore Trigona di Siracusa ne aveva compiuti solo 28.

Se tra i deputati “continentali” è stato possibile individuare talune caratteristiche ricorrenti, per esempio, per molti di essi l’attiva partecipazione alle vicende che avevano portato alla proclamazione della Repubblica a Napoli e nelle province nel 1794, e l’adesione all’apparato istituzionale imposto dai francesi durante il decennio 1806-1815, tali esperienze per ovvi motivi, non erano state vissute dalle personalità siciliane, tranne, ad esempio, dal messinese Tommaso Donato che, durante il regno di Murat, ricopriva incarichi pubblici, tra cui capo-divisione nel Ministero degli affari esteri, e aveva il carico dei consolati e del commercio a Napoli.

La presenza di deputati caratterizzati da un elevato grado di politicizzazione, invece, è riscontrabile in tutte le province del Regno e, in misura particolarmente accentuata laddove la carboneria era maggiormente radicata. Esempio significativo per la Sicilia, è la personalità politica di Vincenzo Natale che, oltre ad essere un adepto delle sette segrete, già, dal 1812, aveva fatto parte della Camera dei Comuni del Parlamento siciliano. In quel contesto il deputato di Militello aveva ricoperto la carica di Segretario del Parlamento (Frisone 2017:7, 4n). Probabilmente, proprio per l’esperienza pregressa, veniva nominato segretario dell’Assemblea. Anche altri esponenti della delegazione siciliana, proprio per le loro competenze venivano impiegati fin da subito nell’organizzazione parlamentare, ad esempio, nel ruolo di componenti delle commissioni speciali che, in base a quanto disposto dall’articolo 76 del *Regolamento interno delle Corti di Spagna, adottato provvisoriamente dal Parlamento*, avevano il compito «di facilitare l’andamento e il disbrigo degli affari di competenza delle “Corti”»⁵⁶.

Donato Tommaso veniva scelto come componente della II Commissione *Guerra, marina ed affari esteri*; il giovane marchese don Giuseppe Maria Grimaldi e Arezzo, invece, veniva nomi-

⁵⁶ *Regolamento interno provvisoriamente adottato, con la giunta degli articoli approvati nell’adunanza del 2 ottobre 1820*, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: I, 179-202).

nato nella IV Commissione *Finanze*; alla V Commissione *Commercio, agricoltura, arti ed industria* andava il sacerdote Paolino Riolo; infine, facevano parte della VI Commissione *Istruzione pubblica*, l'ex predicatore francescano Paolo Flamma e il sacerdote canonico Francesco Strano. Avrebbero cumulato una seconda carica i deputati Donato e Strano, e il Trigona in qualità di supplente, come membri della Deputazione permanente del Parlamento.

4. *L'attività dei parlamentari siciliani tra proposte e progetti di legge*

Gli eletti siciliani, grazie alla loro esperienza e alle loro competenze, potevano rivendicare un ruolo non più marginale per la Sicilia. Durante le adunanze parlamentari, essi si facevano portavoce di importanti questioni politiche, economiche e sociali che, condotte con coerenza e spirito battagliero, avevano lo scopo di risollevarre l'Isola dalle annose ingiustizie che l'avevano riportata ai tempi bui, antecedenti alla Costituzione del 1812.

Fra le più significative, si può ricordare la proposta per la realizzazione di un mercato unico. La mozione era sostenuta da Vincenzo Natale che, durante l'adunanza del 25 ottobre, esponeva il suo progetto per l'abolizione delle dogane interne. Tale riforma rappresentava per il deputato siciliano un passo avanti verso il consolidamento dello Stato meridionale, da raggiungere anche attraverso l'eliminazione delle barriere che ne impedivano l'unità e la creazione di un mercato unico. A tale proposito, il rappresentante catanese affermava: «Se vero è il principio che le dogane interne debbono abolirsi, perché il commercio, l'industria e la prosperità nazionale l'esige, non può trovarsi ragione, meno che una ragione ingiusta, dispotica, abominevole, la quale non consigli di abolirsi le dogane tra le due parti del Regno»⁵⁷.

Nonostante tale provvedimento fosse più volte sollecitato dallo stesso Natale, a causa dei rinvii e degli sviluppi delle vicende internazionali, non fu mai approvato in Parlamento.

⁵⁷ Adunanza XV, 25 ottobre 1820, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: I, 455).

Il deputato catanese, nel corso della medesima adunanza, presentava anche l'importante progetto di legge *Sullo scioglimento dei demani baronali ed ecclesiastici della Sicilia*, che prendeva le mosse dal decreto costituzionale sull'abolizione della feudalità approvato dal Parlamento siciliano del 1812⁵⁸. Tale proposta avrebbe avuto un *iter* travagliato: il testo presentato al Reggente per la sanzione regia, il 13 gennaio 1821, veniva rimandato all'Assemblea con alcune modifiche di natura formale. Il rinvio dava l'opportunità ai deputati siciliani Natale e Pulejo di manifestare tutto il loro dissenso in considerazione dei «mali gravissimi che derivavano dalla ritardata esecuzione» di quel decreto e di sottolineare quanto fosse inconcepibile «tanto ritardo al benessere dell'Isola, affetta da sì gran tempo dall'idra baronale»⁵⁹. Il Parlamento, tuttavia, non si dilungava nel riesame, e il testo con le modifiche proposte da S.A.R. l'*Alter Ego* Francesco, il 12 marzo veniva sanzionato.

L'approvazione di quella legge che, sebbene a causa del lungo *iter* parlamentare e delle complicazioni legate agli avvenimenti internazionali non arrivava a produrre gli effetti sperati, può essere considerata una delle conquiste più significative del Parlamento delle due Sicilie, poiché se applicata avrebbe inciso profondamente sul tessuto sociale dell'Isola e avrebbe soddisfatto quei bisogni di vivacità e dinamismo che una legislazione lontana dalle esigenze dei nuovi tempi non consentiva.

Anche Giuseppe Salvatore Trigona, il 2 novembre, durante la XVIII adunanza, poneva una “questione” particolarmente rilevante per la società siciliana. Il nobile siracusano presentava un progetto di legge “sul monachesimo”, grazie al quale sarebbero state abolite le comunità e le congregazioni religiose, e si sarebbero attribuiti i beni da esse posseduti al patrimonio demaniale⁶⁰.

Interveniva sul punto anche il deputato Riolo, che proponeva un progetto più moderato rispetto a quello del collega Trigona, e

⁵⁸ *Adunanza XV, 25 ottobre 1820*, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: I, 463-468)

⁵⁹ *Adunanza V, 8 marzo 1821*, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: III, 572).

⁶⁰ *Adunanza XVIII, 2 novembre 1820*, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: I, 553-554).

tale da conciliare il rispetto delle tradizioni e della religione, con l'esigenza d'intervenire, in modo adeguato, per porre un freno a «una delle sorgenti di miseria del popolo siciliano», ovvero alla «eccessiva ricchezza, in beni fondi, degli ecclesiastici e monaci»⁶¹.

La proposta di Riolo tendeva, da un lato a limitare il numero dei monaci e delle suore, e, dall'altro, a razionalizzare la presenza dei conventi nel territorio, utilizzando le strutture e i religiosi dei conventi aboliti per attività sociali e, soprattutto, per l'istruzione. Ma quel progetto, come l'altro, del deputato Mazzone⁶², che proponeva la reintegrazione in favore della nazione sia dei beni ecclesiastici, sia delle terre demaniali usurpate dai baroni nel corso dei secoli, non era approvato e il Parlamento perdeva così l'occasione di risolvere l'annosa questione.

Anche la creazione del nuovo catasto in Sicilia, disegno di legge che proveniva sempre dal Riolo, rimaneva solo un'aspirazione, forti resistenze infatti si opponevano alla realizzazione di uno strumento che avrebbe potuto portare ordine e giustizia nell'Isola⁶³.

Il sacerdote catanese, però, non si abbatteva e si faceva portavoce di un'altra importante questione di rilevanza sociale. Si trattava dell'abolizione della tassa sul macinato, che andava a gravare sulla parte più povera della popolazione accentuandone lo stato di miseria. Il progetto, a differenza dei precedenti, non trovava alcun ostacolo e, il 3 marzo 1821, veniva sanzionato.

5. *Brevi note conclusive*

La nascita di una vera e propria Nazione unita, che avesse come nome "Regno dell'Italia meridionale", così come si era proposto sin dalle prime adunanze del Parlamento nazionale, anche se poi la questione veniva lasciata cadere, poteva avvenire solo con l'adozione di provvedimenti economico-sociali volti a

⁶¹ *Mozione del deputato Riolo, Adunanza XXV, 16 novembre 1820, in Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: II, 99-100).

⁶² *Adunanza XVIII, 2 novembre 1820, in Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: II, 554-556).

⁶³ *Adunanza XL, 6 dicembre 1820, in Atti del Parlamento delle Due Sicilie* (1969: II, 349-552).

rendere possibile l'abbattimento dei vincoli feudali e delle barriere economiche e politiche che frenavano la società siciliana.

Da quelle considerazioni, ben presenti nel pensiero di tutti i rappresentanti isolani, nasceva l'impegno della "delegazione" siciliana volto sia all'abolizione della feudalità, del maggiorascato, delle dogane interne, ma anche alla riduzione della mano morta e al ridimensionamento del monachesimo. Si trattava di battaglie di grande valore politico e sociale che, qualora fossero giunte a conclusione avrebbero portato nuovo consenso e, presumibilmente, rafforzato anche nell'Isola il nuovo regime costituzionale.

Sebbene da una prima analisi degli atti parlamentari sembra che furono soprattutto quattro i deputati siciliani che si distinsero per la qualità degli interventi, in particolare i catanesi Vincenzo Natale, Paolino Riolo e Francesco Strano, e il siracusano Giuseppe Salvatore Trigona, si ritiene, tuttavia che, nonostante le divisioni e i contrasti nei diversi distretti dell'Isola, il lavoro di ognuno dei 15 deputati siciliani, al riparo dal clamore e "protetti" fra le mura dell'aula parlamentare, possa essere ricordato non solo per le proposte presentate e per le iniziative promosse, ma anche perché con la loro effettiva presenza in quella prima assemblea rappresentativa avevano dimostrato di voler concretamente modernizzare economicamente e socialmente l'Isola.

Gli eventi internazionali, tuttavia, mettevano la parola fine a quella breve ma intensa esperienza costituzionale.

Con il proclama del 23 febbraio, il Re disponeva:

... Dichiariamo che l'armata la quale s'avanza verso il nostro Regno deve essere riguardata dai nostri fedeli sudditi, non già come nemica ma come solamente destinata a proteggerli, contribuendo essa a consolidare l'ordine necessario per mantenere la pace interna ed esterna del Regno.

L'esercito austriaco entrava a Napoli, si impadroniva dei forti e si accampava nelle piazze, «in mezzo alla generale costernazione, e nel medesimo tempo, in cui si scioglieva il parlamento nazionale, dopo avere come suo ultimo atto solennemente protestato contro l'invasione straniera» (Colletta 1864: 424).

Bibliografia

Adunanza I – 1° Ottobre 1820, Discorso del Presidente, Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821, 1969, raccolti e illustrati da Egildo Gentile, editi sotto la direzione di Annibale Alberti, Bologna: Forni, I, pp. 160-171.

Adunanza LXV, 11 gennaio 1821, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821*, 1969, raccolti e illustrati da Egildo Gentile, editi sotto la direzione di Annibale Alberti, Bologna: Forni, vol. III, pp. 12-13.

Adunanza V, 8 marzo 1821, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821*, 1969, raccolti e illustrati da Egildo Gentile, editi sotto la direzione di Annibale Alberti, Bologna: Forni, III, p. 572.

Adunanza XL, 6 dicembre 1820, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821*, 1969, raccolti e illustrati da Egildo Gentile, editi sotto la direzione di Annibale Alberti, Bologna: Forni, II, pp. 349-552.

Adunanza XVIII, 2 novembre 1820, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821*, 1969, raccolti e illustrati da Egildo Gentile, editi sotto la direzione di Annibale Alberti, Bologna: Forni, I, pp. 553-554.

Archivio di Stato di Napoli (ASNA), Fondo Borbone, Ministero della polizia generale, b. 23.

ASNA, Fondo Borbone, Ministero della polizia generale, b. 631, *Istruzioni*.

ASNA, Fondo Borbone, Ministero della polizia generale, b. 39.

ASNA, Fondo Borbone, Ministero della polizia generale, *Atti dell'elezione dei deputati della Valle di Trapani*, b. 36.

ASNA, Fondo Borbone, Ministero della polizia generale, *Verbali concernenti elezioni di deputati (Caltanissetta)*, b. 36.

Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821, 1969, raccolti e illustrati da Egildo Gentile, editi sotto la direzione di Annibale Alberti, Bologna: Forni, pp. I-VI.

BARONE GIUSEPPE, 2022, *Città in guerra. Sicilia 1820-1821*, Bari-Roma: Editori Laterza.

BIANCO GIUSEPPE, 1905, *La rivoluzione siciliana del 1820 con documenti e carteggi inediti*, Firenze: Seeber.

BONINI FRANCESCO, 2012, *Au delà de Cádiz. Réformes de la Constitution de 1812 en Italie*, in Repeto Diana (a cura di), *Las Cortes de Cádiz y la Historia Parlamentaria*, Cadiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cadiz, pp. 231-241.

COLLETTA PIETRO (a cura di), 1864, *Diario del Parlamento Nazionale del Regno delle due Sicilie*, Napoli: Stamperia dell'Iride.

CORCIULO MARIA SOFIA, 2015, *Ascesa e tramonto della Costituzione di Cadice nel Regno delle Due Sicilie: Luglio 1820-Marzo 1821*, in García Sanz Fernando, Scotti Douglas Vittorio, Ugolini Romano, Ramón Ur-

quijo Goitia José (a cura di), *Cadice e oltre: costituzione, nazione e libertà. La carta gaditana nel bicentenario della sua promulgazione*, Roma: Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, pp. 583-592.

_____, 2017a, *Il contributo dei militari alla rivoluzione napoletana del 1820-21: i protagonisti del moto costituzionale*, in Corciulo Maria Sofia, *Una rivoluzione per la Costituzione. Agli albori del Risorgimento Meridionale 1820-21*, Roma: La Sapienza Editrice, pp. 37-42.

_____, 2017b, *Prime esperienze costituzionali italiane: la rappresentanza politica di Terra d'Otranto al Parlamento del 1820-21*, in Corciulo Maria Sofia, *Una rivoluzione per la Costituzione. Agli albori del Risorgimento Meridionale 1820-21*, Roma: La Sapienza Editrice, pp. 82-94.

_____, 2017c, *L'azione politica dei patrioti meridionali «dimenticati»*, in Corciulo Maria Sofia, *Una rivoluzione per la Costituzione. Agli albori del Risorgimento Meridionale 1820-21*, Roma: La Sapienza Editrice, pp. 150-156.

_____, 2019a, *Le modifiche in senso democratico alla Costituzione di Cadice introdotte dal parlamento napoletano del 1820-21*, in Serra Busquets Sebastià, Ripoll Gil Elisabeth (a cura di), *El Parlamentarisme en perspectiva historica. Parlaments Multinivel*, Palma di Maiorca: *Parlament de les Illes Balears i Institut d'Estudis Autònomic*, I, pp. 1185-1194.

_____, 2019b, *Il clero "costituzionale" del Parlamento napoletano (1820-1821)*, *Storia e politica*, XI, 1, pp. 3-13.

CORTESE NINO, 1951, *La prima rivoluzione separatista siciliana, 1820-1821*, Napoli: Libreria scientifica editrice.

Costituzione politica della monarchia spagnuola tradotta per ordine del governo, Edizione Ufficiale, in *Collezione delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie anno 1820*, Napoli: Dalla Stamperia Reale, n. 8, pp. 12-96.

DAUM WERNER, 2015, *Oscillazioni dello spirito pubblico. Sfera pubblica, mercato librario e comunicazione nella Rivoluzione del 1820-21 nel Regno delle Due Sicilie*, Napoli: Società di storia patria.

DE SALVO PATRIZIA, 2020, *“Si degni Dio distruggere, annientare lo stravagante, irreligioso, empio Filosofismo che la dettò”: le traduzioni della Costituzione di Cadice e l'editoria reazionaria del 1820-21*, in Novarese Daniela, Pelleriti Enza, Calabrò Vittoria, De Salvo Patrizia, Trimarchi Carmen (a cura di), *Oltre l'Università. Storia, Istituzioni, Diritto e Società Studi per Andrea Romano*, Bologna: Il Mulino, pp. 135-149.

Decreto di apertura del Parlamento e istruzioni relative alle elezioni, 1820-1821, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821*, raccolti e illustrati da Egildo Gentile, editi sotto la direzione di Annibale Alberti, Bologna: Forni, pp. 35-37.

Decreto per la nomina d'una Commissione incaricata della traduzione della Costituzione Spagnuola, Collezioni delle leggi e de' Decreti Reali del Regno delle Due Sicilie, anno 1820, Napoli: Dalla Stamperia Reale, n. 7, 10-11.

Decreto, col quale viene adottata per lo regno delle Due Sicilie la Costituzione di Spagna dell'anno 1812, Napoli, 7 Luglio 1820, in Collezioni delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie, anno 1820, Napoli: Dalla Stamperia Reale, n. 3, pp. 4-5.

FERRARI VALERIA, 2017, *Alle origini della rappresentanza elettiva nell'Italia pre-unitaria: i deputati nel Parlamento napoletano del 1820-21*, in Corciulo Maria Sofia, *Una rivoluzione per la Costituzione. Agli albori del Risorgimento Meridionale 1820-21*, Roma: La Sapienza Editrice, pp. 63-79.

FONTANAROSA VINCENZO (a cura di), 1900, *Il Parlamento Nazionale napoletano per gli anni 1820 e 1821. Memorie e documenti*, Roma: Casa Editrice Dante Alighieri,

FRISONE FRANCESCA, 2017, *La formazione dei Parlamenti siciliani nel periodo della transizione costituzionale (1810-1815)*, Roma: Aracne.

FRUCI GIAN LUCA, 2022, «*La catena delle elezioni*». *Il momento spagnolo del voto nelle Due Sicilie del 1820*, www.sissco.it.

Giornale Costituzionale del Regno delle Due Sicilie, 1820-1821, Napoli: Tipografia del Giornale.

HAMEL PASQUALE, 1988, *I problemi dell'Isola al Parlamento delle Due Sicilie (1820-21)*, Palermo: Libri Thule/Romano Editore.

Il Corrispondente Costituzionale, 1820, Messina: Presso la vedova di Giovanni Del Nobolo.

Lettere dei deputati della circoscrizione di Palermo, sui motivi che loro impediscono di recarsi al Parlamento, in Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821, 1969, raccolti e illustrati da Egildo Gentile, editi sotto la direzione di Annibale Alberti, Bologna: Forni, III, pp. 73-77.

GHISALBERTI CARLO, 2005, *Istituzioni e società civile nell'età del Risorgimento*, Roma-Bari: Laterza.

LABATE VALENTINO, 1899, *Per la storia della rivoluzione siciliana del 1820*, Termini Imerese: Tip. F.lli Amore.

MAJORANA GIUSEPPE, 1917-1918, *Vincenzo Natale e i suoi tempi*, in *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, XIV, pp. 85-107; XV, pp. 96-164.

MALVICA FERDINANDO, 1838, *Domenico Scinà*, in *Biografie e ritratti d'illustri siciliani morti nel cholera l'anno 1837*, Palermo: G. Alleva Librajo-editore, pp. 3-35.

MARTUCCI ROBERTO (a cura di), 1998, *La nazione cattolica. Cadice 1812: indipendenza per la Spagna e Costituzione*, Manduria: Lacaita.

_____, 2017, *Il rodaggio del sistema rappresentativo nel nonimestre costituzionale delle Due Sicilie (1820-21)*, in D'Agostino Guido, Di Napoli Mario, Guerrieri Sandro, Soddu Francesco (a cura di), *Il*

tempo e le istituzioni. Scritti in onore di Maria Sofia Corciulo, Napoli: ESI, pp. 399-411.

MASTROBERTI FRANCESCO, NOVARESE DANIELA, PACE GRAVINA GIACOMO (a cura di), 2022, *1821 L'anno del destino. Le libertà negate, l'esplosione dell'indipendentismo e la fine dell'eurocentrismo*, Napoli: Editoriale Scientifica.

Mozione del deputato Riolo, Adunanza XXV, 16 novembre 1820, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821*, 1969, raccolti e illustrati da Egildo Gentile, editi sotto la direzione di Annibale Alberti, Bologna: Forni, II, pp. 99-100.

PALMIERI NICCOLÒ, 1847, *Saggio storico e politico sulla costituzione del regno di Sicilia infino al 1816: con un'appendice sulla rivoluzione del 1820*, Losanna: S. Bonamici e compagni.

PELLERITI ENZA, 2022, *L'idea dell'indipendenza siciliana nelle memorie dei protagonisti (1820-1821)*, in Mastroberti Francesco, Novarese Daniela, Pace Gravina Giacomo (a cura di), *1821 L'anno del destino. Le libertà negate, l'esplosione dell'indipendentismo e la fine dell'eurocentrismo*, Napoli: Editoriale Scientifica, pp. 325-339.

PIPITONE FEDERICO GIUSEPPE, 1902, *La rivoluzione del 1820 in Sicilia: nuovi appunti e documenti*, Palermo: Tip. Sciarrino, già Puccio.

Processo verbale della seduta de' 16 Settembre 1820, Mattina, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821*, 1969, raccolti e illustrati da Egildo Gentile, editi sotto la direzione di Annibale Alberti, Bologna: Forni, IV, pp. 269-270.

Processo verbale della seduta de' 18 Settembre 1820, Sera, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821*, 1969, raccolti e illustrati da Egildo Gentile, editi sotto la direzione di Annibale Alberti, Bologna: Forni, IV, p. 276.

Proclamazione del Re, colla quale si promette la Costituzione del regno delle Due Sicilie Napoli, 6 Luglio 1820, *Collezione delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie, anno 1820*, Napoli: Dalla Stamperia Reale, n. 1, pp. 1-2.

Proclamazione di S. A. R. il Duca di Calabria diretta a' comuni ed a collegj elettorali del regno intero, per ben disporre gli animi alla serie delle elezioni che terminano con quella de' rappresentanti della nazione, Napoli, 22 luglio 1820, *Collezione delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie anno 1820*, Napoli: Dalla Stamperia Reale, n. 21, pp. 118-120.

RAO ANNA MARIA, 2014, *Delfico, Melchiorre*, in Birocchi Italo, Cortese Ennio, Mattone Antonello, Miletto Marco Nicola (a cura di), *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani*, Bologna: Il Mulino, vol. I, pp. 747-748.

Regolamento interno provvisoriamente adottato, con la giunta degli articoli approvati nell'adunanza del 2 ottobre 1820, in *Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821*, 1969, raccolti e illustrati da Egildo Genti-

le, editi sotto la direzione di Annibale Alberti, Bologna: Forni, I, pp. 179-202.

RENDA FRANCESCO, 1968, *Risorgimento e classi popolari in Sicilia 1820-1821*, Milano: Feltrinelli.

VAIANA SALVATORE, 2008, *Il sacco di Caltanissetta*, «Incontri – Rotary Club di Caltanissetta», riprodotto nel *blog* dello stesso autore *Storia e didattica*.

VENTURA GIOACCHINO, 1848, *Menzogne diplomatiche ovvero esame dei predetti dritti che s'invocano dal Gabinetto di Napoli nella questione sicula*, Palermo: Lorenzo Dato Editore.

Abstract

I DEPUTATI SICILIANI AL PARLAMENTO NAPOLETANO DEL 1820-1821

(THE SICILIAN DEPUTIES AT NEAPOLITAN PARLIAMENT IN 1820-1821)

Keywords: Kingdom of the Two Sicilies, Neapolitan Parliament, deputies, Sicily, elections, Spanish constitution.

Historiography, in recent years, has dedicated new attention to the study of the 'continental' representatives elected to the first Representative Assembly, which assembled in Naples on 1st October 1820. However, the reflection given to those protagonists, to the present day, has not been matched by similar research on the Sicilian deputies who animated that Parliamentary Assembly with their attendance.

The aim of this study is, therefore, to identify even for the insular part of the Kingdom, those who have taken advantage of the role they had been invested with, in order to improve the island's fortunes, elected during a complex moment of Sicilian history, passed from *Regnum* to *dominio ultra pharum* after 1816.

PATRIZIA DE SALVO

Università degli Studi di Messina

Dipartimento di Scienze politiche e giuridiche

pdesalvo@unime.it

ORCID: 0000-0001-8317-1574

EISSN 2037-0520

CARMELO CALABRÒ

DUE GENERAZIONI A CONFRONTO:
CARLO ROSSELLI E RODOLFO MONDOLFO

Perché mettere a confronto le idee di Carlo Rosselli (1899-1937) con il pensiero di Rodolfo Mondolfo (1877-1976)? E perché farlo focalizzando l'attenzione sull'arco di tempo che va dalla Grande Guerra all'avvento del fascismo, e in particolare sullo scambio di interventi pubblicati dalla «Critica sociale» – la rivista storica del riformismo socialista – a cavallo tra il 1922 e il 1923? Il motivo riposa sulla convinzione che, collocata nel contesto della crisi del socialismo italiano, spezzatosi in tre tronconi in appena un anno e mezzo a fronte del fascismo in ascesa, l'analisi del duello dialettico tra il giovane Rosselli e il già maturo Mondolfo può rivelarsi come l'epitome di una incrinatura tra due generazioni, divise non tanto da valori etico-politici inconciliabili, quanto dall'indole opposta dei giudizi sul passato e sul presente, e dalle divergenti risposte alla drammatica domanda sul *Che fare?* Si tratta di una contrapposizione appassionata ma mai velenosa, dove convivono impazienza mista a rispetto da una parte e disponibilità un po' paternalista dall'altra. Tra Rosselli e Mondolfo la linea della comprensione è spezzata da differenze che attengono tanto alla teoria quanto alla prassi socialista, di visione e temperamentali. Una distanza, quella generazionale, che si aggiunge e si intreccia alle divergenze ideologiche che scomposero il fronte socialista in una stagione fatale.

1. Firenze

In una lettera inviata ad Aldo Garosci, Gaetano Salvemini si sofferma sugli influssi ai quali a suo parere era esposto Carlo Rosselli negli anni della giovinezza: «allora egli era sotto l'influenza di Alessandro Levi, Rodolfo Mondolfo, la «Critica sociale» e Turati. Ma le radici liberal-democratiche rimanevano intatte nel suo spirito» (Garosci 1973: 28). Quell'«allora» rimanda al periodo scandito dal conseguimento di due lauree da parte di Rosselli: al «Cesare Alfieri» di Firenze la prima, il 4 luglio del

1921; in giurisprudenza a Siena la seconda, il 9 luglio 1923. La testimonianza di Salvemini ha i crismi di un'autorevolezza indiscutibile, anche se non può certo considerarsi neutrale. In ogni caso, è un punto di partenza difficilmente eludibile per chi voglia indagare il rapporto tra Rosselli e Mondolfo.

Mescolando simulata gelosia e implicito compiacimento, la traccia interpretativa contenuta nel ricordo dello storico pugliese ci induce a ritenere che gli amici-rivali di «Critica sociale» non riuscirono a far tralignare uno degli allievi prediletti dalla giusta via della lezione salveminiana, eresia del socialismo di rito radical-democratico. Le indicazioni di Salvemini hanno sicuramente un fondamento, ma forse il quadro ha più sfumature.

Firenze 1903. Nello stesso anno in cui Amelia Rosselli si trasferisce nel capoluogo toscano con i figli Aldo, Carlo e Nello, Rodolfo Mondolfo ha già cominciato le «peregrinazioni» (Santucci 1979: 140) che lo conducono nei licei di Potenza (1901-1902), Ferrara (1902-1905) e Mantova (1905-1906), per poi approdare a Padova, dove eredita la cattedra che era stata di Roberto Ardigò¹.

