



STUDI - SAGGI - AGORÀ - ZIZ

Educare alla democrazia

II

*Democrazia e “incivilimento”: figure e questioni
del dibattito politico e istituzionale tra XIX e XXI secolo*

a cura di

CLAUDIA GIURINTANO

Editoriale Scientifica

LEVIATHAN E BEHEMOTH

Il buon uso degli spettri

Studi - Saggi - Agorà - Ziz

Collana della SIST – Società Internazionale di Studi sulla Statualità



Agorà 5

Fondatore e Direttore: Francesco Di Donato

Condirettrice: Sonia Scognamiglio

Comitato scientifico

Presidente

Michel Troper

Coordinamento e linee di indirizzo: Manuela Albertone, Torino; Francesco Di Donato, Napoli Federico II; Francois Quastana, Aix-en-Provence-Marsiglia; Diogo Sassetti Ramada Curto, Nova di Lisbona; Francesca Russo, Napoli Suor Orsola Benincasa; Sonia Scognamiglio, Salerno.

Componenti e rispettive sedi universitarie:

Jean-Philippe Agresti, Aix-en-Provence-Marsiglia; Marcella Aglietti, Pisa; Mario Ascheri, emerito Roma 3; Giuseppe Astuto, Catania; Mamadou Badji, Dakar; Mauro Barberis, Trieste; Charles Baron, emerito Boston College; Boris Bernabé, Paris-Saclay; Pierre Birnbaum, Paris Sorbonne; Pierre Bonin, Paris Sorbonne; Francesco Bonini, LUMSA Roma; Gianfranco Borrelli, Napoli Federico II; Jacques Bouineau, La Rochelle; Josiane Boulad Ayoub, cattedra Unesco Montreal; Jean-François Brégi, emerito Anthipolis Nizza; Pierre Brunet, Paris Sorbonne; Christian Bruschi, emerito Aix-en-Provence-Marsiglia; Marcelo Campagno, UBA Buenos Aires; Stéphane Caporal, Saint-Étienne; Éric Carpano, Lyon III; Paolo Carta, Trento; Dario

Castiglione, Exeter; Olivier Cayla, EHESS Paris; Jorge Arturo Cerdio Herrán, Instituto Tecnológico Autónomo Città del México; Dino Cofrancesco, emerito Genova; Paolo Colombo, Cattolica Milano; Paolo Comanducci, emerito Genova; Maria Sofia Corciulo, emerita Sapienza Roma; Michael Crommelin, emerito Melbourne; Philippe Delaigue, Lyon III; Robert Descimon, EHESS Paris; Nicole Dockès, emerita Lyon III; Hugues Dumont, Bruxelles Saint-Louis; Silvio Gambino, emerito Calabria; José María García Marín, emerito Sevilla Pablo de Olavide; Éric Gasparini, Aix-en-Provence-Marsiglia; David Gilles, Sherbrooke; Claudia Giurintano, Palermo; Xavier Godin, Nantes; Éric Gojoso, Poitiers; Riccardo Guastini, emerito Genova;

Sandro Guerrieri, Sapienza Roma; Jean-Louis Halpérin, ENS Paris; Johannes Helmuth, von Humboldt Berlino; Lucien Jaume, Cevipof, Paris; Jacques Krynen, Tolosa; Luigi Lacchè, Macerata e LUISS Roma; Alberto Lucarelli, Napoli Federico II; Luca Mannori, Firenze; Roberto Martucci, Salento; Ferdinand Mélin Soucramanien, Bordeaux; Guido Melis, Sapienza Roma; Antonella Meniconi, Sapienza Roma; Marco Meriggi, Napoli Federico II; Marcel Morabito, Sciences-Po Paris; Leonardo Morlino, emerito LUISS Roma; Tim Paul Mulgan, Auckland; Séraphin Nene Bi, Bouaké; Alfred Blaise Ngando, Yaoundé; Pasquale Pasquino, NYU e LUISS Roma; Risa Permanadeli, Jakarta; Alessandra Petrone, Salerno; Rocco Pezzimenti, LUMSA; Otto Pfersmann, EHESS Paris; Cesare Pinelli, Sapienza Roma; Alessandro Polsi, Pisa; Jean-Pierre Poly, emerito Paris-Nanterre; Lau-

rent Reverso, Tolone; Albert Rigaudière, emerito Paris Panthéon-Assas; Andrea Romano, emerito Messina; Michel Rosenfeld, Cardozo New York; François Saint-Bonnet, Paris Panthéon-Assas; Rodolfo Savelli, emerito Genova; Yury Sayamov, Cattedra Unesco, Lomonosov Mosca; Luca Scuccimarra, Sapienza Roma; Antonio Serrano Gonzáles, Autonoma di Barcellona; Francesco Soddu, Sassari; Sylvain Soleil, Rennes; Heikki Solin, emerito Helsinki; Jacob Soll, South California Los Angeles; Germán Sucar, Instituto Tecnológico Autónomo Città del México; Guillaume Tusseau, Sciences-Po Paris; Giancarlo Vallone, Salento; Arnaud Vergne, Paris-Descartes; Mikhaïl D. Xifaras, Sciences-Po Paris; Hajime Yamamoto, Keio Tokyo; Ortensio Zecchino, già ministro dell'Università e della Ricerca scientifica.

Hanno fatto parte del Comitato Scientifico: Michel Ganzin, emerito Aix-en-Provence-Marsiglia; Dale Kenneth Van Kley, emerito Ohio; *cari colleghi e amici che non sono più tra noi.*

Comitato di Redazione:

Coordinamento: Alessandro Isoni (coordinatore), Salento; Lorenzo Coccoli, Catania; Rocco Giurato, Foggia; Carlo Pontorieri, Vanvitelli Campania.

Componenti

Angelo Pio Buffo, Foggia; Stefania Ecchia, Salerno; Elena Gaetana Faraci, Catania; Valeria Ferrari, Sapienza Roma; Chiara Giorgi, Sapienza Roma; Gianluca Luise, Napoli Federico II; Mamadi Kourouma, Bouaké; Luca Rossetto, Venezia Ca' Foscari; Francesco Domenico Vittoria, Napoli Federico II.

La collana “Leviathan & Behemoth – Il buon uso degli spettri” adotta il metodo del doppio *Peer reviewing* anonimo per la scelta degli studi e dei saggi da pubblicare.

EDUCARE ALLA DEMOCRAZIA

II

*Democrazia e “incivilimento”:
figure e questioni
del dibattito politico e istituzionale
tra XIX e XXI secolo*

A cura di
Claudia Giurintano

EDITORIALE SCIENTIFICA

PRIN EADEM 20223N9FRS

DD n. 104-02-02-2022

Volume pubblicato dall'Unità di ricerca dell'Università di Palermo, con Fondi del Progetto "EDUCATING TO DEMOCRACY. Historical investigations on the crisis of political representation and on the evolution of the modes of participations in Early Modern and Modern societies/ EDUCARE ALLA DEMOCRAZIA. Indagini storiche sulla crisi della rappresentanza politica e sull'evoluzione delle pratiche di partecipazione nelle società moderne e contemporanee", Numero Progetto: 20223N9FRS_003, finanziato nell'ambito del Bando PRIN 2022 104 del 02-02-2022 - Progetti di Rilevante Interesse Nazionale - CUP: B53D23001160006 - PRJ-1423



Proprietà letteraria riservata

© Copyright 2025 Editoriale Scientifica s.r.l.

via San Biagio dei Librai, 39 - 80138 Napoli

www.editorialescientifica.it info@editorialescientifica.com

ISBN 979-12-235-0254-9

Indice

Claudia Giurintano, <i>Introduzione</i>	7
Roderick Strange, <i>Learning lessons today from Newman's Idea of a University</i>	17
Rino La Delfa, <i>Transcending the limits of the natural man? La complessa definizione di gentleman in Newman</i>	25
Markus Krienke, <i>I cattolici e la democrazia in Germania tra '800 e '900: una storia di conflitti e incivilimento</i>	55
Jean-Yves Frégné, <i>La citoyenneté par l'urne électorale et par la plume sergent-major: quelques réflexions sur le modèle républicain français (1848-années 1920)</i>	75
Esteban Anchústegui Igartua, <i>Dalla rappresentanza politica allo Stato dei partiti</i>	93
Federica Falchi, <i>Uguaglianza, Education e progresso nel pensiero dell'“Illuminista scozzese” Robert Owen</i>	111
Elena Gaetana Faraci, <i>La cittadinanza politica: dalle società di mutuo soccorso alla formazione dei partiti. La Sicilia nei decenni postunitari</i>	123
Laura Fournier Finocchiaro, <i>Confronti e dibattiti nella stampa femminile dell'Ottocento sui diritti civili delle donne tra Francia e Italia</i>	141
Juan José Gómez Gutiérrez, <i>Antonio Gramsci e l'educazione artistica del subalterno</i>	159
Salvatore Muscolino, <i>L'Incivilimento dell'uomo tra speranza e formalismo. L'inattualità della prospettiva rosminiana</i>	173
Claudia Giurintano, <i>Charles Duveyrier e il modello razionale di educazione civica</i>	183

Mauro Buscemi, <i>Cattolicesimo britannico ed emancipazione politica: l'idea di incivilimento in Nicholas Wiseman</i>	203
Martin Finet, <i>Opera et sentiment d'appartenance nationale: France et Italie comparées</i>	223
Laura Mitarotondo, <i>Limiti del progresso e aporie della civilisation in Tzvetan Todorov</i>	241
Leonardo Angeletti, <i>Incivilimento e domesticità: Christopher Lasch e la (difficile) costruzione di una cultura democratica</i>	259
Giuseppe Astuto, <i>Herzen e "l'incivilimento" della Russia tra Occidente e Oriente</i>	277
Fernando Ciarraamitaro, <i>La democrazia nell'Iberoamerica</i>	297
Indice dei nomi	315

Introduzione

Ci fu affidato molto; ne verrà chiesto molto,
dovremo rendere alla posterità conto severo di noi;
popolo, o governo tutti sono sottoposti alla discussione,
all'esame, alla responsabilità.
Atteniamoci saldamente, fedelmente ai principii dell'incivilimento,
giustizia, legalità, pubblicità, libertà.
(François Guizot, *Storia generale dell'incivilimento in Europa*,
Lezione prima, prima versione italiana, Lugano 1834, 38).

Nell'ambito del Progetto di rilevante interesse nazionale 2022 *Educare alla democrazia. Indagini storiche sulla crisi della rappresentanza politica e sull'evoluzione delle pratiche di partecipazione nelle società moderne e contemporanee*, l'unità di ricerca di Palermo si è posta sin dall'inizio il dispiegamento in chiave contemporanea del concetto di «incivilimento» che tenesse conto degli studi recenti sulle variazioni semantiche del lemma nel linguaggio politico italiano ed internazionale, al fine di declinare il termine come contenuto essenziale dell'educazione alla democrazia, come processo di sviluppo delle istituzioni sociali nello scenario europeo del XIX secolo. Per il raggiungimento dell'obiettivo prefissato, il 24 e 25 ottobre 2024 l'unità di Palermo ha organizzato un Convegno internazionale allo scopo di indagare l'evoluzione del concetto, considerando il ruolo delle istituzioni pubbliche nell'educazione politica e nell'istruzione civile; il legame tra visioni teoriche e attuazioni pratiche finalizzate a elaborazioni e realizzazioni del generale progresso della società; la formazione di movimenti popolari fautori di nuove forme di partecipazione e di pratiche innovative della rappresentanza.

Le pagine di questo volume rappresentano la prosecuzione ideale di quel dialogo e percorso intrapresi durante le due giornate convegnistiche confluite adesso in un lavoro collettaneo di studi che ha ampliato gli iniziali limiti geografici fissati nel progetto PRIN, aprendosi alla Russia, agli Stati Uniti e all'Ibero-America, e temporali, perché giunge sino al XXI secolo.

Sin dalla prima ideazione del progetto, l'unità di Palermo si proponeva di cogliere le convergenze e divergenze del concetto di incivilimento riscontrate tra i pensatori che lo avevano sviluppato originariamente. Eravamo convinti che la parola incivilimento, interpretata dal punto di vista del lessico delle idee politiche – pensata tra la fine del Settecento (anche nell'accezione di *perfettibilità* di Condorcet) e la fine dell'Ottocento, per presentarsi poi con rinnovate riflessioni nel Novecento – fosse una concezione d'ampio spettro teorico e interpretativo che ha continuato a persistere, magari per il tramite di più ideologie, come elemento di un percorso culturale e politico in cui la convivenza umana è legata ai fattori relazionali della comunità in vista di un processo di sempre maggiore perfettibilità. Studiarne il significato, a nostro avviso, avrebbe consentito di coglierne l'ispirazione della contemporanea idea della democrazia, di comprenderne il riflesso nelle dinamiche evolutive della partecipazione e delle forme rappresentative pensate e attuate in questi secoli. Il XIX secolo, scelto come *terminus a quo* del dibattito politico proposto in questo volume, indubbiamente fa i conti con il contributo di François Guizot in Francia e di Gian Domenico Romagnosi in quel contesto "italiano" che vide l'introduzione del termine incivilimento (come traduzione del neologismo francese *civilisation*) per opera di Pietro Verri¹. Lo storico di Nîmes, nella sua prima lezione di *Storia dell'incivilimento europeo*, dalla quale è tratta la citazione in esergo, presentava il tema prescelto come un fatto che, come altri, poteva essere studiato, descritto e raccontato. Era convinto che esistesse un destino generale dell'umanità, «la trasmissione del deposito dell'incivilimento», e che ne occorresse scrivere una storia universale². Guizot paragonava l'incivilimento a un "mare di ricchezze" costituite da tutte le forme di espressione della vita di un popolo. Un incontro di forze dell'esistenza stessa di un popolo che può essere stata urtata anche da fatti «funesti» come il dispotismo o l'anarchia, visti come sacrifici, immolazioni da pagare in nome dell'incivilimento e del progresso. Nelle sue differenti accezioni, Guizot individuava l'incivilimento nello sviluppo di un popolo in cammino verso un perfezionamento della vita civile. Un incivi-

¹ Si veda Francesca Sofia, *Progresso/Incivilimento*, in Alberto Mario Banti, *et alii* (a cura di), *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Laterza, Roma-Bari 2015, 1 dell'11 capitolo edizione e-book.

² François Guizot, *Storia generale dell'incivilimento in Europa, Lezione prima*, prima versione italiana, Tipografia di G. Ruggia & C., Lugano 1834, 9.

limento che sussiste in rapporto allo sviluppo dell'attività sociale e allo sviluppo dell'attività individuale. Un mondo meglio regolato e più giusto, che avrebbe reso l'uomo stesso più giusto, in un rapporto sinergico tra interno ed esterno, elementi dello stesso incivilimento. E tuttavia la sua proposta era di studiare la storia dell'incivilimento non dall'interno dell'anima umana, ma attraverso «gli avvenimenti esterni del mondo visibile e sociale»³. Al di là delle differenze, la filosofia civile di Romagnosi prefigurava l'idea di incivilimento come «perfezionamento economico, morale e politico degli uomini e delle nazioni», e pertanto come Guizot, lo sviluppo del potere sociale capace di superare l'isolamento dell'individuo e di concepire la società come il luogo nel quale l'individuo non è considerato «in sé e per sé, ma solo rispetto al suo valore sociale»⁴. Il suo proposito era di descrivere i «primi passi coi quali procedette l'incivilimento» e per farlo bisognava partire dalla distinzione tra la «semplice» vita associata e la vita «veramente civile»⁵, per identificare l'incivilimento nel «modo di essere della vita di uno Stato»⁶. Come circostanziava il filosofo emiliano, la vita di uno Stato andava intesa in un senso traslato e non proprio, dal momento che l'uomo non si sviluppa nel breve corso della sua vita individuale, ma nel corso dei secoli e attraverso lo sviluppo dell'unità collettiva, della «persona collettiva» della società. L'incivilimento, a suo avviso, era preparato, stimolato, mantenuto e sanzionato dalla stessa natura. Ma aggiungeva ulteriori elementi. Riteneva fosse avvalorato dalla religione, alimentato dall'agricoltura, tutelato dal governo, perfezionato dalla concorrenza, consolidato dall'opinione⁷.

Da queste riflessioni e presupposti, che ben esemplificano il dibattito europeo dei primi decenni del XIX secolo in tema di incivilimento, l'unità di Palermo intendeva proporre, attraverso il contributo di Salvatore Muscolino, un'indagine dell'idea del cristianesimo in Antonio Rommini, come fattore decisivo dell'incivilimento delle società moderne, ma che offrisse anche una verifica dello sviluppo, della connessione tra pensiero ed esiti istituzionali nei governi post-unitari, soprattutto della Sinistra storica negli ultimi decenni dell'Ottocento per comprendere

³ Ivi, 34.

⁴ Sofia, *Progresso/Incivilimento*, cit., 6 edizione e-Book.

⁵ Gian Domenico Romagnosi, *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento con esempio del suo risorgimento in Italia*, in *Opere*, Tomo nono, Nella Stamperia Piatti, Firenze 1834, ix.

⁶ Ivi, 17.

⁷ Ivi, 32.

l'esperienza siciliana delle società di mutuo soccorso in un periodo in cui si registrano alcuni importanti provvedimenti che segnano il passaggio dal cosiddetto *State-building* al *Nation-building*. In Sicilia, infatti, come evidenzia l'analisi proposta da Elena G. Faraci, nelle pagine di questo volume, l'organizzazione interna delle società di mutuo soccorso, nella loro lenta trasformazione, raggiunse il punto più alto con la nascita dei Fasci siciliani come peculiare formazione politica che collocò l'Isola all'avanguardia del processo democratico nazionale.

E ancora, l'unità di Palermo riteneva che il contesto inglese potesse essere studiato attraverso il pensiero del cardinale Nicholas Wiseman (1802-1865) – nato a Siviglia da genitori irlandesi, che intrattenne rapporti con alcuni dei più eminenti pensatori europei, da Montalembert a Rosmini e che concorse alla conversione di John Henry Newman dall'anglicanesimo al cattolicesimo – per osservare come l'apporto letterario avesse influenzato il percorso delle riforme politiche del tempo, determinando un clima favorevole all'apertura delle istituzioni alle istanze liberali che allora andavano diffondendosi in Europa, anticipandone le dinamiche partecipative della democrazia almeno dal punto di vista teorico. Le opere di Nicholas Wiseman, come emerge dal saggio di Mauro Buscemi, testimoniano, nell'Inghilterra del XIX secolo, il legame tra aspirazioni al rinnovamento religioso e la ricerca di una più ampia emancipazione politica. Il confronto di idee e di opinioni che egli ebbe con le più importanti figure del movimento di Oxford, il ruolo intellettuale e istituzionale che egli esercitò nella stagione del "Catholic Revival" sono emblematici dell'idea di incivilimento che nelle sue riflessioni collega prospettive storiche e interpretazioni politiche. L'accostamento, tra gli altri, ai contributi filosofici e politici di Daniel O'Connell, John Henry Newman, Lord Acton e Antonio Rosmini consente infatti di mettere in risalto «un ulteriore punto di vista nel dibattito europeo», incentrato sulla «visione della libertà e della partecipazione democratica».

Si voleva poi cogliere la prospettiva francese, in particolare, dalla visuale della scuola sansimoniana del *Cercle d'Enfantin*. La scelta di Claudia Giurintano si è incentrata sul librettista e avvocato Charles Duvoyrier (1803-1866), attraverso il quale cogliere l'ammodernamento della società del tempo, la denuncia verso la disattenzione all'istruzione, tanto da ideare un *Istituto del progresso sociale* che con lo sviluppo delle scienze e l'opera «civilizzatrice» della libertà, potesse associare tutte le classi in una sorta di confederazione universale.

Su questo impianto iniziale su cui si basano i contributi dei componenti dell'unità di Palermo, raccolti in queste pagine, gli studiosi e le studiose invitati a partecipare al presente volume hanno consentito un'indagine più ampia e articolata del tema avanzato.

Le prime pagine del volume, infatti, propongono l'importante rilettura di Roderick Strange dell'*Idea di Università* di Newman e della sua definizione di *gentleman*. Come segnala Rino La Delfa, in apertura all'*Idea di Università* Newman dichiara che la sua proposta di «educazione liberale non fa il cristiano, né il cattolico, ma il *gentleman*». Si tratta di una tipologia di *gentleman* diversa da «qualsiasi nozione ristretta o fantasiosa, che, in un modo o nell'altro, trova riscontro nel concetto di “*gentleman* inglese”». Il “*gentleman*” di Newman, osserva La Delfa, si distacca dal modello che si stava affermando nel «concetto inglese di Università» come creazione di un modello ormai superato, retaggio del feudalesimo. Newman avverte tuttavia il pericolo, «per il soggetto dotato dei frutti di un'educazione liberale, di confondere le sue effettive virtù naturali con le essenziali virtù cristiane», che sono di prioritaria importanza. Le qualità animate da un ideale naturale, abbracciate da quella che Newman denomina «la religione della filosofia», possono così accrescersi indipendentemente «dal principio religioso» e possono favorire o deformare lo sviluppo del cattolico. Da queste riflessioni, il saggio successivo si sposta sul contesto tedesco, attraverso un'indagine sul cattolicesimo politico in Germania formatosi sin dal primo parlamento della *Paulskirche* nel 1848 e poi costituitosi come partito del *Zentrum* alla fine del 1870, che si contraddistinse dagli altri partiti per l'identificazione con il *milieu* cattolico che con un programma, e struttura “dal basso”, suscitava non pochi conflitti con Roma. Nel *Kulturkampf* questo significava che i laici cattolici in politica, dietro la figura di Ludwig Windthorst, avevano sviluppato una precisa identità culturale di incivilimento. Sebbene essa non includesse gli ideali democratici e difendesse la libertà della Chiesa, il partito divenne un perno importante per le libertà nella monarchia prussiana e un fattore di costanza politica anche – o meglio proprio nella “Coalizione di Weimar” – oltre la Prima guerra mondiale. Non è dunque una contraddizione, come rileva Markus Krienke nella sua accurata analisi, se nella sua opposizione all'accentramento nazionale esso divenne un volano sia per la democrazia nello Stato che per la dignità dei laici nella Chiesa.