Nato a Senigallia nel 1877, Mondolfo aveva raggiunto a Firenze il fratello Ugo Guido² nel 1895. Qui si era iscritto all'Istituto di Studi superiori, dove tenevano i loro insegnamenti Pasquale Villari, Girolamo Vitelli, Achille Coen, Felice Tocco: quest'ultimo sarà suo relatore di laurea. La Firenze frequentata da Mondolfo è la Firenze che ruota intorno al *milieu* dell'Istituto, centro di una tradizione culturale connotata da serietà scientifica, rigore laico e apertura critica – contrariamente a quanto lasciano intendere i giudizi ingenerosi espressi in seguito dai dioscuri dell'idealismo (Garin 1962b: 63)³. Mondolfo è partecipe

¹ Conseguita la libera docenza nel 1904, Mondolfo tiene negli anni accademici 1904-1905 e 1905-1906 un corso libero di due ore settimanali. Al 1907 risale la chiamata per ricoprire, come supplente, la cattedra di storia della filosofia fino a quel momento tenuta da Roberto Ardigò (Prò 1967: 19 e 23).

² Su Ugo Guido Mondolfo cfr. la relativa voce in Andreucci-Detti (1977: 533-538).

³ Per i giudizi di Gentile e Croce su questo aspetto si vedano rispettivamente Gentile (1957) e Croce (1928: 248-249).

della *liaison* tra scuola positivista e ragioni del socialismo⁴ che attraversa questo ambiente. Con lo stesso Salvemini, frequenta abitualmente il salotto di Ernesta Bittanti, futura moglie di Cesare Battisti. In sostanza, la sua formazione ha come humus un contesto animato dalla fiducia nel matrimonio tra progressismo pedagogico e interesse per la questione sociale, presupposto per il perseguimento di una nobile missione civile⁵. La lezione fiorentina rimarrà impressa in Mondolfo, costituendo l'alimento delle affinità elettive con un altro "figlio" della stagione positivista: Alessandro Levi. Allievo di Roberto Ardigò a Padova e in seguito approdato proprio a Firenze, Levi è parente dei Rosselli e funge da *trait d'union* fra questi e i fratelli Mondolfo⁶.

Il giro del secolo condensa icasticamente – e rischia di semplificare in forma di *clichè* – la transizione da un paesaggio culturale a un altro.

Pur tenendosi a cauta distanza da stereotipi abusati, che identificano nel passaggio dall'Ottocento al Novecento lo scenario dell'avvicendamento tra «positivismo morente» e «idealismo in ascesa» (Santarelli 1964: 184)⁷, la Firenze che fa da sfondo all'educazione dei Rosselli ha senza dubbio risonanze nuove e diverse.

Ne troviamo testimonianza nelle *Memorie* della madre Amelia. Un testo prezioso, nel quale viene efficacemente raffigurato

⁴ Mondolfo ha ricordato il momento della propria iscrizione al Partito socialista in una lettera del 4 maggio 1961 a Djacir Menezes: «militei sempre no socialismo desde muito joven (studiante universitário em Florença: 1895) até a data em que o fascismo dissolveu todos os partidos (1926)» (Cfr. Menezes 1963: 183).

⁵ Scriverà Salvemini: «Eravamo amici dell'«Ernestina» un gruppo di giovani, che siamo rimasti stretti con lei e fra noi per tutta la vita. Andavamo la sera a trovare lei, e il suo fratello, e le due sorelle, in via Lungo il Mugnone. A quel tempo in Italia tutti diventavano socialisti. Diventò socialista in blocco anche via Lungo il Mugnone. E la sera risolvevamo tutti i problemi sociali con tanto calore che il padrone di casa minacciò di sfrattare Carlo Marx e la sua chiesa femminile e maschile, se non diventava meno rumorosa» (Salvemini 1950: 130). Ha osservato Garin: «Legavano quei giovani – fra cui si collocò Mondolfo – la passione politica per il socialismo e una profonda fiducia nella funzione della scuola per il rinnovamento della società» (Garin 1979: 3).

⁶ Cfr. il profilo di Alessandro Levi contenuto in Bobbio (1986).

⁷ Su quanto il quadro culturale fosse più articolato e complesso, è sufficiente qui rimandare alle considerazioni di Garin (1997 [1955]: 113-170).

il crogiolo di sensibilità culturale frutto dell'incontro tra due "patrimoni" familiari⁸, confluenti nell'identità della borghesia intellettuale ebraica colta e cosmopolita, animata da orgoglio risorgimentale, laicità liberale, respiro europeo.

Le pagine di Amelia Rosselli sono intessute di toni nostalgici allorché evocano una stagione dorata per Firenze, protrattasi dagli inizi del Novecento fino al 1914: «un periodo veramente meraviglioso, con una rinascita che pareva riallacciarla ai tempi remoti del suo glorioso passato, tanto si era diffuso l'amore per la cultura e per l'arte». E, riferendosi alle influenze assorbite non solo da Carlo, ma dai figli in generale, Amelia Rosselli sostiene con risolutezza che «l'impronta di quegli anni lontani» sia stata «incancellabile». Sebbene, aggiunge e riconosce, «altre influenze – di un diverso carattere – sorsero intorno a loro» successivamente (Rosselli 2001: 122).

A quali manifestazioni di vitalità si riferisce la madre dei Rosselli? Di certo, anche se non solo, ai fermenti culturali che premono verso la cesura con codici considerati polverosi e rendono Firenze centro di ricezione e rilancio di nuovi corsi filosofici, assorbendo inclinazioni attivistiche, urgenze idealiste, "febbrili" volontariste. Tutti orientamenti sottesi da un'irrequietezza spirituale che serpeggia e si irradia attraverso canali intellettuali emergenti; tendenze che possono proiettarsi in forme variegata ed eterogenee di declinazione politica (Garin 1997 [1955]: 113-170).

Sul proscenio della cultura fiorentina, e nazionale, si affacciano figure quali Corradini, Papini, Prezzolini; un'impellenza di nuovo si riversa in riviste come «Il Regno», «La Voce» o «L'Unità» di Salvemini, pur incanalandosi in direzioni etiche e ideologiche distinte (Garin 1962a: 77-102). Amelia Rosselli ricorda la «viva amicizia con Scipio Sighele, l'illustre irredento; con Enrico Corradini – da non dimenticarsi che parlo del 1905 o giù di lì – il quale aveva fondato, e dirigeva, il suo primo settimanale di carattere nazionalista» (Rosselli 2001: 121). Tra le simpatie, rientrano il «battagliero settimanale «La Voce», edito da un gruppo di giovani scrittori d'avanguardia, fra i quali primeggiava il Pa-

⁸ Amelia apparteneva alla famiglia di origini veneziane dei Pincherle Moravia, che vantava trascorsi anti-austriaci. Per una più ampia analisi dell'universo delle relazioni familiari dei Rosselli, cfr. Calabrò (2009: 1-6).

pini e la *Società Leonardo da Vinci* (ivi: 122). Il tono ammirativo riservato a un vero e proprio “picchiatore” culturale come Papi ni può lasciare perplessi. In realtà, tanto il cedimento a tentazioni nazionaliste, quanto la simpatia per le “avanguardie”, corrispondono a insofferenza per «un'epoca un po' *bolsa* del liberalismo italiano», preoccupazione per un paese «politicamente un po' stagnante», desiderio di “rivalutazione dei valori nazionali» (ivi: 111 e 121). Sentimenti rinfocolati dall'ostilità nei confronti di due vere e proprie bestie nere: giolittismo e neutralismo. Entrambi bersagli polemici degli strali provenienti da un fronte eterogeneo ma con un denominatore comune: la determinazione nel contrapporre una “nuova” Italia alla “vecchia” Italia, imbracciando armi culturali che, con la guerra e nel dopoguerra, divennero sempre più politiche (Gentile 1982)⁹.

Non è difficile dedurre quali suggestioni si imprimono in quegli anni nell'animo di Carlo Rosselli, condizionandone le inclinazioni future. Sicuramente, il rigetto verso l'Italia giolittiana e la convinzione che l'interventismo sia espressione di nobili ideali: entrambi assorbiti in famiglia e mai più oggetto di ripensamento. Per non dire del modo titubante in cui Rosselli si accosterà al socialismo, di certo sideralmente lontano da qualsiasi nostalgia per gli equilibri dell'età liberale, irreversibilmente venuti meno. Non bisogna tuttavia credere che la smania di nuovo si traduca in una traiettoria ideologica lineare. Dalla passione per l'irredentismo, che accende di entusiasmo tutta la famiglia nei giorni dell'entrata in guerra, alla lotta antifascista, il percorso non è per nulla predeterminato.

2. Di fronte alla Grande Guerra

In casa Rosselli tutti intravedono nella guerra l'occasione provvidenziale per condurre a compimento storico gli ideali risorgimentali¹⁰. Il fervore patriottico di Amelia si impossessa an-

⁹ Il risentimento per Giolitti e i neutralisti non verrà mai abbandonato da Amelia Rosselli. In una lettera a Carlo del 14 ottobre 1919, commentando il discorso programma di Giolitti tenuto a Dronero il 12 ottobre alla vigilia delle elezioni politiche, parlerà di «quell'uomo nefasto», capofila degli «infamissimi neutralisti» (Ciuffoletti 1997: 85).

¹⁰ In una lettera indirizzata a Carlo del 7 agosto 1914, 4 giorni dopo la dichiarazione di neutralità da parte del governo italiano, Amelia scrive: «mi

che dei figli: «la speranza di una guerra di liberazione di Trento e Trieste esercitava il suo terribile fascino su grandi e piccoli» (Rosselli 2001: 139).

La sera del 25 maggio 1915 la bandiera nazionale è esposta alla finestra dai tre fratelli (*ivi*: 140). Ma la guerra mostra presto la sua feroce crudeltà. Aldo, il primogenito, nel marzo del 1916 cade sul Pal Piccolo¹¹. L'impatto con la brutalità del conflitto produce nei giovanissimi Rosselli una reazione assai distante dal furore bellicista¹². Semmai, la partecipazione italiana viene vissuta come una terribile immolazione per un alto ideale di giustizia. Nel gennaio del 1917 Carlo e Nello firmano insieme l'editoriale con cui viene battezzato il foglio studentesco «Noi giovani». È la prima espressione su stampa delle loro convinzioni adolescenziali. Eppure, in poche righe si condensa il richiamo a un afflato etico-politico che fungerà da sestante per orientare la navigazione più matura. L'editoriale ha un titolo ingenuamente ambizioso, *Il nostro programma*, e vi si leggono dichiarazioni d'intenti del seguente tenore:

Oggi si è capito che nemmeno noi giovani abbiamo il diritto di divertirci e di perdere il tempo mentre tutti lavorano...Come potremo essere allegri indifferenti quando tante energie, tante giovani vite si sacrificano ai più alti ideali?...Noi giovani sentiamo la responsabilità che ci pesa sopra: sentiamo la missione che ci attende. E per questo dobbiamo prepararci subito con tutte le nostre forze. È necessario che noi abbiamo una volontà forte e sicura, e una vera concezione del Bene e del Male. Basterà proporsi un Ideale, alto e nobile, puro e generoso: e a quello dirigere i nostri sforzi. Sia un ideale di giustizia e di felicità per tutti gli uomini (Rosselli-Rosselli 1917).

Intendimenti che neanche lambiscono i lidi della retorica sulla presunta valenza rigeneratrice dello scontro bellico¹³. Al

piacerebbe parlare con te di questa guerra, che occupa il pensiero di tutti...spero anch'io che succeda quello che spero tu! Per noi è l'unica speranza (ma in cartolina non voglio spiegarmi di più)» (*ivi*: 5-6).

¹¹ Carlo e Nello saranno richiamati al fronte rispettivamente il 13 giugno del 1917 e il 20 aprile del 1918 (Fiori 1999: 25).

¹² Furore bellicista che connotava l'interventismo più veemente e spesso più retorico. Cfr. D'Orsi (2005).

¹³ Lo spirito di Rosselli non è assimilabile alla disposizione a tuffarsi «nella barbarie per rinvigorirsi»: così scriveva Prezzolini (1914).

netto del perdonabile schematismo manicheo attribuibile all'ingenuità giovanile, i Rosselli non sono contagiati dal nazionalismo aggressivo, semmai aderiscono alla candida speranza che dal male necessario della guerra scaturisca il bene della convivenza pacifica tra popoli liberi e di eguale dignità. Il lessico etico-politico, impregnato di idealismo mazziniano, esprime idee riconducibili all'universo valoriale dell'interventismo democratico¹⁴.

Carlo Rosselli si colloca nel solco di Gaetano Salvemini. «L'Unità», difatti, sosteneva convintamente le ragioni morali della guerra. Le pagine dello storico pugliese esaltano l'irredentismo e gli ideali del Risorgimento e insistono sull'antitesi tra civiltà democratica e cultura autoritaria incarnata negli Imperi Centrali¹⁵. Il destino dell'identità nazionale dipendeva inevitabilmente dall'esito del *redde rationem* tra *Civilisation* e *Kultur*. Una contrapposizione che sovrapponeva piano etico e piano storico-politico, e che venne additata da Benedetto Croce come fuorviante e pernicioso¹⁶.

È opportuno ricordare che l'interventismo democratico era costituito da un fronte minoritario, animato da valori e intenzioni assai dissimili dai caratteri del nazionalismo più aggressivo (Vivarelli 1991: 124 e ss.). E tuttavia, la pur evidente distanza tra i diversi interventismi non riusciva a risolvere del tutto la tensione derivante dalla volontà di perseguire un fine di giustizia e fratellanza tra i popoli assecondando il ricorso alle stesse armi invocate con virulenza ben più incisiva dai nazionalisti antidemocratici¹⁷.

¹⁴ Un'interpretazione simpatizzante dell'interventismo democratico in Casucci (1982) che riprende quanto sostenuto dallo stesso in Casucci (1967: 952-962). Rilievi critici sono invece rinvenibili in Procacci (1980).

¹⁵ Fin dall'inizio del conflitto, Salvemini pensava che «la vittoria della Germania sulla Francia sarebbe considerata come la prova della incapacità della democrazia a vivere libera accanto ai regimi politici autoritari, e scatenerebbe su tutta l'Europa i danni e le vergogne di una lunga reazione antidemocratica» (Salvemini 1914: 561-562).

¹⁶ Croce indicava l'insensatezza di applicare al giudizio sulla guerra le «vacuità teoriche sugli ideali democratici e sul regno della pace e della giustizia» (Croce 1928 [1919]: 61).

¹⁷ Nel 1932 Rosselli rivedrà in modo autocritico l'esperienza dell'interventismo: «la nuova generazione intellettuale, la nostra generazione, volle l'intervento dell'Italia in guerra o vi aderì fiduciosa; lo volle... nella convinzione profonda

L'interventismo democratico aveva una composizione politica trasversale e disorganica. Salvemini non aveva posizioni molto lontane da Nenni¹⁸ – in quella fase storica ancora repubblicano –, e lo stesso si può dire dei due fratelli Mondolfo.

Com'è noto, il PSI esprimeva una linea neutralista, sebbene ricorrendo alla formula ambigua del “né aderire, né sabotare”, a testimonianza della difficoltà di navigare tra la Scilla dell'internazionalismo di classe e la Cariddi dell’“amor di patria” (Galli 1980: 83).

Rodolfo Mondolfo è politicamente vicino a Turati, ma è convinto, più di Turati, che l'interventismo democratico contenga delle ragioni valide; così, oscilla tra la «Critica sociale» e «L'Unità» (Santarelli 1964: 181). Il fratello Ugo Guido si attesta su posizioni analoghe.

I due Mondolfo sono severi nei confronti delle posture “disfattiste”. Per entrambi, l'alternativa tra neutralità e intervento non è affatto il calco del conflitto tra proletariato e borghesia. Il destino del movimento operaio è strettamente legato al dipanarsi dei rapporti internazionali, e dunque occorre contrastare la tendenza, presente nel campo socialista, ad assumere un atteggiamento indifferente rispetto all'evolversi dello scontro bellico¹⁹.

Ugo Guido sostiene con decisione che è interesse «della civiltà e del proletariato che l'imperialismo germanico sia colpito in modo da non poter più, per molti anni, minacciare la tranquilla

che si servisse in tal modo la causa della libertà e della pace. La generazione di Turati si oppose...si deve ben riconoscere che non noi eravamo nel giusto, non noi interpretavamo la volontà delle masse, ma piuttosto Turati» (Rosselli 1932: 261).

¹⁸ Cfr. Nenni (1914). Con Nenni, Rosselli condividerà nel 1926 l'esperienza della rivista «Il Quarto Stato».

¹⁹ Turati, nel discorso parlamentare in cui espone le ragioni del diniego dei pieni poteri al governo, insiste soprattutto sul metodo violento con cui la minoranza «rumorosa» era riuscita a piegare la «volontà precisa del suffragio universale», alludendo alle pressioni di piazza a sostegno dell'ingresso in guerra. Ma lo fa in nome di una strategia alternativa, volta a tutelare più efficacemente gli interessi italiani. Significativo in tal senso il riferimento alla possibile iniziativa, concordata con i paesi neutrali, «che ponesse come corrispettivo al perdurare della neutralità la evacuazione del Belgio tradito e sacrificato» (Turati 1915: 316 e 320).

operosità delle nazioni europee» (Mondolfo 1914: 573-574)²⁰; Rodolfo, convinto che «il problema della piena autonomia ed unità italiana riguardi il proletariato italiano non meno che la borghesia» (Mondolfo 1915: 610-11), inquadra il giudizio sulla corrispondenza tra la difesa della civiltà democratica e le aspirazioni del socialismo all'interno di una più ampia filosofia della storia.

In una serie di interventi che risalgono al biennio 1917-1918, Rodolfo Mondolfo cerca di dare un fondamento saldo alla sua visione della guerra risalendo alle presunte origini filosofiche e culturali del conflitto. Ad emergere è la raffigurazione di due universi incompatibili. Da una parte starebbe la concezione dello *Stato etico* di origine idealistica, che nega all'interno «ogni autonomia spirituale degli individui» (Mondolfo 1918: 66) e postula verso l'esterno l'idea del «primato tedesco»²¹. Concezione che implica un «*diritto assoluto*, di fronte al quale sono senza diritto e nulla contano tutti gli altri popoli» (*ivi*: 67). Dall'altra parte dovrebbe concentrarsi la resistenza del moderno umanesimo democratico, che Mondolfo riconnette alla sintesi di Rousseau e Kant. Se il *Contratto sociale* ha insegnato a concepire la democrazia a partire dal concetto di autodeterminazione personale – «intesa come diritto e dovere a un tempo» (*ivi*: 74) –, la «dottrina politica di Kant» (*ivi*: 95) ne ha esteso i presupposti ai rapporti tra stati, applicando «ai popoli il principio di personalità morale» e deducendone «l'insopprimibile autonomia d'ognuno e l'uguaglianza in dignità di tutti» (*ivi*: 99).

Lo schema interpretativo adottato da Mondolfo presenta limiti che lo rendono senz'altro opinabile²², ma ciò che qui più

²⁰ L'influenza dell'irredentismo condiziona le posizioni dei Mondolfo. Una sconfitta austro-tedesca significherebbe per l'Italia «risoluzione del problema nazionale rispetto a Trento e Trieste» (Mondolfo 1914: 431).

²¹ Mondolfo aggiunge che «sotto la convinzione di un predominio spirituale s'insinua anche, più o meno consapevole, l'aspirazione ad una egemonia politica ed economica» (Mondolfo 1918: 106).

²² È quanto meno riduttivo ritenere che la politica degli Imperi centrali fosse il precipitato della dottrina hegeliana dello Stato; così come è discutibile che gli Stati dell'Intesa incarnassero delle virtuose Repubbliche kantiane. Per un'analisi più dettagliata, cfr. Calabrò (2007: 138 e ss.)

interessa rilevare è la decisa assonanza con il lessico dell'universalismo morale e giuridico proprio del "wilsonismo"²³.

L'entrata in guerra degli Stati Uniti a fianco dell'Intesa era stata accompagnata e sorretta dal messaggio coinvolgente del presidente americano, capace di accendere speranze di pace e giustizia in un'Europa provata da prostrazione materiale e morale. Come notò con acume Antonio Gramsci, il conflitto portava in grembo due nuovi miti: l'America democratica e la Russia bolscevica²⁴. La Rivoluzione d'ottobre animò nel movimento operaio internazionale l'aspirazione a "fare come in Russia"; eppure, sebbene in modo fugace ed effimero, anche il promettente idealismo d'oltre oceano ebbe non poca presa sulla coscienza di molti socialisti²⁵.

Con la guerra, Carlo Rosselli ha scoperto le sofferenze della «massa»²⁶ e accolto con approvazione le notizie sulla Rivoluzione russa di febbraio (Rosselli 1917). Al contempo, egli rientra tra le «innumerevoli migliaia» di giovani inclini a riconoscere «che nessuno aveva saputo indicare meglio del Presidente i fini ideali per i quali essi di momento in momento arrischiavano la vita» (Levi 1924: 102).

Al presidente americano sono rivolte parole apologetiche:

²³ Commentando gli articoli scritti nel periodo della guerra da Mondolfo, Santarelli ha sostenuto che il filosofo risente del "wilsonismo" che «è già nell'aria, penetra largamente nell'Europa occidentale e in Italia, contende il posto all'internazionalismo socialista» (Santarelli 1964: 183).

²⁴ Scriveva Gramsci: «il presidente americano sarà il trionfatore della pace; ma per il suo trionfo è stato necessario il martirio della Russia: Wilson lo ha sentito, e ha reso omaggio a quelli che pure sono anche i suoi avversari» (Gramsci 1918a: 186).

²⁵ Sempre Gramsci, nonostante scorgesse nel "wilsonismo" una fonte di mistificazione ideologica, «anticlassista e tendente al confusionarismo spirituale», riconosceva che «moltissimi socialisti, anche fra i compagni italiani, non [erano] riusciti a sottrarsi all'incanto» e non erano risultati «immuni dalle contaminazioni che il loro spirito socialista può avere con le concezioni borghesi di equità e di giustizia» (Gramsci 1918b: 318).

²⁶ Nel 1924 Rosselli rievocherà l'effetto "epifania" scaturito dall'incontro con i soldati di estrazione non borghese: «a contatto col popolo, molti conobbero e apprezzarono la massa. Ne compresero i dolori, le lacune, le mirabili virtù. Io stesso ricordo con commozione la scoperta che ne feci e il grande amore che mi prese per essa» (Rosselli 1924c: 23).

Wilson è più che uomo. È il lato vero, il lato grande, immenso della guerra. Egli ha chiesto ai popoli di riunirsi tutti per un ideale comune. E per questo ideale irraggiungibile coi mezzi pacifici, egli ha dato il suo popolo, ha giocato la sua popolarità (Rosselli 1917).

Le speranze che dalla guerra potesse derivare una duratura riappacificazione del mondo, regolata da un ordine retto dal principio di autodeterminazione dei popoli, si dissolse rapidamente.

La pace di Versailles non fu di certo un momento di rinascita. Come scriverà Mondolfo, l'Europa non acquisì la consapevolezza di essere stretta da «dipendenza reciproca» e «solidarietà di fatto» (Mondolfo 1923b: 33). Piuttosto che acquietarsi, il nazionalismo veniva rilanciato a partire da una pace punitiva che dava vita «ai rancori e agli odi di una folla di nazioni risentite o esasperate» (*ivi*: 32).

In Italia, una miscela micidiale di sfinimento economico e rancore morale avvelenava il clima ideologico. La credibilità della vecchia classe dirigente liberale affondava nell'inadeguatezza a comprendere e veicolare in senso ricostruttivo lo scontento e la frantumazione sociale. Serpeggiava «uno stato di insurrezione psichica che non sarà domato se non da conquiste reali, radicali e profonde» – come notò Turati (120: 364). Conquiste che per realizzarsi avrebbero richiesto una risposta politica all'obiettivo di integrare le masse mediante un processo di democratizzazione politica e sociale: prospettiva blandita proprio dall'idealismo democratico passato come una cometa nel 1917²⁷. Solo un compromesso alto avrebbe potuto sorreggere la modernizzazione del paese; al suo posto, dal 1919 al 1922 si scatenò una conflittualità esacerbata. Le manchevolezze della classe dirigente liberale e l'agitarsi dello spauracchio rosso aprirono la strada al fascismo.

Non ancora congedato, Rosselli avverte che l'Italia è «completamente a terra e si marcia fra le rovine»²⁸. È alla ricerca di una bussola; non rinuncia ai valori del patriottismo, ma reagisce

²⁷ È stato Vittorio Foa a ricordare come nel 1917 l'interventismo democratico abbia goduto di un illusorio momento di «splendore» (Foa 1996: 47).

²⁸ Questa la percezione di Rosselli in una lettera alla madre da Asiago del 27 agosto 1919 (Ciuffoletti 1997: 99).

con rigetto immediato al diffondersi del fenomeno fascista. Dedicò il suo impegno agli studi universitari. Nel 1921 comincia ad accostarsi al socialismo riformista, senza tuttavia aderirvi con convinzione piena ed esplicita. La parentela con Alessandro Levi lo spinge in questa direzione, offrendogli l'opportunità di inserimento in una rete di relazioni, ma non costituisce una fonte di influenza politica determinante²⁹. Rosselli è separato dalla vecchia guardia riformista in virtù di differenze che riguardano la sensibilità generazionale. Il giovane antifascista fiorentino è figlio del «non-conformismo antigiolittiano» (Cofrancesco 2001: 74) e anche per questa ragione rivolgerà presto al socialismo italiano una critica scandita da insofferenza rivolta al passato e volontà di futuro.

3. *Il socialismo in crisi*

L'avvento del fascismo è l'esito di una crisi di sistema che vede il socialismo italiano spezzarsi disastrosamente in più tronconi. Il congresso di Livorno del 1921, che doveva provocare l'espulsione dell'ala riformista, si conclude con la scissione dei comunisti. Ma la componente turatiana non rimane a lungo nel PSI: nel 1922 i riformisti fondano il Partito Socialista Unitario, con segretario Giacomo Matteotti.

Rosselli si accosta alla nuova formazione partito³⁰, anche se vi aderirà solo dopo l'attentato Matteotti. Il nuovo soggetto riformista soffre di fragilità congenita. Ciononostante, sebbene tra dubbi e cautele, Rosselli ritiene che il riformismo possa avere delle *chance* di rilancio, a patto di sottoporsi senza riserve a una profonda iniezione di rinnovamento culturale. Interviene dunque sulle pagine di «Critica sociale» per infiammarne il

²⁹ In una lettera del 18 gennaio 1921 si fa riferimento alla partecipazione, insieme a Levi, al XVII Congresso nazionale del PSI. Nella lettera alla madre Rosselli afferma: «Sembra stamani che la scissione avvenga veramente a sinistra. Stamani, forse...vedrò Turati!» (Ciuffoletti 1997: 113).

³⁰ In occasione delle elezioni amministrative a Milano del dicembre 1922, vinte dal Blocco composto da fascisti, liberali e popolari, Rosselli è confortato dal risultato dei riformisti: in una lettera alla madre del 13 dicembre 1922 scrive «io sono tutto riconsolato per l'affermazione buonissima degli unitari; bisogna tenere presente che per il blocco hanno votato anche i sedicimila popolari che si astennero nel 1920» (*ivi*: 135).

dibattito, invitando all'autocritica e al cambiamento. A rispondergli sarà Rodolfo Mondolfo, nella sua veste di filosofo "ufficiale" della rivista (Treves 1967: 12-14).

L'ala riformista del PSI non era riuscita ad affrancarsi dalle tensioni interne che ne pregiudicavano la coerenza dottrinarie e la proposta politica. L'arduo matrimonio tra *programma minimo* e rivoluzione, gradualismo e messianesimo, vocazione di buon governo e lotta di classe era tenuto insieme dal filo di uno statuto ideologico problematico. Era il tributo da versare all'unità del socialismo italiano. Il PSU, secondo Rosselli, avrebbe dovuto affrontare i nodi irrisolti con coraggio e spregiudicatezza, pena l'atrofia intellettuale e l'impotenza politica.

Con un articolo pubblicato nel novembre del 1923, Rosselli entra in *medias res*: la crisi politica del socialismo deriva in primo luogo dalla stanca reiterazione della professione di fede nel marxismo. La vita intellettuale del partito, sostiene Rosselli, è stata sequestrata da diatribe dogmatiche che, lungi dal fornire passione mobilitante e visione strategica alle ragioni del socialismo, hanno comportato lacerazioni, pesantezza ideologica e allontanamento delle energie generazionali più fresche³¹. Con una strategia argomentativa finalizzata a recidere il cordone ombelicale tra socialismo e marxismo, nell'articolo si sostiene che, sottoposta a continue «interpretazioni e riduzioni...quella dottrina [il marxismo, ndr] a forza di venir corretta, annacquata, adulterata [...] finì per trasformarsi in qualche cosa di così vago ed incerto da poter ad un tempo servire ad ogni frazione» e dunque a nessuna (Rosselli 1923b: 84). Rosselli non disconosce la validità euristica del marxismo nel campo delle scienze sociali. Il materialismo storico e la definizione delle classi in epoca capitalistica costituiscono criteri orientativi acquisiti alla coscienza moderna. Ciò detto, l'equazione tra marxismo e filosofia del socialismo è nettamente respinta dal futuro leader di Giustizia e Libertà. A ben vedere, Rosselli aderisce e fa leva sul giudizio già formulato da Benedetto Croce, là dove sostiene: «non è detto che oggi l'essere marxisti voglia dire essere sociali-

³¹ In *Socialismo liberale*, Rosselli scriverà che la «gioventù», già prima della guerra, «corse tutte le esperienze, fuor che quella socialista che, nella serra calda giolittiana, appariva intellettualmente conclusa e priva di vera passione» (Rosselli 1997: 46-47).

sti. Il fatto che scrittori conservatori come il Pareto [...] abbiano potuto accettare questa parte della dottrina marxista, conferma a chiare note che si può essere marxisti senza essere socialisti» (*ivi*: 87).

La *pars destruens* si conclude con un bilancio che contiene l'invito a voltare pagina e suggerisce:

l'abbandono di questa tendenza dogmatica del partito, di questa spesso inconscia ma continua subordinazione dell'azione concreta d'un movimento di masse ad una rigida teoria. Un partito ha bisogno di un grado estremo di elasticità, di una grande libertà di atteggiamenti, anche se è necessario che mantenga una chiara e coerente linea di condotta nel tempo. Un partito legato ad un corpo rigido di dottrine finisce per appesantirsi, per muoversi con una lentezza esasperante (*ivi*: 89).

La sfida che Rosselli lancia sulle pagine della rivista storica del riformismo è radicale fin quasi all'iconoclastia. Senza mezzi termini, si tratta di rompere con una tradizione di «fatalismo cosiddetto marxista» (*ivi*: 90), aprire a un «sano empirismo all'inglese» (*ivi*: 88) e avviare un'iniziativa politica sorretta da «spirito realistico, strettamente adeguando l'azione del partito a quelli che sono i concreti bisogni di una particolare collettività in un determinato momento storico» (*ivi*: 91-92).

Come anticipato, la replica al ventiquattrenne Rosselli è affidata all'autorevolezza indiscussa del filosofo Rodolfo Mondolfo.

Mondolfo era l'autore di *Sulle orme di Marx*, opera che conobbe tre edizioni in cinque anni³². Questa sintesi esegetica costituiva il tentativo più serio e rigoroso – successivo ad Antonio Labriola e precedente ad Antonio Gramsci – di conferire al socialismo italiano una filosofia organica. L'obiettivo dell'opera era quello di ricondurre le anime del socialismo a unità dottrinarie.

Il Marx di Mondolfo era un Marx "umanistico", che ben aderiva sul piano dei valori e della visione politica ai codici del socialismo riformista. L'interpretazione mondolfiana ruotava intorno a un'ermeneutica "mediatrice". Sul piano filosofico, la discordanza tra volontarismo e determinismo era risolta con la

³² Tutte e tre le edizioni furono pubblicate dall'editore Cappelli di Bologna, nel 1919, 1920 e 1923, quest'ultima notevolmente accresciuta.

chiave epistemologica del *rovesciamento della praxis*, conciliando dialetticamente libertà e necessità; in termini di filosofia della storia, si identificava nel marxismo la *Weltanschauung* in grado di sussumere – superando senza negare – liberalismo e democrazia; dal punto di vista politico, infine, le riforme costituivano la via per perseguire il socialismo pacificamente e la lotta di classe era mitigata a impegno costante e incruento per sostituire gradualmente il capitalismo³³.

Mediazione e compromesso: questi sono i sinonimi della formula filosofico politica perorata da Mondolfo. Formula che non risponde più allo spirito del tempo che spira nel contesto instabile del dopoguerra. Il marxismo socialdemocratico arranca senza suscitare entusiasmo nella generazione nata sul finire del XIX o a cavallo del XX secolo. Marx o è rifiutato o è accolto con uno spirito di rottura, come testimoniano esemplarmente *La rivoluzione contro il Capitale* di Gramsci e *L'ora di Marx* di Gobetti.

Con l'articolo *Le attività del bilancio*, Mondolfo (1923a) interviene nel dibattito. Non si tratta di una stroncatura. Il filosofo marchigiano apprezza l'articolo di Rosselli per la passione etico-politica che rivela, ma cerca di metterne in luce debolezze e limiti teorici.

L'elisione del marxismo dal *corpus* dottrinario del socialismo, sostiene Mondolfo, implicherebbe la perdita del faro speculativo che consente agli ideali di libertà e giustizia di non rimanere impigliati nella vaghezza dei desideri utopistici. L'assenza di un impianto filosofico organico di riferimento rischia di precipitare qualunque movimento storico nella confusione teorica e dunque nel disorientamento politico. È pertanto indispensabile riaffermare l'adesione al marxismo, che è «la coscienza storica del movimento proletario: coscienza critica, fatta guida e norma all'attività pratica; che nel materialismo storico ricerca la consapevolezza che la lotta di classe deve avere di se stessa, delle sue possibilità e del cammino progressivo delle sue conquiste» (*ivi*: 230).

Rovesciando la prospettiva di Rosselli, e la sua convinzione che il marxismo ha finito per spegnere la vitalità del socialismo,

³³ Per tutti questi aspetti, rinvio ancora a Calabrò (2007).

Mondolfo ne riconferma la validità scientifica e motivazionale. La filosofia marxista è la mappa teleologica che consente di individuare modalità e tempi dell'azione storica,

che ha bisogno di essere guidata e sorretta continuamente da una coscienza critica: quella esigenza di non proporsi se non problemi storicamente possibili, e fini raggiungibili, le cui condizioni, cioè, si trovino, se non già raggiunte, almeno nel processo del loro divenire, costituisce la norma fondamentale di ogni prassi storica; e basterebbe da sola a giustificare l'ispirazione marxistica del moderno movimento proletario (*ivi*: 231).

Una posizione improntata al nesso tra marxismo e gradualismo, dunque, in cui il senso storico del limite scivola nel consiglio di prudenza e il materialismo storico offre copertura ideologica alla politica dei piccoli passi:

che cos'è il materialismo storico, che cos'è la concezione critico-pratica, che cos'è la dipendenza sempre riaffermata dei problemi e dei fini dalle condizioni raggiunte o in processo di divenire, se non la teoria entro la quale il gradualismo trova il suo più organico e coerente inquadramento? (*ivi*: 233).

Lo scambio si prolunga in un secondo *round* di chiarimento, che tuttavia si risolve per entrambi nella volontà di confermare le rispettive posizioni. Rosselli (1923a) replica a *Le attività del bilancio con Aggiunte e chiose al «Bilancio marxista»*, e persevera nel richiamare l'infondatezza teorica e la perniciosità politica dell'identificazione tra socialismo e marxismo. L'esperienza concreta ha dimostrato che il materialismo storico non contiene la profezia scientifica del «concreto processo del divenire socialista» (*ivi*: 99). La stessa lotta di classe sfugge alla gabbia della dialettica marxista, dato che «borghesia e proletariato non sono più (e dal lato economico non furono mai) due blocchi uniformi di forze» (*ivi*: 101). L'arenarsi del socialismo di fronte alla crisi della civiltà liberale e l'imporsi del fascismo costringono a uno scarto di mentalità: tutte le risorse intellettuali e morali devono convergere e concentrarsi nella «lotta contro il regime, l'assetto economico – politico – giuridico che produce [...] tutti i mali della società contemporanea, piuttosto che nella lotta contro questo o quel gruppo sempre

più difficilmente riconoscibile e perseguibile» (*ibidem*). Al cospetto di uno scenario nuovo, occorre che anche le categorie interpretative e la linea di condotta politica siano anch'esse nuove.

Mondolfo comprende l'ansia attivistica di Rosselli, l'urgenza di fare, di intervenire contro l'incombente dittatura alleggerendo il bagaglio ideologico e intensificando le motivazioni ideali. Tuttavia, ritiene un errore fatale il disancoraggio dal marxismo, che assolve il compito cruciale di inserire la volizione etica all'interno di una comprensione complessiva e organica della realtà. Concetto sintetizzato nell'affermazione che «una visione attivistica e volontaristica» è presente «anche nel *Capitale*. Ma è sempre, qui come altrove, un volontarismo concreto, in rapporto con la realtà delle condizioni, dalle quali vengono gli stimoli all'azione, e sulle quali si deve operare» (Mondolfo 1924a: 237).

4. *Quale socialismo?*

Sebbene apparentemente scolastico, il confronto tra Mondolfo e Rosselli rinvia al rapporto contrastante tra due traiettorie distinte all'interno dell'universo riformista.

La prima traiettoria trova la sua scaturigine nella cultura positivista di fine Ottocento, e intende il socialismo secondo canoni vicini alla grammatica della seconda internazionale.

La filosofia della storia marxista è declinata da Mondolfo in senso evolutivo, con un itinerario che smorza il conflitto dialettico fino a trasfigurarlo in progresso nella continuità.

Non è casuale che gli studi di Mondolfo siano collegati da un filo rosso che dalle indagini sulle basi filosofiche della Rivoluzione francese³⁴ transita attraverso l'immersione nel pensiero di Rousseau³⁵, per giungere all'interpretazione umanistica di Marx.

Il marxismo, sostiene Mondolfo (1924b), è la *Weltanschauung* che assorbe e inverte i principi della Rivoluzione francese, attribuendo loro piena e concreta realtà storica. Una

³⁴ Sul punto si veda Mondolfo (1906: 232-235, 329-332 e 347-350), Mondolfo (1908a: 129-135) e Mondolfo (1908b, pp. 519-530 e 672-692).

³⁵ Sul tema cfr. Mondolfo (1907) e Mondolfo (1912).

rappresentazione non dissimile da quella che è possibile ritrovare nelle opere storiche di Jean Jaurès, in cui il socialismo è il vettore che conduce a completezza e armonia la civiltà moderna dei diritti, avviata dalla rivoluzione liberale e rinsaldata dal processo di democratizzazione.

Laddove secondo Jaurès la *Republique* socialista avrebbe dovuto ricostituire la società sotto il segno di una democrazia ben ordinata fondata sul lavoro, per Mondolfo l'ideale della volontà generale trasmuta il proletariato in soggetto a vocazione universalistica, in grado di conseguire per via graduale una democrazia organica, che abolisce le divisioni e risolve i conflitti. Le elaborazioni di Jaurès e Mondolfo risentono entrambe dell'influenza tardo-engelsiana che induce a vedere gli Stati liberali avviati alla lenta permeazione da parte del socialismo in ascesa.

Guerra, Rivoluzione russa e, in Italia, ascesa del fascismo, rendono queste idee molto deboli, se non anacronistiche. La tradizione socialdemocratica è tramortita dalla potenza storica e simbolica dell'Ottobre. Il leninismo imbeve la dottrina marxista di realismo politico aggressivo. Violenza, forza, rivoluzione si impongono come elementi dominanti della sintassi politica, così a sinistra come a destra. Una resistenza al fascismo che voglia riconoscersi negli ideali socialisti e rifiuti al contempo la via indicata dal bolscevismo, rischia di avere uno spazio sempre più esiguo. L'Europa si avvia a divenire teatro dello scontro tra totalitarismi.

È in tale contesto che Rosselli segue la sua traiettoria, volutamente lontana dalle grandi narrazioni ottocentesche e protesa a concepire il socialismo come identità ideale da ridefinire. Negli anni in cui il fascismo si va consolidando come regime autoritario di massa, Rosselli si impegna nella formulazione del *socialismo liberale*, lemma che ambisce ad adempiere un duplice compito: indicare una via teorica nuova e aggregare le componenti della sinistra non comunista.

L'ispirazione di fondo coincide con l'idea di accordare la rivalutazione delle libertà individuali con finalità di giustizia sociale, tramite l'allargamento dei luoghi di partecipazione democratica.

Il *socialismo liberale* può attecchire con lo svilupparsi degli ambiti di iniziativa dal basso. Sono le forme diffuse, articolate e plurali di autogoverno che ne misurano il progresso, non il gradiente di socializzazione imposta dell'intervento statale.

Particolare attenzione è riservata al tema della democrazia industriale. Oggetto di indagine sono le esperienze sindacali³⁶. Rosselli apprezza soprattutto il modello laburista, e più precisamente le varianti incentrate sul cooperativismo, come la teoria gildista (Rosselli 1924a: 65-76).

La cultura socialista britannica attira le simpatie di Rosselli anche rispetto alle forme di organizzazione politica (Rosselli 1924b: 142-151). Le considerazioni favorevoli riservate al Labour sono senz'altro influenzate dalla capacità del partito inglese di affermarsi elettoralmente proprio nel momento in cui il fascismo sta mettendo radici in Italia a scapito della classe operaia³⁷. Nella visione tendenzialmente idealizzata che ne offre Rosselli, il movimento laburista è dipinto come esempio di un socialismo in grado di coniugare intransigenza dei valori e pragmatismo politico, risolutezza nel proteggere gli interessi del lavoro e apertura ideologica, testimoniata tra l'altro dal carattere pluralista e federativo della struttura interna.

Le suggestioni inglesi sono congeniali alle inclinazioni politiche e culturali di Rosselli, e per questo motivo contribuiscono a orientarne il pensiero. La lotta antifascista, che in *Socialismo liberale* – l'opera scritta al confino di Lipari – fa da basso continuo, costituisce agli occhi di Rosselli lo sprone per coalizzare un *rassemblement* che includa il contributo di attori politici «particolarmente sensibili ai problemi morali (socialisti mazziniani, etici, cristiani), o ai problemi di autonomia e di forma politica (repubblicani, autonomisti), o ai problemi di libertà e di dignità individuale (socialisti liberali e

³⁶ Il tema del sindacalismo è affrontato fin dalle due tesi di laurea. Cfr. il dattiloscritto della tesi di laurea *Il Sindacalismo* del 1921, custodito presso l'Istituto storico della resistenza in Toscana, Firenze, Archivio di «Giustizia e Libertà» - Appendice, Piccoli fondi privati, Carte Maria Rosselli, Busta 2, Fascicolo 2; e *Prime linee di una teoria economica dei sindacati operai* (Rosselli 2005) che riproduce il testo della seconda tesi di laurea.

³⁷ Risale al 1923 la formazione del governo laburista guidato da McDonald. Anche Claudio Treves aveva salutato con favore la vittoria laburista (Treves 1923).

non pochi sedicenti socialisti anarchici)» (Rosselli 1997: 129). Un fronte aperto e progressista, dunque, che identifichi nell'opposizione radicale alla dittatura la propria ragione costitutiva. Una coalizione che tuttavia non si limiti alla *pars destruens*, divenendo fucina di un progetto politico in cui diritti di libertà, coinvolgimento democratico e centralità del lavoro convivano come pilastri di una civiltà in divenire, piuttosto che di un piano preconfezionato imposto d'autorità.

Idee che appaiono velleitarie, se ingabbiate nel contesto contingente, ma i cui pregi e limiti vanno misurati alla luce di una prospettiva aperta al futuro.

Bibliografia

- ANDREUCCI FRANCO – DETTI TOMMASO, 1976, *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico. 1853-1943*, Roma: Editori riuniti, vol. III.
- BOBBIO NORBERTO, 1986, *Italia civile*, Firenze: Passigli.
- CALABRÒ CARMELO, 2007, *Il socialismo mite. Rodolfo Mondolfo tra marxismo e democrazia*, Firenze: Polistampa.
- _____, 2009, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli*, Firenze: Firenze University Press.
- CASUCCI COSTANZO, 1967, "Interventismo democratico e prima guerra mondiale", *Il Mulino. Rivista bimestrale di cultura e di politica*, n. 11, novembre.
- _____, 1982, *Interpretazioni del fascismo*, Bologna: Il Mulino.
- CIUFFOLETTI ZEFFIRO (a cura di), 1997, *I Rosselli. Epistolario familiare 1914-1937*, Milano: Mondadori.
- COFRANCESCO DINO, 2001, *Sul gramscianesimo e dintorni*, Lungro di Cosenza: Marco.
- CROCE BENEDETTO, 1928 [1919], *Pagine sparse*, Bari: Laterza.
- _____, 1928, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari: Laterza.
- D'ORSI ANGELO, 2005, *I chierici alla guerra. La seduzione bellica sugli intellettuali da Adua a Baghdad*, Torino: Bollati Boringhieri.
- FIORI GIUSEPPE, 1999, *Casa Rosselli. Vita di Carlo e Nello, Amelia, Marion e Maria*, Torino: Einaudi.
- FOA VITTORIO, 1996, *Questo novecento*, Torino: Einaudi.
- GALLI GIORGIO, 1980, *Storia del socialismo italiano*, Roma-Bari: Laterza.
- GARIN EUGENIO, 1962a, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Bari: Laterza.
- _____, 1962b, *L'Istituto di Studi Superiori di Firenze (cento anni dopo)*, in Id., 1962, *La cultura italiana tra '800 e '900*, cit.

_____, 1979, "Mondolfo e la cultura italiana", in AA.VV, *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, La Firenze: Nuova Italia.

_____, 1997 [1955], *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, Bari: Laterza.

GAROSCI ALDO, 1973, *Vita di Carlo Rosselli*, 2 voll., Firenze: Vallecchi.

GENTILE EMILIO, 1982, *Il mito dello stato nuovo dall'antigiolittismo al fascismo*, Roma-Bari: Laterza.

GENTILE GIOVANNI, 1957, *Le origini della filosofia contemporanea*, vol. II, *I positivisti*, in *Opere complete di Giovanni Gentile*, vol. XXXII, Firenze: Sansoni.

GRAMSCI ANTONIO, 1918a, "Wilson e i massimalisti russi", *Il Grido del Popolo*, ora in Id., *Scritti giovanili (1914-1918)*, Torino: Einaudi.

GRAMSCI ANTONIO, 1918b, "Wilson e i socialisti", *Il Grido del Popolo*, 12 ottobre, ora in Id., *Scritti Giovanili (1914-1918)*, cit.

LEVI ALESSANDRO, 1924, "Il pensiero politico di Woodrow Wilson", *Nuova Antologia*, 16 marzo - 1° aprile, ora in Id., *Scritti minori storici e politici*, Padova: CEDAM.

MENEZES DJACIR, 1963, *Mondolfo e as interrogações do nosso tempo*, Publicações da facultade nacional de filosofia, Rio de Janeiro.

MONDOLFO RODOLFO, 1906, "Dalla Dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti", *Critica sociale*, agosto-novembre, ora in Id., 1991, *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna: scritti 1903-1931*, a cura di Rita Medici, Bologna: CLUEB.

_____, 1907, "Il contratto sociale e la tendenza comunista in J. J. Rousseau", *Rivista di filosofia e scienze affini*, ottobre-dicembre.

_____, 1908a, "La dottrina della proprietà in Montesquieu", *Rivista filosofica*, gennaio-febbraio.

_____, 1908b, "La filosofia della proprietà alla Costituente e alla Legislativa nella rivoluzione francese", *Rivista filosofica e di scienze affini*.

_____, 1912, "Rousseau nella formazione della coscienza moderna", *Rivista pedagogica*, dicembre, ora in Id., 1991, *Tra teoria sociale e filosofia politica*, cit.

_____, 1915, "La crisi del socialismo e l'ora presente", *L'Unità*, IV, 3, pp. 610-11, ora in Francesco Golzio, Augusto Guerra (a cura di), 1962, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, vol. V, cit.

_____, 1918, "Il primo assertore della missione germanica: Herder", in *Rivista delle Nazioni Latine*, 1° giugno, ora Giuseppe Ferrandi (a cura di), 1998, "Rodolfo Mondolfo e la guerra delle idee. Scritti (1917-1919)", in *Pagine Federaliste*, n. 3, settembre.

_____, 1923a, “Le attività del bilancio”, *Critica sociale*, 1-15 novembre, ora in Id., 1975, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con introduzione di Norberto Bobbio, Torino: Einaudi.

_____, 1923b, *La crisi contemporanea*, in Id., 1923, *Sulle orme di Marx*, vol. I, Bologna: Cappelli.

_____, 1924a, “Contributo ad un chiarimento di idee”, *Critica sociale*, 1-15 gennaio, ora in Id., 1923, *Umanismo di Marx*, cit.

_____, 1924b, “L’idealismo di Jaurès e la funzione storica delle ideologie”, *Critica sociale*, anno XXXIV, n. 16, 16-31 agosto, ora in Id., 1991, *Tra teoria sociale e filosofia politica*, cit.

_____, 1918, *Dai sogni d’egemonia alla rinuncia alla libertà*, discorso inaugurale per l’anno accademico MCMXVII-MCMXVIII, riportato dall’«Annuario dell’Università di Bologna», 1917-1918, ora in Giuseppe Ferrandi (a cura di), 1998, “Rodolfo Mondolfo e la guerra delle idee. Scritti (1917-1919)”, cit.

MONDOLFO UGO GUIDO, 1914, “La neutralità italiana e il Partito socialista”, *L’Unità*, III, 35, ora in Francesco Golzio, Augusto Guerra (a cura di), 1962, *La cultura italiana del ’900 attraverso le riviste*, cit.

NENNI PIETRO, 1914, “Vogliamo la guerra perché odiamo la guerra”, *Lucifero*, 6 settembre.

PREZZOLINI GIUSEPPE, 1914, “Facciamo la guerra”, *La Voce*, 28 agosto.

PRÒ DIEGO F., 1967, *Rodolfo Mondolfo*, vol. I, Buenos Aires: Editorial Losada.

PROCACCI GIOVANNA, 1980, “Gli interventisti di sinistra, la rivoluzione di febbraio e la politica interna italiana nel 1917”, *Italia contemporanea*, n. 138, marzo.

ROSSELLI AMELIA, 2001, *Memorie*, a cura di Marina Calloni, Bologna: Il Mulino.

ROSSELLI CARLO – ROSSELLI NELLO, 1917, “Il nostro programma”, *Noi giovani*, n. 1.

ROSSELLI CARLO, 1917, “Libera Russia”, *Noi giovani*, n. 4.

_____, 1923a, “Aggiunte e chiose al «Bilancio marxista»”, *Critica sociale*, 1-15 dicembre, ora in Id., 1973, *Opere*, vol. I, Torino: Einaudi.

_____, 1923b, “La crisi intellettuale del partito socialista”, *Critica sociale*, 1-15 novembre, ora in Id., 1973, *Opere*, vol. I, cit.

_____, 1924a, “Il movimento operaio”, *La Rivoluzione Liberale*, 25 marzo, ora in Id., 1973, *Opere*, vol. I, cit.

_____, 1924b, “Il Partito del Lavoro in Inghilterra”, *Libertà*, 1° febbraio, ora ripubblicato in appendice a Salvo Mastellone, 1999, *Carlo Rosselli e «la rivoluzione liberale del socialismo»*, Firenze: Olschki, pp. 142-151.

_____, 1924c, "Inchiesta sui giovani (Guerra e fascismo)", *Libertà!*, 15 maggio, ora in Nicola Tranfaglia, 1968, *Carlo Rosselli dall'interventismo a «Giustizia e Libertà»*, Bari: Laterza.

_____, 1932, "Filippo Turati e il socialismo italiano", *Quaderni di Giustizia e Libertà*, n. 3, giugno, ora in Id., 1988, *Scritti politici*, a cura di Zeffiro Ciuffoletti e Paolo Bagnoli, Napoli: Guida.

_____, 1997, *Socialismo liberale*, Torino: Einaudi.

_____, 2005, *Prime linee di una teoria economica dei sindacati operai*, Siena: Betti.

SALVEMINI GAETANO, 1914, "Fra la grande Serbia e una più grande Austria", *L'Unità*, III, n. 32, ora in Francesco Golzio, Augusto Guerra (a cura di), 1962, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, vol. V, cit.

_____, 1950, "Una pagina di storia antica", *Il Ponte*, VI.

SANTARELLI ENZO, 1964, *La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica*, Milano: Feltrinelli.

SANTUCCI ANTONIO, 1979, *Mondolfo, Ardigò e il positivismo*, in AA.VV., *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, cit.

TREVES CLAUDIO, 1923, "Dopo le elezioni britanniche", *Critica Sociale*, 16-31 dicembre.

TREVES RENATO, 1967, "Rodolfo Mondolfo e i fratelli Rosselli", *Critica sociale*, supplemento al n. 24, 20 dicembre.

TURATI FILIPPO, 1915, *Il "no" ai pieni poteri*, 20 maggio 1915, ora in Id., 1979, *Socialismo e riformismo nella storia d'Italia. Scritti politici 1878-1932*, Milano: Feltrinelli.

_____, 1920, *Rifare l'Italia. Un programma di azione socialista*, ora in Id., 1979, *Socialismo e riformismo nella storia d'Italia*, cit.

VIVARELLI ROBERTO, 1991, *Storia delle origini del fascismo. L'Italia dalla grande guerra alla marcia su Roma*, vol. I, Bologna: Il Mulino.

Abstract

DUE GENERAZIONI A CONFRONTO: CARLO ROSSELLI E RODOLFO MONDOLFO

(TWO GENERATIONS COMPARED: CARLO ROSSELLI AND RODOLFO MONDOLFO)

Keywords: Carlo Rosselli, Rodolfo Mondolfo, Socialism, Democracy, Fascism.

This essay compares the ideas of Carlo Rosselli (1899-1937) with the thought of Rodolfo Mondolfo (1877-1976). It pays attention to the time span from the Great War to the advent of fascism, and in particular to the exchange of interventions published by "Critica sociale" between 1922 and 1923. The reason for this choice is based on the conviction that, placed in the context of the crisis of Italian socialism, the analysis of the dialectical duel between the young Rosselli and the already mature Mondolfo can reveal itself as the synthesis of a rift between two generations, divided not so much from irreconcilable ethical-political values, as from the authors' opposite judgments on the past and the present, and their divergent answers to the dramatic question "What to do?". Between Rosselli and Mondolfo the line of understanding is also broken by differences that concern the socialist theory and practice, as well as their vision and temperament.