La prospettiva francese trova un approfondimento attraverso l'analisi del dibattito sui diritti delle donne nel XIX in una comparazione

tra Francia e Italia che investe anche il tema del legame tra opera lirica e nazione, del ruolo politico dell'opera francese. In particolare, la relazione di Laura Fournier Finocchiaro ben evidenzia come spesso le ricerche storiche siano partite da una presunta "debolezza" del pensiero politico femminile in Italia nella prima metà dell'Ottocento rispetto alle rivendicazioni civili delle francesi, che dalla Grande Rivoluzione si sono organizzate e hanno lottato per ottenere diritti civili e il suffragio. Fournier Finocchiaro, con originalità e l'*expertise* che ormai la contraddistingue in tale filone di ricerca, confronta nel suo contributo i discorsi delle pensatrici francesi e delle italiane per mostrare come il "momento risorgimentale" preunitario funse da laboratorio di costruzione della "cittadinanza" nella sfera femminile italiana della penisola, benché diverso da quello francese. Evidenziando le molteplici mobilitazioni per i diritti civili e politici delle donne in Francia fino al 1848, e indagando la costruzione del discorso politico delle donne nell'Italia risorgimentale, l'autrice approfondisce le «questioni del diritto alle armi e dell'educazione civica femminile» anche attraverso il confronto, tra Jenny d'Héricourt, femminista e «partigiana dell'«emancipazione civile» delle donne, e le giornaliste del Regno di Sardegna che rifiutavano le sue proposte, per tentare di carpirne le ragioni».

Se nel contesto italiano, come emerge dal contributo di Martin Finet, è notorio il binomio tra opera (si pensi a quella verdiana) ed emancipazione dei popoli, costruzione del senso di appartenenza nazionale, pochissime opere francesi create nel XIX secolo si ritrovano nel ristretto *corpus* che costituisce il canone internazionale. Finet, in particolare, offre una precisa analisi comparata tra due opere emblematiche sotto questo profilo: *La Muette de Portici* (Auber, 1828) nota anche con il nome del suo protagonista Masaniello, divenuta rapidamente un simbolo della Francia delle barricate per tutto il XIX secolo, e aldilà delle Alpi, il *Nabucco* (Verdi, 1842), mito nazionale nell'Italia post-unitaria. In Francia, tuttavia, l'intensa attività operistica, così simbolica del periodo romantico, non sembra aver contribuito a favorire, e a integrare, il patrimonio di valori che hanno edificato l'identità nazionale.

La Francia diventa luogo di dibattito sul suffragio universale maschile e sulla scuola come vettori di costruzione dell'educazione alla cittadinanza nel contesto, soprattutto, del primo trentennio della Terza Repubblica. Jean-Yves Frégné offre al lettore spunti di riflessione critica su alcune questioni. È esistito ed esiste ancora un percorso specifico di politicizzazione in Francia? Oppure, esiste un modello politico fran-

cese originale dovuto alla natura repubblicana del suo regime? Su questo argomento, che dispone di un'amplissima storiografia, il saggio di Frégné mostra come l'atto fondativo del regime repubblicano (la Rivoluzione dell'89) coinvolga questioni che sono peculiari della Francia. Dal radicato legame tra Rivoluzione e repubblica consegue che il modello repubblicano di espressione politica (le urne) non può essere ridotto a quello di rappresentanza liberale e democratica. La scelta educativa dei repubblicani (la penna del Sergente Maggiore, simbolo dell'apprendimento della scrittura ed evocazione della scuola elementare francese), laicità *in primis*, appare piuttosto come il risultato di una pedagogia e di una filosofia tanto impegnative quanto originali.

Dal tema della rappresentanza politica come termine polisemico e punto oscuro del funzionamento della democrazia indagato in queste pagine da Esteban Anchústegui Igartua, si sviluppa un focus sul ruolo dell'educazione nel pensiero di Robert Owen. Federica Falchi, nel suo attento contributo, offre un'analisi dei concetti di uguaglianza, *education* e progresso, ed evidenzia l'influenza esercitata sul riformatore sociale gallese dall'Illuminismo scozzese soprattutto di Adam Smith.

Il tema dell'educazione, nella declinazione di educazione artistica del subalterno in Gramsci, è al centro del saggio di Juan-José Gómez Gutierrez, il quale, tenendo conto dell'influenza crociana, osserva come nella lotta egemonica, il dirigente debba formare il subalterno in una determinata concezione del mondo e della vita. Al tempo stesso, il subalterno deve acquisire un pensiero autonomo capace di superare quello della cultura dominante e costituirsi come nucleo di un'egemonia alternativa. Eppure, secondo Gramsci, nonostante l'arte possa servire alla politica, essa stessa non è politica. L'arte come arte, e non come "arte educativa", non contribuisce alla produzione di egemonia, ma educa ponendo al subalterno il problema della natura della relazione tra discorso e potere. L'educazione è esplorata ulteriormente attraverso la riflessione politica di Tzvetan Todorov nelle cui opere i temi della civiltà, progresso e critica del colonialismo, sono oggetto costante dell'attenzione del pensatore franco-bulgaro. Laura Mitarotondo nella sua attenta analisi fa emergere, in particolare, un impianto critico che, nel solco della problematizzazione rousseauiana dell'idea di civilizzazione e di progresso, consente di rileggere le "patologie" delle democrazie contemporanee che rivelano le aporie insite nella nozione stessa di civiltà.

Gli ultimi tre saggi sono dedicati, rispettivamente, ad Aleksandr Herzen, a Christopher Lasch e a una lettura latino-americana della democrazia che giunge sino ai nostri giorni. Giuseppe Astuto, nello specifico, affronta “l’incivilimento” della Russia nel XIX secolo come laboratorio di particolare interesse, attraverso la puntuale analisi degli scritti del filosofo Herzen dedicati al rinnovamento del grande Impero. Ne deriva un percorso originale, basato sull’intreccio tra i principi della civiltà occidentale e quelli della civiltà orientale, che mostra il legame tra la libertà e la democrazia, e la condanna di Herzen dell’egoismo consumistico borghese a favore di una rigenerazione morale.

Leonardo Angeletti presenta invece il contributo del sociologo e storico statunitense Christopher Lasch alla costruzione della cittadinanza democratica attraverso la ricerca di un concetto di vita comune, di un fine condiviso, prerequisito e obiettivo di una sana cittadinanza democratica. Chiude il volume l’attenta analisi di Fernando Ciaramitaro sui livelli di democrazia in America latina e sulle sue evoluzioni sulla base dei dati forniti da alcuni indicatori di democrazia – «Democracy Index» elaborato dal settimanale «The Economist», Freedom House (Fh), *Indice di democrazia* predisposto dal progetto V-Dem Institute, Università di Göteborg (Svezia) – negli ultimi quindici anni. Come ha scritto il sociologo peruviano Aníbal Quijano, «quella che oggi chiamiamo America latina è un’esperienza storica originale e specifica, non soltanto una particolarità all’interno di un modello generale o universale, anche se sotto altri aspetti è certamente tale»⁸. Mettendo in risalto quell’originalità e quella specificità, Ciaramitaro rileva nella regione iberoamericana la crisi della democrazia o «democrazia stanca». E utilizzando gli indicatori di democrazia, indaga le ipotesi economiche e della governance che segnalano, rispettivamente, una proporzionalità inversa tra sviluppo del paese, eguaglianza nella distribuzione del reddito e stanchezza-crisi, e una proporzionalità diretta tra incremento delle pratiche clientelari, corruttive e stanchezza-crisi.

Se l’incivilimento, come *civilisation*, ha subito trasformazioni semantiche che queste pagine opportunamente colgono, almeno limitatamente all’arco temporale prescelto (XIX-XXI secolo), i saggi qui proposti consentono di cogliere quell’*idem sentire* tra le differenti decli-

⁸ Aníbal Quijano, *Colonialità del potere ed eurocentrismo in America latina*, in Gennaro Ascione (a cura di), *America Latina e modernità. L’opzione decoloniale: saggi scelti*, Arcoiris, Salerno 2014, 73.

nazioni e interpretazioni che sottendono alla diade democrazia e incivilimento, connessa all'idea che lo spazio civile, nel quale l'individuo si esprime come cittadino, può conservarsi e progredire.

Si tratta dunque di pagine che – senza alcuna pretesa di presentare conclusioni generali o complete – grazie alla diversificazione delle questioni affrontate per indagare il concetto di incivilimento in rapporto alla democrazia, alle differenti figure scelte dagli autori e dalle autrici come punti di vista privilegiati attraverso cui declinare il tema, utilizzando metodologie e competenze storiche, filosofico-teoretiche e filosofico-politiche, intendono sollecitare ulteriori piste di ricerca, offrire nuove elaborazioni nella consapevolezza che il cammino da percorrere è ancora lungo, più che mai nella complessità del nostro tempo, dinanzi a sfide e minacce che invitano uomini e donne di buona volontà a non dimenticare l'ammonimento della lezione vichiana della possibilità di regredire in una rinnovata barbarie come involuzione di civiltà dopo essere giunti al massimo dello sviluppo, o come ci rammenta Todorov una barbarie che non si definisce nel difetto di cultura, ma nella indifferenza ed estraneità al concetto di "umanità". Come non condividere dunque le potenti riflessioni di Guizot del lungo cammino che ancora resta da compiere? «Ciascuno di noi – egli scriveva – discenda nel suo pensiero, s'interroghi sul ben possibile che concepisce, che spera; in seguito volga la mente a ciò ch'oggi esiste nel mondo; convincerassi essere la società, e l'incivilimento giovanissimi; rimaner loro assai più cammino a fare del lungo che hanno già percorso»⁹.

Nel dare alle stampe questo volume collettaneo, l'unità di ricerca di Palermo desidera ringraziare la segreteria amministrativa del Dipartimento di Scienze politiche e delle relazioni internazionali dell'Università di Palermo, guidata da Annalisa Lorito, per la straordinaria disponibilità a seguire la faticosa gestione finanziaria del PRIN, il direttore del Dipartimento Costantino Visconti per il supporto e tutti i colleghi e gli studenti che hanno seguito, *in itinere*, le attività seminariali e convegnistiche propedeutiche agli esiti della presente pubblicazione. Al *Principal Investigator*, Francesco Di Donato, responsabile dell'unità di Napoli Federico II, e ai responsabili delle altre unità di Torino (Manuela Albertone e Gianluca Cuni-berti), Bologna (Giovanni Giorgini) e a tutti i colleghi e le colleghe coinvolti nel PRIN va la gratitudine per il prezioso confronto scientifico.

Febbraio 2025

Claudia Giurintano

⁹ Guizot, *Storia generale dell'incivilimento in Europa*, cit., 35.

Roderick Strange*

Learning lessons today from Newman's Idea of a University

When Catholics, notably English-speaking Catholics, discuss university education, they tend instinctively to turn to John Henry Newman's *The Idea of a University*. It is held in high regard, a seminal work, a classic. But the nine lectures – in fact, ten – that form its essential core were composed more than 170 years ago, in 1852. All the same, as is well known, university education has changed out of recognition since then. The opening sentence of the Preface states, “The view taken of a University in these Discourses is the following: – That it is a place of *teaching universal knowledge*”¹. It is a statement dismissed as implausible and impossible by the historian John Roberts, former Vice-Chancellor of Southampton University and later Warden of Merton College, Oxford, writing in 1990, the centenary of Newman's death². Our circumstances today, he argued, “are in practice utterly remote from the academic world taken for granted by Newman”³. Who can disagree with that? Universities today, besides being burdened by economic considerations, are particularly concerned to equip their students with what will be a benefit in practice for their working lives. So they concentrate on helping them specialize by supplying them with expertise that will enable them to enjoy successful careers. I realize I am oversimplifying, but a process of specialization that leads to expertise that makes possible a successful career is a pattern that I suspect we can all recognize. Nevertheless, Roberts also acknowledged that in the *Idea* Newman presented “a vision with which those of us who are concerned with education should from time to time try to refresh ourselves”, encouraging us “to defend values now under threat”⁴. He was not being entirely negative.

* St Mary's University, Twickenham – London.

¹ John Henry Newman, *The Idea of a University*, uniform edition, Longmans, Green, and Co., London 1899, ix.

² See John Morris Roberts, ‘*The Idea of a University Revisited*’, in Ian Ker and Alan G. Hill, eds., *Newman after a Hundred Years*, Clarendon Press, Oxford 1990, 205.

³ Ivi, 198.

⁴ Ivi, 221, 222,

In our circumstances, therefore, reflecting on *Educating for Democracy*, it might be instructive to consider the setting in which Newman wrote his *Idea of a University* so as to discover what we might still learn from him.

1. In April 1851 Newman received a letter from Archbishop Paul Cullen of Armagh. The Irish bishops were proposing to establish a university in Dublin and Cullen whom Newman had met in Rome in 1847 when Cullen was still Rector of the Irish College, was keen initially to have Newman's advice about who its officers might be, its superior, vice-president, and professors. He also observed that, should Newman be coming to Dublin and had time to spare, he might give a few lectures on education⁵. There was correspondence between them and then in July Cullen went further and invited Newman himself to become the first Rector of the new university and he accepted. Then the following year, between 10 May and 7 June, he delivered the first five lectures that were to be published in *The Idea of a University*. And he completed the text of the remaining five between the July and November of that year. They were never delivered as lectures, but they were published and complete the first part which is the essential heart of the book. The second part is made up of later lectures and essays. The speed with which those discourses were composed is astonishing, the book is regarded as a *tour de force*. But consider how much else was taking place for Newman.

For four days, two weeks after he had given those first five lectures, that is, from 21 to 24 June, Newman was on trial for libel in the Royal Courts of Justice in London. In his lectures on *The Present Position of Catholics in England*, delivered the previous year, that is in 1851, in order to illustrate the prejudice under which Catholics in England laboured at that time, he had used the example of Giacinto Achilli, a former Dominican friar who was in England at that time to give lectures and stir up anti-Catholic feeling. Newman declared, "Achilli *has* something to tell, it is true; he *has* a scandal to reveal, he *has* an argument to exhibit ... That one argument is himself ... It is indeed our great confusion, that our Holy Mother [Church] could have had

⁵ Charles Stephen Dessain and Vincent Blehl, (eds.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman* xiv, Thomas Nelson & Sons, Ltd., London 1963, 257, n.2; hereafter *L.D.*

a priest like him.”⁶ For the truth was that Achilli himself had sexually abused any number of women. His crimes were well known in Italy and his actions had been documented in various places, notably in a pamphlet written by the Archbishop of Westminster, Cardinal Nicholas Wiseman, but no response had been made to these accounts. Newman checked matters and believed he was safe to use that evidence, but in his case, Achilli on his anti-Catholic tour reacted and accused him of libel. And Wiseman, not the most organized of men, could not find the sources he had used.

In this crisis Newman received great support from many friends. One, Maria Giberne, came to Italy and brought back brave women prepared to bear witness to what had been done to them. But, in spite of the evidence against Achilli, the prejudiced judge and jury found Newman guilty. The London Times declared, “Roman Catholics will have henceforth only too good reason for asserting that there is no justice for them in cases tending to arouse the Protestant feelings of judges and juries”⁷. When sentenced some months later, however, he was not sent to prison but fined merely a hundred pounds. His expenses, £12,000, were paid by money collected by Catholics from all over the world.

Then, three weeks after the trial, on 13 July, Newman preached one of his most celebrated sermons, “The Second Spring”, at the Synod that was held at Oscott College by the newly established Hierarchy of England and Wales. The Hierarchy had been reestablished in 1850. In his sermon, reflecting on the hoped-for revival of Catholicism in England, Newman had likened it to spring-time, but he suggested that it might nevertheless “turn out to be an English spring, an uncertain, anxious time of hope and fear, of joy and suffering, – of bright promise and budding hopes, yet withal, of keen blasts, and cold showers, and sudden storms”⁸.

Then, only three days after preaching this sermon, his eldest sister, Harriett, died. It was an especially poignant moment. In a letter to her in 1828, Newman had told her, “No calamity, I think, could occur to me

⁶ John Henry Newman, *The Present Position of Catholics in England*, Longmans, Green, and Co., London 1896, 207.

⁷ *L.D.* xv, 108, n.1.

⁸ John Henry Newman, *Sermons Preached on Various Occasions*, uniform edition, Md., Christian Classics Inc., Westminster 1968, 179-80.

so great, as to lose your love and confidence”⁹. And yet there had come to be a total breakdown in their relationship. In 1843, as Newman was feeling drawn to Catholicism, Harriett became convinced that he was trying to lure her husband, Tom Mozley, into becoming a Catholic. In fact, he was discouraging his brother-in-law from acting too hastily and Tom never became a Catholic. But Harriett was adamant and cut herself off from her brother. Their estrangement was total and, when she died, they had not spoken for nine years. And the following month, just in the August of that year, his aunt, Elizabeth whom he loved deeply, also died.

I mention these events, the libel trial that had been hanging over Newman for eighteen months, the significant sermon as the English and Welsh bishops gathered at Oscott for their first synod, and the experience of the double bereavement, because they supply the backcloth to Newman’s composition of *The Idea of a University*. What an achievement to have written these lectures, relatively speaking, within such a brief period of time, when so much else was happening for him. But the speed of composition suggests something else.

Education in the large sense of the word, Newman declared in his *Journal* in 1863, had always been his line¹⁰. It is easy to see why. Elected a fellow of Oriel College in 1822, he had some years later been appointed one of its tutors and championed what was then the relatively novel idea of the importance of a more personal relationship between tutor and undergraduate. Edward Hawkins, Oriel’s Provost, opposed his view and eventually decided not to allot any further students to him. Loss of students ironically left him freer, besides his pastoral commitments, to devote himself to what became known as the Oxford Movement, writing tracts to revive within the Church of England its Catholic tradition which had largely been abandoned. During the years that followed, he preached influential sermons in St Mary the Virgin, the University Church of which he was the vicar, and he also delivered some series of lectures. There was much educating taking place in the large sense of the word. And once a Catholic, he had, as we know, been appointed Rector of the Catholic University established in Dublin. So, when he came to write *The Idea* in 1852, he was in effect distilling thirty years

⁹ *L.D.* ii, 55.

¹⁰ See Henry Tristram (ed.), *John Henry Newman; Autobiographical Writings*, Sheed and Ward, London 1955, 259.

of experience and reflection, going back to that election to the Oriel fellowship in 1822. After all, then, it is not so surprising that he should have been able to compose those lectures at such speed. But there is still more to be said.

2. I would suggest that those who are critical of Newman have misinterpreted the title he gave those lectures, *The Idea of a University*. They have tended to identify "Idea" as platonic. And while Platonism was a real influence on Newman, yet he had not set himself the task of writing a grand, magisterial, abstract treatise. When did he ever do that? As he made plain in the first chapter of his *Essay on Development*, he regarded real ideas as the very reverse of abstract. They are rather a rounded, three-dimensional, energising force¹¹.

Moreover, it is important to remember that Newman was an occasional writer, which is not to say that he merely wrote occasionally, from time to time. The uniform edition of his works contains thirty-six volumes, while other writings have been published posthumously, and now thirty-two volumes of his surviving letters have also been published. He was not writing occasionally. He was writing much and often. No, what makes him an occasional writer was the way his writings were consistently a response to specific occasions. And there was much that was specific to this occasion, the situation and the context, that he was addressing in Dublin. What approach should he adopt? Let me mention three points in particular¹².

In the first place, he was aware that he needed to win over various factions in Irish society. What might be called the Catholic professional class in Dublin, barristers and the like, was quite small. Their instinct was more conciliatory towards the predominant Protestant presence. They were more at ease with mixed education which referred at that time not to men and women being educated together, but Catholics and Protestants. Newman needed to counter the attraction they felt for Trinity College Dublin, not by beating a heavy Catholic drum, but by

¹¹ I am grateful to Professor Eamon Duffy in a message he sent me for reminding me that this was the way Newman was using "idea" in *The Idea of a University*.

¹² In what follows I am particularly grateful to Paul Shrimpton whose invaluable book, *The 'Making of Men': The Idea and Reality of Newman's university in Oxford and Dublin*, Gracewing, Leominster 2014, alerted me to the occasional character of Newman's *Idea*; see especially 66-70.

reasoned argument. He wanted them to be able to recognize that he was offering something comparable to Trinity, but with the added dimension of Catholic faith. At the same time, he realized that there were others, committed to the nationalist cause and resistant to the British Government, who were prepared to accept the more recently formed non-sectarian Queen's Colleges, because they judged them more likely to create political unity. Newman had to walk a narrow line and, in spite of his sympathy for the nationalist cause, though not for the Queen's Colleges, he adopted a neutral approach, steering clear of political issues in his lectures.