CARMELO CALABRÒ
Università degli Studi di Pisa
Dipartimento di Scienze politiche
carmelo.calabro@unipi.it
ORCID: 0000-0001-8262-8456

EISSN 2037-0520

ANDREA SERRA

I PRODROMI DEL PENSIERO POLITICO
DI EMILIO LUSSU

Se fosse una guerra per la libertà,
io la capirei, e sarei addirittura
il primo ad arruolarmi...
L. Tolstoj, *Guerra e pace*

Introduzione

Nel paese di Macomer (Macomèr), comune sardo della provincia di Nuoro, tra l'8 e il 9 agosto 1920 si tiene il terzo Congresso regionale dei Combattenti Sardi. L'Associazione Nazionale Combattenti si è costituita circa un anno prima, con il Congresso Nazionale di Roma del giugno 1919¹. In Sardegna cresce il fermento e l'idea di un programma politico capace di ribaltare la miseria dell'esistente inizia a comporsi ancora a guerra in corso: è nell'esperienza della trincea, del resto, che i sardi della Brigata Sassari maturano la coscienza di problemi condivisi. I morti, a ostilità concluse, non si contano: sono ufficialmente 13.602, esclusi dispersi e mutilati; «accanto ai soldati al fronte, anche la popolazione civile aveva pagato un duro scotto alle esigenze del conflitto. Quasi tutte le risorse dell'isola, in particolare quelle dell'economia agricola (grano, formaggio, bestiame bovino: come a dire, quasi l'intera produzione sarda), erano state sottoposte a una fitta rete di calmieri e requisizioni che agli occhi degli osservatori più attenti si configuravano come una vera e propria rapina della (non grande) ricchezza dei Sardi» (Brigaglia, Mastino, Ortu, vol.

¹ Il Congresso Nazionale dell'ANC si tiene tra il 22 e il 27 giugno 1919 all'Augusteo. I lavori vengono aperti dal professor Fabio Luzzatto. Appassionati interventi si susseguono per cinque giorni facendo emergere con chiarezza «la volontà dei combattenti di giocare un ruolo incisivo nel contesto politico, sociale ed economico della nazione». Al termine del congresso si approva un programma politico, meglio noto come Programma Zavattaro (Monteverde, Pozzato 2022:61).

5, 2002: 10). Le poche infrastrutture esistenti, già deboli ancor prima del conflitto, sono a pezzi. Mancano fognature, acquedotti, i cimiteri sono insufficienti e l'analfabetismo dilaga. Al fronte i sardi si sono distinti; gli austriaci li hanno chiamati "diavoli rossi", riconoscendone coraggio e ardore, ma che fare delle promesse del governo, di quella terra per contadini e pastori garantita dal presidente Vittorio Emanuele Orlando? Come affrontare la vita in una terra ancor più povera, stremata da tre anni di guerra?

La prima associazione dei reduci si costituisce a Sassari il 16 novembre 1918, «per iniziativa di Camillo Bellieni e di Arnaldo Satta» (Ortu 2008: XII-XIII). L'entusiasmo per un rinnovamento sociale guidato dalla rivendicazione autonomistica s'intensifica, trovando soprattutto linfa in due periodici fondati nel 1919: il sassarese «La voce dei combattenti» (quindicinale) e il cagliaritano «Il Solco» (settimanale). Lussu è ancora in armi, impegnato in territorio sloveno fino al 2 settembre 1919. Riceve il congedo nove giorni dopo e può finalmente sbarcare in Sardegna la mattina del 14 settembre (Fiori 2000: 74). Nella stessa data si tiene a Macomer il secondo Congresso della Federazione Sarda dell'Associazione Nazionale Combattenti. Lussu vi partecipa ed è per tutti l'eroe: quattro medaglie al valore, due d'argento e due di bronzo, conquistate sul campo di guerra. Ha ventotto anni e ancor prima del suo ritorno sull'Isola s'intensifica la convinzione che egli possa essere candidato per guidare la rinascita sarda. Le elezioni, previste per il 16 novembre 1919, potevano essere occasione propizia. Si sperava che il limite d'età per la candidatura alla Camera potesse scendere a venticinque anni. Tuttavia, l'ultimo atto di riforma della legge elettorale, approvata nell'agosto 1919, sotto il governo Nitti, aveva mantenuto invariata la soglia dei trent'anni. Lussu deve aspettare, ma è egli stesso, invero, a non ritenersi pronto.

Il Partito dei Combattenti, su scala nazionale, risulta il sesto più votato: ottiene venti seggi. In Sardegna il risultato ha proporzioni ben maggiori: l'"elmetto" (questo il suo simbolo) ottiene oltre il 23 per cento dei voti ed elegge i deputati Mauro Angioni, Pietro Mastino e Paolo Orano. Ci si interroga sul da farsi, segnatamente se gli ex combattenti sardi debbano

continuare a costituire una sezione regionale di un partito nazionale, ovvero se sia opportuno costituirsi come forza politica indipendente. La questione campeggia fin dalle prime righe dell'ordine del giorno approvato dal già citato terzo Congresso Regionale dei Combattenti Sardi. Oltre al punto primo, indicante la «necessità di allargare la cerchia dell'Associazione Nazionale coll'accoglimento di persone non combattenti che ne accettino il programma» (Schema di programma politico 1920:4), vi si legge al punto secondo: «In caso non venga approvato dal Congresso Nazionale, tale programma resterà come base per un partito regionale sardo d'azione, del quale resteranno organi iniziatori e fondamentali la Federazione Sarda e le Sezioni dell'Associazione Combattenti» (ibidem).

Il programma viene proposto al secondo Congresso Nazionale dell'Associazione Nazionale dei Combattenti, tenutosi a Napoli l'8 settembre 1920. Viste le difficoltà a proseguire lungo una linea comune, prende piede l'ipotesi, anticipata, di «un partito regionale», che trova infatti i natali con il quarto congresso dei Combattenti Sardi del 1921: in quell'occasione, presso l'ex Cappella del Collegio degli Scolopi di Oristano, nasce il Partito Sardo d'Azione (Cubeddu 1993: 75). I punti programmatici sono riveduti secondo un'etica della moderazione caldeggiata da Bellieni, una delle grandi menti dei Combattenti. Riveduti, s'intende, rispetto al programma emerso dal precedente congresso di Macomer. Chi aveva presentato quel programma? La risposta ci viene dallo stesso ordine del giorno, che al punto secondo, testé citato, fa riferimento allo «schema programmatico presentato dalla Sezione di Cagliari». La Sezione di Cagliari fa capo a Lussu ed il programma presentato è opera del professor Lionello De Lisi. Lussu lo appoggia con convinzione. In questo senso il risultato politico-programmatico del congresso di Macomer può essere visto come una vittoria delle sue posizioni. Unica eccezione, per altro, in una vita politica condotta dagli eterni banchi della minoranza. Così possono ben intendersi le parole di Contu: «Non bisogna dimenticare che Lussu, all'interno del Partito Sardo d'Azione del 1° dopoguerra e di quello del 2° dopoguerra (vale a dire, complessivamente, durante 10 anni di vita politica),

si trovò, costantemente o quasi, in posizione nettamente minoritaria. Soltanto nel Movimento dei Combattenti, al Congresso di Macomer del 1920, le posizioni di Lussu risultano vincenti, però gli esiti di questa vittoria furono brevi» (Contu 1991:17-18).

Quel che allora preme indagare in questa sede è il contenuto del Programma di Macomer. L'idea che si vuol sostenere, infatti, è che in questo manifesto, carico di spirito d'azione e certamente d'utopismo, siano contenuti i prodromi di un pensiero politico che Lussu, *mutatis mutandis*, manterrà per tutta la vita, e i cui nuclei principali possono tradursi nelle seguenti parole: *autonomismo*, *socialismo*, *libertà* (poi declinata come antifascismo). Si tratta di tematiche che ancora si presentano *in nuce*, in un alveo virgulto d'immatùrità, ma che si collocano altresì come punto di partenza d'un tracciato tutto sommato coerente, che le assume come proprie direttrici.

1. *Il Programma di Macomer*

«I Combattenti Sardi, dopo un anno dalla fondazione della loro Associazione, sentono il dovere di precisare il proprio pensiero e il proprio atteggiamento nei riguardi della questione sociale, della politica nazionale e di quella regionale. Espongono perciò un programma generale, un programma d'attuazione nell'ambito dell'attuale costituzione sociale, un programma regionale» (Schema di programma politico 1920: 5). Così recita il preambolo del Programma.

L'esigenza di predisporre un documento condiviso nasce dalla volontà di specificare, innanzitutto, «i principi e le tendenze morali» sui quali gli ex combattenti vogliono fondare la propria azione sociale e politica. Un'azione che, come si comprende dall'elenco di riforme indicate, non ha soltanto valenza regionale, ma si rivolge all'intera Nazione. Si pone al centro della questione «l'emancipazione della regione sarda e del lavoratore sardo», ma come punto di partenza per risalire «alla piena emancipazione della Nazione e del cittadino italiano, del lavoratore di ogni paese, dell'uomo» (ivi: 6).

Il Programma è ambizioso, e lo si comprende dal tentativo di

ricercare una propria «ideologia», «concreta», capace di affrontare il «colossale» problema dell'emancipazione, distinguendosi tuttavia dai «due fenomeni maggioritari contemporanei: il socialista comunista e il clericale demagogico». Fondamentale risulta il riferimento alla guerra, la quale viene definita un grande avvenimento «morale» (ibidem), poiché il suo esperimento, pur drammatico, ha agito da collante per i numerosi Sardi chiamati in trincea. Camillo Bellieni, ritornando su questo primo periodo dell'azionismo sardista, scriverà: «In quei tempi era facile accusare di semplicismo le nostre baldanzose affermazioni, di superficialità i nostri propositi di rinnovamento. Ed infatti, a lume di logica, le critiche non erano prive di solida base: – Sta bene, uomini puri, soldati valorosi, nuove energie, giovani ecc. ecc., ma che volete? Il vostro movimento è di una genericità inconcludente. A che tendete, a che aspirate?» (Bellieni 2019:39). Osservazioni più che fondate, sottolineerà Bellieni, e tuttavia provenienti da critici che non avevano partecipato «a quel misterioso processo di formazione del sardismo [...] e di cui testimone continuo fin dagli inizi fu Emilio Lussu» (ibidem). Tale processo aveva significato «consapevolezza di una comunanza di storia, d'interessi, di idealità che prendeva il nome di Sardegna, e esprimeva una volontà nell'avvenire. [...] Sardegna voleva dire autonomia, libertà non soltanto per l'isola nostra, ma per tutta l'intera nazione, oppressa ancor oggi dal più soffocante statalismo, che inesorabilmente vuol compiere la distruzione di quelle vive forze locali costituenti già l'humus fecondo da cui fiorì la civiltà dei secoli d'oro» (ivi: 40).

L'esperienza di guerra, si legge nel Programma, è stata importante perché la trincea, di fatto, ha abolito le classi. In questo senso la coscienza sociale è divenuta più ampia. E sebbene le classi, nella vita civile, continuano ad esistere, imponendo l'esigenza della lotta, quest'ultima non deve essere affatto confusa con «l'odio di classe».

Di particolare interesse risulta l'attenzione per l'unità nazionale italiana, mai messa in discussione (la voce "separatismo" non compare mai). Nella parte dedicata alle riforme costituzionali, infatti, i combattenti sardi precisano che la loro idea di uno Stato repubblicano federale intende

«restituire alle Regioni la necessaria autonomia amministrativa», senza tuttavia «mettere in pericolo l'Unità politica» che anzi si vuole rinsaldare e tutelare «da reali e sussistenti minacce separatiste di Regioni meridionali esasperate dal peso della burocrazia centralizzata» (Schema di programma politico 1920:10). Di qui la proposta di un federalismo forte, che lasci indipendenza amministrativa e legislativa per ciò che concerne l'interesse delle variegate entità territoriali dello Stato, purché questi interessi non siano «contrastanti con quelli della Nazione» (ivi:13). I «comuni» vengono individuati come la prima cellula della vita nazionale e perciò si chiede una loro maggiore indipendenza, fundamentalmente economica. La *ratio* è quella che le ricchezze dei territori non debbano essere depredate dal «Governo», ovvero sottoposte a «privilegi di feudatari» (ivi:14), ma rimanere *in loco*, contribuendo così alla rinascita delle regioni. Relativamente al caso sardo, gli esempi citati sono quelli di saline, tonnare, peschiere e miniere. Tutto questo, giova ripeterlo, in un quadro di compatibilità rispetto agli interessi della Nazione. La parola d'ordine è: «Autonomia nell'Unità politica» (ivi:13).

Il quadro istituzionale invocato è chiaro e in netto contrasto rispetto alla situazione politica vigente, in ciò che antepone all'ideale monarchico i valori repubblicani e federalisti. Come animare tale struttura? Il Programma parte da un dato di fatto considerato inconfutabile: l'avvento del proletariato come classe. Questo viene descritto il «più grande e decisivo avvenimento della civiltà contemporanea» (ivi:6). A ciò si associa la comparsa del «socialismo rivoluzionario», che secondo i combattenti, tuttavia, ha prodotto soluzioni teoriche superficiali, preconcepite e demagogiche. Tanto che l'«esperimento comunista» nel «nostro Paese», prosegue il Programma, è da considerarsi «minaccioso al progresso e allo stesso movimento operaio» (ibidem). Riprendendo quasi alla lettera quanto già Giuseppe Mazzini aveva espresso nei *Doveri dell'uomo* (Questione economica), laddove si legge: «Il rimedio alle vostre condizioni [degli operai Italiani] è *l'unione del capitale e del lavoro nelle stesse mani*» (Mazzini, vol. 69, 1935: 127), i combattenti si dichiarano «convinti dall'evidenza dei fatti che

una nuova civiltà [debba] fondarsi sulla fusione di capitale e lavoro nelle mani stesse dei lavoratori» (ibidem). La loro concezione è definita «in ultima analisi socialista, ma non statale», ed anzi proprio lo Stato, stavolta riferendosi al *Manifesto del Partito Comunista* di Marx ed Engels, viene considerato «organismo autoritario della classe dominante» (ivi: 7). Nella concezione che emerge dal Programma, esso deve essere svuotato di tutte le funzioni inutili, superflue, cristallizzatesi in una burocrazia parassitaria. Quel che bisogna incentivare è la libera produzione, alimentata da una banca al servizio dei lavoratori/produttori, rimuovendo ogni tipo di mediazione capitalistica o statale. Elemento non trascurabile è infine quello della libertà, considerato un vero «caposaldo» della dottrina politica dei combattenti. Ci si riferisce alla libertà individuale del lavoratore, sia manuale sia intellettuale, e al rispetto delle singole libertà di coscienza. In questo senso non può non essere ribadito lo spirito anticomunista del Programma. Il comunismo, infatti, alla stessa stregua del capitalismo, riduce «l'uomo lavoratore a un numero», impedendo la «formazione di aristocrazie di valori umani» (ibidem).

Se il comunismo non può essere la via per realizzare l'emancipazione del lavoratore, lo Stato, secondo i combattenti, una volta alleggeritosi di tutte le istituzioni e impalcature parassitarie, deve organizzarsi secondo un sistema di «organismi sindacali omogenei». «Il Sindacato operaio diviene per questa concezione, e in pratica, la formazione economica nella quale il lavoratore sviluppa e completa le proprie abilità tecniche di produttore, la propria coltura specifica assai più utile all'individuo e alla civiltà che retoriche infarinature di scienza universale volgarizzata» (ibidem). Si propone quindi la creazione di nuovi sindacati capaci di tutelare (in termini di salari e protezione sociale), e allo stesso tempo istruire, il lavoratore. Questi dovranno essere totalmente sciolti dalla dipendenza partitica.

Il Programma di Macomer, in virtù della critica al sapere meramente teorico, astratto, cattedratico espresso fin dalle prime righe, tenta di proporre un approccio economico realistico, dettato dalla configurazione produttiva del Paese. I

combattenti riconoscono la difficoltà ad applicare uniformemente un piano economico in Italia, stante la sua divisione in una parte settentrionale «prevalentemente industriale» e in una meridionale «prevalentemente agricola e pastorale» (ivi:8). Di qui la necessità di programmi regionali e l'applicazione di misure anche temporali, transitorie, utili ad evitare procedimenti livellatori. La parte del Programma dedicata alla Sardegna, infatti, al di là di misure volte al rimboschimento, alla realizzazione di bonifiche e bacini, porti e linee di comunicazione, «preparati da uno studio generale che coordini ed eviti gli stentati e frammentari progetti ispirati a concezioni campanilistiche non rispondenti all'unità collettiva» (ivi:14), propone il coordinamento del settore agrario con quello pastorizio e individua nella coltura arborea l'avvenire della produzione sarda, che solo in minima parte dovrà occuparsi di quella cerealicola. Si immaginano piccole proprietà federate, cooperative, che dovranno condurre, col tempo, «a quella ideale forma di socializzazione che ora sarebbe dannosamente affrettata, ma alla quale i Combattenti tendono con costante pensiero» (ibidem).

Il programma non è esente da aspetti controversi. Stupisce, infatti, stando ai principi che dovrebbero ispirarlo, leggere alla voce *Politica Internazionale*: «Colonizzazione al solo scopo della civilizzazione e degli sfoghi industriali» (ivi: 11). Altra questione spinosa è rappresentata dal ricorso alla «violenza materiale». Questo è contemplato laddove si ponga come «estrema e conclusiva necessità per atti rivoluzionari maturi e definitivi» (ivi: 8). Quindi la violenza è ammessa come atto finale e maturo al rovesciamento del sistema capitalistico e fondato sullo Stato liberale. Non a torto, in riferimento soprattutto a queste misure, Marina Addis Saba parla di «documento confuso» (Addis Saba 1977: 45). Giova inoltre precisare che il programma finale del Congresso di Macomer non coincide con la relazione presentata dalla Sezione di Cagliari, rappresentata dal duo De Lisi-Lussu. Invero alcuni elementi di carattere anarchico, come l'avversione allo Stato, o di stampo più marxista, come il tema della lotta di classe, vengono ammorbiditi per iniziativa della linea sassarese Bellieni-Puggioni (quella che di lì ad un anno risulterà prevalente). Il dibattito è acceso ma alla fine, pur con qualche

concessione, Lussu la spunta. Si va alla conta: 11.888 voti congressuali contro 3.991 (Del Piano 1991: 45)

Ci si deve ora chiedere quale sia il ruolo giocato da Emilio Lussu nella redazione di questo documento. I riferimenti che si possono scorgere nel testo sono precisi e implicano una certa preparazione in materia. Lussu, nel 1920, può avere una tale preparazione? Va detto che appena un anno prima, quando si sposava la sua candidatura per l'elezione alla Camera, egli stesso non si riteneva politicamente pronto, e vien fatto di credere che in un anno le cose non siano potute cambiare così tanto da renderlo capace di scrivere un programma di partito. Al momento l'esperienza di studi di Lussu può essere circoscritta alla laurea conseguita in giurisprudenza, frutto di un percorso universitario caratterizzatosi per studi «discontinui e affannosi» (Fiori 2000: 22). Elemento ostativo è il servizio di leva, che sopraggiunge ad un anno dall'iscrizione e lo impegna tra Cagliari e Torino. Per non uscire fuori corso Lussu si ritrova a dar poco peso ai voti. È uomo pratico fin da queste prime battute della propria esperienza intellettuale. La dissertazione è su Karl Marx, si intitola *Nuovo contributo alla teoria del salario*, e se non si vogliono accettare le parole del suo stesso autore, che più tardi ammetterà di averla in gran parte copiata (ibidem), si può accettare la lettura di Birocchi che la definisce pretenziosa e compilatoria (Birocchi 2020: 60); tesi per altro riproposta e sostenuta da Agostino Bistarelli (Bistarelli 2022: 26). Undici mesi in Sardegna, quali sono quelli che intercorrono tra il ritorno dalle zone di armistizio e il Congresso di Macomer, non possono aver cambiato significativamente un pensiero ancora in costruzione, figlio di «letture saltuarie» (Fiori 2000: 82). Queste considerazioni, tuttavia, debbono essere integrate da quanto recentemente esposto da Giovanna Granata². Se infatti gli anni di guerra mal potevano conciliarsi con gli studi, merita di essere rivalutato il percorso universitario dell'autore. Fermo restando il carattere compilatorio e frettoloso della tesi di laurea, nonché la «mancanza di un apparato citazionale

² Ci si riferisce ai Seminari Internazionali di Studi su Emilio Lussu, tenutisi a Cagliari il 4 ottobre 2020 e il 3 ottobre 2021, e organizzati nell'ambito del Festival Premio Emilio Lussu, per iniziativa dell'associazione culturale L'Alambicco.

esplicito», va detto che Lussu si confronta con letture di peso³. Letture che, «per quanto disordinate possano essere state, hanno certamente avuto la loro importanza per la maturazione di quella sensibilità verso il tema salariale che sarà, infatti, nei suoi scritti una chiave di lettura del disagio sociale nella crisi del primo dopoguerra cui ricollegare la genesi del fascismo» (Granata 2001: 32-33).

La mente del testo è certamente quella del professor Lionello De Lisi, trentacinquenne, toscano, ordinario nell'Ateneo cagliaritano, ma l'appoggio di Lussu non è patrocinio inconsapevole, digiuno di riferimenti. I due propongono un programma repubblicano, federale e anti-capitalistico⁴, nel quale traspare l'influenza del sindacalismo rivoluzionario di Georges Sorel, che individuando nella teoria di Marx una certa parsimonia di dettagli circa l'organizzazione del proletariato – «il est très sobre de détails sur l'organisation du prolétariat» (Sorel 2013: 144) –, pone il sindacalismo e lo strumento dello sciopero generale quale forza motrice, attiva, diretta dell'azione rivoluzionaria. Un pensiero che sembra perfettamente attagliarsi allo spirito dei combattenti: «La grève générale syndicaliste offre les plus grandes analogies avec le premier système de guerre: le prolétariat s'organise pour la bataille, en se séparant bien des autres parties de la nation, en se regardant comme le grand moteur de l'histoire, en subordonnant toute considération sociale à celle du combat; il a le sentiment très net de la gloire qui doit s'atta-

³ Tali letture non riguardano solo Marx, ma pensatori come Stuart Mill e Cairnes, sebbene probabilmente letti in compendio. Figurano inoltre autori come Emilio Nazzari, Maffeo Pantaleoni, Giuseppe Ricca Salerno e l'economista olandese, «di ispirazione anarco-sindacalista, Christian Cornéliussen» (Granata 2001:32-33).

⁴ La tesi avanzata da Luigi Nieddu, secondo cui la "Carta di Macomer" non può essere opera di De Lisi perché questi, essendo psichiatra, «di tutto poteva intendersi fuorché di questi argomenti» ci sembra prova poco convincente. Quanto all'altra polemica sollevata da Nieddu: «mancano i riscontri e non c'è nessuno scritto, né precedente né posteriore, dell'uno e dell'altro [Lussu e De Lisi] che facciano intravedere una qualche parentela con i firmatari», (Nieddu 1991: 37) ci si può limitare a dire che, in ogni caso, Lussu e De Lisi furono i firmatari del documento presentato per essere discusso al terzo Congresso regionale dei Combattenti Sardi, così come lo stesso ordine del giorno rammenta, riferendosi alla Sezione di Cagliari.

cher à son rôle historique et de l'héroïsme de son attitude militante; il aspire à l'épreuve décisive dans laquelle il donnera toute la mesure de sa valeur» (ivi: 137). Un'altra influenza, unitamente al meridionalismo di Salvemini (che trova nella componente sassarese di Bellieni il suo terreno più fertile), è rappresentata dagli scritti autonomistici e sindacalistici di Attilio Deffenu, anche se le posizioni di quest'ultimo finiranno per appoggiare incondizionatamente lo sviluppo capitalistico. «La Sardegna incomincerà a vivere capitalistamente», è l'auspicio che si legge nella *Postilla* a S. Spina, *Luci ed ombre nella questione sarda* (Deffenu 2008: 295).

Non possono poi sfuggire due programmi politici la cui stesura precede quella del Congresso di Macomer. Si tratta del Programma di San Sepolcro e della Carta del Carnaro. Comune al primo è la proposta di abolizione del Senato, la difesa delle classi lavoratrici, l'attenzione per le sorti dei reduci, la scelta della forma repubblicana. «Bisogna perciò accettare i postulati delle classi lavoratrici» aveva detto Mussolini al già costituito fascio milanese. «Vogliono le otto ore? Domani i lavoratori e gli operai che lavorano di notte imporranno le sei ore? Le pensioni per l'invalidità e la vecchiaia? Il controllo delle industrie? Noi appoggeremo queste richieste, anche perché vogliamo abituare le classi operaie alla capacità direttiva delle aziende [...]» (Pini, Susmel 1953: 391). Il duce non ancora duce e non ancora monarchico, aggiungeva: «Dalle nuove elezioni uscirà un'assemblea nazionale alla quale noi chiederemo che decida sulla forma di governo dello Stato italiano. Essa dirà: repubblica o monarchia, e noi che siamo stati sempre tendenzialmente repubblicani, diciamo fin da questo momento: repubblica!» (ibidem).

Proprio il tema del sindacalismo, alla voce *Corporazioni* (argomento d'hegeliana memoria), è una delle tre colonne (insieme alla voce *Cittadini* e *Comuni*) della Carta del Carnaro, scritta da Alceste de Ambris e rivista da D'Annunzio. «Soltanto i produttori» si legge, «assidui della ricchezza comune e i creatori assidui della potenza comune sono nella reggenza i compiuti cittadini e costituiscono con essa una sola sostanza operante, una sola pienezza ascendente. Qualunque sia la specie del lavoro fornito, di mano o d'ingegno, d'industria o d'arte, di ordinamento o di

eseguito, tutti sono per obbligo iscritti in una delle dieci Corporazioni costituite che prendono dal Comune l'immagine della lor figura, ma svolgono liberamente la loro energia e liberamente determinano gli obblighi mutui e le mutue provvidenze» (De Felice 1978: 234). Nella mente di De Ambris, infatti, le costituzioni puramente democratiche presentano il difetto di considerare il cittadino come «entità astratta». Poco importa che sia povero o milionario, lavoratore o fannullone. Ci si doveva dunque accorgere, e secondo De Ambris la guerra aveva posto il tema in tutta la sua evidenza, del «valore sociale preponderante» che assumeva vieppiù «il lavoro organizzato» (La carta di libertà del Carnaro 1921: 8). Bisognava per tanto riscoprire il ruolo di quelle che in passato si chiamavano arti, gilde, corporazioni, e che ora prendevano il nome di sindacati ai quali doveva essere riconosciuta potestà non soltanto ordinatrice ma anche legislatrice⁵.

Sono dunque diversi gli elementi che convergono nel testo presentato da De Lisi e Lussu. La Carta del Carnaro era nota ben prima della sua pubblicazione ufficiale; allo stesso modo era noto il Programma di San Sepolcro. Rispecchiavano, per certi versi, un malcontento che si poteva riscontrare in una buona parte di quell'Italia della «vittoria mutilata» e che certamente serpeggiava con maggior vigore nella parte combattente. È ben noto, a tal proposito, il profondo senso di stima nutrito dai Combattenti Sardi e da Lussu per D'Annunzio e l'impresa fiumana. Ricorda Nieddu: «Emilio Lussu in un momento di generosità – perché Lussu è sempre stato un generoso ed un entusiasta – si alzò al Congresso [il secondo Congresso regionale dei Combattenti Sardi] e disse che la Brigata Sassari [...] era pronta a riprendere le armi che aveva lasciato sul Piave per

⁵ De Ambris rammenta la similitudine rispetto all'organizzazione politica del periodo comunale: «È troppo evidente ormai che la Società – meglio, le Società – volgono verso un assetto che rammenta quello che fu la gloria e la forza del Comune Italiano dal secolo XI al secolo XIV, in cui le Arti, e cioè le corporazioni dei cittadini produttivi, erano padrone dello Stato ed anzi costituivano in qualche modo esse stesse lo Stato» (La carta di libertà del Carnaro 1921:8). Si tratta tuttavia di chiare tematiche hegeliane. La funzione della *Korporation*, espresso nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, è infatti quello di una «seconda famiglia» per i suoi membri, i cui interessi vengono curati e protetti dalle accidentalità (Hegel 1986: 394).

combattere a fianco di D'Annunzio a Fiume. [...] D'Altra parte tutti gli ex combattenti erano su quelle posizioni, tutti indistintamente» (Nieddu 1991: 37)⁶.

Il Programma di Macomer si inserisce così in una temperie culturale che in quegli anni ruggenti tutto poteva vedere fuorché di buon grado lo Stato e l'opera del Parlamento così come si erano configurati. Lo stesso Gramsci, pur da una prospettiva differente, in un articolo de «L'Ordine Nuovo», datato 15 gennaio 1922, scriverà: «È una premessa necessaria per la rivoluzione che anche in Italia avvenga la completa dissoluzione della democrazia parlamentare» (Gramsci 2007: 231). Tuttavia, se Gramsci si richiama ad una dottrina, quella comunista, Lussu è uomo pratico. La sua iniziale avversione allo Stato e alla democrazia non è teorica: essa si pone come rifiuto di ciò che lo Stato liberale ha prodotto. Il pieno appoggio alle idee di De Lisi ha quindi un leggero retroterra libresco e soprattutto una conoscenza maturata nel campo dell'azione. Inoltre, se si ritorna sulle tematiche summenzionate – autonomismo, socialismo e libertà – si può asserire che Lussu ne abbia sperimentato il bisogno proprio negli anni di guerra. Partito convintamente verso il fronte per onorare quel principio di libertà che gli Imperi centrali (dal suo punto di vista) minacciavano, ben presto deve ricredersi. Un giorno, dopo l'ennesima giornata di sangue, si ritrova in lacrime ad abbracciare Bellieni, che aveva rimediato la prima ferita. «Sono stanco sai, di fare il macellaio. Fino adesso avevo fatto l'ufficiale. Ora invece bisogna portare gli uomini al massacro senza scopo. Ed alla fine il cuore si spezza» (Bellieni 2019: 30). Quando poi il Comandante gli chiede appoggio per proseguire sulla stessa linea, quella del massacro, egli si rifiuta rischiando la fucilazione. Ma in guerra non si produce solo un

⁶ Va precisato che tra i volontari della Legione fiumana figurano anche alcuni ufficiali della Brigata Sassari e non pochi militari, il cui valore viene apprezzato dal presidente del consiglio di Fiume, Antonio Grossich. I lavori del secondo Congresso della Federazione Sarda dell'ANC, si aprono proprio con la lettura del telegramma trasmesso a quest'ultimo in cui si appoggiano l'impresa fiumana e le gesta di D'Annunzio. «Combattenti sardi, riuniti in solenne congresso, insorgendo contro violenze straniere, plaudenti eroico gesto d'Annunzio, inviano a voi, assertore fierissimo del diritto a fiume romana, saluto solidale fraterno, sicuri che mercanti interni d'oltremare non strapperanno l'ardente fede che vi anima» (Monteverde, Pozzato 2022: 64).

generico attaccamento al valore sommo della libertà. La *Sassari*, nei suoi due reggimenti, è l'unica divisione ad avere reclutamento quasi interamente su base regionale: sono tutti Sardi. Non generici uomini, bensì comuni portatori di problematiche e interessi; persone umili che danno prova di valore, e nei confronti dei quali non si poteva non vedere l'ingiustizia sociale che li affliggeva.

Sebbene Lussu non sia ancora uomo da "sudate carte", è certamente in suo possesso il presupposto d'ogni realizzazione teorica: lo spirito d'azione. È con questo stesso spirito, appreso in realtà ancor prima della guerra, nella realtà pastorale gentilizia di Armungia, in cui nacque «patrizio», quindi «capo» (Pira 1980: 31), e più tardi espresso nell'elogio ai versi di Giuseppe Giusti –«Fingi che quattro mi bastonin qui/ e lì ci sien dugento a dir: ohibò!/ senza spostarsi o muoversi di lì/ e poi sappimi dir come starò/ con quattro indiavolati a far di sì/ con dugento citrulli a dir di no» (Lussu 2014: 11) –, che egli accetta e sottoscrive il programma di De Lisi.

2. *Autonomismo, socialismo e libertà*

La vittoria della linea De Lisi-Lussu, voce esponente di quella sezione cagliaritana sindacalista, classista e soreliana, contro la sezione sassarese, più liberista e salveminiana, seppur di breve durata, è vittoria schiacciante. Al programma fanno difetto molti punti, tra i quali un certo carattere aristocratico che «appariva in contrasto con la preparazione spirituale delle plebi di contadini e di pastori che costituivano la massa dell'organizzazione dei combattenti». Pensato per essere pratico, si rivela invero intellettualistico e, soprattutto nella seconda parte, utopistico. «Ma la brillante vigorosa difesa fatta con lucidezza di pensiero ed impeto oratorio, dal prof. De Lisi, di tutto il programma, trionfò decisamente su tutte le critiche, ed il congresso fra vivo entusiasmo a grande maggioranza, diede la sua approvazione a questo testo, che fu poi ricordato, con commozione e spavento insieme⁷, come il Programma di Macomer»

⁷ Personaggio particolarmente avverso al Programma di Macomer è il leader degli industriali sardi, Ferruccio Sorcinelli, che definisce i resoconti del

(Bellieni 1962: 47).

Si tratta ora di comprendere come le parole chiave del testo si siano riverberate nel prosieguo intellettuale del Lussu politico. Prendendo avvio dalla questione autonomistica, sembrano di grande rilievo alcune citazioni scelte da Antonello Satta, le quali mostrano come un Lussu già pienamente maturo e scrittore conservi quell'ideale d'unicità dei popoli, nello specifico quello sardo, base costitutiva d'ogni visione autonomistica. Nello scritto *Brigantaggio sardo*, egli ribadisce che sebbene la Sardegna non sia mai stata unita, non può negarsi un fatto: la sua gente si è sempre storicamente considerata un «popolo a sé», con i «suoi diritti» (Satta 1980: 120). È dunque una questione identitaria, quella sarda, perché ogni sardo, confessa Lussu in *L'avvenire della Sardegna*, quando è esposto ad un dramma collettivo come l'emigrazione o la guerra, porta sotto i piedi la terra sarda, e ci cammina sopra come i contadini ci hanno sempre camminato per millenni (ibidem).

L'elemento autonomista, sottolineato anche da Éric Vial – «il [Lussu] représente l'aile anarcho-syndicaliste, partisan non d'une indépendance mais d'une autonomie sarde» (Vial 2003: 151) – trova spazio anche in alcuni articoli di «Giustizia e Libertà». Sono passati diciotto anni dal Programma di Macomer; anni intrisi d'eventi per Lussu, quasi un romanzo d'avventura: la Camera dei Deputati, le minacce fasciste, l'anno trascorso in carcere per essersi legittimamente difeso nella propria abitazione, il confino a Lipari, l'evasione e il rifugio in Francia, la guerra civile spagnola, la morte dei fratelli Rosselli. Eppure il suo pensiero sull'autonomismo rimane saldo. In *Sardegna e sardismo (Contributo allo studio del federalismo)*, Lussu scrive che una «Sardegna autonoma» getterebbe le basi per una futura «Repubblica Federale italiana» (Lussu 2010: 668). L'unica via percorribile per il Paese, una volta terminata la tragedia fascista, potrà essere solo quella repubblicana federalista. Lo Stato italiano dovrà ricostruirsi su questa base: una repubblica unitaria di repubbliche federate. «Indubbiamente, in Sardegna e in Sicilia, il problema autonomista – che sarebbe più proprio chiama-

Congresso dei Combattenti come frutto di «Un pugno di esaltati» in cui trionfa «nient'altro che il concetto della rivolta a mano armata per proclamare la Repubblica Sarda!!» (Fiori 2000: 95).

re federalista – è sentito e concepito più concretamente e direttamente che altrove, ma io sarei federalista anche se non fossi nato in Sardegna o in Sicilia. Oggi, soprattutto. Allo Stato totalitario fascista, non può succedere che uno Stato federale. [...] Per oggi, basterà dire che la Sardegna aspira a una Repubblica Sarda: Repubblica Sarda nella Repubblica Federale Italiana» (ivi: 669). Repubblica Sarda: non era forse questo lo spettro agitato con timore da Ferruccio Sorcinelli, leader degli industriali sardi, una volta letto il Programma di Macomer?

Come si può immaginare, una posizione siffatta poteva facilmente prestare il fianco ad equivoci e mala fede, di chi confondesse l'autonomismo con l'indipendentismo. Si tratta di un ostacolo che Lussu è chiamato ad affrontare a pochi mesi dall'elezione alla Camera. È l'8 dicembre del 1921 e due giorni prima, a Londra, è stato firmato il Trattato Anglo-Irlandese. Il tema affrontato in aula è dunque quello della raggiunta indipendenza irlandese, salutato con plauso. Lussu prende la parola.

Noi non siamo separatisti; ma consentite, onorevoli colleghi, dell'estrema destra, che alla Sardegna autonomista in quest'ora di lotte e di rivendicazioni si guardi con quella stessa fiducia che voi avevate quando alla Sardegna di altri tempi offrivate incensi e allori. Allora vi faceva comodo far così. Oggi non è più la Sardegna fedelissima, monarchica, oggi è tutta la Sardegna rurale, la Sardegna proletaria, che si innalza verso nuovi destini. Questo è il pensiero degli autonomisti sardi che, ripeto, non sono separatisti (Lussu 2021, I: 65).

Un pensiero chiaro e ben ribadito, che tuttavia dà adito a cattive interpretazioni di chi coglie nell'intervento di Lussu una sorta di parallelismo tra Sardegna e Irlanda. Lussu lo apprende leggendo il processo verbale, e così, il giorno dopo, riprende la parola in aula. Specifica daccapo di non aver mai affermato che vi possa essere qualche affinità tra Irlanda e Sardegna, quantomeno «affinità di aspirazioni; ed è perciò che io dichiaravo ieri esplicitamente, ripetutamente, che noi autonomisti sardi non siamo separatisti» (Ivi: 66).

Autonomia dunque nella compattezza dell'unità nazionale, alla quale solo si arriverà con la trasformazione dell'attuale soprastruttura

statale. In questo senso e solo in questo senso il movimento è veramente rivoluzionario; ma non dovete dire che noi siamo contro la Patria esclusivamente perché siamo contro di voi, colleghi in ispecie dell'estrema destra. I sardi non intendono rinunciare alla loro italianità spirituale; dico spirituale perché ci sentiamo italiani solo per il pensiero italiano, di cui è fatta la nostra cultura; ci sentiamo italiani più per l'immenso contributo di sangue, che abbiamo offerto, in ogni appello, alla pericolante patria, che per comunanza di vita, di interessi, di costumi e di storia. Non dimenticate che nell'800 in Sardegna si parlava ancora spagnuolo (Ivi: 67).

È ancora un Lussu anti-parlamentare e anti-democratico. Lo stesso Lussu che nell'agosto del medesimo anno, in un'intervista di Augusto Costa, dichiara: «Quello che non posso fare a meno di dirti è che sono diventato feroce nemico della istituzione parlamentare» (Lussu 2008: 7); e che appena sette giorni dopo, sempre sul periodico «Il Solco», scrive: «Né io né nessuno di noi può e deve sperare la metamorfosi da una semplice azione parlamentare. Il Parlamento è la vecchia Italia retorica e burocratica, suonatrice di mandolino: è cosa morta» (ivi: 15). Affermazioni che devono essere intese, ancora una volta, non già sul piano della teoria, bensì della pratica. Lussu non critica l'aula di rappresentanza e la democrazia in sé, ma precisamente la forma istituzionale e democratica vigente. Egli coglie tutta la debolezza di un sistema politico che, non a caso, di lì ad un anno sarà fagocitato dal fascismo, e comprende altresì che una democrazia della sola maggioranza, centralizzata, non potrà mai concedere nulla alle minoranze, per ciò stesso sempre oppresse. Diverso, infatti, è il suo approccio da costituente. Caduto il fascismo ed eletta la repubblica, si pongono ora le condizioni per la realizzazione di uno Stato che riconosca le autonomie. Continua a vedere con profonda ostilità il Senato, che reputa inutile, e se può apparire incoerente la sua elezione successiva, proprio al Senato, si possono prendere come risposta le parole espresse nell'intervista summenzionata. Quando Costa gli fa notare che proprio grazie al Parlamento tanto criticato egli è deputato, Lussu replica: «Capisco la tua ironia ma devi pur ammettere che sinché esisterà un Parlamento, ci saranno sempre dei deputati» (ivi: 8).

Durante i lavori della Costituente si spende per

l'autonomismo regionale della Repubblica e per gli statuti speciali (non solo quello sardo). I ritardi nell'approvazione di quest'ultimo producono un suo intervento accalorato, datato 21 luglio 1947. Lo statuto siciliano è stato approvato. La Sicilia ha avuto le sue lezioni, il suo Parlamento, il suo Governo regionale. «Perché la Sardegna non l'ha?» Chiede Lussu? «Io vorrei subito rassicurare i miei colleghi siciliani. Essi non credano che noi sardi presumiamo di competere con la grande Isola sorella che noi riconosciamo maggiore per ricchezze di vita, per popolazione più numerosa e soprattutto più industrie, e per tradizioni perenni di civiltà. Da noi, nel passato, non re o baroni insigni, ma solo proconsoli venali o incapaci» (Lussu 2021, I: 249). Non già una competizione tra isole, sottolinea Lussu, quanto il rispetto delle Consulte regionali, cui fu fatto obbligo, immediatamente dopo l'istituzione dell'Alto Commissariato, «di elaborare e poi presentare al Governo un proprio statuto di organizzazione autonoma» (ivi: 250). In realtà Lussu sa bene dove risiede il problema: la Consulta siciliana ha lavorato celermente, quella sarda no. Come se ciò non bastasse, alla proposta di accettare l'estensione dello Statuto siciliano, richiesta dello stesso Lussu, che riconosce nell'autonomia ottenuta dai siciliani «un complesso di poteri ragguardevole» (Fiori 2000: 373), la Consulta sarda ha risposto negativamente. Lo statuto sardo, si ribadisce, deve essere studiato dalla Consulta sarda e presentato alla Costituente. I tempi si allungano, Lussu fa quel che può. Edulcora il suo disappunto verso il Psd'A per un episodio che ritiene sciagurato, e nello stesso intervento in aula si chiede: «La Consulta regionale sarda ha agito bene o ha agito male? L'uno e l'altro insieme, io credo» (Lussu 2021, I: 252). Le conseguenze sono disastrose e quanto paventato da Lussu circa due mesi prima, in occasione della discussione inerente il Titolo V del progetto di Costituzione, si è oramai materializzato: «L'autonomia, insomma, sembrava inizialmente sbocciare in un clima favorevole, in piena primavera, fra i sorrisi della natura circostante. Piano piano il clima è precipitato; la primavera è scomparsa e anche l'estate è scomparsa. È sopravvenuto improvviso l'autunno, e molte foglie sono cadute. Ora siamo in pieno inverno» (ivi: 197). Così che a proposito del disegno in discussione, Lussu poteva concludere: «Queste nostre autonomie

possono rientrare nella grande famiglia del federalismo, così come il gatto rientra nella stessa famiglia del leone» (ivi: 206).

L'altro grande tema, il socialismo, la cui impronta pare così forte nel Programma di Macomer, assume in Lussu la cifra di un percorso crescente. In un discorso al Senato del 1967 arriva addirittura a definirsi un socialista approdato al marxismo dopo quarant'anni di vita politica (Ortu 2001: 120). Non già, dunque, un ridimensionamento degli eroici furori giovanili, ma una loro fresca conservazione, verrebbe da pensare. In realtà il punto sul quale vale la pena di insistere è sempre quello dell'azione, caratteristica precipua di Lussu, solo in vista della quale la teoria, che vi si deve di volta in volta adattare, può trovare ragioni. Se non si considerasse questo aspetto si capirebbe poco dell'itinerario politico di Lussu. Certamente, alla base del suo socialismo, vi è un inscindibile «rapporto con le masse, la comprensione dei loro bisogni e, soprattutto la fiducia nella loro capacità di lotta e di costruzione di un nuovo ordine sociale e politico» (ivi: 121). Una delle costanti del pensiero e dell'azione di Lussu è l'attenzione, instancabile, ai problemi dei lavoratori agricoli e industriali, contadini e operai. Sono innumerevoli gli articoli e gli interventi parlamentari nei quali non manca di dare il suo appoggio alla grande causa del lavoro, e del resto le sue scelte di militanza politica, sardista e socialista, vanno esattamente in questa direzione. È sommerso dagli applausi provenienti dai banchi dell'estrema sinistra fin da uno dei suoi primi discorsi in aula, datato 18 marzo 1922, a difesa dei lavoratori agricoli: «L'onorevole Treves ha fatto appello al proletariato. Noi ci sentiamo il dovere di schierarci senz'altro in questa questione da quella parte» (Lussu 2021, I: 69). Qualche mese dopo, il 12 giugno 1922, l'intervento è in protesta per la mancata concessione di terre alla cooperativa di Pozzomaggiore; una settimana dopo denuncia l'aggressione della polizia ai minatori di Iglesias. In questi primi discorsi si nota una premessa frequente: «Noi non siamo socialisti, ma siamo con voi in tutte le lotte di elevazione e di difesa del proletariato» (ivi:69); «Io non sono né socialista, né fascista, potrei quasi parlare con disinteresse se la mia posizione di estrema sinistra non mi rendesse sospetto di sovversivismo» (ivi:85); «E allora io, che pure non sono socialista, ragionando serenamente debbo pur dare com-

pleta ragione alle affermazioni levate dai banchi del partito socialista» (ivi: 89).

Quello di Lussu è un essere a sinistra, come egli stesso dice, in certi casi «estremo», perché fedele a quel proletariato che sarà cifra costante del suo pensiero. Si definisce non socialista, eppur sovente a questa affermazione segue un "ma", anticipatore, se vogliamo, di dichiarazioni future nelle quali invece asserirà d'esser sempre stato socialista. Vanno lette alla stessa maniera delle dichiarazioni sul marxismo, incontrato presto, in realtà, durante gli studi per la dissertazione di laurea, ovvero sia come quell'esigenza, ben precisata da Ortu, «di chiarezza, di prendere posizione» (Ortu 1991: 20): esigenza tipica dell'uomo d'azione, laddove il puro teorico può anche farne a meno. In questo momento è il leader dei sardisti; i socialisti sono quelli del Partito Socialista Italiano. Ma se la collocazione politica è importante, non lo è meno il pensiero che la nutre, e in questo Lussu non può non dirsi socialista. A tal proposito è forse più d'ogni altro utile un articolo scritto per «Giustizia e Libertà» il 7 giugno 1933, inerente all'opera di Silvio Trentin, *Riflessioni sulla crisi e sulla rivoluzione*. Davanti all'interrogativo su come possa avvenire una socializzazione dei mezzi produttivi senza ricorrere al terrore, si legge: «Perché, qui sta tutta la differenza fondamentale fra comunismo e socialismo democratico verso cui è orientato il movimento di "Giustizia e Libertà". I comunisti credono di poter realizzare il socialismo col terrore, temporaneo in teoria e permanente in pratica; noi non ci crediamo. Noi neghiamo al terrore e ad ogni forma di dittatura capacità di costruzione durevole e, in ogni caso, saremmo contro il terrore anche se esso fosse, in ipotesi, elemento costruttivo di civiltà» (Lussu 2010, II: 226). Lussu condivide con Trentin l'idea che il comunismo sia «la negazione di ogni autonomia e di ogni libertà»; esso mira alla soppressione delle classi e dello Stato, ma lo Stato «rivive sovrano attraverso la formula della dittatura del proletariato» (ivi: 224). Negato in teoria, risorge in pratica. In un articolo precedente aveva scritto: «Se la realizzazione del socialismo esigesse la negazione della democrazia, noi cesseremmo di essere socialisti per riaffermare i supremi diritti della democrazia. All'infuori della democrazia non v'è socialismo ma terrore permanente» (ivi: 213).

È un Lussu più maturo, ma i prodromi del Programma di Macomer sono tutti lì. Non ha indietreggiato sulla teoria delle classi, né si può dire che il "borghese" abbia guadagnato la sua simpatia. Concepisce un disegno di democrazia socialista e sa che questa non potrà funzionare con il solo appoggio di operai e contadini. Quella che ha davanti è l'Italia fascista, negatrice di tutti i valori in cui crede: al riconoscimento delle autonomie ha sostituito il centralismo e l'idea di impero, al socialismo e alla libertà ha sostituito le rivoltellate, il manganello e l'olio di ricino. Egli ha troppo patito – tra guerra, detenzione, confino ed esilio – la negazione della libertà per poter immaginare un sistema che l'oltraggi a sua volta. Invero, se si considera l'immagine di società da lui nutrita, fin dalla guerra e il ritorno in Sardegna, si comprende come sia proprio la libertà il movente e dell'autonomismo e del socialismo. In uno degli ultimi interventi al Senato ricorderà la propria battaglia autonomistica durante la Costituente: con un certo timore di presunzione se ne dichiarerà uno dei massimi protagonisti. Sapeva, infatti, che dalla rovina fascista la sola rinascita poteva passare per il riconoscimento delle autonomie, di quel regionalismo che, sebbene distante dalla propria idea di Stato federale, fu comunque una conquista. Pur in un quadro d'autonomie zoppicanti egli conservava la sua idea: riconoscere la piena autonomia significava permettere ai territori di poter camminare con le proprie gambe. «Abbiamo bisogno di vita nostra» voleva dire questo: la libertà dei popoli nazionali di autodeterminarsi e così facendo servire l'unità, nella convinzione che possa esserci unità solo dove è riconosciuta la diversità. Il socialismo aveva lo stesso scopo: liberare, emancipare. Non era in fondo anche un'idea mazziniana quella dell'unione del capitale e del lavoro nelle mani dei lavoratori? Come si vede sono tutti elementi presenti, pur *in nuce*, nel Programma di Macomer. In mezzo c'è l'itinerario politico dell'uomo Lussu, la sua azione, la necessità pratica di «chiarezza» e «prendere posizione», custodendo tuttavia un seme che non muore.

Guarda all'Italia con amore: è il Paese che sente suo per comunanza di pensiero e di sangue versato, è il Paese per cui ha lottato; e in quello che può definirsi il suo ultimo discorso da senatore, riguardante una mozione sul caso SIFAR (Servizio in-

formazioni forze armate), così conclude, da vecchio combattente.

Onorevoli colleghi, non è che io e i miei colleghi di gruppo siamo fanaticamente entusiasti del Parlamento, proprio nel momento in cui in ogni Paese, e principalmente nel nostro, si verifica una crisi della società e dello Stato, una crisi della classe dirigente. Non siamo fanaticamente entusiasti e pensiamo che questa crisi possa essere superata soltanto da un'altra classe dirigente. Siamo peraltro fanaticamente legati al popolo italiano, fanaticamente legati a questa Repubblica democratica che la mia vecchia generazione, e la generazione dei giovani che l'ha seguita immediatamente, hanno conquistato con le armi in pugno, nella resistenza e nella liberazione che l'ha conclusa, consegnandola ai giovani, a quei giovani che oggi sono compatti in tutta Italia nel reclamare una nuova e migliore democrazia, una Repubblica degna del momento storico che attraversa l'Italia. Ebbene, io sono sicuro che questa repubblica democratica conquistata con l'appoggio dell'immensa maggioranza del popolo italiano, il popolo stesso la difenderà con la stessa decisione con cui l'ha difesa il nostro mondo partigiano (Lussu 2021, II: 1713-1714).

Bibliografia

ADDIS SABA MARINA, 1977, *Emilio Lussu (1919-1926)*, Cagliari: Editrice Democratica Sarda.

ALLEGRETTI UMBERTO et al., 1982, *Lotte sociali, antifascismo e autonomia in Sardegna. Atti del convegno di studi in onore di Emilio Lussu*, Cagliari: Edizione della Torre.

BAGNOLI PAOLO, 2008, *Profilo politico-dottrinario di Emilio Lussu*, in ID., *L'Italia del Novecento: cultura civile e impegno politico*, Firenze: Polistampa, pp. 125-140.

BELLIENI CAMILLO, 1962, *La lotta politica in Sardegna dal 1848 ai nostri giorni*, Sassari: Gallizzi.

—————, 2019, *Emilio Lussu*, Cagliari: Condaghes.

BIROCCHI ITALO, 2020, *Emilio Lussu giurista (1910-1927). La formazione giovanile, la concezione autonomistica e l'esercizio dell'avvocatura*, Napoli: Editoriale Scientifica.

BISTARELLI AGOSTINO, 2022, *Emilio Lussu. La storia di una vita*, Roma: L'asino d'oro.

BRIGAGLIA MANLIO, 2008, *Emilio Lussu e "Giustizia e Libertà". Dall'evasione di Lipari al ritorno in Italia (1929-1943)*, Cagliari: Edizione della Torre.

- BRIGAGLIA MANLIO, MASTINO ATTILIO, ORTU GIAN GIACOMO, 2002, *Storia della Sardegna*, vol. 5, Bari: Laterza.
- CABONI GIUSEPPE, ORTU GIAN GIACOMO, 2001, *Emilio Lussu: l'utopia del possibile*, Cagliari, CUEC.
- CONTU GIANFRANCO, 1991, *Relazione introduttiva su "Emilio Lussu nella storia del Sardismo"*, in *Emilio Lussu e il Sardismo*, Convegno di studi Cagliari 6-7 dicembre 1991, Atti, Cagliari: Edizioni Fondazione Sardinia.
- CUBEDDU SALVATORE, 1993, *Sardisti. Viaggio nel Partito Sardo d'Azione tra cronaca e storia (Documenti, testimonianze, dati e commenti)*, vol. 1, Cagliari: Editrice Democratica Sarda.
- DE FELICE RENZO, 1978, *D'Annunzio politico 1918-1938*, Roma-Bari: Laterza.
- DEFFENU ATTILIO, 2008, *Scritti giornalistici (1907-1916)*, Nuoro: il maestrale.
- DEL PIANO LORENZO, 1991, *Lionello De Lisi e il Programma di Macomer*, in *Emilio Lussu e il Sardismo*, Convegno di studi Cagliari 6-7 dicembre 1991, Atti, Cagliari: Edizioni Fondazione Sardinia.
- DEMURO GIANMARIO, LOUVIN ROBERTO, 2017, *Emilio Lussu, Émile Chanoix. La fondazione di un ordinamento federale per le democrazie regionali*, Aosta: LeChâteau.
- FIORI GIUSEPPE, 2000, *Il cavaliere dei Rossomori. Vita di Emilio Lussu*, Torino: Einaudi.
- GRAMSCI ANTONIO, 2007, *Scritti scelti*, a cura di M. Gervasoni, Milano: BUR.
- GRANATA GIOVANNA, 2021, *Percorsi di lettura di Lussu tra politica e teoria*, in ORTU GIAN GIACOMO (a cura di), *Emilio Lussu civilis homo*, Voghera: Libreria Ticinum Editore, pp. 25-39.
- HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1986, *Werke (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, vol. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- La carta di libertà del Carnaro. Analisi sindacalista e testo integrale del disegno di un nuovo ordinamento dello Stato libero di Fiume promulgato da Gabriele d'Annunzio*, 1921, Milano: Tip. Redenta.
- LUSSU EMILIO, 1969, *Teoria della risurrezione*, Milano: Jaca Book.
- _____, 1976, *Il cinghiale del diavolo e altri scritti sulla Sardegna*, a cura di Simonetta Salvestroni, Torino: Einaudi.
- _____, 1999, *Un anno sull'Altipiano*, Nuoro: Ilisso.
- _____, 2008, *Tutte le opere*, vol. 1, Cagliari: Aisara.
- _____, 2010, *Tutte le opere*, vol. 2, Cagliari: Aisara.
- _____, 2014, *Marcia su Roma e dintorni*, Torino: Einaudi.
- _____, 2020, *Tutte le opere*, vol. 4, Monastir (SU): Isolapalma.
- _____, 2021, *Discorsi parlamentari*, voll. 2, Roma: Archivio storico del Senato della Repubblica.
- MARCHESCHI DANIELA (a cura di), 2021, *Per rileggere Emilio Lussu*, Vo-

ghera: Libreria Ticinum Editore.