Secondly, the situation was further complicated by tensions within the Irish Church. The relaxation of the penal laws towards the end of the eighteenth century had improved the condition of Catholics, but developments were gradual until the Act of Catholic Emancipation in 1829 led to wide-ranging concessions. There were some bishops who still saw practical advantages in the system of mixed education, while there were others who took the contrary view and wanted to ensure that they were able to safeguard the faith by maintaining tighter control. So there was tension among the bishops.

And thirdly, there was also unsurprisingly a further degree of tension, this time between clergy and laity. The laity were suspicious of anything that seemed to them like clerical sponsorship. Newman had to bridge this clerical-lay divide. He had to make it plain to the laity that he was not a pawn of the bishops, required to establish a kind of lay seminary or even a training school for commerce and the professions. He reassured them by insisting on the university as the home of learning for its own sake. And while the clergy would have been pleased to hear the emphasis he placed on theology in the university curriculum, they may have been less comforted when they heard him state that theology does not stand "to other knowledge as the soul to the body". And he continued, "Theology is one branch of knowledge, and Secular Sciences are other branches. Theology ... does not interfere with the real freedom of any secular science in its own particular department"¹³.

¹³ John Henry Newman, (I. T. Ker, ed.), *The Idea of a University*, The Clarendon Press, Oxford, 1976, 427-8. Newman omitted this text, the original fifth Discourse, when he published *The Idea*. It is included as Appendix I in Ian Ker's critical Edition.

3. Among other factors, therefore, when delivering his lectures, Newman had to be aware of tensions created by politics, tensions in the Church and among the bishops, and tensions between clergy and laity. He was not being self-indulgent, becoming lost in an abstract theory of education that he favoured personally. He was seeking to serve the Irish Church in a way that was appropriate for that time and place. It helps us, when reading *The Idea of a University*, to be sensitive to the various concerns of the audience he was addressing, the complexity of the context. And more than that. As we during these days reflect on how to educate for democracy, it reminds us, I would suggest, not to become lost in abstraction, but to be conscious of the people and conditions whom we hope our deliberations may serve and support.

Rino La Delfa*

Transcending the limits of the natural man?
La complessa definizione di gentleman in Newman

1. *La retorica del “gentleman” britannico*

Esaminando autori come James Forrester, Ashley-Cooper, III conte di Shaftesbury, John Locke, Alexander Pope, Frances Fanny Burney, Jane Austen e Sir Walter Scott, si comprende come lungo il corso del XVIII secolo l'ideale maschile sotteso all'idea di *gentleman*, locuzione che affonda le sue radici lontano nell'immaginario nazionale, fosse diventata per il mondo britannico una vera e propria ossessione culturale¹. Nel suo lavoro, *Becoming the Gentleman*, Jason D. Solinger, professore

* Facoltà Teologica di Sicilia.

¹ Cfr. Orianne Smith *et alii*, *Literature 1780-1830: The Romantic Period*, «The Year's Work in English Studies», XCI, 2012, 624-714; Paul Langford, *Englishness Identified: Manners and Character, 1650-1850*, Oxford University Press, Oxford 2000, 306-9; David Newsome, *Godliness and Good Learning. Four Studies on a Victorian Ideal*, Murray, London 1961. Esempolari sparsi di alcuni scritti divulgativi e giornalistici del periodo in esame convincono riguardo al cospicuo interesse suscitato dall'argomento. Campioni di manuali proposti ai lettori sono: Samuel Smiles, *Self-help with Illustrations of Conduct and Perseverance*, Murray, London 1859; una rilettura contemporanea di questo fortunato libretto è fatta da Daniel Matlock, *Dr. Smiles and the “Counterfeit” Gentlemen: Self-Making and Misapplication in Mid-Nineteenth-Century Britain*, «Victorian Literature and Culture» XLVI, 2018, 83-94; Charles Duncan, *The Gentleman's Book of Manners or Etiquette*, William Nicholson & Sons, London 1875; il noto libretto anonimo di ben 96 pagine, *How to Shine in Society, or the Art of Conversation*, George Watson, Glasgow, 1867; Roger Boswell, *The Art of Conversation*, Cassell, Petter & Galpin, London 1867; John Pentland Mahaffy, *The Principles of the Art of Conversation*, Macmillan, New York 1887. Per uno studio della cultura della conversazione in relazione alla diffusione della cultura giornalistica dagli anni 1760 agli anni 1830, cfr. Jon Mee, *Conversable Worlds: Literature, Contention, and Community, 1762-1830*, Oxford University Press, Oxford 2011. Non mancano infatti articoli di riviste, cfr. per esempio: James Fitzjames Stephen, *Gentlemen*, «Cornhill Magazine», V, 1862, 327-42; John R. Vernon, *The Grand Old Name of Gentleman*, «Contemporary Review», XI, 1869, 561-80. Di interesse anche il richiamo alle fonti autobiografiche, come ad esempio: John Vincent (ed.), *The Diaries of Edward Henry Stanley, 15th Earl of Derby between 1878 and 1893*, Leopard's Head Press, Oxford

di letteratura all'Università del Mississippi, ipotizza la ragione che aveva reso il tema una figura dominante di saggisti, critici e scrittori di libri di comportamento maschile, nonché il marito ideale immaginato da autrici di narrativa domestica incentrata sul tema dell'eroina². La posta in gioco nella definizione del *gentleman*, egli sostiene, era niente meno che l'invenzione di un nuovo tipo di maschio della classe dirigente: un uomo moderno la cui conoscenza del mondo lo rendeva adatto ai salotti londinesi e ai consigli di amministrazione imperiali³.

Sebbene per molti versi possa considerarsi un sottoprodotto della emergente immagine di donna che lentamente si fa spazio nelle istanze del secolo XIX⁴, l'antico e mai sopito dibattito britannico sul *gentleman*

2003; Thomas P. O'Connor, *Memoirs of an Old Parliamentarian*, 2 vols, Ernest Benn Limited, London 1929, I, 146-8. II, 61-5; Abraham Kriegel (ed.), *Holland House Diaries, 1831-40: The Diary of Henry R. V. Fox, Third Lord Holland with Extracts from the Diary of Dr. John Allen by John Allen and Henry Richard Vassall Fox Holland*, Routledge & Kegan, London, 1977, 29, 86-7, 122, 138, 143, 185, 191.

² Jason D. Solinger, *Becoming the Gentleman. British Literature and the Invention of Modern Masculinity*, Palgrave, New York 2012.

³ Cfr. *ivi*, 92. L'autore sostiene che, come concetto, "the gentleman was never static," e che il termine "gentleman" è stato usato in una miriade di modi nel corso del XVIII secolo "to authorize new forms of masculinity" (3). Solinger si oppone a quello che considera un "critical bromide: namely, the idea that novel's dialectical imagination stages a confrontation between female-gendered modernizing forces and male-gendered traditional ones," mentre in realtà "eighteenth-century literature re-wrote gender across the board" (4). Cfr. anche John Belchem, James Epstein, *The Nineteenth-century Gentleman Leader Revisited*, «Social History», XXII, 1997, 174-93; David Castronovo, *The English Gentleman: Images and Ideals in Literature and Society*, Ungar, New York 1987, il testo, breve e ben documentato, esamina le caratteristiche del *gentleman* e ne analizza il profilo nelle opere di scrittori come Charles Dickens, William M. Thackeray e David H. Lawrence; cfr. anche Robert Gilmour, *The Idea of the Gentleman in the Victorian Novel*, Allen & Unwin, London 1981.

⁴ È ormai indubbio che il dibattito sul *gentleman* e la sua evoluzione sia inseparabile dall'immagine emergente di donna che lentamente si fa spazio nelle istanze del secolo XIX; cfr. Anna Clark, *The Struggle for the Breeches: Gender and the Making of the British Working Class*, University of California Press, Berkeley 1995, 154-7; Anna Clark, *Gender, Class, and the Nation: Franchise Reform in England 1832-1928*, in James Vernon (ed.), *Rereading the Constitution*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 236-43; Sonya Rose, *Limited Livelihoods: Gender and Class in Nineteenth-Century England*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1992, 128-30; Catherine Robson, *Men in Wonderland: The Lost Girlhood of the Victorian Gentleman*, Princeton University Press, Princeton 2001; Ben Griffin, *The Politics of Gender in Victorian Britain: Masculinity, Political Culture and the Struggle for Women's Rights*, Cambridge University Press, Cam-

rappresenta nell'età vittoriana il punto di intersezione più palpabile tra i discorsi culturali e politici volti ad affrontare e contenere le ripercussioni epistemologiche della rivoluzione industriale e del conseguente assetto sociale da essa provocato, con gli interessi e le dinamiche della sua gestione, nonché dell'ampliarsi dell'espansione imperiale con le sue mire civilizzatrici⁵.

Nel più pragmatico secolo XIX, testimone di un sistema di classi in continua transizione, e allo stesso tempo intento a consolidare l'egemonia civilizzatrice dell'imperialismo britannico, secondo Lauren Goodlad, della Rutger University nel New Jersey, l'enfasi vittoriana sul *gentleman* e la gigantesca trattazione che ne conseguì, servì a conserva-

bridge 2012. Parallelamente, deve anche tenersi presente il dibattito che ha lambito il tema dell'identità maschile del *gentleman* a tutti i livelli, filosofico, antropologico, etico, sociale, estetico, psicologico. A tal proposito, la letteratura è vastissima; cfr. Raquel Cercós I Raichs, Ángel C. Moreu Calvo, *La subversión del gentleman. Cuerpo y belleza en el Ethos victoriano*, «Historia de la educación», XXXII, 2013, 105-19; Boyd Hilton, *Manliness, Masculinity and the Mid-Victorian Temperament*, in Lawrence Goldman (ed.), *The Blind Victorian: Henry Fawcett and British Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 41-70; Raewyn W. Connell, *Masculinities*, Polity Press, Cambridge 1995, 76-81; Henry French, Mark Rothery, *Hegemonic Masculinities? Assessing Change and Processes of Change in Elite Masculinity, 1700-1900*, in John Arnold, Sean Brady (eds.), *What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2011, 139-66; John Tosh, *What Should Historians Do with Masculinity? Reflections on Nineteenth-century Britain*, «History Workshop Journal», XXXVIII, 1994, 179-202; Id., *The History of Masculinity: an Outdated Concept?*, in John Arnold, Sean Brady (eds.), *What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2011, 17-34.

⁵ Come è evidente, diverse e determinanti sono le ripercussioni che, per via dell'intrecciarsi in età vittoriana di fenomeni sociali inediti e a vasto raggio, di tipo economico e politico, agirono sull'idea di *gentleman* incentivandone una retorica civilizzatrice. Cfr. James Vernon, *Politics and the People: A Study in English Political Culture, c. 1815-1867*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 102, 158, 314; Harold Perkin, «The Condescension of Posterity»: *The Recent Historiography of the English Working Class*, «Social Science History», III, 1978, 87-101; Edward Palmer Thompson, *The Making of the English Working Class*, Victor Gollancz, London 1963, 622-3; Patrick Joyce, *Visions of the People: Industrial England and the Question of Class, 1840-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 39, 44-7; Patrick Joyce, *Democratic Subjects: The Self and the Social in Nineteenth-Century England*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; Gareth Stedman Jones, *Languages of Class: Studies in English Working-Class History, 1832-1982*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; Francis M. L. Thompson (ed.), *Cambridge Social History of Britain 1750-1950*, 3 voll., II: *Social Agencies and Institutions*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

re in modo funzionale il potere politico dell'alta borghesia e a tenere bassa la classe media⁶. Anche quando vennero attuate riforme apparentemente democratizzanti, come quella del servizio civile, esse ebbero l'effetto di consolidarne il potere. L'ambigua discussione del concetto si rivelò un mezzo efficace per frenare le aspirazioni della classe media al potere amministrativo⁷, «per cui, mentre la prassi di reclutamento competitivo veniva pubblicizzata come un trionfo dei principi imprenditoriali, gli addetti ai lavori come Gladstone, Trevelyan e Jowett intuirono che l'integrazione delle scuole pubbliche, dei circoli accademici di Oxbridge e del servizio civile avrebbe dato vita a una potente élite istituzionalizzata che avrebbe presieduto a una società liberale a tre livelli»⁸.

La questione non riguardava solo l'ambito nazionale dal momento che il dominio britannico del XIX secolo continuò ad essere segnato da sconfinamenti in nuove aree e territori nonché da immancabili polemiche su come coloni e colonizzatori di queste regioni dell'impero

⁶ Lauren M. E. Goodland, *Victorian Literature and the Victorian State: Character and Governance in a Liberal Society*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 2003, 129.

⁷ *Ibid.*; antecedentemente l'autrice aveva argomentato: «The gentleman's aura was predicated on quasi-feudal appeals to social hierarchy. In the mid-Victorian period these traditional credentials were deliberately modernized, rationalized, and improved through, for example, civil service, public school and university reform. What described the gentleman was therefore both rationalized and empirical (the predictable outcome of an elite education) and thoroughly mystified (an indefinable tone ambiguously derived from blood, breeding, or both). In this fashion the character of the British gentleman became a powerful descriptive basis for a myth of disinterested governance by an Oxbridge elite, a crucial means by which upper-class and aristocratic power was maintained» (26).

⁸ Ivi, 133: «Hence, while competitive recruitment was publicized as a triumph for entrepreneurial principles, insiders such as Gladstone, Trevelyan, and Jowett saw that the integration of public schools, Oxbridge, and the civil service would amount to a powerful institutionalized elite to preside over a three-tiered liberal society». Quando in nota viene riportato il testo originale, la traduzione italiana è nostra. Cfr. David Gordon Wright, *Democracy and Reform, 1815-1885*, Addison-Wesley Longman, London 1970; Paul Langford, *Politics and Manners from Sir Robert Walpole to Sir Robert Peel*, «Proceedings of the British Academy», XCIV, 1997, 103-25; Eugenio F. Biagini, Alastair J. Reid (eds.), *Currents of Radicalism: Popular Radicalism, Organized Labour and Party Politics in Britain, 1850-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; Eugenio F. Biagini, *Liberty, Retrenchment and Reform: Popular Liberalism in the Age of Gladstone, 1860-1880*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 379-81, 391-5, e più in generale il capitolo 7.

dovessero comportarsi⁹. Sebbene il contesto vittoriano considerasse la società britannica come una civiltà caratterizzata da ordine e progresso, molte delle supposte operazioni di incivilimento furono invece segnate dalla violenza, dalla confusione e dal disordine¹⁰. Nathan K. Hensley, professore alla Georgetown University, nel suo volume *Forms of Empire: The Poetics of Victorian Sovereignty*, indaga la posizione dell'Inghilterra come impero globale concentrandosi sulle reti di coloni e cittadini che hanno scritto le loro visioni di civilizzazione stando ai margini dell'impero¹¹. Da più lati, il testo in maniera originale esplora il modo in cui cittadini britannici disseminati in territori lontani dalla nazione, che si consideravano parte integrante del paese d'origine pur essendone permanentemente separati, abbiano lavorato per ricomporre una immagine di impero che includesse le loro voci.

La ricerca di Hensley offre una visione ampia della problematica, affermandosi come quadro teorico per la lettura delle contraddizioni dell'impero. La questione centrale è il paradosso tra le idee vittoriane di progresso e la violenza apparentemente inevitabile insita nello Stato vittoriano. Per illuminare questa domanda, il libro analizza gli elementi letterari che «riconfigurano l'impasse concettuale strutturante della modernità liberale»¹², concentrandosi sulla loro capacità unica di «generare una serie di concetti eccedenti gli input ideologici che li hanno determinati»¹³. Tristemente gli esiti della ricerca fanno emergere una contraddizione al centro delle idee vittoriane di legge e ordine¹⁴. In

⁹ Cfr. Teodoro Tagliaferri, *Legittimare l'impero britannico: Nazionalismo, cosmopolitismo e missione civilizzatrice*, «Contemporanea», XX, 2017, 239-62; Bernard Porter, *The Absent-minded Imperialists: Empire, Society and Culture in Britain*, Oxford University Press, Oxford 2004; Miles Taylor, *Imperium et Libertas? Rethinking the Radical Critique of Imperialism during the Nineteenth Century*, «Journal of Imperial and Commonwealth History», XIX, 1991, 1-23.

¹⁰ Per una comprensione del problema cfr. Kenneth Bourne (ed.), *The Foreign Policy of Victorian England 1830-1902*, Clarendon Press, Oxford 1970; Muriel E. Chamberlain, *Pax Britannica? British Foreign Policy 1789-1914*, Longman, London 1988; David Brown, *Palmerston and the Politics of Foreign Policy, 1846-55*, Manchester University Press, Manchester 2002.

¹¹ Nathan K. Hensley, *Forms of Empire. The Poetics of Victorian Sovereignty*, Oxford University Press, Oxford 2016.

¹² Ivi, 18.

¹³ Ivi, 19.

¹⁴ L'indagine di Hensley trova il suo apice nel confronto tra la poesia di Swinburne e la crisi legale di Morant Bay. L'intervento contro la ribellione di Morant Bay ri-

tempi di emergenza, lo Stato poteva invocare la legge marziale, esentandosi dalle consuete disposizioni giuridiche attraverso un sistema che doveva essere regolato, dal di sopra, dalla legge¹⁵. Così facendo, la necessità dell'ordine vittoriano consentiva una legge al di fuori della legge, un sistema che legittimava la violenza nei confronti di quei cittadini dell'impero per i quali lo status giuridico era sempre in evoluzione. Hensley collega questa contraddizione con le istanze di ribellione della poesia di Swinburne, dimostrando come quella antinomia abbia creato un mondo strutturato dalla distruzione che riduce tutto in uno¹⁶.

Non è dunque casuale che nel dibattito sul *gentleman*, lungo l'età vittoriana, il lemma cessasse di distinguere solo una designazione sociale o di classe per ricadere, e doversi confrontare, all'interno della sfera etica¹⁷. C'era infatti una componente morale insita nel concetto

velò una contraddizione nel cuore delle idee vittoriane di legge e ordine. Sulla spinta della sanguinosa repressione, sotto la legge marziale, dei contadini giamaicani ribelli nel novembre 1865, la classe politica inglese discusse ferocemente le implicazioni morali, legali e politiche di quegli eventi. A metà dicembre, il "Comitato per la Giamaica", una coalizione di filantropi evangelici, intellettuali laici e politici radicali, fece pressione sul governo britannico affinché indagasse su quanto era accaduto in Giamaica, se vi fosse stato un grave abuso dell'autorità statale e se il governatore della Giamaica, Edward Eyre, potesse essere penalmente responsabile dell'esecuzione sommaria del suo ex antagonista politico, il politico giamaicano George Gordon. Sulla stampa quotidiana e periodica e negli ambienti politici, la controversia sulla Giamaica è stata ricostruita principalmente come una questione legale, se cioè un governatore coloniale britannico avesse l'autorità legittima di sospendere la legge civile e di sottoporre i prigionieri a un processo sommario e all'esecuzione. Cfr. Rande W. Kostal, *A Jurisprudence of Power Victorian Empire and the Rule of Law*, capitolo 1: *'The Country of Law': Reconstructing the Morant Bay Uprising in England*, Oxford University Press, Oxford 2005, 23-68.

¹⁵ Hensley, *Forms of Empire*, 188.

¹⁶ Ivi, 188: la controversa collezione di testi poetici, *Poems and Ballads*, di Algernon Ch. Swinburne, pubblicata nel 1866, e divenuta nota all'opinione pubblica per la violazione frontale di alcuni tabù, nel confronto con i fatti di Morant Bay, spinge Hensley a dichiarare che: «this excessive and lawless poetics is also a lawful and orderly one, a contradiction the poem freezes within its own presentation in ways that defeat logics of non-contradiction and identity and press instead toward irresolvable dialectic intertwinement».

¹⁷ Cfr. Philip Mason, *The English Gentleman: the Rise and Fall of an Ideal*, William Morrow & Company, London 1982; Joanne Begiato, *Between Poise and Power: Embodied Manliness in 18th and 19th Century British Culture*, «Transactions of the Royal Historical Society» XXVI, 2016, 125-47; Ead., *Manliness in Britain, 1760-1900: Bodies, Emotion and Material Culture*, Manchester University Press, Manchester 2020.

che lo rendeva difficile e ambiguo da definire per gli stessi vittoriani, i cui innumerevoli tentativi richiamano gli sforzi di nomi¹⁸ come Walter Scott, John Ruskin, John Stuart Mill, Samuel Smiles, Charles Dickens, Rudyard Kipling, William Makepeace Thackeray, Thomas Carlyle, Elizabeth Cleghorn Gaskell, Thomas and Matthew Arnold e personaggi come Thomas Hughes¹⁹ e Charles Kingsley²⁰, ideologi del “Cristiane-

¹⁸ Gioverebbe certamente soffermarsi per interrogare gli scritti di diversi autori dell'epoca la cui riflessione si confronta con le istanze etiche provocate dalla difficoltà di identificare una nozione di *gentleman* in rapida evoluzione sociale non senza le inevitabili antinomie. Cfr. Christine Berberich, *The Image of the English Gentleman in Twentieth Century Literature*, Routledge, London 2007; Stephen Greenblatt, Introduction *The Victorian Age*, in Stephen Greenblatt et alii (eds.), *The Norton Anthology of British Literature*, Volume E, 9th edition, Norton, New York 2012, (1ª ediz. 1962); James A. Mangan, James Walvin (eds.), *Manliness and Morality: Middle-Class Masculinity in Britain and America, 1800-1940*, St. Martin's Press, New York 1987.