MAZZINI GIUSEPPE, 1935, *Scritti editi ed inediti*, vol. 69, Imola: Cooperativa Tipografico-editrice Paolo Galeati.

MONTEVERDE ALBERTO, POZZATO PAOLO, 2022, *Camillo Bellieni ed Emilio Lussu. Meridionalismo, Sardismo e Antifascismo dal primo dopoguerra alla svolta autoritaria 1919-1926*, Udine: Gaspari editore.

NIEDDU LUIGI, 1991, *Il combattentismo e il primo Sardismo*, in *Emilio Lussu e il Sardismo*, Convegno di studi Cagliari 6-7 dicembre 1991, Atti, Cagliari: Edizioni Fondazione Sardinia.

ORTU GIAN GIACOMO, 1991, *Autonomismo, socialismo, democrazia*, in CABONI GIUSEPPE (a cura di), 1991, *Dalla storia al progetto: tre convegni in ricordo di Emilio Lussu*, Cagliari: Celt editrice.

—————, 2001, *Il discorso lussiano sull'autonomia*, in CABONI GIUSEPPE, ORTU GIAN GIACOMO, 2001, *Emilio Lussu: l'utopia del possibile*, Cagliari, CUEC.

—————, 2008, *Introduzione*, in EMILIO LUSSU, 2008, *Tutte le opere*, vol. 1, Cagliari: Aisara.

PINI GIORGIO, SUSMEL DUILIO, 1953, *Mussolini. L'uomo e l'opera*, vol. 1, Firenze: La Fenice.

PIRA MICHELANGELO, 1980, *Lussu Sardo*, in *Emilio Lussu e la cultura popolare della Sardegna*, Convegno di Studio Nuoro 25-27 aprile 1980, Cagliari: Stef.

PIRASTU SALVATORE, 1995, *A morte Lussu!*, Cagliari: Anppia.

—————, 2009, *L'idea autonomistica. Alle origini della questione sarda*, Cagliari: CUEC.

PORRÀ ROBERTO, 1980, *Emilio Lussu fra antifascismo e autonomia sarda*, «Quaderni storici», vol. 15, n. 44, pp. 735-737.

ROJCH ANTONIO, 2000, *Storie di un capo tribù: Lussu oltre la leggenda*, Bolotana (NU): Editrice Grafica del Mediterraneo.

SALVADORI MASSIMO, 1963, *Gaetano Salvemini*, Torino: Einaudi.

SALVESTRONI SIMONETTA, 1974, *Emilio Lussu scrittore*, Firenze: La Nuova Italia.

SATTA ANTONELLO, 1980, *Alcuni tratti caratteristici dell'identità dei sardi in Emilio Lussu*, in *Emilio Lussu e la cultura popolare della Sardegna*, Convegno di Studio Nuoro 25-27 aprile 1980, Cagliari: Stef.

Schema di Programma politico approvato dal 3° Congresso Regionale dei Combattenti Sardi (Macomer, 8-9 agosto 1920), 1920, Cagliari: Tip. G. Serrelli & Figlio.

SOREL GEORGES, 2013, *Réflexions sur la violence*, Genève-Paris: Entremonde.

VIAL ÉRIC, 2003, *Un exilé sarde face aux lois antisémites mussoliniennes de 1938*, «Diasporas. Histoire et sociétés», n. 3, pp. 151-158.

Abstract

I PRODROMI DEL PENSIERO POLITICO DI EMILIO LUSSU

(PRODRONES OF EMILIO LUSSU'S POLITICAL THOUGHT)

Keywords: Action, Federalism, Socialism, Freedom, Republicanism.

The article aims to investigate the political thought of Emilio Lussu through three directions: federalism, socialism, freedom. The central idea is that these great theoretical bases accompanied Lussu's entire political itinerary finding their roots in a political program, the political program of the Sardinian fighters, discussed and approved in the town of Macomer between 8 and 9 August 1920. The Macomer's program turn out to be, in its federalist claim, a spark capable of reverberating in Lussu's future thinking. Written by Lionello De Lisi and endorsed by Lussu, in it we find the activism of the fighters of the *Brigata Sassari*, the only Italian division with entirely regional recruitment. Although theoretically weak and largely utopian, the Macomer program proposed the centrality of autonomies and the dignity of labor, proletarians and peasants, as indispensable points for postwar revival, averting, however, any communist hypothesis. The two parts of the article aim to trace the genesis of the program and its future weight in Emilio Lussu's political battles.

ANDREA SERRA

Università degli Studi di Cagliari

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

a.serra.spol@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8885-0277

EISSN 2037-0520

Cronache e notizie/ Chronicles and news

FRANCESCA RUSSO

LIN C. I LINGUAGGI DELLA CRISI TRA VIRUS E POLITICA:
FORME DEL DISCORSO E MODELLI DI COMUNICAZIONE.
CONVEGNO INTERNAZIONALE
(Bari 1°-2 dicembre 2022)

Il primo e il 2 dicembre del 2022 si è svolto a Bari presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli studi "Aldo Moro" il convegno internazionale, multidisciplinare *LinC. I linguaggi della crisi tra virus e politica: forme del discorso e modelli di comunicazione*.

Le giornate di lavoro, organizzate in sessioni plenarie animate da keynote speakers e in sessioni parallele di approfondimento, hanno visto un fruttuoso confronto nelle tre lingue ufficiali dei lavori (italiano; inglese; francese) fra storici del pensiero, filosofi, politologi, linguisti, anglisti, francesisti ed esperti della comunicazione e della semantica politica. Il comitato scientifico che ha curato le diverse fasi del convegno, molto frequentato e ricco di momenti di discussioni stimolanti, era molto ampio e composto da studiosi e studiosi di differenti discipline: Angelo Arciero (Università degli Studi Guglielmo Marconi, Roma); Marina Bondi (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia); Patricia Chiantera-Stutte (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); Belinda Crawford Camiciottoli (Università degli Studi di Pisa); Françoise Favart (Università degli Studi di Trieste); Giuliana Garzone (Università IULM, Milano); Stefania Maci (Università degli Studi di Bergamo); Denise Milizia (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); Laura Mitarotondo (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); Paola Paissa (Università degli Studi di Torino); Rachele Raus (Università degli Studi di Bologna-Forlì); Francesca Romana Recchia Luciani (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); Micaela Rossi (Università degli Studi di Genova); Francesca Russo (Università Suor Orsola Benincasa, Napoli); Alida Maria Silletti (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); Lorella Sini (Università degli Studi di Pisa); Girolamo Tessuto (Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli); Aurora Vimercati (Università degli Studi di Bari Aldo Moro). Il successo dell'iniziativa è stato garantito anche dalla costante cura in tutte le fasi del convegno, nelle sue interessanti sessioni di lavoro e nel coordinamento fra gli aspetti multidisciplinari trattati confluiti in

un ricco e articolato programma, da parte del comitato organizzatore - nel quale era presente la collega Laura Mitarotondo autrice per altro di una stimolante relazione dedicata a *Medicina politica e propaganda fascista: Luigi Pensuti e la tubercolosi di "animazione"* - insieme a Marisa della Gatta, Denise Milizia, Gabriella Serrone, Alida Maria Silletti, Giovanni Tucci.

Il Convegno internazionale e multidisciplinare *I linguaggi della crisi tra virus e politica: forme del discorso e modelli di comunicazione* ha avuto lo scopo di rappresentare un momento di approfondimento accademico e di analisi delle forme di discorso, dei linguaggi e dei modelli di comunicazione emersi durante la crisi pandemica globale da SARS-CoV-2.

Molteplici aspetti della crisi correlata alla diffusione della pandemia sono stati analizzati durante il convegno, secondo una prospettiva di analisi che tiene conto delle trasformazioni politiche, sociali, di percezione della sfera individuale e dei diritti correlati alla diffusione della pandemia.

Le linee fondamentali di intervento delle relatrici e dei relatori hanno avuto ad oggetto alcuni aspetti della crisi sui quali la *call for papers* aveva sollecitato la loro riflessione, valorizzando interferenze e contaminazioni tra discipline utili per dare un contributo ai "linguaggi della crisi": le pandemie nella narrazione storico-politica, paradigmi culturali, forme della crisi e categorie del pensiero; l'esercizio del potere, le forme del discorso e della decisione politica in tempo di pandemia; il ruolo dei media: fra la responsabilità dell'informazione e la degenerazione della notizia; le forme del linguaggio ai tempi del coronavirus tra neologismi, metafore, immaginari sociali e discorso d'odio; la rappresentazione dell'Altro come potenziale pericolo, dallo straniero al "nemico" pubblico e politico; le disuguaglianze e le asimmetrie sociali esasperate dalla pandemia, con riferimento al discorso di genere e alla condizione femminile.

Nelle relazioni sono emerse considerazioni critiche circa gli effetti dell'improvvisa e profonda crisi determinata dalla diffusione della pandemia da SARS-CoV-2, che ha riportato il mondo nello spettro di una nuova paura generalizzata che ricorda gli effetti sulla coscienza collettiva delle grandi pandemie dei secoli passati. Giorgio Cosmacini nel suo *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi* si sofferma con profonda sapienza di scienziato e storico della medicina, sulle conseguenze della paura della peste nel corso dei secoli e sulla ritrovata fiducia verso il futuro da parte della medicina illuminista che registra il fenomeno della «scomparsa della peste».

Nelle pagine conclusive del Suo lavoro, considerando però l'occorrenza di scrivere «sulla medicina», Cosmacini ricorda con preoccupazione la tendenza della medicina ad essere una scienza

molto fiera, molto sicura di sé e ammonisce gli scienziati di non incorrere in questo errore con parole che, rilette alla luce di quanto avvenuto con la recente drammatica crisi pandemica, appaiono connotate dalla saggia virtù dello storico, il quale apprende costantemente dalla lezione del passato. Cosmacini ricorda, infatti, come il sapere medico debba essere scientifico, analitico e specialistico ma anche basato sulla storia, su di una «sintesi tra scienze naturali e scienze umane», ovvero articolato nei vari settori della scienza della natura, dalla fisica alla chimica alla biologia, ma fondato su una concezione umanistica del sapere, sugli aspetti antropologici e sociali, sulla comprensione dell'uomo e dei suoi molteplici rapporti sociali.

Lo studio del nesso tra virus e politica, degli effetti della pandemia sulle società e delle ricadute socioeconomiche e politico-istituzionali delle pandemie ha radici antiche. Ho avuto modo di occuparmene nel 2008 in occasione di un convegno internazionale organizzato da una rete di ricerca europea *Acume 2* che si occupava degli aspetti politici, letterari e comunicativi del tema del contagio, mettendo a dialogo diversi approcci disciplinari. In quel caso ebbi modo di approfondire - e recentemente sono tornata sulla questione - il tema delle letture politiche a Firenze, in modo particolare negli anni della repubblica savonaroliana, della pandemia di sifilide. La sifilide comportò numerose vittime nella penisola ma anche nel resto dell'Europa e si discusse a lungo sulle ipotesi relative alla genesi della malattia, tra una radice europea e una atlantica, o una commistione tra i due ceppi virali

Le analogie tra le interpretazioni politiche del «mal francese» o del «mal de Naples» diffusosi nella penisola italiana in seguito alla campagna militare di Carlo VIII re di Francia, seguito dal suo multiforme e multinazionale esercito mercenario e le letture contemporanee della diffusione della pandemia da corona virus non mancano, anche se molti secoli sono trascorsi. In entrambi i casi, la prima reazione nel «discorso pubblico» non appare scientifica, ma piuttosto irrazionale, ovvero si cerca immediatamente di identificare il nemico da incolpare per la rapida diffusione della malattia.

Leggendo analogicamente, con le dovute distanze imposte dalla storia, i due momenti di terribile crisi pandemica appare piuttosto agevole declinare concettualmente alcune delle parole chiave del convegno *I linguaggi della crisi tra virus e politica: forme del discorso e modelli di comunicazione*: altro; apocalisse; catastrofe; comunicazione; conflitto; controllo; cospirazione; cura; distopia; discorso; insicurezza; isolamento; libertà; linguaggio; metafora; normalità; nemico; odio; paura; politica; propaganda; verità.

Vi sono, però, evidentemente delle profonde diversità. Si tratta nel caso della pandemia da Covid 19 di un fenomeno legato ad un'epoca che vive una piena globalizzazione e che si diffonde in un contesto

politico radicalmente diverso da quello cinquecentesco. Altre caratteristiche della situazione pandemica attuale, infatti, come la comunicazione della crisi, la perdita dei diritti, la crisi dello stato sociale, il ricorso allo stato d'eccezione, le disuguaglianze sociali e di genere evidentemente attengono ad una situazione contemporanea del problema, che si rivela in un mondo globalizzato dove la comunicazione è istantanea e, per quanto riguarda la nostra parte del mondo, caratterizzato dalla presenza dello Stato di diritto e delle istituzioni sovranazionali. La pandemia da SARS-CoV-2 rappresenta da questo punto di vista un caso di studio particolare ed una crisi che appare in tutta la sua violenza in un mondo contrassegnato da molte certezze, da una scienza che sembra avere dato già tante risposte e sicurezze e da realtà politiche e istituzionali che presumono di avere gli strumenti per tutelare la salute e la vita dei cittadini. Il virus si diffonde con la sua forza dirimpente e come sempre sconvolge tutto. Così, nasce l'esigenza di riflettere su un nuovo universo sociale politico, concettuale e semantico che - come ci ricorda Manuela Ceretta nella sua relazione svolta durante la sessione plenaria mattutina del 2 dicembre intitolata *Immaginari dell'emergenza o emergenza degli immaginari?* - viene letto secondo il prisma della distopia. Anche se, come Ceretta mette in luce, tali analogie che ad una prima superficiale analisi possono apparire corrette, «a un'indagine più attenta fatta attraverso il confronto puntuale con la letteratura distopica [...] appaiono invece in gran parte fuorvianti e indice di una profonda crisi degli immaginari contemporanei, ancora ossessionati dalle paure del XX secolo».

Il convegno internazionale *Lin C* prevede altre sessioni plenarie nelle quali si affrontano temi cruciali dei linguaggi della crisi nel rapporto tra virus e politica: Domenico Ribatti discute di *Pandemia e Disuguaglianze*; Patrick Charaudeau si occupa del tema delle manipolazioni volontarie e involontarie dell'informazione in tempi di crisi sociale e di perdita di fiducia da parte dei cittadini verso l'informazione ufficiale politica e sanitaria; Elena Semino si sofferma invece sulla creazione e sulla trasformazione delle metafore nel discorso pubblico durante la crisi della pandemia da covid 19; Ruth Wodak svolge nella sua relazione uno studio comparativo sulle difficoltà della comunicazione istituzionale a fronte della crisi pandemica, sulle sue conseguenze ed interpretazioni.

Nelle intense sessioni parallele organizzate nell'ambito delle due giornate di lavori sono discusse con approccio multidisciplinare e plurilinguistico molte questioni che hanno attraversato il ritorno drammatico di attenzione da parte dell'opinione pubblica mondiale sul tema del rapporto fra virus, politica, strategie di comunicazione del pericolo pandemico e "linguaggi della crisi": la rappresentazione

della crisi nei media e il discorso giornalistico; le discours de commémoration à l'épreuve de multiples crises; crisi e creatività linguistica: la metafora; l'unione europea di fronte alla pandemia; disuguaglianze e discorsi di genere; crisi e creatività linguistica: i neologismi; linguistica dei corpora e analisi critica del discorso; immagini e forme nel linguaggio della pandemia; l'altro, il corpo, i linguaggi; narrazioni storico-politiche e immaginari della crisi; rappresentazioni della crisi e discorso d'odio sul web; linguistica dei corpora e social media; user-generated discourse on covid-19; forme del linguaggio e categorie politiche della crisi; teoria e forme della cospirazione; dopo la pandemia? Nuove crisi, prossime emergenze, e sfide per il futuro; la crisi nella comunicazione istituzionale; la crisi nella comunicazione politica; forme del potere e linguaggi emergenziali; la politica e la responsabilità dell'informazione; disuguaglianze e crisi della democrazia.

Il convegno *Lin C. I linguaggi della crisi tra virus e politica: forme del discorso e modelli di comunicazione* è stato in tutte le sue fasi un momento particolarmente ricco e stimolante di confronto e nelle conclusioni sono stati richiamati gli esiti delle discussioni, che rappresentano evidentemente non punti di approdo finali, ma delle chiarificazioni di alcuni concetti utili per interpretare il rapporto fra virus, società e politica che in ogni momento, in ogni epoca storica si definisce come complesso e induce a logiche di paura, scardinando le certezze degli individui, della scienza e delle istituzioni politiche.

La pandemia da Covid 19 ha messo in crisi drasticamente le sicurezze del mondo occidentale e globalizzato, gettando un'ombra sul futuro e dalla crisi, anche grazie al contributo della discussione scientifica multidisciplinare, occorre ripartire per analizzare la società e la storia degli uomini come *histoire à part entière*, in un dialogo critico ma sempre proficuo fra scienze naturali, nuove tecnologie e scienze dell'uomo.

LIN C. I LINGUAGGI DELLA CRISI TRA VIRUS E POLITICA: FORME DEL DISCORSO E MODELLI DI COMUNICAZIONE.
CONVEGNO INTERNAZIONALE (Bari 1°-2 dicembre 2022)

(LIN C. THE LANGUAGES OF THE CRISIS BETWEEN VIRUSES AND POLITICS: FORMS OF DISCOURSE AND MODELS OF COMMUNICATION. INTERNATIONAL CONFERENCE - Bari 1st-2nd December 2022)

FRANCESCA RUSSO

Università “Suor Orsola Benincasa” di Napoli
Dipartimento di Scienze formative, psicologiche
e della comunicazione
francesca.russo@unisob.na.it
ORCID: 0000-0003-1748-5051

EISSN 2037-0520

Recensioni/ Reviews

A cura di G. Scichilone

GIOVANNI DESSI (a cura di), *Leggere i classici della politica. Le forme della libertà*, Roma, Edizioni Nuova cultura, 2022, pp. 106.

Leggere i classici della politica. Le forme della libertà costituisce l'esito di un audace progetto di ricerca nato presso l'Istituto Luigi Sturzo dal fecondo confronto tra diversi studiosi del pensiero politico. Audace poiché, di fronte alla crescente indifferenza e mancanza di fiducia nelle democrazie contemporanee, si propone di riaffermare l'importanza della discussione pubblica – non solo accademica – sulle questioni centrali della politica. La proposta di un ritorno ai “classici” della riflessione politologica rappresenta allora la sfida democratica di un dialogo tra le differenze: il “classico”, infatti, pur immerso totalmente nelle condizioni storico-culturali della propria epoca, è in grado di offrire ipotesi di lettura in contesti diversi. In quanto «opera perennemente aperta» (p. 10) esso non dà risposte esaustive, ma esplicita le questioni irrisolte del proprio tempo e, contemporaneamente, interpella il lettore di ogni tempo. Un “classico” – con le parole di Alessandro Ferrara – «ci fa comprendere chi noi siamo, in questo caso *chi noi siamo* “*politicalmente*» (p. 13): esso costituisce dunque un'ineludibile esperienza di libertà.

Proprio quest'ultima è il tema attorno a cui si modulano i contributi presentati nel volume che, attraversando un arco temporale compreso tra la fine del XVIII secolo e la seconda metà del XIX, ricostruiscono un variegato percorso storico-filosofico attraverso cui la libertà, individuale e collettiva, si è affermata come valore “non-negoziabile” che una politica autentica deve sempre saper preservare.

Soprattutto questa – pur a distanza di quasi tre secoli – l'intenzione de *Il contratto sociale* (1762) di J.J. Rousseau, analizzato nelle pagine di Alessandro Ferrara. Articolando i diversi “fronti” della riflessione rousseauiana – il contrattualismo, l'antropologia e il giuspositivismo democratico – lo studioso ne chiarifica i concetti fondamentali. Inserendosi all'interno delle contraddizioni della Parigi illuminista, l'opera del filosofo ginevrino intende comprendere come, nel clima *inique* di una società in cui la disuguaglianza è vissuta come esclusione e dominio, sia possibile realizzare una «convenzione *equa*» che non riduca, ma rafforzi la libertà del singolo. Quest'ultimo può essere veramente libero solo all'interno di un “nuovo ordine” politico in cui al contempo è cittadino e suddito, “libero” poiché “obbligato” solo da sé stesso. In questo paradosso – i cui possibili esiti ca-

tastrofici sono sottolineati dagli studi novecenteschi di Chapman e Talmon – vive l'anima della democrazia rousseauiana. Eppure Ferrara sottolinea come proprio la volontà generale – che *non* coincide con l'interesse della maggioranza – sia sottoposta ad alcuni limiti di principio che, pur nel rischio degenerativo di una democrazia senza mediazioni e «senza opinione pubblica» (p. 23), costituiscono ancora oggi un'importante fonte di riflessione sulle “regole costitutive” che una democrazia dovrebbe avere per esser considerata legittima.

Proprio sull'esigenza di una razionalità che guidi l'orizzonte socio-politico si interroga Giovanni Dessi, attraverso il confronto con i *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821) di G.W.F. Hegel. Tentando di dipanarne la complessità, lo studioso intuisce come la posta in gioco dell'opera sia la delineazione di un concetto molto ampio di libertà, da non intendere solo come libertà individuale (*libertà da*) – quella che più tardi Isaiah Berlin definirà “libertà *negativa*” e Benjamin Constant “libertà dei *moderni*”, opposta a quella “degli *antichi*” – ma anche come *libertà di* partecipare attivamente ad una comunità. Libertà al contempo *universale* e *concreta*, che si definisce nell'autocoscienza di un popolo, in un “noi” storicamente costituito attraverso una dialettica che non distrugge, ma accoglie la diversità in un percorso di reciproco riconoscimento, incarnato nelle istituzioni.

Comprendere «la grande pretesa di Hegel» – pur riconoscendone i limiti costitutivi – permette allora di tramandare quel “desiderio” che sempre ha segnato l'uomo, l'esigenza che la realtà non sia consegnata «alla cieca necessità, [...] ma sia determinata dal tentativo umano di significare il mondo» (pp. 40-41). Se la “progressiva realizzazione della ragione” – come scrive il filosofo di Stoccarda – implica una “progressiva umanizzazione del mondo”, l'eredità hegeliana è colta e rivoluzionata al contempo dal più infedele dei suoi allievi, Karl Marx. Ciò emerge in modo incisivo sin dalle *Tesi su Feuerbach* (1844) che Pasquale Serra definisce il “modello costitutivo” dell'intera riflessione marxiana. L'opera è infatti attraversata dall'esigenza di un nuovo pensiero – di un'*antifilosofia* – che trova nell'*XI Tesi* la più iconica sintesi: «I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo; si tratta di *trasformarlo*». Il problema della “rivoluzione” – teorica e pratica poiché “solo rivoluzionandola, la realtà si conosce” –, diventa allora la questione originaria cui il classico tenta di dare risposta sottolineando l'emergenza del passaggio, come scrive Dessi, da una «liberazione intellettuale» a una «prassi emancipativa» (p. 10). La delineazione di un nuovo materialismo – oltre quello del Feuerbach e al contempo oltre l'idealismo hegeliano – diventa allora il progetto di una *filosofia dell'azione* che, continuando a “passare dal mondo”, fa riecheggiare quell'istanza messianica di Giustizia che continua a spi-

rare dopo oltre due secoli dalla sua prima formulazione nelle pagine di Marx.

“Passare dal mondo” – non eluderlo, ma viverlo e teorizzarlo – è anche la cifra esistenziale e politica della riflessione di J.S. Mill, il cui “classico” *On liberty* (1858) è analizzato nel saggio di Franco Maria Di Sciullo. Sin dalla *Dedica* – a colei che Mill definisce co-autrice e ispiratrice dei suoi lavori – è possibile comprendere il tono, lo spirito e i motivi ispiratori dell’opera, in aperta polemica con ogni forma di censura sociale che colpisce gli individui che non si uniformano al giudizio di “rispettabilità” della società vittoriana (cfr. p. 87). La proposta di una libertà intesa come sforzo di autorealizzazione, di “fioritura” delle potenzialità razionali, sentimentali e spirituali dell’esistenza diventa allora il punto di forza dell’argomentazione milliana. Essa mette in luce i rischi dell’interferenza che l’opinione collettiva – con la sua “falsa tolleranza” che uniforma, con l’intolleranza verso chi dissente – può avere sull’indipendenza individuale. Quella che Mill definisce «l’individualità discordante» deve essere libera di auto-realizzarsi attraverso la conflittualità agonica delle opinioni divergenti, vera garanzia della libertà di pensiero e di azione. Il punto qualificante della proposta di un nuovo individualismo – come mette in luce Di Sciullo – non è tanto la delineazione di una *teoria* della libertà, quanto l’esigenza di un riconoscimento *pratico* che la ricerca di un’individualità originale sia funzionale non solo alla realizzazione della felicità personale, ma al contempo al progresso sociale e, di conseguenza, che è necessario un impegno attivo per incrementare le condizioni socio-politiche per l’autorealizzazione “divergente” di ogni suo membro (cfr. p. 108).

Aperto all’agevole lettura di un grande pubblico senza perdere la raffinatezza dell’esposizione scientifica, il volume intende mettere in gioco, con intelligenza e rigore, la concettualità filosofica e politologica per offrire al lettore alcuni strumenti critici con cui porre domande di senso all’esperienza vissuta, senza temere di formulare risposte *difformi*, oltre ogni «tacito accomodamento» sociale (p. 95). Nella consapevolezza che il confronto con un classico *riapre* il mondo, offrendo nuovi itinerari di ricerca anche per noi che lo interpretiamo.

Maria Teresa Pacilè

FIRENZA TARICONE, *Manuale di pensiero politico e questione femminile*, Roma, Aracne, 2022, pp. 377.

«Questo è un testo rivolto a quanti e quante si avvicinano alla materia di pensiero politico e questione femminile; non ha quindi pretese di esaustività, ma certamente ha un carattere di relativa novità una disciplina che insegno da molti anni in ambito universitario. [...]

Il testo si propone di conseguenza di affiancare ai pensatori politici le opinioni e i contributi offerti da scrittrici, pensatrici e militanti ad essi coeve o posteriori, anche se non hanno prodotto un *corpus* omogeneo di dottrine». Si apre così la breve “Avvertenza” che l’autrice, Fiorenza Taricone, scrive all’inizio di questo suo *Manuale di pensiero politico e questione femminile*, edito dalla casa editrice Aracne di Roma, nel 2022. *Avvertenza*, e non Premessa o Introduzione, quasi a voler “mettere in guardia”, appunto, coloro che leggeranno questo “Manuale”. E chissà se la scelta di scrivere proprio un’Avvertenza sia stata consapevole o meno nell’Autrice. Forse sì. Se la disciplina, fondata da Ginevra Conti Odorisio, a cui Taricone manifesta il suo debito umano e intellettuale, ha carattere di relativa novità, essendo stata inaugurata con altra dizione negli anni Novanta, questo “Manuale”, invece, ha i tratti di assoluta originalità, essendo il primo ad inserire, come già esplicitato nel titolo, il pensiero e la prassi femminili nel corso degli eventi storici e delle elaborazioni filosofico-politiche che questi hanno stimulate e incoraggiate. In tal senso, questo libro ci sembra la felice realizzazione, finalmente, di una maggiore integrazione fra storiografia *tout court* e storia delle donne, fra storia del pensiero politico e questione femminile, come recita appunto il suo titolo, e quasi il “compimento”, per così dire, di questa operazione avviata, ormai, da diversi decenni, che trova adesso posto anche in una complessa rielaborazione di sintesi, quale è un manuale. Per renderlo più funzionale, ogni capitolo reca alla fine una sintetica bibliografia di riferimento.

Questo testo, come detto, ha lo stesso titolo della disciplina, unica nel sistema universitario italiano, che l’Autrice ha attivato nel 2005 all’Università di Cassino e Lazio Meridionale, dove insegna anche Storia delle dottrine politiche. Benché avesse già scritto nel 2006 un manuale dal titolo *Elementi di storia delle dottrine politiche*, citando alcune pensatrici e scrittrici politiche, questo libro ha il pregio di aver allargato il ventaglio delle presenze femminili. Sorprendono, inoltre, la pluralità di orientamenti diversi: dai più progressisti ai più convinti reazionari, e la presenza costante nel dibattito politico tra donne dei ceti più svariati: aristocratiche, autodidatte, militanti, scrittrici, filantrope, pedagogiste. Donne, insomma, che definire lontane dalla vita politica sarebbe davvero azzardato. Se per pensiero politico intendiamo solo un *corpus* organico di dottrine ufficialmente riconosciuto e trasmesso, le donne avrebbero difficoltà a rientrare in questa definizione; se, invece, intendiamo pensieri, scritti e azioni anche al di fuori dell’ufficialità dei luoghi deputati al sapere, come le Università a cui accedono dopo il 1874, esse entrano pienamente nei dibattiti che certamente sono di pertinenza di un pensiero e di una prassi politica a tutti gli effetti. A meno che non vogliamo sostenere che la ri-

forma della famiglia, il diritto di voto attivo e passivo, la rappresentanza non siano temi di pensiero politico. E anche questo sarebbe azzardato.

Il *Manuale* si apre con il '600 (primo capitolo "Alle origini del liberalismo e della democrazia") e quindi con il pensiero contrattualista che segna il passaggio dallo stato di natura alla società politica variamente immaginata e interpretata, in cui le donne sono escluse dal contratto, ma incluse, come ha scritto Carole Pateman, in un contratto sessuale. Ma al padre del liberalismo inglese, John Locke, già rispondeva la scrittrice Mary Astell. «Contrariamente a ciò che si pensava non più di qualche decennio fa – scrive Fiorenza Taricone –, una parte del pubblico femminile è attenta e partecipa delle teorie politiche che in Inghilterra determinano cambiamenti di rilevante portata», in seguito alla guerra civile e alla rivoluzione puritana. Tra questa minoranza vi è, appunto, Mary Astell, che polemicamente, ed è fra le prime a farlo, con John Locke e con i suoi *Two Treatises of Government* del 1690. Autrice di scritti fondamentali per l'analisi della condizione femminile, soprattutto con l'opera *Some reflections Upon Marriage* (1700), critica l'istituto matrimoniale del tempo. Se la volontà assoluta è da condannare nello Stato, si domandava la Astell, perché dovrebbe sopravvivere nella famiglia?

Alla metà del '700, si inizia, con maggiore forza, ad insistere sui diritti dell'uomo e sulla parte contraente del contratto di governo rappresentata dal popolo, orientamento che, sulla scorta delle idee di Rousseau, influenzerà i rivoluzionari francesi. «Certamente una minoranza – prosegue l'Autrice, riferendosi alle donne che partecipano ai dibattiti dell'epoca – per i limiti imposti alla alfabetizzazione femminile e alla sua rilevanza nella scena pubblica e di cui è quasi impossibile accertarne il peso numerico, perché la stessa mancanza di istruzione non ha consentito la trasmissione di documenti scritti».

Polemica istruttiva e consistente è quella che vede coinvolti Edmund Burke e Mary Wollstonecraft e le loro opere, comparse entrambe nel 1790 riscuotendo molto successo, *Reflections on the Revolution in France* e *A Vindication of the Rights of Men* (capitolo quarto "Il pensiero controrivoluzionario"). Al filosofo britannico che considera i diritti naturali come contro natura e l'uguaglianza stabilita dalla Rivoluzione francese fittizia, illusoria e anch'essa perversione dell'ordine naturale, la Wollstonecraft replica difendendo la teoria dei diritti naturali e imprescrittibili dell'individuo. Tra l'altro, nel dicembre del 1792, partirà, sola, per Parigi, allo scopo di meglio comprendere quanto stava accadendo, assistendo al periodo giacobino di Robespierre, la fase più buia e sanguinosa della Rivoluzione. Fra i grandi troviamo anche Emmanuel Joseph Sieyès, abate e politico francese, «una delle grandi figure del liberalismo classico», che ha

avuto un ruolo predominante durante la Rivoluzione francese e che ha influenzato, come teorico, nel corso del Settecento, la dottrina dello stato di diritto liberale rappresentativo, e con esso, la politica costituzionale del XIX secolo.

Quasi per ogni pensatore viene messa in evidenza l'idea che questi ha avuto delle capacità, del ruolo e del destino riservati alle donne. Accanto alla grandezza del pensiero compare spesso anche la misoginia che ha caratterizzato molta della produzione saggistica. Ciò che appare in modo preponderante è l'elemento della *contraddizione*. Si pensi a Rousseau che, a dispetto della sua affascinante prosa, come scrive l'Autrice, non è stato un esempio di coerenza fra capacità di analisi politica e comportamento nella vita privata. Oppure, ancora, consideriamo Montesquieu il quale, pur avverso al dispotismo, non ha condannato, in quest'ultimo, le condizioni in cui erano costrette a vivere le donne. E, altresì, per ogni evento storico vengono messe in evidenza le reazioni nel campo femminile. Nel capitolo terzo, "Il secolo dei Lumi", sono pubblicate, «per un costruttivo raffronto», la *Dichiarazione dell'uomo e del cittadino*, del 1789, e la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* di Olympe de Gouges, del 1791.

L'originalità del "Manuale" si riflette anche nella scelta delle culture politiche prese in considerazione. Ampio spazio è dedicato, ad esempio, al pensiero utopista, oggetto del secondo capitolo ("Utopia-Utopismo"). Quale ruolo ha la donna nelle utopie? Molto diversificato e molto complesso, come messo in evidenza dall'Autrice, che precisa come, «contrariamente a quello che spesso si pensa, l'utopia, oltre a essere certamente il ribaltamento della società contemporanea, con aspirazioni fortemente egualitarie, non è il regno della libertà; anzi, tutto viene descritto e prescritto e il ruolo delle donne è centrale, anche se questo non significa che sia liberatorio». A dimostrazione della «regolamentazione quasi ossessiva, indispensabile al buon governo della comunità utopica», sono pubblicate integralmente le "Leggi fondamentali e sacre che estirperebbero la radice dei vizi e di tutti i mali della società", comprese dal filosofo francese Morelly nella sua opera maggiore *Code de la nature, ou le véritable esprit des ses lois des tous temps négligé ou méconnu*, edita nel 1755. A volte si arriva all'eugenetica, altre volte si elaborano utopie repressive come quelle di Restif de la Bretonne. Tendenze che, scrive Fiorenza Taricone, sono «inserite in una corrente anti-egualitaria di origine piccolo-borghese molto radicata nella cultura francese e che da Rousseau e Restif attraverso l'esperienza giacobina [arriveranno] fino a Proudhon». Le anti-proudhoniane che entreranno maggiormente in polemica con lui sono soprattutto Jenny d'Héricourt e Juliette Lambert, del cui pensiero l'Autrice dà conto nel capitolo settimo, "Socialismo utop-

pistico e scientifico”. Del resto, come si sottolinea, «l'avversità di Proudhon alla partecipazione femminile nella rivoluzione del '48 è direttamente proporzionale al ruolo rivestito dalle donne durante i moti rivoluzionari». Nel 1860 Jenny d'Héricourt pubblica *La femme affranchie*, criticando punto per punto le incongruenze logiche di molte delle opere di Proudhon. Il filosofo, in risposta anche a Juliette Lambert e al suo «Idées antiproudhoniennes» (1858), scrive «La pornocratie ou les femmes dans les temps modernes», senza pubblicarlo, come sottolinea Fiorenza Taricone, «temendo di essere attaccato dalle schiere delle anti-proudhoniane, sempre più numerose, e quindi apparso postumo». Sarà pubblicato nel 1875, dieci anni dopo la morte del suo autore. Sono, invece, le idee sansimoniane, fourieriste e oweniste, durante la prima metà del XIX secolo, a trovare «nelle donne, sia prive di una istruzione superiore e autodidatte, sia colte, talune forme di condivisione, talvolta proselitismo pratico e approfondimento mediante la scrittura in giornali, riviste e monografie». A tale proposito, si citano, in particolare, i nomi di Clarisse Vigoreux e Zoé Gatti de Gamond, seguaci delle correnti di pensiero e sistemi utopistici e quasi del tutto ignorate in Italia, che rendono l'Ottocento, soprattutto nella sua prima metà, scrive l'Autrice, «un secolo quasi unico».

Ampio spazio, altresì, è dedicato al pensiero federalista, cui il quinto capitolo è dedicato («Diffusione dell'idea federalista»). Oltre a richiamare Kant per la Germania, il sansimonismo per la Francia, Cattaneo e Mazzini per l'Italia, compare anche un nome spesso non ricordato: Ursula Hirschmann, citata prevalentemente solo in qualità di moglie di Altiero Spinelli. «Una omissione a dir poco vistosa – ha commentato l'Autrice in una intervista – se si pensa, invece, alla sua vita privata, prima come moglie di Eugenio Colorni e poi di Spinelli, al ruolo essenziale nelle discussioni per la genesi del *Manifesto di Ventotene* e a quello altrettanto essenziale di esportazione di questo scritto insieme ad Ada Rossi, moglie di Ernesto. Al di là degli aspetti rocamboleschi del trafugamento, le mogli avevano la possibilità di fare la spola fra l'isola e il continente e dunque di far uscire il *Manifesto*, tradotto poi dall'apolide e trilingue Ursula. Senza dimenticare tutti gli sforzi successivi per diffondere l'ideale europeistico e anche per avvicinare, negli anni Settanta, i movimenti femministi all'Europa stessa».

Molta attenzione, inoltre, è rivolta all'associazionismo, sviluppato soprattutto nel sesto capitolo («Liberalismo e democrazia nel XIX secolo»), tema, del resto, su cui l'Autrice ha concentrato molte delle sue ricerche. Se per pensiero politico, come si diceva, intendiamo solo un *corpus* organico di dottrine ufficialmente riconosciuto, le pensatrici avrebbero difficoltà a rientrare in questa definizione. Ma nell'Ottocento, grazie alla diffusione della pratica associazionista, le

cose cambiano. «Il diritto di associazione – scrive Fiorenza Taricone –, configurandosi tra i diritti che principalmente connotano le società liberali e democratiche, si impone come esigenza profonda di tutto l'Ottocento, in particolar modo in Francia e qualche anno dopo anche in Italia. [...] L'associazionismo fa quindi parte integrante della storia della democrazia europea». Sorprendente la scoperta, come si evince dalla lettura di questo sesto capitolo, della modernità di Jeremy Bentham che considera la violenza sessuale reato contro la persona; ricordiamo che in Italia è stato considerato un reato contro la morale fino al 1996. Inoltre, possiamo fare il felice incontro con Harriet Martineau, che nel 1834, quasi negli stessi mesi di Tocqueville, intraprende un viaggio di due anni in America, da cui nascerà l'opera *Society in America* (1837), di grande successo all'epoca, ma pressoché sconosciuta in Italia. La scoperta di Harriet Martineau, scrive Taricone, è dovuta a Ginevra Conti Odorisio. A poca distanza dalla conclusione del viaggio in America di Tocqueville e dalla pubblicazione della seconda parte della sua *Démocratie en Amérique*, Elisabeth Cady Stanton e Lucretia Mott danno seguito politico alla loro conoscenza avvenuta in occasione della World Anti-Slavery Convention, svoltasi a Londra nel 1840, dove si erano recate in qualità di delegate americane, ma dove si erano viste negare il diritto di partecipare ai lavori dell'assemblea in quanto donne. Decidono che, una volta rientrate in patria, avrebbero convocato un'assemblea per discutere dello stato giuridico e civile delle donne. Solo nel 1848 sarà convocata la prima Women's Rights Convention, presso la cittadina di Seneca Falls, nello Stato di New York, da cui nascerà la famosa *Declarations of Sentiments*, scritta avendo come modello la *Dichiarazione di indipendenza* del 1776 e che l'Autrice pubblica integralmente.

Infine, un'ultima osservazione, a sottolineare l'originalità di questo *Manuale*. Oltre alle scuole di pensiero e alle prassi politiche, come l'utopia e l'associazionismo, che, come s'è detto, non sembra abbiano ricevuto ancora la giusta "accoglienza", interessante ci è sembrata anche la scelta dei pensatori e delle pensatrici. Ricco, naturalmente, è il "Pantheon" delle pensatrici, per la maggior parte sconosciute se si escludono i nomi noti delle già menzionate O. de Gouges, Wollstonecraft, Hirschmann, oppure di Anna Maria Mozzoni e Anna Kuliscioff. Qualche nome, oltre a quelli già detti: Cristina di Belgiojoso, patriota mazziniana, esule, intellettuale, scrittrice, traduce in francese la *Scienza Nuova* di Giambattista Vico; Marianna Florenzi Bacinetti Waddington e Flora Tristan che «precocemente sono intervenute sulle nascenti teorie socialiste e comuniste» scrive Taricone. Si è cercato in queste pagine di rendere conto, sia pur sinteticamente e necessariamente sacrificando qualche autore e autrice, della ricchezza del pensiero politico qui proposto, che esamina il periodo compreso tra il

'600 e l'800. In particolare, non solo il protagonismo femminile, ma l'intreccio di un dialogo molto più fitto di quanto comunemente si pensi.

Maria Chiara Mattesini

CARL SCHMITT, *Costituzione e istituzione*, a cura di Mariano Croce e Andrea Salvatore, Macerata, Quodlibet, 2022, pp. 172.

Per i tipi della collana giuridica di Quodlibet, è stato pubblicato il volume *Costituzione e istituzione*, contenente due testi di Carl Schmitt, finora inediti in lingua italiana: *Freiheitrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung* ovvero *Diritti di libertà e garanzie istituzionali della Costituzione del Reich* (1931); *Grundrechte und Grundpflichten* ovvero *Diritti fondamentali e doveri fondamentali* (1932). Sono incluse anche una prefazione di Andrea Salvatore, una presentazione di Matteo Bozzon ed infine una postfazione di Mariano Croce.

A differenza di altre opere storico-filosofiche e politologiche, qui Schmitt ha ricoperto pienamente il ruolo di teorico costituzionalista: si può notare come la trattazione sia ricca di tecnicismi e riferimenti diretti alla sterminata bibliografia accademica del tempo. Protagonisti del dibattito scientifico sulla nuova Costituzione del Reich furono infatti: Gerhard Anschütz, Otto Kirchheimer, Karl Loewenstein, Hugo Preuß, Karl Renner, Rudolf Smend e Richard Thoma. Anche il giurista di Plettenberg segnò significativamente la sua epoca riguardo questi temi. La Repubblica weimariana ebbe la caratteristica di inserirsi, nella storia del diritto, come un prototipo di «Stato dei partiti»: un modello costituzionale di compromesso tra componenti politiche diverse, nello specifico bisognava rendere conto sia dei retaggi da superpotenza continentale e sia da necessità contingenti di riforme sociali. Sulla Costituzione di Weimar, il parere di Schmitt fu da una parte critico del parlamentarismo di natura liberale, considerato obsoleto rispetto alla democrazia di tipo plebiscitario; dall'altra, d'apprezzamento verso quegli istituti che ne garantivano la tenuta complessiva, specialmente a fronte del rischio di guerra civile, dovuta alla crescita dei movimenti bolscevico ed hitleriano. Proprio riguardo a ciò, l'articolo 48 della Carta costituzionale affidava al Presidente del Reich, poteri d'emergenza di cui Schmitt proponeva un maggior riconoscimento giuridico, in virtù dell'elezione presidenzialista popolare.

Per il giurista di Plettenberg, la Costituzione poteva esistere propriamente grazie alle connesse «garanzie istituzionali»: Schmitt dimostrava così di essere un conservatore dello Stato. Egli ha analizzato il concetto di libertà e gli enti posti a tutelarne l'esercizio dei diritti annessi, sottolineando la trasformazione dello «Stato legislativo» in «Sta-

to giurisdizionale». Stato, Länder e Comuni erano identificati come titolari principali dell'«istituzione». Nel testo ci si occupa anche delle posizioni giuridiche dei funzionari rispetto al loro ruolo pubblico, di cittadino ed umano in senso stretto; così come vengono passati in rassegna temi come la famiglia, la proprietà privata, l'azienda ed i rapporti tra Stato e Chiesa. Il giurista di Plettenberg rigettò l'approccio sociologico al pensiero istituzionalista, poiché non vi riscontrava una rilevanza utile alla scienza giuridica in genere. Inoltre, è importante la distinzione teorica del parlamentarismo e del federalismo germanico, rispetto a quelli di marca angloamericana, nonostante la comune origine borghese legata alla Riforma protestante. La Chiesa romana, per Schmitt, non andava considerata come mera associazione religiosa, poiché essa ha sempre mostrato una propria personalità giuridica di derivazione divina e di legittimazione trascendentale: coerentemente a ciò che scrisse in *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923).

Occorre sottolineare che, questi due saggi di Schmitt sono stati pubblicati nel periodo della sua difesa - *sui generis* ed *in extremis* - decisionista della Repubblica di Weimar: argomentazioni e rimandi simili si possono riscontrare non solo nella pubblicazione più importante che fu *Dottrina della costituzione* (1928), ma anche ne *Il concetto di 'politico'* (1927-1932), ne *Il custode della Costituzione* (1931) ed in *Legalità e legittimità* (1932). Nell'operato del giurista, fu evidente l'intento di voler conservare e ripensare lo Stato che allora risultava già minato, all'interno da spinte federaliste e partitiche, ed all'esterno dal peso delle imposizioni sanzionatorie dell'ordine internazionale venutosi a creare a Versailles nel primo dopoguerra. Motivo per cui anche le garanzie istituzionali andavano distinte dalla volontà politica: l'impianto giuridico statale andava salvaguardato e sovrapposto a qualsiasi spinta centrifuga e provvisoria di potere.

Il giurista di Plettenberg, che si affermò come teorico del decisionismo - sia con la più vicina cultura cattolica controrivoluzionaria di Juan Donoso Cortés, Louis de Bonald e Joseph de Maistre, sia con quella moderna protestante di Thomas Hobbes e Max Weber - in aperta critica al parlamentarismo liberale ed al normativismo kelseniano, maturò quindi nel tempo una propria teoria istituzionalista. Lo dimostrò anche nel saggio su *I tre tipi del pensiero giuridico* (1934), spiegando la suddivisione della giurisprudenza europea: alle due teorie antitetiche rispettivamente della *Grundnorm* e della *Entscheidung*, si aggiunge una terza dell'*Institutionalismus* che sintetizza e completa le precedenti. Qui oltre l'influenza di Maurice Hauriou sui concetti di «istituzione» e «personalità giuridica», Schmitt ha più volte apprezzato esplicitamente *L'ordinamento giuridico* (1918) di Santi Romano: a riguardo, bisogna ricordare l'intervista del professor Fulco Lanchester

(*Quaderni Costituzionali*, n.1, 1983, pp. 5-34) al giurista tedesco che definì esplicitamente Hauriou e Romano «i miei maestri [o meglio] è più opportuno dire predecessori». Francia, Italia e Germania ebbero così i loro rispettivi giuristi istituzionalisti, nel pieno di un Novecento “travagliato” da conflitti globali e dal declino del modello di Stato moderno. Le speranze poste da Schmitt sullo Stato inteso in senso istituzionalista furono una risposta al problema della crisi dello Stato borghese di diritto, sul piano nazionale interno. Mentre, sul piano internazionale che vide la fine dello *jus publicum Europaeum*, Schmitt sviluppò ulteriormente questo pensiero istituzionalista - di certo con marchi decisionisti ed un linguaggio meno tecnico - legandolo all'elemento tellurico ed all'ordinamento concreto dei Grandi Spazi», culminati nella teoria del *nomos*.

Pierpaolo Naso

ANTONIO CAMPATI, *La distanza democratica. Corpi intermedi e rappresentanza politica*, Milano, Vita e Pensiero, 2022, pp. 163.

Il recente volume di Antonio Campati, edito da Vita e Pensiero nella collana ricerche di Scienze politiche, ha l'obiettivo di argomentare l'importanza del concetto di distanza come elemento fondamentale delle teorie della democrazia e della rappresentanza. Il volume prende le mosse dal paradigma contemporaneo della disintermediazione che, nel dibattito sulle trasformazioni della «tarda democrazia», per utilizzare le parole di Lorenzo Ornaghi (p. 7), ha la tentazione di dare forma a un nuovo modello di organizzazione del potere in grado di fare a meno delle mediazioni e consentire a ogni cittadino di essere direttamente in contatto con il decisore politico. Dalle riflessioni condotte emerge invece la rilevanza delle istituzioni di mediazione come soggetti necessari per un positivo funzionamento dei regimi rappresentativi (p. 153). La democrazia oggi si trova a fronteggiare una serie di sfide: la crescita delle disuguaglianze, l'erosione della partecipazione elettorale, lo spettro di una oligarchia che influenza in maniera determinante le scelte politiche da far prefigurare quello che lo studioso Colin Crouch chiama «postdemocrazia». Ma nonostante tale scenario, risulta davvero difficile per l'autore immaginare una democrazia senza mediazione rappresentativa, dal momento che il pluralismo costitutivo del popolo impone necessariamente diversi livelli di mediazione. Un'ulteriore aporia è data dall'idea secondo la quale, proprio il prendere decisioni rapidamente, rappresenti una caratteristica fondamentale del buon politico. Una «immediatezza» - categoria che troveremo spesso presa in esame dall'autore - permanente che svuota il presente di ogni sostanzialità (p. 11). Più in generale, con il termine disintermediazione «ci si riferisce alla dinamica che ha pro-

dotto l'indebolimento dell'azione dei corpi intermedi, come conseguenza della necessità di superare la 'lentezza' delle forme di mediazione per favorire la creazione di una dimensione nella quale la 'rapidità' rappresenti la cifra distintiva» (p. 12); in parte tale processo è stato favorito e ampliato dalla rivoluzione digitale. Campati, nella sua riflessione, che si articola in cinque capitoli, contrariamente ai luoghi comuni mostra che l'idea di una democrazia senza mediazioni non è ascrivibile solo al dibattito pubblico contemporaneo ed affonda radici profonde nella teoria politica degli ultimi secoli. Approfondendo l'origine del termine si scopre che il concetto di disintermediazione nasce in ambito economico-finanziario alla fine degli anni Sessanta e viene utilizzato nel 1983 da Paul Hawken nel libro "The Next Economy" con riferimento all'eliminazione dell'intermediazione bancaria tra soggetti erogatori di prestiti e clienti (p. 18). L'ingresso delle piattaforme informatiche nella vita politica contemporanea ha però cambiato lo scenario, sino a giungere alla domanda, dirimente e pericolosa, posta provocatoriamente da Roberto Calasso: «perché pagare dei rappresentanti in Parlamento se le nuove tecnologie ci permettono di intervenire direttamente nel dibattito pubblico?» (p. 17). Tale provocazione trova oramai un classico nell'affermazione di Casaleggio e Grillo, fondatori del Movimento 5 Stelle, «partiti politici e tradizionali mezzi di comunicazione sono destinati a scomparire» (p. 20). Eppure nella democrazia liberale, il principio rappresentativo è un elemento costitutivo e per utilizzarlo una suggestione di Friedrich Nietzsche il «pathos della distanza», cioè quello spazio che separa i governanti dai governati, ne è un tratto distintivo (p. 22). Una distanza indispensabile per riuscire a rallentare il ritmo della comunicazione e della decisione. Tradizionalmente in gran parte della riflessione politica, come evidenzia Innerarity, la distanza era considerata un elemento necessario per l'esercizio sereno del potere, al fine di proteggere i decisori dalle pressioni e dall'arbitrarietà (p. 26). La percezione di immediatezza che caratterizza nell'opinione pubblica le piattaforme informatiche è un mito, visto che anch'esse "governano" le relazioni, attraverso algoritmi e ne controllano gli accessi. Il politologo statunitense Francis Fukuyama ha sollevato il tema della capacità di influenza politica dei proprietari di tali piattaforme sul risultato delle elezioni democratiche interrogandosi sulla trasparenza di Twitter, Facebook, Google (p. 27). Tali strumenti infatti non possono essere considerati "neutri". Alcuni processi che contraddistinguono la politica contemporanea quali il declino dei partiti, l'indebolimento della loro capacità di suscitare identificazione, l'accentuazione di processi di europeizzazione e internazionalizzazione della politica democratica, sono strettamente connessi al leaderismo e al populismo. La "proposta politica" populista contemporanea non contesta infatti il governo rappresentativo

bensi il modello di intermediazione della rappresentanza. Eppure questi cambiamenti descritti nella ricerca sembrano confermare all'autore che le istituzioni della mediazione siano ancora importanti per le democrazie contemporanee perché garantiscono un'indispensabile compito di «compensazione di interessi» e perché tali nodi di collegamento contribuiscono a «riprodurre le risorse etiche del vincolo politico» (p. 32). Campati spiega come la campagna di delegittimazione dei corpi intermedi per ridurne l'importanza è costellata nella storia di momenti salienti come l'emanazione della legge Le Chapelier del 1791 nel periodo della rivoluzione francese che prevedeva, contro le corporazioni, addirittura l'«annientamento» di ogni struttura associativa (p. 35). Campati si sofferma anche sulla discussione definitoria di corpo intermedio, laddove per Paolo Grossi sono «una ampia serie di raggruppamenti interpersonali che hanno lo scopo di non lasciare solo (...) il soggetto (...) nei propri rapporti con la macro-entità statale», per Egidio Tosato sono «tutte quelle società, variamente dominate, che si pongono come centri di vita e di azione sociale, interna ed esterna nell'ambito della più vasta società statale», per Alessandro Arienzo sono «organizzazioni di rappresentanza, associazioni, movimenti di opinione e partiti che esprimono valori e interessi nell'ambito sociale e politico», mentre Lorenzo Ornaghi torna alla nozione di corpo politico e corporazione che resta a suo parere inossidabile ideologicamente e dotato etimologicamente di una forte carica di indefinibilità (pp. 36-40). Il tortuoso percorso storico politico, come ricordato da Plutarco e Plinio inizia con Numa che divide il popolo secondo le arti in modo che appartenessero a corpi specifici, nel VI-VII si sviluppano le gilde, per giungere sino alle *Trade Unions* inglesi e ai *Syndicats ouvriers* francesi o le *Gewerkschaften* tedesche. Sottesa al piano dell'evoluzione storica dei corpi intermedi possiamo rintracciare una ricca discussione teorico politica su tali soggetti. Jean Bodin nel 1583 parlando dei «collegi» è ben consapevole di una progressiva rappresentanza attraverso soggetti sempre più organizzati e attivi nelle sedi istituzionali (p. 52), Edmund Burke affronta il tema del passaggio da fazioni in partiti in una nuova visione della rappresentanza parlamentare (p. 53), mentre seppur in una logica diametralmente opposta Jean-Jacques Rousseau in nome della «volontà generale» si pone contro le «società parziali» (*ibidem*). Per giungere alle riflessioni più classiche sui partiti di Moisei Y. Ostrogorski, Robert Michels, Max Weber e Hans Kelsen (p. 54) è infatti nel contesto democratico che ai partiti viene riconosciuta una piena legittimità non solo politica ma anche giuridica ed etica. Con l'affermazione del suffragio universale il partito politico diventa, per usare una celebre metafora, il ponte tra società e Stato; nelle mani dei partiti passa il potere di selezione della classe politica tanto che Sabino Cassese par-