¹⁹ Thomas Hughes (1822-1896) è stato un giurista, attivista e romanziere inglese, noto soprattutto come autore di uno dei romanzi giovanili più popolari dell'epoca, *Tom Brown's Schooldays*, Macmillan & Co, Cambridge 1857, seguito da *Tom Brown at Oxford*, Macmillan & Co, Cambridge 1861. Essi furono pensati con l'obiettivo di diffondere gli ideali del movimento religioso inteso come *Muscular Christianity*, sorto in Inghilterra a metà del XIX secolo, caratterizzato dalla passione per il dovere patriottico, la disciplina, il sacrificio di sé, la mascolinità e la bellezza morale e fisica dell'atletica. Questi racconti generazionali narrano il processo di educazione del protagonista attraverso la pratica sportiva introdotta nelle scuole pubbliche dopo le riforme di Thomas Arnold. Un altro scritto di Hughes, particolarmente rilevante per la costruzione della mascolinità e il suo rapporto con la fede anglicana, è *The Manliness of Christ*, Macmillan and Co., London 1879. Il libro, come dichiarato nell'introduzione, ha l'intento di legittimare la mascolinità degli aderenti cristiani coinvolti nei movimenti sociali. Venticinque anni dopo l'esordio della *Muscular Christianity* e la proliferazione di altri gruppi religiosi come la *Young Men's Christian Association*, Hughes registra in molti settori sociali una certa deficienza di carattere e di coraggio dei leader e dei discepoli di queste istituzioni. Cfr. Mary Angela Schwer, *Imperial Muscular Christianity. Thomas Hughes's Biography of David Livingstone*, in Gary Day (ed.), *Varieties of Victorianism: The Uses of a Past*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 1998, 25-39; Hugh McLeod, *The 'Sportsman' and the 'Muscular Christian'*, in Patrick Pasture et alii (eds.), *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, Leuven University Press, Leuven 2012, 85-105.

²⁰ Charles Kingsley (1819-1875) è stato un ecclesiastico della Chiesa d'Inghilterra, docente universitario, attivista sociale, storico e romanziere. È particolarmente associato al socialismo cristiano, al Working Men's College, noto anche come St Pancras Working Men's College, o Camden College, e alla formazione di cooperative di lavoro che fallirono ma portarono alle riforme del lavoro dell'era progressista. Fu amico e corrispondente di Charles Darwin. Tra le sue opere, cfr. Charles Kingsley, *Sermons*

simo Muscolare”, una tendenza culturale che si è manifestata in modi diversi ed è stata sostenuta da varie figure e chiese²¹. Il dibattito su cosa costituisse un *gentleman* imperversò in molti contesti, ma in nessun altro fu contestato così ferocemente come nella stessa letteratura vittoriana, comparando in opere diverse come *In Memoriam* di Alfred Tennyson e i romanzi di Dickens e Thackeray²². Anche John Henry Newman (Lon-

for the Times, Macmillan, London 1898; Id., *Discipline and Other Sermons*, Macmillan, London 1890, 308; Id., *Westminster Sermons*, Macmillan, London 1890, 54-5; Id., *Village Sermons and Town and Country Sermons*, Macmillan, London 1907, 19; Id., *The Good News of God*, Macmillan, London 1908, 170-2. Nell'intento di diffondere ed egemonizzare il suo ideale di virilità, in linea con le tesi evoluzioniste, Kingsley pubblicò diversi romanzi ad alto contenuto didattico rivolti ai bambini e ai giovani. Tra questi vale ricordare: Id., *Alton Locke*, Chapman and Hall, London 1850; Id., *Hypatia*, John Parker, London, 1853; Id., *Westward Ho!*, Macmillan, Macmillan & Co, Cambridge 1855; Id., *The Water Babies*, Macmillan, London & Cambridge 1863. Essi attestano quali debbano essere gli attributi dell'autentico *gentleman* cristiano: divenuto un perfetto esemplare della “razza” anglosassone, difenderà la sua terra e i suoi ideali senza rinunciare alla sua fede anglicana.

²¹ Oltre a quelli di Charles Kingsley e Thomas Hughes, basterebbe sfogliare la cospicua produzione di scritti a sostegno della causa, come ad esempio, Hugh Stowell Brown, *Manliness*, in *Lectures Delivered Before the Young Men's Christian Association in Exeter Hall, 1857-58*, J. Nisbet, London 1858, pp. 1-41; John Benjamin Figgis, *Manliness, Womanliness, Godliness*, S. W. Partridge, London 1861. Per comprendere il senso e lo sviluppo del fenomeno del Cristianesimo Muscolare, cfr. Nick J. Watson, Stuart Weir, Stephen Friend, *The Development of Muscular Christianity in Victorian Britain and Beyond*, «Journal of Religion and Society», VII, 2005, 1-21; Donald E. Hall, *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1994. Il volume mette a fuoco i legami ideologici tra il Cristianesimo Muscolare e l'opera di romanzieri e saggisti, tra cui Kingsley, Emerson, Dickens, Hughes, MacDonald e Pater, ed esplora l'uso di immagini di corpi maschili iper-mascolinizzati che avevano il fine di rappresentare ideali sociali e anche fisici. Nel complesso in età vittoriana, il Cristianesimo Muscolare si colloca al centro di questioni di genere, classe e identità nazionale, a questo scopo, cfr. Keith McClelland, *Masculinity and the 'Representative Artisan' in Britain, 1850-1900*, in Michael Roper, John Tosh (eds.), *Manful Assertions: Masculinities in Britain since 1800*, Routledge, London 1991, 86-7, 97. Consistente e di rilievo è la ricerca sull'argomento esibita nelle opere di John Tosh, *A Man's Place: Masculinity and the Middle-class Home in Victorian England*, Yale University Press, New Haven 1999; Id., *Gentlemanly Politeness and Manly Simplicity in Victorian England*, «Transactions of the Royal Historical Society» XII, 2002, 455-72; Id., *What Should Historians Do with Masculinity?*, cit., 179-202; Id., *The History of Masculinity*, cit., 17-34. Cfr. Anche Begiato, *Between Poise and Power*, cit., 125-47.

²² Cfr. David Castronovo, *The English Gentleman: Images and Ideals in Literature and Society*, cit., 114-7. Anche, Alfred Tennyson, *In Memoriam A.H.H.*, Moxon, London 1850,

dra, 21 febbraio 1801-Edgbaston, 11 agosto 1890) si inserisce nella sua discussione.

Imperversando sulla stampa e nella sfera pubblica britannica a partire dagli anni Trenta del XIX secolo, l'appassionato dibattito sul *gentleman* influenzò profondamente il movimento di riforma che attraversava le aule del mondo accademico vittoriano²³. Al di là delle sue molteplici rappresentazioni e delle mode letterarie, la retorica del *gentleman* vittoriano, incarnando un sogno di ordine e il suo codice etico, “quasi una religione”, un culto subcristiano, che attua il programma di rinnovamento spirituale dispiegato nel passaggio da una designazione di rango a una costellazione di qualità morali, si spinge fino all'identificazione del *gentleman* dell'educazione con il *gentleman* della religione²⁴. L'impulso verso la moralità, al di sopra del diritto di classe, che iniziò a connotare la figura del *gentleman* alla fine del Settecento si tradusse nella posizione di centralità acquisita dalla religione all'interno dell'idea di *gentleman* durante l'età vittoriana. La preminenza accordata alle scuole pubbliche e alle università come “fabbriche di personaggi” e

poem CXI, 116; Damian Love, *Hengist's Brood: Tennyson and the Anglo-Saxons*, «The Review of English Studies», LX, 2009, 460-74; John Killham, *Tennyson and Victorian Social Values*, in Daniel J. Palmer (ed.), *Writers and their Background: Tennyson*, G. Bell and Sons, London 1973, 165-80; Charles Dickens, *Sketches of Young Gentlemen*, Chapman and Hall, London 1838; Id., *Oliver Twist*, Bentley, London 1838; Id., *Great Expectations*, Chapman & Hall, London 1861; Mahmut Terci, *The Gentleman of Birth: Oliver Twist*, «European Journal of Language and Literature», IV, 2016, 104-16; Michael Cordell (ed.), *Critical Essays on Great Expectations*, G. K. Hall, Boston 1990, 24, 34; Catherine Peters, *Thackeray's Universe: Shifting Worlds of Imagination and Reality*, Oxford University Press, New York 1987; Ann Monsarrat, *An Uneasy Victorian: Thackeray the Man*, Dodd, Mead & Co., New York 1980.

²³ Cfr. Robert D. Anderson, *Universities and Elites in Britain since 1800*, Macmillan, London 1992; Paul R. Deslandes, *Oxbridge Men: British Masculinity and the Undergraduate Experience, 1850-1920*, Indiana University Press, Bloomington 2005, specialmente il capitolo 2.

²⁴ Cfr. Norman Vance, *The Sinews of the Spirit. The Ideal of Christian Manliness in Victorian Literature and Religious Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 31-9; Michèle Cohen, “Manners” *Make the Man: Politeness, Chivalry, and the Construction of Masculinity, 1750-1830*, «Journal of British Studies», LIV, 2005, 312-29; Michael Curtin, *Propriety and Position, a Study of Victorian Manners*, Garland, New York 1987; James Eli Adams, *Dandies and Desert Saints: Styles of Victorian Masculinity*, Cornell University Press, Ithaca 1995.

microcosmi della società²⁵ ebbe ripercussioni sul tessuto religioso della Gran Bretagna vittoriana, stimolato da diverse correnti di riforma: il metodismo, il movimento di Oxford, l'evangelicalismo e il Cristianesimo Muscolare, dove spesso si confonderà con le ragioni dell'utilitarismo a fini pratici, del suprematismo etnico e del latitudinarismo nella religione²⁶.

Prima di prendere in esame l'apporto di Newman sul tema del *gentleman*, ritengo necessario illuminare quello che potrebbe chiamarsi l'inverosimile, se non paradossale, rapporto tra Newman e Kingsley, allo scopo di comprendere alcune dinamiche che avranno potuto influenzare il corso degli eventi e indurre Kingsley ad accentuare una visione di *gentleman* volutamente e diametralmente opposta a quella

²⁵ Cfr. Heather Ellis, "The Nakedness of Boy Nature": *Anticipating Manhood at the English Public School in the Early Nineteenth Century*, «Sextant», XXVII, 2009, 177-91; Clive Griggs, *The Influence of British Public Schools on British Imperialism*, «British Journal of Sociology of Education», XV, 1994, 129-36: si tratta della recensione di due opere di Paul John Rich, *Elixir of Empire: English Public Schools, Ritualism, Freemasonry and Imperialism*, Regency Press, London 1989, e *Chains of Empire: English Public Schools, Masonic Cabalism, Historic Causality, and Imperial Clubdom*, Regency Press, London 1991; anche Wally Secombe, *Patriarchy Stabilized: The Construction of the Male Bread-Winner Norm in Nineteenth-Century Britain*, «Social History», XI, 1986, 53-76; James A. Mangan, "Manufactured" Masculinity: *Making Imperial Manliness, Morality and Militarism*, Routledge, London 2013, 153-4.

²⁶ Cfr. McLeod, *The 'Sportsman' and the 'Muscular Christian'*, cit., 95; Id., *Religion, Politics and Sport in Western Europe, c.1870-1939*, in Stewart J. Brown et alii (eds.), *Religion, Identity and Conflict in Britain: From the Restoration to the Twentieth Century*, Ashgate, Farnham 2013, 195-213; cfr. ancora il volume di Norman Vance, *The Sinews of the Spirit*, cit., secondo cui gli ideali di virilità cristiana alla base della *Muscular Christianity*, che hanno innescato una tendenza molto diffusa tra predicatori e scrittori dell'epoca vittoriana, trovano la loro origine nel pensiero sociale e religioso di Samuel T. Coleridge, Thomas Carlyle, Frederick D. Maurice e Thomas Arnold. Il testo mostra come Kingsley e Hughes abbiano sviluppato i propri ideali di virilità cristiana prendendo spunto da questo contesto per rispondere in modo deciso ai problemi del loro tempo provocati da disordini sociali, rancore religioso, guerre e malattie. D'altra parte questa è anche l'epoca che consente alla classe media vittoriana nel suo contesto domestico, commerciale e politico di perseguire carriere socialmente ed economicamente rilevanti che, oltre a concedere notevole distinzione negli specifici ambiti professionali, permette di aspirare a entrare nel mondo politico a Westminster, cfr. Martin J. Daunt, "Gentlemanly Capitalism" and *British Industry, 1820-1914*, «Past and Present», CXXII, 1989, 119-58; Howard L. Malchow, *Gentlemen Capitalists: the Social and Political World of the Victorian Businessman*, Stanford University Press, Stanford 1992.

di Newman, pur ricalcandone i tratti principali e tuttavia relegandola dentro un assioma esclusivamente e fatalmente religioso²⁷.

Quando alla fine del 1863, in modo del tutto inatteso, Newman venne a conoscenza di un'accusa infamante sollevata da Kingsley nei suoi confronti, in una recensione sul *MacMillan's Magazine* a uno dei dodici volumi della *History of England* (1858-1870) di James Anthony Froude, fu immediatamente chiaro, anche a chi seguì la vicenda attraverso la stampa, che Newman non conoscesse personalmente il suo detrattore²⁸. Temendo l'iniziativa di un arrivista alle prime armi, racconta: «I said to myself, "Here is a young scribe, who is making himself a cheap reputation by smart hits at safe objects"»²⁹. L'accusa di Kingsley recitava: «Truth for its own sake has never been a virtue with the Roman clergy. Father Newman informs us that it need not be, and on the whole ought not to be ... Whether his notion be doctrinally correct or not, it is, at least, historically so»³⁰. Seguì una diatriba epistolare, tra dicembre del 1863 e gennaio del 1864, raccolta e prontamente pubblicata in un opuscolo, mediante cui Newman dimostrava a Kingsley l'infondatezza della sua accusa³¹. Da questo scontro, volendo illustrare la sincerità del cammino che lo aveva condotto alla Chiesa di Roma, avrà origine solo qualche mese dopo il capolavoro

²⁷ Cfr. Walter E. Houghton, *The Issue Between Kingsley and Newman*, «Theology Today», IV, 1947, 80-101; Thomas L. Robertson, Jr., *The Kingsley-Newman Controversy and the Apologia*, «Modern Language Notes», LXIX, 1954, 564-9; Susan Dorman, *Hypatia and Callista: The Initial Skirmish between Kingsley and Newman*, «Nineteenth-Century Fiction», XXXIV, 1979, 173-93.

²⁸ Cfr. John Henry Newman, *Mr. Kingsley and Dr. Newman: A Correspondence on the Question whether Dr. Newman Teaches that Truth is no Virtue?*, Longmans and Green, London 1864. Si tratta di un opuscolo contenente la descrizione degli eventi e la documentazione integrale della corrispondenza intercorsa tra la fine di dicembre 1863 e la fine di gennaio 1864 tra Newman, l'Editore e Kingsley. All'opuscolo pubblicato da Newman rispose Charles Kingsley, *What, Then, Does Dr. Newman Mean: A Reply to a Pamphlet Lately Published by Dr. Newman*, MacMillan and Co, London and Cambridge 1864. Cfr. Wilfrid Philip Ward, *The Life of John Henry, Cardinal Newman Based on His Private Journals and Correspondence*, 2 voll., Longmans, Green, and Co., London 1912, I, 1-2; Ian Ker, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford University Press, Oxford and New York 2009, 533-4.

²⁹ Newman, *Mr. Kingsley and Dr. Newman*, cit., 10.

³⁰ Ivi, 7.

³¹ Ivi, 1-21.

letterario e spirituale, *Apologia pro vita sua*, che porrà definitivamente fine alla controversia³².

Eppure più tardi, nel 1877, affiorerà un'altra accusa anteriore ai fatti del 1864, risalente al 1851, mossa da Kingsley a sfavore di Newman e dei membri del Movimento di Oxford, della quale essi non potevano saper nulla perché confidata in una lettera privata pubblicata postuma nell'epistolario di Kingsley. Per tanti motivi si potrebbe sospettare dell'originalità del passo in questione, e supporre che probabilmente possa essere stato inserito nella lettera solo dopo la sua morte avvenuta nel 1875, in vista della pubblicazione degli scritti epistolari e autobiografici che di fatto apparvero nella forma di una biografia curata dalla moglie Frances Eliza F. Kingsley, e pubblicata in due volumi nel 1877³³. Nel primo volume, al capitolo VIII, riservato agli anni 1851-1852, quando Kingsley aveva 31 anni³⁴, la curatrice dedica una parte, modesta nei contenuti e discontinua nella trattazione, a quella che chiama la *Romish Question*³⁵. In tal contesto, scrivendo a un anonimo rettore di campagna, Charles Kingsley azzarda dei commenti alquanto calunniosi su Newman e i membri del Movimento di Oxford. I frammenti di testi apparentemente destinati al prete di campagna vengono così introdotti dalla curatrice: «The following extracts from some letters to a country rector, personally unknown to him, who wrote to consult him about social politics and the Romish question, are placed together, though written at intervals»³⁶. Il frammento in questione è abilmente accostato ad altri che richiamano l'agitazione scatenatasi nel 1850 contro la cosiddetta *Papal Aggression*, per via della restaurazione in Inghilterra e Galles della gerarchia cattolica con il breve apostolico di papa Pio IX, *Universalis Ecclesiae*, emanato il 29 settembre 1850³⁷, in conseguen-

³² John Henry Newman, *Apologia Pro Vita Sua: Being A Reply to a Pamphlet Entitled "What, Then, Does Dr. Newman Mean?"*, Longman, Green, Longman, Roberts and Green, London 1864. Cfr. Id., *Apologia pro vita sua. The Two Versions of 1864 & 1865 Preceded by Newman's and Kingsley's Pamphlets, with an Introduction by Wilfrid Ward, Henry Froude*, Oxford University Press, London 1913.

³³ Frances Eliza F. Kingsley (ed.), *Charles Kingsley: His Letters and Memories of his Life*, 2 voll., J.F. Taylor and Co., New York 1900, I, 217-8.

³⁴ Ivi, I, 203- 29.

³⁵ Ivi, I, 214 *passim*.

³⁶ Ivi, I, 215.

³⁷ Pio IX, Bolla pontificia *Universalis Ecclesiae*, 29 settembre 1850, «Pii IX Pontificis Maximi Acta», Pars prima, Romae, 1854, 235-46.

za della promulgazione nel 1829 della legislazione sull'emancipazione cattolica, ovvero il *Roman Catholic Relief Act 1829* conosciuto anche come *Catholic Emancipation Act 1829*. L'iniziativa fu accolta da una diffusa ostilità e molti la definirono un atto di "aggressione papale"³⁸.

In genere membri della Chiesa anglicana non lesinarono sforzi per offuscare e screditare il Movimento di Oxford, noto anche come Movimento Tractariano. Esso godeva della presenza attiva di Newman, convertitosi al cattolicesimo nel 1845, e di Edward Bouverie Pusey, e lo scopo era quello di recuperare le tradizioni di una Chiesa primitiva a lungo sospirata, in cui il celibato e la vita comunitaria erano considerati elementi caratterizzanti della sua identità³⁹. Particolarmente sprezzanti nei confronti di ciò che consideravano l'effeminatezza del pensiero alla base dell'impegno tractariano e cattolico-romano per il celibato, queste convinzioni non furono sempre comprese e accettate dalle file anglicane che, per consolidare e legittimare la propria posizione, ricorsero a un'accesa e persistente campagna di discredito dei postulati romani, utilizzando le questioni di genere come strumento di delegittimazione. Il problema consisteva nell'attaccare il cattolicesimo in maniera lesiva e ingiuriosa mediante il ricorso a peculiari pregiudizi sul genere femminile accostati a singoli e gruppi, stigmatizzando così

³⁸ L'abrogazione dei *Test Acts* (1828), L'approvazione del *Catholic Relief Act* (1829) e del *Reform Bill* (1832), preannunciarono il conferimento di una nuova fisionomia, marcatamente aconfessionale, al Parlamento britannico, producendo, almeno secondo una parte dei fedeli anglicani, effetti pericolosamente destabilizzanti per la coscienza religiosa nazionale. In particolare il *Roman Catholic Relief Act* del 1829, noto anche come *Catholic Emancipation Act*, eliminò le barriere sacramentali che impedivano ai cattolici romani del Regno Unito di accedere al Parlamento e alle alte cariche giudiziarie e statali.

³⁹ I Tractariani di Oxford avevano cercato di far rivivere nella Chiesa le tradizioni della "Chiesa antica e indivisa" nella dottrina, nella liturgia e nella devozione. I loro insegnamenti includevano l'autorità divina e l'indipendenza spirituale della Chiesa, la dottrina del ministero e dei sacramenti e il rifiuto del liberalismo religioso e del razionalismo. Al centro del Movimento di Oxford c'era anche un forte senso di stupore dinanzi al mistero nella religione, un apprezzamento per la poesia e il simbolismo come veicoli della verità religiosa. Una caratteristica del primo Movimento di Oxford era la prevalenza, tra i suoi seguaci maschi, di amicizie intense e manifeste. Questi rapporti non erano considerati innaturali dai contemporanei, poiché amicizie forti erano abbastanza comuni all'epoca nelle comunità esclusivamente maschili della scuola pubblica e dell'università. Ciò che era insolito nella cerchia di John Henry Newman era l'importanza data al celibato e la conseguente fondazione di confraternite religiose.

la loro fede come debole e malata. I massimi rappresentanti del clero cattolico venivano bollati come poco virili e persino omosessuali⁴⁰.

Kingsley pare farne cenno quando esprime nella lettera in esame la sua avversione nei confronti del Movimento di Oxford in questi termini: «In all that school, there is an element of foppery – even in dress and manner; a fastidious, maundering, die-away effeminacy, which is mistaken for purity and refinement; and I confess myself unable to cope with it, so alluring is it to the minds of an effeminate and luxurious aristocracy; neither educated in all that should teach them to distinguish between bad and good taste, healthy and unhealthy philosophy or devotion»⁴¹. Quando presumibilmente Kingsley scriveva questo commento la parabola del Movimento era scemata, così come il suo influsso. La sua compilazione e la successiva divulgazione dimostrano la temperie sociale e l'acrimonia personale nel cui circolo il commento è stato pensato e impiegato. I suoi biografi affermano che Kingsley leggesse tutto quello che Newman scriveva, ma è incontestabile che i due non si conoscessero⁴². Proprio questo deve voler significare qualcosa nell'atto di soppesare, se non l'autenticità, almeno l'attendibilità del passo.

James F. Dorrell, già titolare della cattedra di inglese all'University of South Alabama, ricostruisce altri aspetti di questa competizione paradossalmente unilaterale, delle volte degenerata in rivalità, condotta a distanza da Kingsley nei confronti di Newman⁴³. Tra questi aspetti, individua e approfondisce la somiglianza e le divergenze tra la fine dell'ottavo discorso di Newman dato all'Università di Dublino nel 1852⁴⁴ e

⁴⁰ Cfr. Edward Robert Norman, *Anti-Catholicism in Victorian England*, George Allen and Unwin, London 1968, 107-10; David Hilliard, *UnEnglish and UnManly: Anglo-Catholicism and Homosexuality*, «Victorian Studies», XXV, 1982, 181-210.

⁴¹ Frammento di una lettera a destinatario sconosciuto, Eversley, January 26, 1851, in Frances Eliza F. Kingsley (ed.), *Charles Kingsley*, cit., I, 217-8.

⁴² Cfr. Robert Bernard Martin, *The Dust of Combat: A Life of Charles Kingsley*, Norton, New York 1960, 76.

⁴³ Cfr. James F. Dorrell, *Newman's and Kingsley's Gentlemen*, «Newman Studies Journal», XII, 2015, 4-13.

⁴⁴ Due anni prima di essere nominato rettore dell'Università Cattolica di Dublino (1854), Newman tenne una serie di conferenze sull'educazione, poi confluite nel suo testo sull'Idea di università (1852-1873). Cfr. John Henry Newman, Discourse 8, «Knowledge Viewed in Relation to Religion», in *The Idea of a University*, Longmans, Green, and Co., London 1907, 208-11. Questa è l'edizione da cui sono tratte tutte le citazioni di questo lavoro

un sermone di Kingsley predicato nel 1855 a Eversley dal titolo “The True Gentleman”⁴⁵, stabilendo che «if any direct literary influence was involved in Kingsley’s sermon, it would have to be the result of his acquaintance with Newman’s eighth discourse, to which he may have intended his work as a direct response»⁴⁶. Ciononostante la scelta del titolo suppone la convinzione del predicatore di voler proporre la propria come la visione veritiera e perciò definitiva del *gentleman*. Nel prosieguo apparirà evidente che aver fuso la dimensione naturale, politica e culturale dell’uomo con il fattore religioso ha fatto sì che in Kingsley la religione fosse fagocitata da un concetto di religiosità secolare, a stento distinguibile dal naturalismo con plumbee sfumature di integralismo. Diversamente da Newman che postula l’esistenza di un *gentleman* non necessariamente cristiano, per Kingsley non v’è *gentleman* che non sia britannico, cristiano e... muscolare. Le loro marcate differenze riguardo al concetto di naturale e di soprannaturale sono a loro volta alla base delle loro diverse concezioni del “gentleman”.

Dinanzi alla complessità delle istanze sociali, culturali, politiche e religiose che circondavano il concetto di *gentleman* inglese, non sorprende che Newman abbia scelto di proporre una propria riflessione. Il concetto per sua parte riassumeva trasversalmente tutta quella serie di problematiche con cui egli stesso si era confrontato da ecclesiastico della Chiesa anglicana, che avrebbe voluto maggiormente attrezzata allo scopo di controbilanciare le spinte individualiste e materialistiche dell’imperialismo e del liberalismo nella religione; da accademico ed educatore a Oxford, dove il suo impegno pedagogico venne presto abortito, oltre che per controversie sul metodo educativo anche da contrasti politici che inerivano all’ambiente universitario; da membro ispiratore del Movimento di Oxford, innescato da un susseguirsi di scelte governative che in qualche misura riproponevano il problema dei rapporti Chiesa e Stato nel paese in cui, almeno formalmente, la nascita dell’una era stata imprescindibilmente concomitante alla definizione dell’altro; e da cittadino britannico, deluso dall’interferenza dello Stato nelle questioni ecclesiastiche⁴⁷. Nel 1845 si converte al cattolice-

⁴⁵ Charles Kingsley, Sermon 20, “The True Gentleman,” in *Sermons for the Times*, cit., 262-77.

⁴⁶ Dorrell, *Newman’s and Kingsley’s Gentlemen*, cit., 5.

⁴⁷ Per un quadro prospettico della complessità di questi aspetti in Newman nel periodo preso in considerazione, cfr. Rino La Delfa, «What dost thou here?» Gregorio di

simo e non molto tempo dopo viene nominato rettore dell'Università Cattolica di Dublino con il compito di fondarla. È in quel contesto che pronuncia quei discorsi che scolpiscono una visione alta e insieme universale dell'idea di *gentleman*⁴⁸.

2. *Il gentleman di Newman*

Va presto detto che in Newman la descrizione dettagliata del tipo ideale di *gentleman*, appare in primo luogo nei suoi scritti sull'Oratorio del 1847 e del 1848⁴⁹, e compare in secondo luogo, e solo parzialmente, quattro e cinque anni dopo, nei Discorsi di Dublino del 1852⁵⁰, che a loro volta confluiranno nella redazione del saggio sull'Idea di Università (1852-1873)⁵¹. Nella prefazione Newman precisa di aver scritto la sua *Idea of a University* principalmente allo scopo di rivolgersi a cattolici, e

Nazianzo e John Henry Newman in Sicilia tra immaginazione poetica e narrazione autobiografica, in Vincenzo Lombino, Arianna Rotondo (a cura di), *Ospitalità, itinerari e pellegrinaggi nella Sicilia del Primo Millennio*, Rubettino, Soveria Mannelli 2025, 213-56, qui 216-30.

⁴⁸ Per una rassegna degli studi sul profilo del *gentleman* intellettuale di Newman cfr. David J. DeLaura, *Victorian Prose: A Guide to Research*, Modern Language Association of America, New York 1973, 135-41; Id., *Arnold and Newman: Humanism and the Oxford Tradition*, in *Hebrew and Hellene in Victorian England: Newman, Arnold and Pater*, University of Texas Press, Austin and London 1969, 5-80; Charles L. O'Donnell, *Newman's "Gentleman"*, Longmans, Green and Co., New York 1916, 9-10; Raffaella Antinucci, *Cardinal Newman, the Victorian Gentleman, and a New Idea of a University*, «Rivista di Studi Vittoriani», XXX, 2011, 69-82; Gustavo Generani, *Decálogo para la formación de un gentleman. Sermones ensayísticos del cardenal Newman*, «Orbis Tertius», IV, 2001, 101-6.

⁴⁹ Cfr. John Henry Newman, *Newman the Oratorian. His Unpublished Oratory Papers*, Placid Murray (ed.), Gill and Macmillan, Dublin 1969, 10, 26, 145, 188, 190-1, 321-2.

⁵⁰ Cfr. John Henry Newman, *Discourses on the Scope and Nature of University Education: Addressed to the Catholics of Dublin*, James Duffy, Dublin 1852.

⁵¹ Cfr. John Henry Newman, *The Idea of a University Defined and Illustrated: I. In Nine Discourses Delivered to the Catholics of Dublin, II. In Occasional Lectures and Essays Addressed to the Members of the Catholic University*. Cfr. Ian Ker, *The Idea of a Catholic University*, «Louvain Studies», XXI, 1996, 203-15; Robert G. Gassert, *The Christian Character according to Cardinal Newman. A Study of His Ideal of Catholic Higher Education*, Dissertazione dottorale *pro man.*, P. Universitas Gregoriana, Romae 1958, 59-60; Paolo Zerbi, *John Henry Newman e l'idea di università*, in Massimo Marcocchi (a cura di), *John Henry Newman*, Vita e Pensiero, Milano 1991, 85-102.

Arthur Dwight Culler, *The Imperial Intellect. A Study of Newman's Educational Ideal*, Yale University Press, New Haven and London 1965, 50-2.

in particolare ai cattolici irlandesi⁵². Lo afferma apertamente in questo passaggio in cui si chiede quali debbano essere i vantaggi dell'erezione di una università cattolica a Dublino: «Quali sono questi vantaggi? Ripeto, consistono in una sola parola nella cultura dell'intelletto. Derubati, oppressi e messi da parte, i cattolici in queste isole non sono stati in grado per secoli di intraprendere il tipo di educazione necessaria per l'uomo di mondo, lo statista, il proprietario terriero o l'opulento gentleman»⁵³.

In apertura dichiara che il tipo di *gentleman* da lui propugnato è nettamente diverso da qualsiasi nozione ristretta o fantasiosa, che, in un modo o nell'altro, trova riscontro nel concetto di “*gentleman* inglese”⁵⁴. Il *gentleman* di Newman si distacca da quel modello problematico di *gentleman* che egli ritiene si stia affermando nel «concetto inglese di Università... la fabbricazione di una tipologia obsoleta di umana natura retaggio di feudalesimo»⁵⁵.

Chiarisce che l'obiettivo dell'educazione universitaria non è tanto il progresso, quanto la diffusione della conoscenza umana attraverso l'insegnamento. Si può dire che la nozione di conoscenza di Newman sia al tempo stesso coerente e diversa dalle convinzioni dei suoi contemporanei. Nel quinto dei discorsi che compongono la prima parte

⁵² Cfr. Dan McCartney, *Newman and the Catholic University of Ireland*, «Doctrine and Life», LI, 2001, 91-8; Katherine O'Donnell, *The Gentleman in Newman's Idea of a University: A Genderless Model for Irish Catholics*, «Irish Quarterly Review», CXII, 2023, 169-79.

⁵³ Newman, *Idea*, cit., Preface, XV: «What are these advantages? I repeat, they are in one word the culture of the intellect. Robbed, oppressed, and thrust aside, Catholics in these islands have not been in a condition for centuries to attempt the sort of education which is necessary for the man of the world, the statesman, the landholder, or the opulent gentleman».

⁵⁴ Cfr. *ivi*, XI: «This being undeniable, it is plain that, when he suggests to the Irish Hierarchy the establishment of a University, his first and chief and direct object is, not science, art, professional skill, literature, the discovery of knowledge, but some benefit or other, to accrue, by means of literature and science, to his own children; not indeed their formation on any narrow or fantastic type, as, for instance, that of an “English Gentleman” may be called, but their exercise and growth in certain habits, moral or intellectual».

⁵⁵ *Ivi*, X: For instance, some persons may be tempted to complain, that I have servilely followed the English idea of a University, to the disparagement of that Knowledge which I profess to be so strenuously upholding; and they may anticipate that an academical system, formed upon my model, will result in nothing better or higher than in the production of that antiquated variety of human nature and remnant of feudalism, as they consider it, called “a gentleman”».

dell'opera "La conoscenza è un fine in sé"⁵⁶, Newman elogia il sapere liberale – cioè il sapere di un autentico *gentleman* – come "un fine in sé", non tanto superiore, quanto distinto dal perseguimento di uno scopo utilitaristico. Come dichiarerà nel settimo discorso in cui tratta "La conoscenza vista in relazione alle competenze professionali"⁵⁷, il suo unico fine non è quello di produrre un buono studioso.

Un'università non è un luogo di nascita di poeti o di autori immortali, di fondatori di scuole, di governanti di colonie o di conquistatori di nazioni. Non promette una generazione di Aristoteli o di Newton, di Napoleoni o di Washington, di Raffaelli o di Shakespeare, anche se tali miracoli della natura sono stati già ospitati all'interno dei suoi recinti. Non si contenta nemmeno di formare il critico o lo scienziato, l'economista o l'ingegnere, sebbene anche questi siano compresi nel suo raggio d'azione. Ma la formazione universitaria è il grande mezzo ordinario per un fine grande ma ordinario; mira a elevare il tono intellettuale della società, a coltivare la coscienza pubblica, a purificare il gusto nazionale, a fornire principi autentici all'entusiasmo popolare e obiettivi concreti all'aspirazione popolare, a conferire ampiezza e sobrietà alle idee dell'epoca, a facilitare l'esercizio del potere politico e a perfezionare i rapporti della vita privata⁵⁸.

Il fine della formazione universitaria è la creazione di un «carattere etico, che l'intelletto coltivato formerà, a prescindere dal principio religioso»⁵⁹. Ne consegue che, dando forma alla mente, «l'educazione liberale fa non il cristiano, non il cattolico, ma il *gentleman*»:

⁵⁶ Ivi, Discourse 5, "Knowledge its Own End", 99-123.

⁵⁷ Ivi, Discourse 7, "Knowledge Viewed in Relation to Professional Skill", 151-78.

⁵⁸ Ivi, 177-8: «A University is not a birthplace of poets or of immortal authors, of founders of schools, leaders of colonies, or conquerors of nations. It does not promise a generation of Aristotles or Newtons, of Napoleons or Washingtons, of Raphaels or Shakespeares, though such miracles of nature it has before now contained within its precincts. Nor is it content on the other hand with forming the critic or the experimentalist, the economist or the engineer, though such too it includes within its scope. But a university training is the great ordinary means to a great but ordinary end; it aims at raising the intellectual tone of society, at cultivating the public mind, at purifying the national taste, at supplying true principles to popular enthusiasm and fixed aims to popular aspiration, at giving enlargement and sobriety to the ideas of the age, at facilitating the exercise of political power, and refining the intercourse of private life».

⁵⁹ Ivi, Discourse 8, 211; cfr. ivi, Discourse 6, "Knowledge Viewed in Relation to Learning", 147: «Let it be clearly understood, I repeat it, that I am not taking into account moral or religious considerations; I am but saying that that youthful community

Ammetto, anzi ribadisco, ... ritengo che la Conoscenza abbia il suo fine in sé. ... insisto su questo punto: è un vero errore caricarla di virtù o di religione come di abilità tecniche. ... La conoscenza è una cosa, la virtù è un'altra; il buon senso non è la coscienza, la raffinatezza non è l'umiltà, e nemmeno ampiezza e correttezza di giudizio sono fede. La filosofia, per quanto illuminata, per quanto profonda, non esercita alcun controllo sulle passioni, non influisce sui desideri, non infonde impulsi vitali. L'educazione liberale non fa il cristiano, né il cattolico, ma il *gentleman*⁶⁰.

La variante di *gentleman* che Newman propone come obiettivo realizzabile per i cattolici irlandesi e inglesi, sta dunque in contrasto con un metodo educativo centrato su un approccio utilitaristico a fini pratici, etici e religiosi, a suo tempo incoraggiato da diverse correnti di riforma religiosa come il metodismo, il movimento di Oxford, l'evangelicalismo, il Cristianesimo Muscolare. Nel confronto con gli scopi a cui erano orientate le proposte pedagogiche correnti, il profilo educativo tratteggiato da Newman è caratterizzato dall'enfasi data non tanto alle competenze pratiche conseguite quanto agli effetti che la conoscenza produce sia nella personalità dell'individuo che nel suo ambiente sociale⁶¹. Sebbene tradizionalmente venga considerato un manifesto del *gentleman* lo schizzo abbozzato nell'ottavo discorso, penso che la parte finale del settimo lo rivaleggi meritatamente perché spiega l'effetto prodotto dalla conoscenza nella composizione del suo tratto umano:

È l'educazione che dà a un uomo una chiara e consapevole visione delle proprie opinioni e dei propri giudizi, una stabilità nell'elaborarli, un'eloquenza nell'esprimerli e una forza nell'incoraggiarli. Gli insegna a vedere le cose come sono, ad andare dritto al punto, a districare una matassa di pensieri, a

will constitute a whole, it will embody a specific idea, it will represent a doctrine, it will administer a code of conduct, and it will furnish principles of thought and action».

⁶⁰ Ivi, Discourse 5, 120: «I admit, rather I maintain, what they have been urging, for I consider Knowledge to have its end in itself. For all its friends, or its enemies, may say, I insist upon it, that it is as real a mistake to burden it with virtue or religion as with the mechanical arts. ... Knowledge is one thing, virtue is another; good sense is not conscience, refinement is not humility, nor is largeness and justness of view faith. Philosophy, however enlightened, however profound, gives no command over the passions, no influential motives, no vivifying principles. Liberal Education makes not the Christian, not the Catholic, but the gentleman».

⁶¹ Cfr. Ian Ker, *The Achievement of John Henry Newman*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1990, 121; Theodore Hoeffken, *John Henry Newman on Liberal Education*, Maryhurst, Kirkwood 1946; Gerard Magill, *Newman on Liberal Education and Moral Pluralism*, «Scottish Journal of Theology», XLV, 1992, 45-64.

individuare ciò che è un sofisma e a scartare ciò che è irrilevante. Lo prepara a ricoprire con credibilità qualsiasi incarico e a padroneggiare con facilità qualsiasi argomento. Gli mostra come adattarsi agli altri, come calarsi nel loro stato d'animo, come trasmettere loro il proprio, come influenzarli, come trovare un'intesa con loro, come tollerarli. Si trova a suo agio in qualsiasi ambiente sociale, riesce ad avere un terreno comune con tutte le classi sociali; sa quando parlare e quando tacere; sa conversare, sa ascoltare; sa fare una domanda pertinente e trarre una lezione al momento giusto, anche quando non ha nulla da impartire; è sempre pronto, ma mai d'intralcio; è un compagno piacevole e su cui si può fare affidamento; sa quando essere serio e quando scherzare, e ha un tatto infallibile che gli permette di scherzare con grazia e di essere serio con efficacia. Ha il respiro di una mente che vive in se stessa, mentre vive nel mondo, e che ha risorse per la sua felicità nel proprio paese anche quando non può viaggiare all'estero. Ha una dote che lo accompagna in pubblico e lo sostiene in privato, senza la quale la fortuna è volgare e con la quale l'insuccesso e la delusione assumono un fascino particolare⁶².

Per niente incline all'audacia e a prodezze eroiche, il *gentleman* di Newman non combatterà ogni giusta causa e non assoggetterà la terra. Nemmeno emerge necessariamente come un campione cristiano, ma è l'esempio della tolleranza e dell'ecumenismo: «Se è un miscredente, sarà talmente maturo e di larghe vedute da non permettersi di ridicolizzare la religione o di agire contro di essa; e tanto decisamente saggio da non essere intransigente o fanatico pur nella sua incredulità... È

⁶² Ivi, Discourse 7, 177-8: «It is the education which gives a man a clear conscious view of his own opinions and judgments, a truth in developing them, an eloquence in expressing them, and a force in urging them. It teaches him to see things as they are, to go right to the point, to disentangle a skein of thought, to detect what is sophistical, and to discard what is irrelevant. It prepares him to fill any post with credit, and to master any subject with facility. It shows him how to accommodate himself to others, how to throw himself into their state of mind, how to bring before them his own, how to influence them, how to come to an understanding with them, how to bear with them. He is at home in any society, he has common ground with every class; he knows when to speak and when to be silent; he is able to converse, he is able to listen; he can ask a question pertinently, and gain a lesson seasonably, when he has nothing to impart himself; he is ever ready, yet never in the way; he is a pleasant companion, and a comrade you can depend upon; he knows when to be serious and when to trifle, and he has a sure tact which enables him to trifle with gracefulness and to be serious with effect. He has the repose of a mind which lives in itself, while it lives in the world, and which has resources for its happiness at home when it cannot go abroad. He has a gift which serves him in public, and supports him in retirement, without which good fortune is but vulgar, and with which failure and disappointment have a charm».

un amico della tolleranza religiosa»⁶³. Nell'intero saggio sull'Università, Newman enfatizza il potenziale "operativo" generato dall'istruzione universitaria come forza civilizzatrice in grado di realizzare il più alto obiettivo sociale, quello di forgiare i *gentlemen* con l'esplicito scopo di addestrarli a ricoprire meglio i loro rispettivi ruoli nella vita, e di renderli più intelligenti, capaci, membri attivi della società.

Nel suo pregevole studio sul tema del *gentleman* in Newman, Raffaella Antinucci, Ordinario di letteratura inglese presso l'Università degli Studi di Napoli "Parthenope," prende l'abbrivio dall'ottavo discorso, per puntualizzare il rapporto tra la religione e quella che Newman chiama «religione della ragione», o «religione [...] del filosofo, dello studioso e del *gentleman*»⁶⁴. Ricorda che nei discorsi precedenti Newman aveva già trattato il posto della teologia in relazione alle altre branche del sapere, e che nel quinto discorso aveva chiarito la distinzione tra conoscenza e virtù e crescita nella fede, prevedendo per l'università e la Chiesa due compiti e ambiti d'azione diversi. A sostegno richiama il commento dello studioso e biografo di Newman, Ian Ker, per il quale ciò che Newman discute nel più famoso dei suoi discorsi, «non è tanto il rapporto tra cultura intellettuale e religione, quanto tra la religione della cultura intellettuale e la religione stessa»⁶⁵.