la di sdoppiamento del rapporto rappresentativo: elettore/partito e partiti/membri preposti alle cariche elettive (p. 57). La crisi odierna ci ha condotto ai partiti «liquidi», simili ad aggregazioni elettorali, attive solo al momento del voto causando effetti quali la difficoltà di leggere i contesti sociali di appartenenza e personale elettivo impreparato. Nel terzo capitolo l'autore ripercorre alcuni snodi tematici sulle teorie della mediazione e della disintermediazione, ben consapevole con le parole di Otto von Gierke che il «problema fondamentale» dei corpi sociali sia di difficile soluzione, tanto da volerlo affrontare nella lezione da lui tenuta assumendo l'incarico di rettore della Friedrich-Wilhelms-Universität (p. 66). Montesquieu concepisce gli ordini intermedi come un «contro-potere» capaci «d'impedire al principe di governare a suo talento» e quindi utili «garanzia contro il governo dispotico» (p. 70) al contrario Jean-Jacques Rousseau propone l'annullamento delle società intermedie accusandole di far prevalere gli interessi di parte sull'interesse generale (p. 72), Hegel elabora una teoria della mediazione che recupera la struttura delle corporazioni «radice etica dello stato» poggiata nella società civile, il fine della corporazione ha la sua verità nel «fine universale in sé e per sé e nella realtà assoluta di esso» (p. 77) infine Tocqueville parla di «scienza dell'associazione» considerando i corpi intermedi un elemento indispensabile per lo sviluppo della democrazia (p. 79). In ambito cattolico la riflessione non può fare a meno di ricordare l'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII, il pensiero di Giuseppe Toniolo laddove i corpi intermedi diventano centrali nell'elaborazione del loro pensiero sociale sino arrivare a Luigi Sturzo che li declina all'interno di una «teoria organica della democrazia, riservando loro il ruolo di istituzioni libere dal potere politico e sufficientemente forti per interloquire con esso» (pp. 85-86). Il quarto capitolo cerca invece di analizzare la polarità potere e velocità per indagare il tema della «democrazia immediata», suggestione forse riconducibile a Nicolas de Condorcet nel lontano 1790 (p. 102). «Imprigionati nell'era della velocità» faceva notare il filosofo austriaco Ivan Illich la pratica dell'intermediazione è sparita. Il mito della velocità infatti ha influenzato talmente le nostre vite da alimentare l'idea che «i processi decisionali possano risultare migliori se affidati a una gestione immediata» (p. 96). In questo contesto Gustavo Zagrebelsky sottolinea che la democrazia «in tempo reale» non è più democrazia perché distrugge il tempo del contesto collettivo; si avrà allora un regime in cui il demagogo di turno si rapporta o muove la folla (p. 100). Per Duverger la democrazia è «diretta» se il capo di governo è scelto dallo stesso popolo, a suffragio universale, mentre è «mediata» se i cittadini eleggono dei rappresentanti che a loro volta scelgono liberamente il capo del governo (p. 117). Nel corso di un dibattito in Senato nel 1983 in merito alla costituzione di una Com-

missione bicamerale per le riforme Roberto Ruffilli con grande lungimiranza spiegava come la nostra fosse «una democrazia imperniata sul principio rappresentativo» ma che dovesse fare i conti con le spinte tipiche di questo secolo verso una «democrazia immediata con adeguate forme di personalizzazione del potere», il che avrebbe comportato una «riorganizzazione del pluralismo politico, sociale e istituzionale» (pp. 123-124). Dall'enfaticizzazione di Carl Schmitt del «potere costituente del popolo» (p. 128) Campati giunge al dibattito più attuale sul populismo riproponendo l'analisi di Rosanvallon che si basa sul processo di rimozione dei corpi intermedi e individua cinque elementi costituenti della cultura populista: una specifica concezione del popolo, una chiara teoria della democrazia, una modalità di rappresentanza, una politica e una filosofia dell'economia, un regime di passioni e di emozioni (p. 131). Nel quinto capitolo si parla di «distanza democratica», cioè dell'urgenza del tempo presente di organizzare al meglio il rapporto tra potere e società attraverso delle nuove istituzioni di interazione. Si è iniziato così a parlare di neo-intermediazione, re-intermediazione, mediazioni di nuovo tipo, ecc. Lo stesso Carlo Galli ha scritto che la struttura concettuale e argomentativa del pensiero moderno «è segnata dalla percezione del venir meno di ogni fondazione trascendente e quindi da una radicale carenza di Essere, da un disordine costitutivo della condizione umana» che pone ineludibilmente il tema di una nuova mediazione (p. 147). La pandemia nel 2020 ha fatto riemergere la necessità della mediazione qualificata nei processi decisionali, come ha rilevato Cacciari sulla scorta del pensiero weberiano, affinché un ordine sia concepibile, è necessario che scienza e politica, in quanto entrambe professioni, trovino ciascuna al proprio interno il fattore che le rende mediabili (p. 150). Nelle conclusioni Campati evidenzia come «la democrazia rappresentativa prevede la creazione di una *distanza* che limita (ma non recide del tutto) i rapporti immediati. La distanza democratica è pertanto quell'area attorno alla quale si struttura il rapporto rappresentativo tra chi governa e chi è governato» (p. 153).

Nicola Carozza

MIGUEL MELLINO, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Milano, Meltemi 2021, pp. 233.

La riedizione del testo di Mellino ci ripropone l'opportunità di familiarizzare con i *postcolonial studies*. Anche riletto sedici anni dopo la sua prima pubblicazione, il libro non perde di attualità. Sebbene, per ovvie ragioni anagrafiche, sia privo dei più recenti sviluppi delle teorie postcoloniali, esso si colloca in un contesto accademico italia-

no che, come nota l'autore nella nuova prefazione, soprattutto rispetto all'ambito delle scienze sociali è rimasto piuttosto impermeabile a tali teorie (p. 10). Sotto questo aspetto, *La critica postcoloniale*, è un testo ancora estremamente utile che propone una lettura tanto completa quanto attenta alle tensioni interne del postcolonialismo.

Proprio la prima parte del testo è quella deputata a comporre, sia con profondità genetica che con sguardo critico, un quadro quanto più ampio ed esaustivo possibile dei *postcolonial studies*. Da un lato, dando spazio a tutte le correnti – quali il marxismo; il pensiero anticoloniale di Aimé Cesair, Franz Fanon, Leopold Senghor; il movimento dei Subaltern Studies indiani; la Cultural Theory anglosassone; il poststrutturalismo francese – che sono confluite nella formazione del postcolonialismo, Mellino rimarca le strettissime somiglianze di famiglia che, a suo avviso, intercorrono tra quest'ultimo e il postmodernismo. Il postcolonialismo sarebbe cioè da intendersi come una declinazione del postmodernismo, e il fulcro di questo rapporto andrebbe rinvenuto nell'importanza che entrambe le correnti attribuiscono al ruolo della produzione culturale – resa nei termini della produzione di “discorsi” – nell'edificazione di relazioni di dominio.

D'altra parte, è nello stesso vincolo postcolonialismo-postmodernismo che Mellino trova spazio per i suoi inserti critici. L'accusa che si legge in tutta la presentazione contenuta nel primo capitolo si rivolge alla tendenza, manifestatasi più volte negli autori postcoloniali, a depoliticizzare le proprie analisi. Adagiandosi, in altre parole, sulla prospettiva essenzialmente culturalista dei postmoderni, la portata esplicativa e costruttiva del pensiero postcoloniale verrebbe menomata dall'elisione della sfera socioeconomica dal quadro di analisi. Muovendo da un retroterra marxista (latente ma pervasivo nel testo), Mellino ritrova questo problema principalmente nella debolezza di passaggi teorici come quello che dovrebbe portare dalle riflessioni di tipo “decostruttivista” di autori come Homi Bhabha e Gayatri Spivak sulle soggettività postcoloniali, all'individuazione di un qualche tipo di agentività pratica e politica efficace nel contesto contemporaneo. Oltre a ciò, valutando la possibilità che il paradigma postcoloniale possa incarnare qualche forma ideologica di pensiero, Mellino prende in considerazione anche la carenza di «un'adeguata riflessione all'interno della teoria postcoloniale dei legami tra pensiero e mondo storico-sociale» (p. 116); una carenza che egli prova ad emendare indagando i rapporti tra il consolidamento del postcolonialismo, la crisi del movimento terzomondista e gli sviluppi del capitalismo post-fordista.

La seconda parte si sviluppa con finalità differenti: ad essere presi in esame sono i «particolari della metodologia decostruzionista che la teoria postcoloniale promuove nelle proprie analisi sociali, politiche e

culturali» (p. 131). Di notevole interesse è la distinzione che viene proposta tra valenza epistemologica e valenza ontologica del termine “postcoloniale”. La prima secondo Mellino definisce una filosofia dell’identità emergente dalla decostruzione dell’identità occidentale moderna, mentre la seconda si concentra sulla forza esplicativa delle teorie postcoloniali. Mellino nota che le potenzialità epistemologiche del postcolonialismo sono limitate nella loro espressione da una propensione a ricadere in asserzioni di tipo ontologico. Ovvero, dalla lettura delle opere di autori postcoloniali come James Clifford, Stuart Hall e il già citato Bhabha, si evincerebbe un’importante messa in discussione di certi assunti metodologici ed epistemologici delle scienze umane e sociali, la quale tuttavia, piuttosto che condurre ad analisi più efficaci del mondo sociale, si concluderebbe con l’affermazione della priorità ontologica – così come di una sorta di valore normativo – delle “identità deboli”. In tal modo, scrive l’autore, «si finisce per opporre a una filosofia del soggetto, quella dell’umanesimo metafisico moderno, un’altra, quella dell’antiumanesimo postmoderno» (p. 162).

In ogni caso, Mellino si cura di riconoscere agli autori postcoloniali i loro meriti, e valuta i loro concetti di diaspora e di cosmopolitismo come due strumenti alquanto proficui per l’intento di pensare un «(post)universalismo controegemonico» (p. 164) capace di contrastare i problemi derivanti dalla globalizzazione e del neoliberismo. Tali concetti costituiscono l’oggetto degli ultimi due capitoli, il terzo e il quarto. In primo luogo, riprendendo gli studi di Paul Gilroy – volti a riscrivere i confini dell’identità nera sostituendo alle strutture di demarcazione di carattere nazionalistico, statale o etnico, prospettive storico-geografiche alternative incentrate sulla diaspora nera nell’Atlantico – Mellino segnala come il concetto di diaspora di Gilroy sia applicabile anche ad altri contesti e possa fondare «una genealogia alternativa dell’identità culturale» (p. 189), che consenta di contrastare le concezioni essenzialistiche della cultura connaturate al nazionalismo. In secondo luogo, il concetto postcoloniale di cosmopolitismo è vantaggioso nella misura in cui si afferma in polemica con un’idea di cosmopolitismo tradizionale associabile ad un universalismo (politico, sociale e culturale) astratto da contrapporre al locale o al particolare. Anche in questo caso l’importanza del concetto è data dalla sua capacità di produrre discorsi antiessenzialistici che, da un lato, indirizzano verso l’identificazione di nuove soggettività politiche definite da identità «multisituate» e impossibili da contenere in rappresentazioni nazionaliste, etniciste o razziste; e d’altro lato, offrono uno spiraglio ad idee e visioni politiche universalistiche (o *postuniversalistiche*) che non fagocitano la pluralità e la differenza in unica prospettiva storico-culturale egemonica.

Nel complesso il procedere delle sezioni e delle argomentazioni è denso e ricco di inserti che fanno da supporto a quanto esposto. Per quanto il taglio non sia prettamente manualistico, *La critica postcoloniale* si presta come un'efficace introduzione al panorama postcoloniale, e al contempo rappresenta quasi un invito a prendere sul serio la sfida del pensiero postcoloniale; senza con ciò voler mettere da parte i suoi problemi e le sue contraddizioni. L'approccio critico dell'autore, difatti, è per lo più attento e penetrante, anche se può lasciare perplessi coloro che non si sentano affini alle prospettive politiche che risuonano nelle denunce all'imperialismo, al neoliberalismo e al globalismo. Ad ogni modo, il nucleo teorico più dirompente del postcolonialismo – relativo alla critica epistemologica alle scienze umane e sociali che non hanno saputo guardare con sufficiente attenzione e profondità l'insieme delle relazioni storico-geografiche del mondo – è reso ben evidente, e non può che favorire la riflessione sulla complessità del mondo e sulla parzialità delle nostre prospettive.

André Murgia

PATRICIA CHIANTERA-STUTTE, GIOVANNI BORGOGNONE, *Civilization: Global Histories of a Political Idea*, Lexington Books, 2022, pp. 216.

A trent'anni dalla *Bradley Lecture* che rese nota l'ipotesi di Samuel P. Huntington sullo *Scontro delle civiltà*, gli storici del pensiero politico Patricia Chiantera-Stutte e Giovanni Borgognone pubblicano *Civilization: Global Histories of a Political Idea*. Una curatela che attenziona – in piena guerra tra Mosca e Kiev – un concetto che nel 2022 appare tutt'altro che archiviato, quello di *civiltà*.

A scanso di equivoci, si chiarisce sin da subito che il volume non si propone, eccezione fatta per l'introduzione *Assembling the Civilizational Jigsaw*, e alcuni paragrafi, di entrare nel merito di quella che sarà poi definita come «quarta ondata» di dibattito sullo Scontro delle civiltà (pp. 120-122). Il volume, infatti, si sottrae al contemporaneo confronto sul tema, offrendo però a chi di interesse una visione di più ampio respiro del concetto indagato.

Si pone in questa prospettiva il capitolo d'apertura di Patricia Chiantera-Stutte sulla *theory of civilization* di Arnold Toynbee. Una teoria che innova, soprattutto tra le due guerre mondiali, la prospettiva idealista e internazionalista liberale inglese, rigettando una gerarchia tra *civiltà* che l'adozione di un *civilizational standard* produce. Un'idea di pluralità e coesistenza tra *civiltà*, quella adottata dallo storico di Oxford, che si afferma nei dibattiti intellettuali del Novecento anche grazie a Oswald Spengler e le sue culture.

Eppure, Toynbee – chiarisce Luca G. Castellin nel suo secondo capitolo – bocchia il determinismo de *Il Tramonto dell'Occidente*, nonché l'idea di *civiltà* intese come entità isolate, impenetrabili e spiegabili in termini biologici. Piuttosto, le *civiltà* sono per lo storico del Balliol College delle entità comparabili e, soprattutto, utili – più degli Stati – per leggere le crisi internazionali del tempo. Ricorrendo alle religioni “superiori” per fronteggiare tali crisi, l'allora direttore del *think tank* Chatham House, asserisce l'autore, passa – nella seconda parte della sua carriera – da un internazionalismo laico liberale a un utopismo religioso sincretico.

Come ricordato da Giovanni Borgognone nel suo terzo capitolo, Samuel P. Huntington è tra gli studiosi che accoglie una parte del pensiero di Toynbee nel suo *Clash*. Una riflessione sul tema dell'ordine politico internazionale post-Guerra fredda che, al di là di alcuni vaghi e controversi punti argomentativi sulle *civiltà*, regge bene contro il “fuoco incrociato” dei suoi numerosi detrattori. La generalizzazione empirica, infatti, non vanifica, ad esempio, le argomentazioni realiste che lo studioso americano fa sulle élite politiche e sul loro utilizzo della cultura; un uso strumentale che carica di retorica conflittualità politiche preesistenti, esponendo gli Stati al rischio di scontri tra civiltà.

Seppur da una prospettiva diversa, pure Paulo Butti de Lima si confronta con le idee politiche di Huntington nel suo quarto capitolo. Ma lo fa in un saggio che, a differenza dei precedenti, non sviscera il concetto di *civiltà* in termini generali. Infatti, l'autore si focalizza piuttosto sulla *civiltà occidentale*, sulla democrazia americana, sulle sue radici storiche e, soprattutto, sull'uso geopolitico che ne viene spesso fatto. Ciò attenzionando il pensiero di Huntington a partire dalla sua terza opera autonoma, *Political Order in Changing Societies*.

Di taglio differente è il quinto capitolo di Marco Di Donato sul panislamismo e il panarabismo. Considerate solitamente come due ideologie non dialoganti, l'autore ci fornisce una sua alternativa lettura comparata in itinere. Una lettura, condotta grazie ad alcuni nomi noti del pensiero arabo-islamico, che permette – in relazione soprattutto all'Egitto – di evidenziare come il panislamismo e il panarabismo convergano in realtà su differenti, realistici e pragmatici punti.

Partendo dalle classiche teorie eurocentriche sulla stabilità egemonica, Zhiguang Yin delinea invece nel sesto capitolo di *Civilization*, le ragioni, le modalità, i discorsi e le figure dietro l'emergere e l'evoluzione del panasianismo in Giappone e in Cina. Un'ideologia che – con le opportune differenze – si confronta con la teoria occidentale ottocentesca sulle civiltà, spingendo i giapponesi verso mire espansionistiche e i cinesi del XX secolo all'elaborazione di

un'alternativa e reale idea di civiltà antimperialista sulla cui base poggiano il *new asianism* e la solidarietà afroasiatica.

L'ultimo capitolo, scritto da Kåre Johan Mjør, si concentra invece – a partire da una ricostruzione storica che va dallo slavofilismo e all'eurasismo – su quello che è stato più volte definito come *civilizationism* russo post-Guerra fredda. Un discorso ideologico, articolato e di lungo periodo, utile per inquadrare la svolta conservatrice di Vladimir Putin, la concezione organicista russa di *Stato-civiltà* e una parte dei discorsi che il Cremlino fa nell'ambito della guerra in Ucraina.

Per concludere, *Civilization* è – senza alcuna pretesa di esaustività – un'opera di notevole interesse per chiunque voglia orientarsi nell'articolato dibattito pubblico e accademico sulle *civiltà*. Ci fornisce, anzitutto, necessarie riletture critiche sui paradigmi di Toynbee e Huntington, occidentali ma non per questo monocentrici; poi, ci introduce a idee e figure del pensiero politico arabo-islamico, giapponese, cinese e russo, utili questi non solo per ampliare lo sguardo d'analisi, ma anche per aprire la strada a un “nuovo” modo di approcciarsi alle idee politiche che vada oltre i nomi più comuni che l'accademia euro-americana spesso tiene in considerazione.

Andrea Cannizzo

Dalla quarta di copertina *Back Cover*

Libri ricevuti o segnalati
a cura della Redazione

CALABRÒ CARMELO, *Democrazia e cittadinanza. Saggi sul pensiero politico inglese tra Otto e Novecento*, "Storia e Politica – Studi del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Pisa", Pisa, Edizioni ETS, 2022, pp. 130, prezzo: 14.00

L'idea di cittadinanza è la chiave di lettura adottata in questo libro per interpretare il mutare del rapporto tra soggetto e ordine politico nel contesto britannico tra Otto e Novecento. Sebbene in maniera più contrastata e controversa di quanto non lasci intendere una visione stereotipata della storia inglese, la direzione che tale rapporto ha seguito nell'arco temporale indagato coincide con la transizione dallo Stato liberale allo Stato sociale, e dunque da una cittadinanza ristretta ed elitaria a una cittadinanza più democratica e inclusiva. Con gli strumenti della storia del pensiero politico, i saggi che compongono il volume ricostruiscono i diversi tasselli teorici del discorso sulla cittadinanza, restituendo la trama del dibattito sulla democrazia in una successione di fasi storiche connotate da significativi cambiamenti politici, socio-economici e culturali.

CIARAMITARO FERNANDO, *Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano*, Barcelona-México, Gedisa-UACM, 2022, pp. 288, prezzo Mex\$: 410.00.

La Inquisición española y las demás inquisiciones que se ejercieron en los reinos de la monarquía católica tuvieron una fisionomía específica, la de una ortodoxia guerrera y, al mismo tiempo, mediadora, que ha tenido su expresión a lo largo de tres siglos en la inmensa geografía imperial. Este es el objetivo y el intento principal del libro que se presenta al lector: dibujar aquel semblante, redefinir hipótesis y temáticas, así como postular nuevas preguntas acerca del cómo y el porqué del Santo Oficio en la monarquía hispánica en su conjunto. Desde los momentos previos a su fundación, en el siglo XV, pasando por la etapa fernandina, a caballo entre dos centurias, hasta llegar a su extinción. Además, se tiene en cuenta, de una manera especial, la historia del distrito inquisitorial en el reino siciliano.

Storia e Politica, XV n. 1, 2023, pp. 166-169

Por tanto, esta indagación se inscribe en la ranura historiográfica que procura contemplar la globalidad de los estudios inquisitoriales, bajo el nuevo prisma que se viene proponiendo desde las últimas décadas: si la Inquisición de los siglos XV-XIX ha sido investigada en tres áreas, en España, Portugal (y sus respectivos satélites) y la península italiana, solo recientemente el reconocido carácter mediterráneo de la Inquisición de la edad moderna ha sido reubicado en un contexto más extendido, inclusive mundial, y se ha subrayado cómo la Inquisición no fue una pequeña cuestión de detalle en el destino ecuménico de la edificación de la monarquía española. Por el contrario, se perfiló como un arsenal que nacía por una determinada voluntad de dominio que, a lo largo de los siglos XVI-XVII, se institucionalizó como mecanismo ordinario de gobierno, adaptado a las disímiles articulaciones geográficas, nuevo eje del dispositivo de poder de una corona que aumentó sus competencias.

FURIA ANNALISA, *Solidarietà, o delle sorti della democrazia. Libertà ed eguaglianza nel pensiero politico di Pierre Leroux (1830-1871)*, Bologna, Il Mulino, 2022, pp. 144, prezzo euro: 15,00.

In un'epoca in cui la solidarietà è ritenuta un bene politico marginale e da evocare solo nei momenti di crisi, questo volume ricostruisce la cruciale funzione politica che un autore relativamente poco studiato quale Pierre Leroux, tra i primi, le assegna. In un contesto caratterizzato dalla progressiva diffusione del capitalismo, dalla nascita del movimento operaio e dal drammatico manifestarsi della questione sociale, egli individua nella solidarietà il principio in grado di consentire la conciliazione tra la costituzione repubblicana garante delle libertà civili e politiche e un assetto sociale ispirato al principio dell'eguaglianza. Ponendola al centro di un'originale riflessione politica, Leroux mostra come la solidarietà permetta di arginare i rischi per la democrazia posti tanto dall'individualismo assoluto, quanto dal socialismo assoluto, favorendo l'instaurazione di una repubblica democratica e sociale nella quale la triade repubblicana Liberté, Égalité, Fraternité può finalmente trovare compimento e la politica può riscoprire il suo ruolo e il suo *proprium*.

GIANNETTA MELISSA (a cura di), William Barclay, *Sul potere del papa*, Napoli, Bibliopolis, 2022, pp. 375, prezzo euro: 45,00.

A William Barclay (1546-1608), giurista e filosofo, scozzese di origine, francese di adozione, toccò il destino di inaugurare la modernità attraverso la riformulazione di una teoria antica, quella del diritto divino dei re. Noto per aver dato un nome alla minaccia 'monarcomaca' nel suo *De regno* (Parigi, 1600), fu autore di un finora dimenticato *De potestate Papae* (1609), di cui si presenta per la prima volta al lettore italiano l'edizione, la traduzione e il commento. L'essere stato

campione del diritto divino dei re se gli meritò subitanee traduzioni in inglese e in francese, nonché la veemente replica di Roberto Bellarmino e l'attenzione di fra Paolo Sarpi, fu probabilmente all'origine della sua sfortuna presso i posteri. Avvocato dell'assolutismo e dei suoi diritti, come lo ricorda John Locke, si impegnò nel trasferimento della sacralità del potere e dell'obbedienza a esso correlata dalla corte pontificia romana alle corti politiche europee. In questo modo prestava la sua intelligenza allo Stato (moderno solo in prospettiva) e fondava sulla verità (in)visibile della sua divina istituzione quella legittimità che presto avrebbe mostrato tutte le sue contraddizioni se di lì a un trentennio, ridotte definitivamente le ambizioni imperialistiche della Chiesa di Roma, sarebbe caduta proprio oltremarina la prima testa coronata della storia dell'Europa moderna.

GÓMEZ GUTIÉRREZ JUAN, ABDELNOUR-NOCERA JOSÉ, ANCHÜSTEGUI IGARTUA ESTEBAN (Editors), *Democratic Institutions and Practices. A Debate on Governments, Parties, Theories and Movements in Today's World*, Cham Switzerland, Springer, 2022, pp. 242, prezzo euro: 102,95.

This book explores key contemporary issues of democracy in our globalized and highly technologized world. Written from an interdisciplinary perspective, with contributions including the fields of philosophy, political science, media studies, linguistics, and aesthetics, it reflects on the characteristics of the democratic state and democratic social practices.

The book features contributions on topics such as the status of political parties, the separation of powers and the rule of law, bureaucracy and meritocracy, equality, forms of democratic participation and governance, comparisons between historical and contemporary democratic practices, individual rights, propaganda, political engagement, and consent. Further, it discusses how global information flows and new technologies affect democratic processes, including topics such as cyber-activism and open-source software as a means of empowerment to ethnocentric and class-centric technological design, globalization and media neutrality, and the mechanization of public administration. Overall, the book demonstrates how historical, philosophical, technical, and institutional issues relate to contemporary democracy. It will appeal to political theorists, social scientists and everybody interested in contemporary democracy.

MODUGNO ROBERTA ADELAIDE, *Murray N. Rothbard*, Torino, IBLibri, 2022, pp. 163, prezzo euro: 14,00.

Murray N. Rothbard (1926-1995) è stato un economista, filosofo politico, storico e grande divulgatore intellettuale. Co-fondatore del Ludwig von Mises Institute, è stato tra i maggiori allievi di Mises e un originale interprete della Scuola austriaca di economia, contribuendo

do, con la sua immensa produzione scientifica, a diffonderne i principi negli Stati Uniti e non solo, e difendendo le idee favorevoli al libero mercato in un'epoca in cui tali posizioni non erano né popolari né comprese. Partendo dall'impalcatura dell'economia «austriaca» e dal paradigma liberale classico di uno Stato limitato nei poteri e nelle funzioni, ha teorizzato una società in cui la coercizione non sia solo ridotta al minimo, ma scompaia del tutto. Rothbard può dunque essere considerato come il padre fondatore dell'anarco-capitalismo. Il presente volume delinea l'avventura intellettuale di Rothbard come economista, nemico giurato del New Deal e delle politiche economiche keynesiane, come storico revisionista della Progressive Era e della Grande depressione, e come filosofo politico che attraverso il recupero della grande tradizione giusnaturalista ci mostra lo Stato come l'autentico nemico della libertà.

QUIRICO STEFANO, *L'Europa di Wilhelm Röpke. Liberalismo, federalismo, nazione*, "Fonti e Studi sul federalismo e integrazione europea Crie", Bologna, Il Mulino 2022, pp. 256, prezzo euro: 21,00.

L'integrazione europea avviata nel secondo dopoguerra è il frutto di un dibattito ideale in corso da tempo. Il volume ricostruisce l'apporto fornito a quella discussione da Wilhelm Röpke (1899-1966), economista e intellettuale tedesco fuggito dalla Germania nel 1933 e protagonista, da Ginevra, della rifondazione politica ed economica del pensiero liberale nel cuore del Novecento. Dalla sua articolata elaborazione teorica, frutto di un confronto serrato con le maggiori personalità del tempo, emerge in particolare un'idea dell'unità europea da realizzare in chiave federativa e nel rispetto delle identità nazionali. Il volume si propone di precisare i contorni di tale visione, evidenziandone la distanza dal federalismo europeo più avanzato e dal funzionalismo comunitario. Nel contempo, la ricerca intende portare alla luce la dimensione costruttiva e peculiare dell'europeismo di Röpke.