A questo proposito, l'aspetto più evidente che, nell'analisi della Antinucci, differenzia il *gentleman* di Newman dalle varianti di Cristianesimo Muscolare di Kingsley, Hughes e Thomas Arnold risiederebbe, sorprendentemente, nella sua potenziale natura "non cristiana". La studiosa afferma che «Whilst the newly convert obviously sponsors a Catholic gentleman, stating that "he even seems like a disciple of Chris-

⁶³ Ivi, Discourse 8, 210: «Nowhere shall we find greater candour, consideration, indulgence: he throws himself into the minds of his opponents, he accounts for their mistakes. He knows the weakness of human reason as well as its strength, its province and its limits. If he be an unbeliever, he will be too profound and large-minded to ridicule religion or to act against it; he is too wise to be a dogmatist or fanatic in his infidelity. He respects piety and devotion; he even supports institutions as venerable, beautiful, or useful, to which he does not assent; he honours the ministers of religion, and it contents him to decline its mysteries without assailing or denouncing them. He is a friend of religious toleration, and that, not only because his philosophy has taught him to look on all forms of faith with an impartial eye, but also from the gentleness and effeminacy of feeling, which is the attendant on civilization».

⁶⁴ Ivi, 181-3, 195, 200; Raffaella Antinucci, *Cardinal Newman*, cit., 75-6.

⁶⁵ Ian Ker, *John Henry Newman*, cit., 388, citato nel suo studio da Antinucci, *Cardinal Newman*, cit., 75-6.

tianity itself”, he is forward looking in denying that he is necessarily one»⁶⁶. Le lezioni irlandesi, quindi, fanno luce su come, nel suo modo di sostituirsi alla religione, il codice etico del *gentleman* abbia tratto dal cristianesimo molti dei suoi punti più sottili. In definitiva, essendo una creazione della civiltà, piuttosto che del cristianesimo, il *gentleman* istruito di Newman è l'esempio lapalissiano di una crescita dell'individuo e della sua comunità sociale che cammina pari passo con l'apprensione della conoscenza. Per spiegare questo, la studiosa ritiene opportuno e indispensabile l'appello all'analogia con il principio che muove il *Saggio sullo Sviluppo della Dottrina Cristiana* (1845), pubblicato anni prima. Newman condivideva il principio evolutivo evidente in natura, applicandolo prima alla religione e poi alla conoscenza umana. Coincidendo l'educazione con un progressivo apprendimento della conoscenza, il *gentleman* di Newman così risulta essere tutt'altro che un prodotto finito⁶⁷.

Questo basterebbe a diradare l'idea acriticamente invalsa secondo cui il *gentleman*, come prodotto caratteristico di Oxford e del suo ideale di conoscenza liberale, una descrizione frequente adoperata a prescindere dal suo contesto, costituisca per Newman il suo ideale positivo di essere uomo. La sua visione va molto oltre, come è possibile evincere in questo passaggio chiarificatore:

È bene essere un *gentleman*, è bene avere un intelletto coltivato, un gusto delicato, una mente candida, equa, spassionata, un portamento nobile e cortese nella condotta di vita... ma ancora, ripeto, non sono garanzia di santità e nemmeno di coscienza, possono attagliarsi all'uomo di mondo, al dissoluto, al senza cuore – piacevole, ahimè, e attraente come appare quando se ne adorna⁶⁸.

Il passaggio riconduce all'attenzione delle apparenti incongruenze dell'Idea di Università che, secondo alcuni, non sembrano correlarsi in

⁶⁶ Ivi, 78.

⁶⁷ Ivi, 80.

⁶⁸ Newman, *Idea*, cit., Discourse 5, 120-1: «It is well to be a gentlemen, it is well to have a cultivated intellect, a delicate taste, a candid, equitable, dispassionate mind, a noble and courteous bearing in the conduct of life; – these are the connatural qualities of a large knowledge; they are the objects of a University; I am advocating, I shall illustrate and insist upon them; but still, I repeat, they are no guarantee for sanctity or even for conscientiousness, they may attach to the man of the world, to the profligate, to the heartless, – pleasant, alas, and attractive as he shows when decked out in them».

modo coerente⁶⁹; come mai, cioè, da una parte Newman abbia avvertito la necessità di includere l'insegnamento religioso in un programma di studi universitari, e come sia possibile, dall'altra, continuare a sostenere che l'obiettivo di un'università possa rimanere la coltivazione della mente, piuttosto che la formazione professionale, etica o religiosa. Sta proprio in questa tensione il decisivo significato della sua proposta, la cui spiegazione va cercata nella critica che Newman oppone alla concezione britannica di *gentleman*⁷⁰.

A partire dalla sua riflessione, potrebbe dirsi che nell'insieme la sua valutazione maturi a partire da tre circostanze tra loro correlate. La prima è legata al sistema educativo inglese altamente competitivo, che Newman vedeva come fonte di vanità e orgoglio. Con un tocco di sarcasmo commenterà come i *gentlemen* prodotti da quel sistema:

Presi da soli, sembrano essere ciò che non sono; a distanza paiono tutto virtù, mentre visti da vicino a lungo andare la loro doppiezza è svelata; e per questo sono comunemente accusati di simulazione e ipocrisia, non, ripeto, per colpa loro, ma perché i loro professori e i loro ammiratori si ostinano a prenderli per quello che non sono, attribuendo loro una stima priva di merito⁷¹.

La seconda riguarda la dissoluzione dell'approccio umanistico alla conoscenza che, secondo lui, distoglieva l'attenzione dello studente dall'oggetto della conoscenza, con lo stupore che esso avrebbe dovuto suscitare, indirizzandola verso la contemplazione dell'individuo che veniva coltivato dalla conoscenza. Nel nono discorso distingue la letteratura dalla religione e dalla scienza sulla base dei loro rispettivi contenuti, ossia Dio e la natura. La letteratura, in questo contesto, è definita come «il libro dell'uomo»⁷². Ma come può la letteratura dell'uomo pec-

⁶⁹ Cfr. ad esempio Fergal P. McGrath, *Newman's University, Idea and Reality*, Browne & Nolan, Dublin 1951, 291.

⁷⁰ Cfr. Gerhard Dautzenberg, *Newman's Kritik am Gentleman-Ideal*, «Theologie und Glauben», L, 1960, 101-10.

⁷¹ Newman, *Idea*, cit., Discourse 5, 121: «Taken by themselves, they do but seem to be what they are not; they look like virtue at a distance, but they are detected by close observers, and on the long run; and hence it is that they are popularly accused of pretence and hypocrisy, not, I repeat, from their own fault, but because their professors and their admirers persist in taking them for what they are not, and are officious in arrogating for them a praise to which they have no claim».

⁷² Ivi, Discourse 9, «Duties of the Church towards Knowledge», 219: «There are three great subjects on which Human Reason employs itself: – God, Nature, and Man: and theology being put aside in the present argument, the physical and social worlds

catore collocarsi al centro dell'insegnamento universitario? La risposta di Newman fa appello all'obiettivo essenziale dell'università, che è quello di preparare gli uomini ad affrontare questo mondo. Dato che l'università non è né un convento, né un seminario, ma «un luogo per preparare gli uomini del mondo al mondo», il nutrimento “pagano” della civiltà rappresentato dai classici sembra fornire la migliore guida al *gentleman* per farsi strada sulla terra tra i suoi simili⁷³.

Infine, e soprattutto, il difetto insuperabile della cultura umanistica che, per Newman, risiede nell'incapacità di fornire «alcun mezzo per trascendere i limiti dell'uomo naturale». Uno degli scopi principali (anche se generalmente assai ignorato) dell'*Idea di Università* di Newman è quello di mettere in guardia circa il rischio, per il soggetto dotato dei frutti di un'educazione liberale, di confondere le sue effettive virtù naturali con le essenziali virtù cristiane, infinitamente più importanti⁷⁴. Le qualità incoraggiate da un ideale naturale, incoraggiate dalla «religione della filosofia», rimangono rigorosamente indifferenti dinanzi alle istanze radicali della vita: possono svilupparsi «a prescindere dal principio religioso», e in parte aiutano e in parte distorcono lo sviluppo del cattolico. Si possono trovare sia nei santi che nei nemici della religione⁷⁵.

remain. These, when respectively subjected to Human Reason, form two books: the book of nature is called Science, the book of man is called Literature. Literature and Science, thus considered, nearly constitute the subject-matter of Liberal Education». Cfr. Brian Martin, *Literature and Religion*, in *John Henry Newman. His Life & Work*, Paulist Press, New York and Mahwah 1990, 142-57.

⁷³ Cfr. *ivi*, 232: «For why do we educate, except to prepare for the world? Why do we cultivate the intellect of the many beyond the first elements of knowledge, except for this world? Will it be much matter in the world to come whether our bodily health or whether our intellectual strength was more or less, except of course as this world is in all its circumstances a trial for the next? If then a University is a direct preparation for this world, let it be what it professes. It is not a Convent; it is not a Seminary; it is a place to fit men of the world for the world».

⁷⁴ Cfr. Philip Boyce, *Christian Perfection in the Writings of Cardinal Newman*, «Ephemerides Carmeliticae», XXIV, 1973, 215-90; Cyril O'Regan, *John Henry Newman and the Argument of Holiness*, «Newman Studies Journal», IX, 2012, 52-74.

⁷⁵ Cfr. Newman, *Idea*, cit., Discourse 8, 211: «Such are some of the lineaments of the ethical character, which the cultivated intellect will form, apart from religious principle. They are seen within the pale of the Church and without it, in holy men, and in profligate; they form the *beau-ideal* of the world; they partly assist and partly distort the development of the Catholic». Cfr. anche Joseph Dunne, *Newman Now: Re-examining*

Per quanto la teologia non entri in modo diretto nel concetto di *gentleman* di Newman, essa lo fa in modo indiretto. Lo si può meglio cogliere attraverso una comparazione delle posizioni divergenti e irrinconciliabili tra lui e Kingsley, che al contrario sembra piegare la teologia alle sue idee in modo esplicito. Quando tratta la dimensione naturale dell'uomo, Newman fa appello alla coscienza. La coscienza non significa che il soggetto sia il criterio decisivo di fronte alle pretese dell'autorità, in un mondo in cui la verità è assente e si sostiene mediante il compromesso tra esigenze del soggetto ed esigenze dell'ordine sociale. A tal proposito afferma:

La coscienza ha diritti perché ha doveri; ma in quest'epoca, per una larga parte del pubblico è proprio in nome del diritto e della libertà di coscienza che ci si sottrae alla coscienza, che s'ignora che vi è un Legislatore e Giudice, che ci si dichiara indipendenti da obblighi che non si vedono. Diventa allora lecito accettare qualunque religione, o nessuna, accettare questa cosa o un'altra [...] vantarsi di essere al di sopra di tutte le religioni, e di essere critici imparziali di ciascuna di esse⁷⁶.

La coscienza nel rapporto con la ragione aiuta l'uomo nella cognizione della legge naturale. Questa abilita gli esseri umani a discernere il bene e il male con la sola forza della ragione. Pertanto, è del tutto possibile che il *gentleman* di Newman, plasmato dagli abbondanti vantaggi di un'educazione liberale, mostri tratti etici che possono sembrare equivalenti a virtù religiose, ma che non lo sono, e non possono esserlo, considerata la cultura puramente secolare che li ha originati. Per quanto questo *gentleman* possa essere un apprezzabile esempio dell'alto livello di condotta perseguibile nell'ordine naturale, e per quanto l'in-

the Concepts of "Philosophical" and "Liberal" in The Idea of a University, «British Journal of Educational Studies», LIV, 2006, 412-28.

⁷⁶ John Henry Newman, *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation*, in Id., *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, 2 voll., Longmans, Green, and Co., London 1850, II, 250: «Conscience has rights because it has duties; but in this age, with a large portion of the public, it is the very right and freedom of conscience to dispense with conscience, to ignore a Lawgiver and Judge, to be independent of unseen obligations. It becomes a licence to take up any or no religion, to take up this or that and let it go again, to go to church, to go to chapel, to boast of being above all religions and to be an impartial critic of each of them. Conscience is a stern monitor, but in this century it has been superseded by a counterfeit, which the eighteen centuries prior to it never heard of, and could not have mistaken for it, if they had. It is the right of self-will».

segnamento cattolico sostenga che la legge naturale sia essa stessa di origine divina, Newman chiarisce che i mezzi naturali da soli non sono in grado di conseguire un fine soprannaturale⁷⁷. Sebbene sostenga che il percorso di crescita intellettuale che conduce al tipo di *gentleman* da lui delineato sia uno degli obiettivi principali di un'università, egli insiste sul fatto che anche un siffatto *gentleman*, in assenza di motivazioni religiose che eleverebbero i suoi doni naturali al livello soprannaturale, rimane un semplice filosofo⁷⁸.

Kingsley non ammetteva alcuna differenza sostanziale tra naturale e soprannaturale. Egli sposò una sorta di "cristologia universalista", un postulato del latitudinarismo, che sosteneva il coinvolgimento diretto e intimo di Dio in questioni comunemente considerate naturali. Questa grazia redentrice è così potente e pervasiva che, per Kingsley, la consueta distinzione tra virtù naturale e soprannaturale è priva di significato. «Ai nostri giorni, dichiara, in troppi non esitano a considerare la semplice giustizia e la normale onestà come virtù naturali, che (così dicono) l'uomo può avere senza la grazia di Dio, e a fare una distinzione tra queste virtù naturali e gli effetti dello Spirito di Dio; il che non solo non si trova nella Scrittura, ma è contraddetto dalla Scrittura dall'inizio alla fine»⁷⁹. Allo stesso modo, Kingsley credeva che non ci fosse una vera differenza tra legge fisica e legge morale. Poiché il Dio della natura e il Dio della grazia sono identici, è un'idea sbagliata, secondo lui, considerare i cosiddetti eventi naturali come manifestazioni di basso livello del suo potere semplicemente perché sono ordinari e meno impressionanti degli eventi rari e straordinari considerati soprannaturali.

⁷⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a. 2, parla di «inclinazione naturale a conoscere la verità su Dio, e a vivere in società»; Dio ha dato questa luce al momento della creazione. Cfr. Newman, *Idea*, cit., 183-8.

⁷⁸ Ivi, Discourse 8, 196-7. Cfr. James C. Livingstone, *Christianity and Culture in Newman's Idea of a University*, in Gerard Magill (ed.), *Discourse and Context. An Interdisciplinary Study of John Henry Newman*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1993, 95-108; Giuseppe Bonvegna, *Per una ragione vivente. Cultura, educazione e politica nel pensiero di John Henry Newman*, Vita e pensiero, Milano 2008.

⁷⁹ Charles Kingsley, Sermon XXIV, "The Likeness of God", in *Discipline and Other Sermons*, cit., 308: «In our day, there are too many who do not hesitate to look down on plain justice, and plain honesty, as natural virtues, which (so they say) man can have without the grace of God, and make a distinction between these natural virtues and the effects of God's spirit; which is not only not to be found in Scripture, but is contradicted by Scripture from beginning to end».

Queste premesse spiegano le ragioni della sostanziale differenza delle posizioni di Newman rispetto a quelle del suo contesto e ne rivelano la continuità di significato oltre le mode e le esigenze dei tempi. Per Newman, essere un *gentleman* cristiano non vuol dire non avere le buone qualità di un *gentleman* che si rispetti. Tuttavia, nessuna perfezione naturale, nemmeno la raffinatezza della cultura e la completezza formale del *gentleman* – ideali che esercitarono una invincibile attrazione sullo stesso Newman – potevano essere all'altezza degli standard della santità evangelica⁸⁰.

Il progredire della cultura e della civiltà tende a rifinire l'uomo dal punto di vista intellettuale e a produrre una religione dalla condotta formale corretta, dai gusti eleganti, dai rapporti onesti e dal comportamento decoroso e ordinato. Newman riconosce le buone qualità e le eccellenze del *gentleman*, ma rimane convinto che gli manchi qualcosa, segnatamente l'aspetto soprannaturale.

Nella sua riflessione si possono perciò distinguere due modi di essere un *gentleman*: il semplice *gentleman* e il *gentleman* cristiano. È necessario tenere a mente questa distinzione per evitare di fraintendere molte delle affermazioni di Newman al riguardo. Secondo lui infatti il *gentleman* possiede buone qualità naturali, ma poiché non le informa con la carità divina e non le sviluppa in uno spirito di fede per mezzo della grazia soprannaturale, queste virtù naturali presto regrediscono nella superficialità, nel formalismo e nella finzione. Le principali obiezioni di Newman al modo di essere del semplice *gentleman* riguardano il fatto che egli si affidi esclusivamente alla natura e alla cultura; abbia una visione errata del peccato; la decenza e le formalità esteriori da lui siano apprezzate più dell'amore interiore e della fede; l'attaccamento a una vita comoda e viziata lo renda avverso alla mortificazione suggerita dal Vangelo, finendo per fraintendere la conoscenza e l'erudizione con la virtù⁸¹.

⁸⁰ Cfr. Jan Hendrik Walgrave, *Newman the Theologian. The Nature of Belief and Doctrine as Exemplified in His Life and Works*, Geoffrey Chapman, London 1960, 35-6; Francis H. Davis, *Preface*, Louis Bouyer, *Newman. His Life and Spirituality*, Burns & Oates, London 1958, XI.

⁸¹ Cfr. Newman, *Idea*, cit., Discourse 8, 196-7: «The final exhibition of the Religion of Reason is visible in the insensibility of conscience, in the ignorance of the very idea of sin, in the contemplation of his own moral consistency, in the simple absence of fear, in the cloudless self-confidence, in the serene self-possession, in the cold self-satisfaction, we recognize the mere Philosopher».

La debolezza fondamentale del *gentleman* nel giudizio di Newman è di essere il prodotto della natura e della civiltà. Si comporterebbe come tale anche se il Vangelo non fosse mai stato predicato o se il cristianesimo non fosse la sua religione nativa. La religione di un semplice gentleman, come quella di un filosofo umanista, non è in grado di elevarsi al di sopra della perfezione della natura.

Il *gentleman* come prodotto culturale appartiene alla religione della società, la quale altro non è che una religione dell'apparenza. L'essenza del peccato in questa prospettiva non coincide con la disobbedienza ai dettami della coscienza e alla legge di Dio, ma si manifesta nel terrore di essere scoperti dalla società nell'atto di compiere ciò che essa ritiene e decide esser empio ai suoi occhi. La morale, non entrando in tal modo nella sfera delle azioni private dell'uomo, è pensata solo in tensione sociale. Infatti, la religione della società potrebbe spingere l'uomo a limare le sue asperità, ma la sua morale si rivelerebbe impotente a curarne il male che cova sotto l'apparenza esteriore. Per questo motivo, secondo Newman, occorre che siano la grazia, la fede e la carità divina a trasformare ed elevare la vita e l'attività del semplice *gentleman* in quella del *gentleman* cristiano.

Conclusione

Individuando i contorni inconfondibili del *gentleman* di Newman, non solo siamo in grado di comprendere meglio i valori che ispirano l'università ideale di Newman, ma possiamo anche apprezzare come egli volesse posizionare abilmente l'Università Cattolica d'Irlanda nel contesto dei dibattiti culturali sulla maschilità che animavano la Gran Bretagna vittoriana all'apice delle sue potenze coloniali e della relativa sua missione civilizzatrice, in particolare l'emergente *Muscular Christianity* che stava diventando sempre più visibile come movimento patriarcale etnico bianco suprematista in Gran Bretagna e in tante altre regioni dell'impero.

Di fronte a un discorso civilizzatore anglocentrico tipico della prospettiva vittoriana, che implicava l'accettazione del colonialismo, la sistematizzazione del caos attraverso la costruzione di centri gerarchici, l'eliminazione della pluralità del sapere, l'esercizio del controllo sociale, morale e religioso sull'individuo, la proposta di Newman, mediata dalla sua figura del *gentleman*, emerge come deterrente culturale a difesa di una minoranza religiosa e non solo, del liberalismo politi-

co-economico, di una teoria della conoscenza aperta, di una dinamica, plurale.

Degno rappresentante della modernità ottocentesca, il pensiero di Newman è il risultato di un confronto tra la stabilità delle sue idee e la forza liberatoria e plurale che sembra definire la figura del *gentleman*, personaggio antidogmatico il cui termine è la versatilità dell'intelletto e la saggezza di accettare qualsiasi posizione.

Markus Krienke*

*I cattolici e la democrazia in Germania tra '800 e '900:
una storia di conflitti e incivilimento*

«Ma soprattutto a quell'Uno,
a quel piccolo così grande,
sia portato un giubilante evviva!
Possa, dopo anni di lotta,
incoronato di gloria, presto condurci
come vincitori fuori dalla battaglia»¹.

1. *Introduzione: l'identità del Zentrum come partito “dei cattolici” nell'Impero tedesco*

Quella del *Zentrum* è più che una “storia nella storia”, cioè un episodio all'interno della “democratizzazione” del popolo tedesco prima sotto la monarchia costituzionale prussiana degli *Hohenstaufen* – cioè, quando di democrazia certamente non si poteva parlare nel senso proprio della parola anche se il primo parlamento della *Paulskirche* a Francoforte nel 1848/49, pur nel suo fallimento, ha segnato indelebilmente la coscienza politica dei tedeschi – e poi nella Repubblica di Weimar (1919-1933). Senza tale espressione partitica del cattolicesimo politico fino al 1933, la sua storia politica non sarebbe del tutto comprensibile, avendo giocato il Centro un ruolo sempre di protagonista, sia come seconda frazione più grande nel *Reichstag*, fino alla Grande Guerra, per affermarsi poi, nonostante il suo 12%, come un partito *leader* a Weimar (fece parte di tutti i governi dal 1919 al 1932, e quattro dei dieci cancel-

* Facoltà Teologica – Lugano.

¹ «La canzone della Piccola Eccellenza», intonata durante i raduni dei cattolici (*Katholikentage*) tra il 1885 e il 1891, riportata da Wilhelm Ribhegge, *Der Kulturkampf, Windthorst und die Entstehung der Zentrumsparlei. Der Katholikentag in Münster 1885*, «Westfälische Zeitschrift – Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde», CLXVII, 2017, 101-126, qui 123 (tutte le traduzioni, se non indicato diversamente, sono dell'autore di questo saggio).

lieri in quegli anni erano del Centro). La storia del Centro racconta al tempo stesso il modo in cui Stato e Chiesa cattolica definivano il loro rapporto nella nuova situazione politica creatasi nel 1870/71, e in cui i cattolici si sono situati – prima come “antagonisti” e poi come “cittadini” – nel nuovo *Reich* della Germania. In questo modo hanno senz’altro contribuito al fatto che la Chiesa cattolica e le parti cattoliche della popolazione potevano integrarsi nella nuova realtà moderna del regno protestante, aiutando in generale la conciliazione tra cattolicesimo e modernità con l’affermazione della coscienza laica del cristiano, riconosciuta poi definitivamente dal Concilio Vaticano II². Si tratta di una storia di incivilimento non solo per il passaggio del cattolicesimo alla modernità – la sua affermazione come parte della società civile – ma anche per il contributo che i cattolici stessi davano per superare uno «stato di rozzezza» dello Stato tedesco, sia sul lato del riconoscimento delle minoranze – in primis dei cattolici – sia su quello dei diritti e del parlamentarismo del tutto *in fieri*, sostituendo lo «stato di rozzezza» con una «forza superiore» ossia la «prudenza» che orienta la politica a principi³. Per Rosmini le istituzioni della società moderna erano certamente adatte a portare la società a nuovi livelli di civilizzazione – già per il semplice fatto che il «principio della libera concorrenza, mantenuto secondo ciò che prescrive il diritto di ragione, salva la società da tutte le ingiustizie della stessa società»⁴ – la quale doveva però anche impedi-

² Cfr. Rudolf Uertz, *Die Lerngeschichte des Katholizismus hinsichtlich moderner freiheitlicher Rechts- und Verfassungsideen: Die „personalistische Wende“ der katholischen Kirche*, in: K. Gabriel *et alii* (eds.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses* (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt, 1), Schöningh, Paderborn *et alii* 2010, 99-114, qui 108.

³ Antonio Rosmini, *Filosofia della politica*, a cura di M. d’Addio (*Ediz. crit.*, 33), Città Nuova, Roma-Stresa 1997, 112.

⁴ Id., *Filosofia del diritto*, 4 voll., a cura di M. Nicoletti e F. Ghia (*Ediz. crit.*, 27-28A), Città Nuova, Roma-Stresa 2013-2015, II, 2267 titolo (IV, 493). Bisogna sottolineare, però, che per Rosmini questo stesso progresso moderno era possibile grazie all’azione sociale-culturale del cristianesimo: «se ne’ nostri tempi prevale l’economia e prevale insieme la ricchezza [...] è perché la ragione umana si è riformata pel corso di duemila anni; perché il Cristianesimo ha portato la luce nel mondo; e perché i predicatori del Vangelo [...] hanno eccitata l’industria di pari passo che hanno aumentata l’intelligenza, e per mezzo della virtù hanno condotte le umane ricchezze, in una parola hanno migliorati gli uomini» (Id., *Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda*, in: id., *Sulla felicità. Saggi su Foscolo, Gioia, Romagnosi*, a cura di P. P. Ottonello [*Ediz. crit.*, 54], Città Nuova, Roma-Stresa 2011, 123-174 qui 138).

re che tali dinamiche sfociassero in un consumismo individualistico e disgregante della società⁵. Esattamente per tale dinamica sta emblematicamente il *Zentrum*.

Nel dibattito sull'evoluzione storica del partito si contrasta fino ad oggi una prospettiva che vede la dinamica di "incivilimento" in quella trasformazione a "partito politico" attraverso il suo allontanamento dalla base confessionale e la consapevolizzazione della sua struttura sociale⁶, con una che si oppone alla relativizzazione della centralità dell'elemento cattolico, negando dunque che si potesse identificare con la sua dimensione civile-repubblicana. Ci si pone anche una seconda questione interpretativa rilevante, ossia che il Centro, nel difendere i valori cristiano-cattolici, difese una propria identità cioè agiva *pro domo sua*, oppure combatteva veramente per un ordine politico-giuridico regolato secondo gli stessi valori⁷? Questa domanda si pone certamente in un momento storico in cui il consenso cristiano di base non esiste più, per cui il punto di vista *particolaristico*, cioè "di partito", rispetto a tale riferimento, è diventato inaggirabile: ma tanto più al centro dell'interesse entra la questione come questa mediazione tra le due dimensioni della sua identità fosse considerata e realizzata nei decenni iniziali del *Zentrum*. Infine, ci si chiede che cosa significhi la responsabilità cattolica per l'"incivilimento" di fronte alla definizione di "identità cattolica" che i Papi cercavano di impostare, specialmente attraverso la definizione dell'infallibilità con le sue conseguenze culturali oltre che dogmatiche – e che spinsero, non solo esponenti del Centro di impostazione ultramontana, a dubitare della legittimità di componenti del partito, scettici nei confronti del dogma. Essa offriva però, anche, la leva a Otto

⁵ «La parola *bisogno* importa una necessità: perciò quegli che ha il bisogno non naturale, ma artificiale, soggiace ad una specie di schiavitù, né resta a lui più il tempo e la tranquillità necessaria per calcolare gli effetti delle sue azioni» (Rosmini, *Filosofia della politica*, cit., 450). Per il tema dell'incivilimento in Rosmini, cfr. Alberto Baggio, *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Università degli studi di Trento, Dipartimento di lettere e filosofia, Trento 2016.

⁶ Cfr. David Blackburn, *Class, religion, and local politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914*, Steiner, Wiesbaden 1980; Wilfried Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*, Droste, Düsseldorf 1984.

⁷ Cfr. Winfried Becker, *Die Deutsche Zentrumspartei im Bismarckreich*, in: id. (ed.), *Die Minderheit als Mitte. Die Deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches 1871-1933* (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B), Schöningh, Paderborn et al. 1986, 9-45, qui 32.

von Bismarck per tentare di fomentare la divisione del partito. Politici come Ludwig Windthorst cercavano con tutte le forze di impedire una conseguenza di questo tipo, e di riformulare, nelle condizioni dello Stato moderno, l'antica convinzione, garantita dal diritto naturale, circa la coerenza tra le norme politico-giuridiche e quelle etiche dell'indirizzo morale della vita del cittadino. E, infine, si deve giudicare o valutare questo progetto di "incivilimento" dal nostro odierno punto di vista per il quale è evidente che, nonostante l'indiscutibile storia di successo, il *Zentrum* non sia proprio riuscito in tale intento?

Pur evitando di inserire l'aggettivo confessionale nel nome del partito⁸, il fattore d'unità non consisteva in interessi sociali o di classe, ma nella coscienza cattolica: in ciò, il *Zentrum* è stato l'erede del confronto dei cattolici con la società moderna dell'800, come si è realizzato soprattutto attraverso le dinamiche del *Kulturkampf* cioè la battaglia del cancelliere Bismarck contro il cattolicesimo ritenuto nemico dello Stato in quanto i suoi fedeli sarebbero ubbidienti a un'autorità straniera quale il Papa a Roma. Bismarck era spaventato dalla "rivoluzione ultramontana" nella quale il gruppo oscuro dei preti e loro seguaci – pari ad una congiura delle forze premoderne del cattolicesimo – avrebbe sconvolto l'ordine stabilito da lui sulla base dei principi dello Stato moderno. Al contrario, infatti, i "vecchi cattolici" che erano leali con lo Stato, ricevevano da lui generosi sostegni pubblici⁹. Alla base di questa avversione stava la visione storica di Heinrich von Treitschke secondo il quale lo spirito romano era opposto a quello germanico-protestante e la Germania era nata da una «gloriosa confisca delle proprietà ecclesiastiche»¹⁰. Dunque, l'antagonismo al principio cattolico-clericale faceva parte – secondo von Treitschke e Bismarck – dell'identità politica della nuova Germania. Va subito precisato che la coscienza politica dei cat-

⁸ Uno dei partiti "precursori" si chiamava infatti *Katholische Volkspartei* («Partito popolare cattolico»). Si affermò nel Baden dove nel 1869 ottenne cinque e nel 1871 nove seggi. Anche il *Bayerisch Patriotische Partei* («Partito patriottico bavarese»), benché senza riferimento confessionale, sottolineò nel titolo un «particolarismo» che «si accoppia con la volontà di difesa religiosa» (Jean-Marie Mayeur, *Partiti cattolici e Democrazia cristiana in Europa. Ottocento – Novecento*, trad. it. B. Pistocchi, Jaca Book, Milano 1983, 77).

⁹ Cfr. Becker, *Die Deutsche Zentrumspartei*, cit., p. 12.

¹⁰ Heinrich von Treitschke, *Parteien und Fraktionen [1871]*, in: id., *Aufsätze, Reden und Briefe*, a cura di K. M. Schiller, vol. 3: *Schriften und Reden zur Zeitgeschichte I*, Henschel, Meersburg 1929, 650.

tolici non è un risultato di tale *Kulturkampf*, ma trova le sue radici nelle conferenze di Soest dal 1864 al 1866, cioè nei gruppi di dibattito intorno a Georg e Hermann von Mallinckrodt, Wilhelm von Ketteler ed altri, che possono essere considerate la vera “culla” del futuro partito. Esse furono continuate nelle riunioni di Münster ed Ahlen (1870) durante le quali i cattolici affrontarono l'esigenza di affermarsi all'interno dello Stato moderno e culturalmente antagonista perché protestante, e parte di questa identità aveva l'obiettivo di contrastare quell'anticlericalismo che culturalmente aveva sostituito un liberalismo moderato dell'inizio secolo¹¹. Le misure di rappresaglie e persecuzioni di Bismarck durante gli anni del *Kulturkampf* hanno rafforzato enormemente la formazione di un'identità politica “dei cattolici”. Pertanto, i due decenni tra 1871 e 1887, segnati da leggi contro la libera realizzazione della religione cattolica, hanno portato i cattolici a votare per il “loro” partito. Culturalmente, i fronti per i cattolici in politica erano dunque due: il protestantesimo, da un lato, e l'industrializzazione, dall'altro. Infatti, si affermava soprattutto nelle parti rurali dell'Impero, e tra le città più a Stoccarda, Monaco o Colonia, ma certamente non a Berlino. Un arcivescovo tra i più importanti, Paul Ludolf Melchers (1813-1895) di Colonia, che durante il *Kulturkampf* si oppose alle leggi bismarckiane e assegnava uffici ecclesiastici senza permesso di Berlino, finendo anche in carcere, levò il divieto per il clero alla partecipazione politica. Come espressione di tale *milieu* cattolico, anche il *Zentrum* stesso era ritenuto nemico dello Stato e secondo Bismarck avrebbe sopportato addirittura le tendenze sovversive dei socialisti. Benché non si potesse negare che esso rappresentasse i cattolici, nondimeno non era un “partito cattolico”¹². Mentre la battaglia per Bismarck aveva perlopiù motivi pragmatici, anche per tenersi stretti i nazional-liberali, erano questi ultimi ad assegnarvi un peso ideologico: finalmente la cultura moderna e razionale avrebbe dovuto vincere contro la reazione dell'oscurantismo clericale medievale¹³. In questo primo periodo della sua esistenza, il fat-

¹¹ Cfr. Mayeur, *Partiti cattolici*, cit., 64-65. In realtà, la prima costituzione di un «gruppo cattolico» avvenne già il 30 novembre 1852 nella Dieta prussiana; cfr. *ivi*, 75.

¹² Secondo Karl Bachem, «il Zentrum era un partito tendenzialmente interconfessionale, nazionale, decisamente politico, che in ogni momento metteva in primo piano l'interesse oggettivo e il bene comune dell'Impero. In realtà, piuttosto che un partito, si trattava di una fiduciaria dell'Impero» (Becker, *Die Deutsche Zentrumspartei*, cit., 15).

¹³ «Diritto, Stato, Patria sono per loro sempre e soltanto strumenti per scopi ecclesiastici; inoltre non si dimentichi che lo spirito tedesco è sempre stato il più temibile

to di rappresentare una minoranza non gradita nella nuova Germania, ha fatto sì che la fede come identità socioculturale forte diventasse un collante che avrebbe portato risultati inaspettati al partito – e per questo motivo la subordinazione della coscienza politica a quella religiosa è diventata il suo elemento più emblematico. Specialmente nei primi anni del *Zentrum* il ruolo del clero fu inestimabile, meno tra le figure apicali quanto piuttosto tra i protagonisti dell'organizzazione del voto dei cattolici, e ciò offre una comparazione tra zone in Germania ricche di preti (come ad esempio Münster), che registrarono un alto numero di partecipazione¹⁴, rispetto ad altre con una popolazione molto più cattolica (come a esempio Baden), ma segnata da una mancanza di preti¹⁵. Queste dinamiche vanno comprese anche considerando che nello stesso momento in Italia, per il *Non expedit* di Pio IX, ogni partecipazione sia attiva che passiva dei cattolici alla politica era radicalmente proibita.

Siccome non si riuscì a realizzare la tanto auspicata inclusione né dei protestanti né dei lavoratori, il partito si consolidava sempre di più come una forza conservatrice che sosteneva la monarchia contro i socialisti, pur essendo sempre sospettato di non essere abbastanza leale con la Nazione – nonostante già von Ketteler avesse espresso la promessa di collaborazione leale nel 1848¹⁶: ciò lo assegnava sempre di più alla dimensione rurale del Paese, facendogli perdere sostegno nelle città. Non bisogna dimenticare, specialmente in una prospettiva lontana come la nostra, la forza divisiva prodotta dal Concilio Vaticano I (1870/71) con la sua definizione dell'infallibilità che aveva fatto scatenare in tutte le parti della nuova Germania una reazione anticlericale, da un lato, e un'unione dei cattolici per la difesa della libertà della Chiesa e dell'insegnamento, nonché della struttura federale della Germania, dall'altro. Con tale identità ultramontana

avversario della brama di potere romano, che lo Stato prussiano deve una parte della sua grandezza a una gloriosa confisca di beni ecclesiastici, cioè alla secolarizzazione delle terre dell'Ordine tedesco, e che il suo sviluppo è strettamente intrecciato con la storia del protestantesimo» (von Treitschke, *Parteien und Fraktionen*, cit., 650).

¹⁴ Il sistema elettorale dell'epoca – con diritto di voto per gli uomini di età superiore ai 25 anni divisi in tre classi a cui corrispondevano tre pesi diversi dei voti – si basava sullo scrutinio maggioritario uninominale.

¹⁵ Cfr. Margaret Lavinia Anderson, *Lehrjahre der Demokratie. Wahlen und politische Kultur im Deutschen Kaiserreich*, trad. ted. S. Hirschfeld, Steiner, Stuttgart 2009, 135.

¹⁶ Cfr. Becker, *Die Deutsche Zentrumspartei*, cit., 29.

del partito si identificavano anche cattolici che di per sé non sostenevano l'infallibilità, ma tuttavia non volevano cedere ai "vecchi cattolici". Così Bismarck ottenne, con le sue ostilità contro i cattolici e lo scatenare della "reazione protestante", principalmente l'ineleggibilità, di fatto, dalla parte dei protestanti – una caratteristica che il partito non avrebbe mai superato, fino al suo auto-scioglimento nel 1933 (fu rifondato nel 1945 ma da allora non avrebbe più giocato alcun ruolo politico rilevante). Con tale configurazione, il *Zentrum* si affermerà come partito indispensabile per le politiche nazionali, ma destinato a non ottenere mai una maggioranza. Ciò però costituiva anche un fattore del suo successo: consapevole di non poter mai rappresentare l'intera Germania, esso divenne «"partito" in quanto tale»¹⁷, cioè "parte". Una minoranza importante lo votava proprio nella consapevolezza di aver sempre un diritto di "veto" sulla maggioranza, e di essere dunque parte della «coda che scodinzola con il cane»¹⁸. Windthorst e altri leader importanti del partito cercarono sempre di superare questa "barriera confessionale", ma mai con successo. Inoltre, nell'intenzione di stabilire rapporti con lo Stato italiano e la curia, Bismarck temeva che il Centro fosse d'ostacolo per entrambi i fini – e scavalcando il "partito dei cattolici" nel suo rapportarsi con il Vaticano, veniva senz'altro incontro all'atteggiamento curiale che né per tradizione né per dottrina era abituato a interfacciarsi con un partito¹⁹.

Come si vede, sin dai suoi inizi (si ricordano come primi rappresentanti Karl von Savigny, Hermann von Mallinckrodt e i fratelli August e Peter Reichensperger), la presa di coscienza politica dei cattolici attraversò anche delle difficoltà storico-istituzionali non indifferenti, ma ciò ha contribuito ad ancorare questa realtà alla storia moderna di incivilimento. Per tre volte si cercò di emarginare il Centro in Parlamento sciogliendo il *Reichstage* e andando a nuove elezioni: nel 1887, quando si rifiutò il settennato; nel 1893 quando non si aderì alla proposta militare di Caprivi; e nel 1907 quando non si approvò il bilancio riparatorio per l'abbattimento dell'insurrezione nella colonia dell'Africa del Sudovest. Chi pensava di poter "mettere in riga" il Centro, così come era successo

¹⁷ Anderson, *Lehrjahre der Demokratie*, cit., 192.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cfr. Mayeur, *Partiti cattolici*, cit., 82.

precedentemente con i liberali, però, dovette presto ricredersi²⁰: ogni volta, il partito dei cattolici riuscì ad affermarsi e a uscire dalle sfide più forte e consapevole di prima.

2. *Il Zentrum all'interno della risposta sociale dei cattolici alla società moderna*

L'idea di costituire una presenza sociale concreta per i lavoratori, si concretizzò specialmente attraverso l'operato delle associazioni di Adolf Kolping (1813-1865). Se, inizialmente, i cattolici del *Zentrum* esprimevano ancora lo spirito del tempo di sollevare i lavoratori tramite religione ed educazione, a partire dalla fine degli anni '70 fecero concrete proposte legislative, accettando la sfida politica e ispirandosi alle idee del vescovo Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877). Christoph Moufang e Schrings cercarono di concretizzare le sue idee, e per un certo periodo si discusse se le organizzazioni sociali dovessero essere di tipo caritatevoli o politiche, cioè, riguardanti solo la dimensione del lavoro (associazioni di garzoni o di qualsiasi tipo) o organizzate tramite la rappresentanza parlamentare. Solo quest'ultima avrebbe formato la coscienza politico-laica dei cristiani e non solo una solidarietà con i garzoni o lavoratori, combinata con «una critica moralistica del capitalismo»²¹. Come conseguenza di tale presa di coscienza, Franz Brandts (1834-1914) fondò le associazioni *Arbeiterwohl* a partire dal 1880 che – come un'anticipazione dell'idea cattolica di “sindacati” – cercavano di istaurare rapporti armoniosi tra datori di lavoro e lavoratori. Insieme a Franz Hitze (1851-1921), Brandts mirava a una maggiore educazione dei lavoratori, a un aumento dei consigli di fabbrica e di istituzioni di welfare, come controproposta cristiana al movimento sindacalista del socialismo ateo. Il passaggio a veri e propri sindacati cristiani – ufficialmente possibile solo dopo la *Rerum novarum* (1891) e, infatti, il primo nasce nel 1894 nella Ruhr – significava collocare la consapevolezza sociale a livello delle strutture sociali e non solo della carità individuale. Su questa base, l'avvicinamento dei cattolici all'impero tedesco divenne possibile: condividevano l'idea di Bismarck

²⁰ Cfr. Wilfried Loth, *Zwischen autoritärer und demokratischer Ordnung: Das Zentrum in der Krise des Wilhelminischen Reiches*, in: Becker (ed.), *Die Minderheit als Mitte*, cit., 47-69, qui 51.

²¹ David Blackburn, *Populists and Patricians: Essays in Modern German History*, Allen & Unwin, London 1987, 111.

– anche dopo le sue dimissioni nel 1890 – che senza un'organizzazione statale dell'ambito sociale non era possibile far fronte alle esigenze nuove delle società industrializzate. In questo senso, il contributo del *Zentrum* alla legge sulla compensazione dei lavoratori del 1890/91 fu di fondamentale importanza.

Hitze, del resto, divenne nel partito la figura centrale per l'avanzamento della questione sociale a livello politico, che nei primi anni era inesistente, anche perché von Ketteler rimase deputato solo per poco tempo. Grazie alle attività parlamentari ed extraparlamentari di Hitze, «[i]l Centro poteva rivendicare di aver presentato, nel 1877, il primo progetto di legge sulla tutela dei lavoratori al Reichstag, pochi giorni prima dei socialdemocratici», noto come «proposta Galen»²². Non c'è dubbio che il partito fosse profondamente radicato nel *milieu* cattolico, tanto che le *Katholikentage* («giornate cattoliche»), a partire dalla prima riunione a Magonza nel 1848, erano le assemblee del partito, e la religiosità cattolica caratterizzava l'operato dei politici²³. Organizzate dal *Piusverein für religiöse Freiheit* per il sostegno della vita sociale e politica cattolica e della libertà religiosa e sociale – oggi *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* («Comitato centrale dei cattolici tedeschi») – esse divennero i momenti di manifestazione dell'identità cattolica nella società tedesca e testimonianza di un'attività associativa dei cattolici che precedette e plasmò la formazione della loro presenza politica. Il partito affonda dunque le sue radici in tale realtà e si concretizza per la prima volta con la formazione di 63 rappresentanti cattolici (su 382 totali) nel parlamento prussiano nel 1852, fino al 1859, salvo poi costituirsi, appunto, l'anno successivo come «frazione del Centro (frazione

²² Wolfgang Ayaß, „Wir müssen anfangen, dann werden wir sehen...“. Franz Hitze, das *Zentrum* und die Sozialpolitik bis zum Ende der Bismarckära, in: Karl Gabriel / Hans-Josef Grosse Kracht (eds.), Franz Hitze (1851-1921). Sozialpolitik und Sozialreform. „Beginnen wir einmal praktisch...“, Schöningh, Paderborn et al. 2007, 37-56, qui 39. Tuttavia, la caratteristica della posizione e azione politica del *Zentrum* – non per ultimo per la posizione contrastante dello stesso Windthorst – corrispose anche in questo caso alla fisionomia generale del cattolicesimo politico, come è stato già descritto precedentemente. Infatti, afferma Ayaß, «[n]el contesto generale, l'orientamento ideologico del *Zentrum* in ambito sociale era più rivolto al passato che al futuro. Il *Zentrum* non sviluppò la sua politica sociale partendo dal problema sociale del “lavoro”, bensì dalla famiglia, che appariva minacciata nelle sue fondamenta morali dall'espansione del lavoro in fabbrica. Questo punto di riferimento, tuttavia, si ritrova anche nel protestantesimo e nei partiti conservatori a esso più o meno legati» (*ivi*, 41).

²³ Cfr. Blackburn, *Populists and Patricians*, cit., 199.

cattolica)». Tuttavia, le «Società Pio per la libertà religiosa» e altri gruppi erano ancora poco organizzati e in mancanza di strutture stabili fu difficile trarre una linea evolutiva marcata²⁴.

Nel 1890 fu fondato poi – dai già menzionati Brandts e Hitze, insieme a Windthorst e il politico del Centro Franz von Ballestrem – il *Volksverein für das katholische Deutschland* («Associazione popolare per la Germania cattolica») per «la lotta contro gli errori e i tentativi di sovversione in ambito sociale» e «la difesa dell'ordine cristiano nella società», riprendendo tentativi precedenti ma falliti, come ad esempio il *Katholische Volksverein* e per reagire, anche dopo il *Kulturkampf* e nella Germania ormai wilhelmina, contro associazioni quali *Evangelischer Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen* («Unione evangelica per la salvaguardia degli interessi tedesco-protestanti»). Collocato ben presto a Mönchengladbach, esso operò a livello nazionale mentre organizzò anche la voce cattolica nella Renania, collaborando strettamente con l'*Arbeiterwohl* di Brandts e Hitze. Alla fine del 1891 contava già più di 100.000 membri, con la presidenza di Brandts²⁵. Per il partito, tale organizzazione aveva il compito importante di fungere da contrappeso all'ala conservatrice, che nel clima del romanticismo politico dei cattolici, che sosteneva un corporativismo di reminiscenza premoderna, covava una mentalità anticapitalistica e antiliberalista. Era uno dei meriti del Centro, infatti, non aderire alle teorie solidaristiche o corporativistiche come furono sviluppate sia dalla teologia che dalla Dottrina sociale della Chiesa dell'epoca²⁶. Coinvolgendo prima della Prima Guerra mondiale il 13.6% dei cattolici, il lavoro del Centro – prevalentemente di carattere formativo della popolazione – divenne sempre più indispensabile per assicurarsi non solo la base elettorale ma soprattutto anche i suoi personaggi di spicco. Mentre Brandts realizzò nelle sue fabbriche le condizioni dei lavoratori richieste da von Ketteler – tra cui il rispetto della domenica, la riduzione delle ore giornaliere lavorative, l'assicurazione per la salute dei lavoratori, l'attenzione alla sicurezza al lavoro e l'organizzazione di pasti a costi modesti – dimostrando

²⁴ «Perciò, non bisogna dimenticare la lunga assenza di un partito cattolico durante gli anni '60 dell'800. I partiti politici in Germania ancora esistevano nell'ombra, e molto dipendeva dall'impegno e dalla determinazione di gruppi piuttosto piccoli» (*ivi*, 49).

²⁵ Il vice Karl Trimborn (1854-1921), deciso avversario del sistema elettorale a tre classi della Prussia, subentrò nel 1914.

²⁶ Cfr. Becker, *Die Deutsche Zentrumsparlei*, cit., 37-38.

che la cultura cattolica poteva situarsi come forza di un ordine sociale nuovo all'interno delle dinamiche dell'industrializzazione²⁷, Hitze era deputato e mirava a un rinnovamento della società medievale dei ceti. Fu lo stesso Trimborn a comprendere che il partito avesse bisogno di una struttura e che la dinamica spontanea che parte dalla base sociale del partito non poteva portarlo più lontano. Ma la realizzazione di tali strutture chiedeva tempo e bisognerà attendere il nuovo secolo. Inoltre, esso aveva esigenza di ottenere nuovi consensi anche da parte della classe dei lavoratori. Il successo della socialdemocrazia nelle elezioni del 1903 consentì al Centro di comprendere la necessità di rendere la politica sociale sempre più uno dei suoi temi principali. Molti politici del *Zentrum* dovevano abituarsi a tale dimensione e sviluppare interesse e specifiche competenze. Lieber e Hitze, insieme a Trimborn e Bachem, sarebbero stati i punti di riferimento centrali. Ciononostante, essi non riuscirono a rendere il *Zentrum* una casa per i lavoratori. Esso rimase piuttosto un partito orientato ai contadini e le classi medie, cioè a una società più rurale che cittadina.

Il partito reggeva, dunque, sulla base cattolica organizzata, e in questo senso fu l'unico ad essere strutturato sussidiariamente, sebbene non democraticamente: segno fu il fatto che non fu mai eletto un presidente del partito fino al 1909. Dopo il lungo periodo dell'autorità indiscussa di Windthorst²⁸, subentrarono Lieber e Spahn, e infine von Hertling. Dopo un ulteriore impegno di Spahn e Gröber, solo con Matthias Erzberger (1875-1921) si realizzarono i primi momenti democratici del partito, in quanto di umile estrazione e non appartenente a una nobiltà cattolica. Si affermò un partito trasversale, ma proprio per questo le dinamiche dell'industrializzazione e della differenziazione sociale hanno avuto ripercussioni particolari su di esso, nel momento in cui perse di compattezza in seguito all'at-

²⁷ «Si può dire che la Chiesa cattolica, i suoi preti e i capitalisti cattolici come Brandts hanno giocato un ruolo significativo nella produzione di una forza lavoro stabile e disciplinata come era richiesto dall'industria moderna» (Blackburn, *Populists and Patricians*, cit., 62).

²⁸ Anderson ricorda, infatti, la lamentela di Bismarck che Windthorst fosse «il leader a cui la maggioranza del Reichstag obbedisce a ogni cenno, l'uomo che, per così dire, rappresenta il popolo nell'Impero» (cit. in: Margaret Lavinia Anderson, *Windthorst. Zentrumspolitiker und Gegenspieler Bismarcks*, trad. ted. C. Dericum e H. Möller, Droste, Düsseldorf 1988, 413).

tenuarsi della repressione bismarckiana²⁹. Di conseguenza, a partire dagli ultimi anni '80, le divergenze interne aumentarono, e a questo punto certamente il partito pagò dazio per la mancanza di idee politico-sociale-economiche dei cattolici: esse, infatti, non poterono essere facilmente dedotte dall'idea dell'ordine naturale-sociale formulata dalla dottrina cattolica. Inoltre, gli elettori iniziarono a votare più secondo lo stato sociale ed economico, e non più per appartenenza confessionale³⁰. Il cattolicesimo politico in Germania fu così costretto a elaborare una visione politico-economico-sociale, integrando la questione confessionale che certamente non poteva rimanere l'unico momento integrativo del partito, diventando capace di situarsi nella classe media, come partito sviluppatosi al centro della società. E nella misura in cui i temi non erano più la difesa dell'identità confessionale ma l'agenda politica, anche le opinioni della popolazione cattolica si diversificarono, e con l'aumentare di questa tendenza, il partito ricorse maggiormente alla collaborazione del clero per garantire l'unione alla base³¹. La direzione del partito, fatto da aristocratici e dal clero, fu sostituita sempre di più da rappresentanti della borghesia come imprenditori, accademici, ufficiali e avvocati. Con la morte di Windthorst, il partito affrontò per la prima volta il rischio serio di una spaccatura, in quanto l'ala conservatrice e aristocratica che finora era dominante – rappresentata dal conte Franz di Ballestrem o dal barone Karl Huene von Hoiningen (1837-1900) – temeva l'avanzamento delle «forze democratiche» all'interno dello stesso, rappresentate da Ernst Lieber e dai fratelli Bachem. Per i suoi sostenitori, come ad es. Julius Bachem (1845-1918), esso svolgeva la funzione di difensore della libertà religiosa della Chiesa cattolica, ma contrariamente ai socialisti, non proponeva la visione di una società alternativa. Il problema del partito fu l'assenza del ceto intellettuale-liberale: le sue politiche derivavano da continui compromessi tra l'aristocrazia fondiaria e i piccoli coltivatori.

²⁹ Cfr. Loth, *Katholiken im Kaiserreich*, cit., 16-17.

³⁰ «Nella stessa misura in cui diminuiva la consapevolezza che il partito del Centro fosse essenziale come rappresentante degli interessi religiosi ed ecclesiastici, e in cui lo status sociale iniziava a influenzare la scelta elettorale in misura maggiore rispetto all'appartenenza confessionale, la discussione sul carattere ideologico e politico e quindi sul principio vitale del partito del Centro passava in primo piano» (Rudolf Morsey, *Die deutsche Zentrumspartei 1917-1923*, Droste, Düsseldorf 1966, 34).

³¹ Cfr. Anderson, *Lehrjahre der Demokratie*, cit., 185.

3. *I cattolici del Zentrum e la vita politica*

Nell'Ottocento, si formava dunque un'identità dei cattolici in Germania, per la difesa della fede cattolica e della Chiesa, che nonostante i significativi scontri con la gerarchia sia episcopale che vaticana non sentivano il loro operato in contrasto con la Chiesa, nemmeno quando nel 1901 Leone XIII intimò la sua contrarietà all'azione politica dei cattolici³². Questa si formava a partire dalla realtà dei cattolici, vissuta nella società, per cui il partito non si identificò con un "modello sociale" come i socialisti e i liberali, ma realizzò per la Chiesa, con tutta la sua struttura, un nuovo modo di esercitare la sua relazione-opposizione al potere politico: «[a]nche se questo veniva visto da molti contemporanei come un segno di arretratezza, il parroco di campagna emerse come forza politica proprio nel momento in cui, come notò con stupore un liberale austriaco, la politica iniziava a muoversi "in vie libere"»³³. Bisogna comunque anche considerare che alle prime elezioni, un terzo dei cattolici votava per il *Zentrum* (la partecipazione alle urne dei cattolici fu del 62%, mentre quella dei protestanti solo del 43%), per cui molti esponenti degli altri partiti accusarono il partito di attribuirsi indegnamente il titolo di "partito dei cattolici" poiché due terzi dei cattolici non gli dava la propria preferenza. D'altronde era proprio il diritto di voto universale (per i soli uomini) che era ritenuto un vero vantaggio dei cattolici, in quanto dava ai preti la possibilità di influire in parte massicciamente sui propri parrocchiani, spesso letteralmente fino alle urne stesse dove avvenivano degli scontri anche fisici con sindaci o altri ufficiali. Non a caso Heinrich von Treitschke ritenne questo universale diritto di voto «un'arma inestimabile dei gesuiti». Va, a tal proposito, precisato che i protestanti e liberali spesso identificavano con "i gesui-

³² «Non sia poi lecito di dare un senso politico alla *democrazia cristiana*. Perché, sebbene la parola *democrazia*, chi guardi alla etimologia e all'uso dei filosofi, serva ad indicare una forma di governo popolare, tuttavia nel caso nostro, smesso ogni senso politico, non deve significare se non una *benefica azione cristiana a favore del popolo*. I precetti della natura e del Vangelo, in quanto trascendono di proprio diritto i fatti umani, è necessario che non dipendano da alcuna forma di governo civile» (Leone XIII, *Graves de communi re* [1901], https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18011901_graves-de-communi-re.html [consultato il 20 ottobre 2024]).

³³ Anderson, *Lehrjahre der Demokratie*, cit., 107; la citazione è di Pachmann. L'autrice dimostra questo fatto non solo per la Germania, ma anche per la Francia, l'Inghilterra, l'Irlanda e gli Stati Uniti.

ti" i preti *tout court*, come un esercito ai comandi del loro "generale" a Roma e del Papa, mentre di fatto degli oltre 17.000 preti in Germania solo 211 erano gesuiti e la maggior parte dei tedeschi non aveva mai visto un gesuita³⁴. I risultati alle urne furono interpretati, da parte liberale e protestante, come espressione di un popolo tenuto ignorante dal clero per poterlo strumentalizzare meglio. L'immagine dell'elettore del Centro "stupido", "ignorante" e "superstizioso" era onnipresente e se accadeva che un rappresentante del clero fosse eletto (come, ad esempio, a Magonza nel 1874 quando fu eletto il vicario capitolare), si cercava di delegittimare la vittoria sulla parte più illuminata della popolazione. Così, paradossalmente, i liberali si distanziavano dal suffragio universale, mentre il Centro lo difendeva in parlamento: in tal modo, il Centro e con esso il clero divenne – nei fatti – il più strenuo difensore della democrazia. Ancora nel 1907, quando il Centro era sotto attacco, si ripresentò la proposta del 1873 di riforma della legge elettorale per sostituire il sistema a tre classi, in vigore, con quello democratico³⁵. Il momento non previsto dalla parte anticlericale era che le elezioni diventassero momenti di manifestazione dell'identità cattolica. Grazie all'impegno del clero, ma anche alle manifestazioni sempre più diffuse della popolazione cattolica per la difesa dei propri interessi, la partecipazione alle urne raggiunse il 78,7% nel 1874 in alcune zone (ma comunque sempre intorno al 70% in media), e ormai il 77% dei cattolici votava per il Centro. Considerando che a livello nazionale dell'Impero tedesco non si sarebbe mai raggiunta una tale partecipazione prima del 1903, si può certamente parlare di un contributo dei cattolici – pur non motivato da un "interesse per la democrazia" – alla democraticità della nazione e al suo istituto parlamentare (sebbene certamente sempre sotto la monarchia). Il partito maturò progressivamente sul versante politico, comprendendosi sempre meno come difesa stretta della "causa cattolica": nel 1899, ad esempio, si chiese in "cambio" del sostegno della costruzione del *Mittellandkanal* (il Canale centrale della Germania) *non* la riammissione dei gesuiti, ma la riforma del diritto di voto nella Renania.

A partire dai tardi anni '80, quando si risolse il *Kulturkampf* e dunque la questione dell'identità cedette alla sfida della collocazione sociale tra gli elettori e i temi che effettivamente dovevano essere affrontati, il *Zentrum* perse così continuamente voti, passando dall'86,3% degli

³⁴ Per la citazione e i dati cfr. Anderson, *Lehrjahre der Demokratie*, cit., 116-118.

³⁵ Cfr. *ivi*, 197.

elettori cattolici nel 1881, al 54,6% nel 1912. Nonostante il calo, il partito mantenne il suo blocco di un centinaio di deputati su 397, per cui senza i cattolici, i conservatori (alleati con i nazional-liberali), non riuscirono comunque a governare, data l'esclusione della socialdemocrazia e l'allontanamento dal "partito del progresso". Windthorst cercò a volte l'unione con il partito del progresso nelle votazioni, quando si trattava di difendere i diritti fondamentali e la costituzione, perché così facendo poteva evitare di affrontare le complesse domande sul rapporto tra religione e Stato, che regolarmente emergevano quando si collaborava con i protestanti. Tuttavia, l'alleanza, sempre limitata, aveva l'ostacolo dell'opposizione creatasi durante il *Kulturkampf* all'interno del quale Bismarck ideava molte leggi proprio come concessione ai liberali. Ogni volta, dunque, che il *Zentrum* collaborò con la socialdemocrazia e il progresso, riuscì a mettere i conservatori sotto pressione, facendoli trovare in minoranza³⁶. Questa dinamica era fondamentale per la consapevolezza dei politici cattolici, considerati però dall'altro lato, cioè dalla prospettiva di Bismarck, pragmaticamente come minoranza utile per impedire il formarsi di un forte blocco di opposizione socialdemocratica. Alla fine dell'Ottocento, da parte del *Zentrum* si votava a favore delle leggi sull'esercito e la marina, anche per sottolineare comunque il suo sostegno alla nazione, punto nevralgico di cui soffrì il Centro durante l'intera sua esistenza politica tra Impero e Weimar. All'interno del partito, i Renani si opposero tendenzialmente a tali politiche, favorendo la legislazione sociale.

4. *Il problema della coscienza democratica*

Tra il 1899 – ossia con i *Mainzer Leitsätze* durante il primo raduno nazionale dei sindacati cristiani a Magonza – e lo scoppio della Grande

³⁶ Il politico liberale Friedrich Naumann affermò, certamente, in modo esagerato ma emblematico: «[s]i può lavorare con il Centro verso destra, e anche con il Centro verso sinistra, e anche con il Centro e con il centro liberale. Tuttavia, non può mai essere realizzata una grande questione senza il Centro, e per questo motivo otteniamo tanti diritti di cittadinanza quanti il Centro ritiene necessari, riceviamo tanta politica sociale e in quella forma che è accettabile per il Centro, aumentiamo le nostre navi e la nostra artiglieria nella misura in cui i leader del Centro ritengono giusto, dopo l'accordo con Roma, e dobbiamo accettare quelle tariffe che il Centro ritiene necessarie. In questo modo, il Centro, il partito di mezzo, decide la politica tedesca» (cit. in: Loth, *Katholiken im Kaiserreich*, cit., 24-25).

Guerra, il *Zentrum* ha attraversato due controversie con scontri in parte rischiosi per l'unità e l'esistenza stessa del partito, ma proprio in quanto affrontate e superate hanno contribuito non da poco al processo di "incivilimento". La prima è quella sui sindacati (*Gewerkschaftsstreit*) ossia la questione se – rispettando il divieto di Leone XIII di entrare nei sindacati socialisti – si potevano formare dei sindacati interconfessionali insieme ai protestanti. La "corrente di Berlino", intorno al Cardinale Georg von Kopp di Fulda, si oppose radicalmente a queste formazioni al di fuori del controllo della Chiesa, e dunque alla "corrente di Köln-Gladbach" che fu certamente "tollerata" dall'enciclica *Singulari quadam* di Pio X nel 1912, ma che non riuscì a imporsi. Lo stesso dilemma si affrontò sulla questione, sollevata da un articolo di Julius Bachem, pubblicato nel marzo 1906 con il titolo «Wir müssen aus dem Turm heraus» («Dobbiamo uscire dalla torre»), dell'apertura del partito verso i protestanti. E anche se entrambe le controversie erano «espressioni di una profonda crisi di modernizzazione»³⁷ per il cattolicesimo politico-sociale in Germania, esse avevano senz'altro un peso significativamente diverso: un'apertura dei sindacati incideva certamente meno sulla capacità dei cattolici di avanzare la loro voce rispetto ad un'integrazione massiccia di protestanti nel partito (e che sicuramente non avrebbe portato il successo sperato in termini di aumento del voto)³⁸.

Durante il cancellierato Hertling, e dunque alla fine della Prima Guerra mondiale, il Centro attraversò un periodo di debolezza e passività, ma anche in questa condizione esso dimostrò nuovamente di poter fungere da punto di riferimento per una politica al di là dell'alternativa tra "rivoluzione" e "tradizione". Il partito si oppose fino alla fine alla destituzione della monarchia in quanto ciò avrebbe messo a rischio l'unità del Reich: i cattolici furono letteralmente travolti dalle vicende intorno al 9 novembre 1918, mentre Erzberger era a Compiègne per le trattative di pace (egli dirigeva la commissione per il cessate il fuoco e sostenne l'accettazione del Trattato di Versailles, motivo per cui nel 1921 fu assassinato). Così i cattolici non hanno risparmiato critiche e disprezzo per tale sovvertimento che ha portato la Germania a

³⁷ Loth, *Katholiken im Kaiserreich*, cit., 232.

³⁸ Cfr. Margaret Lavinia Anderson, *Interdenominationalism, Clericalism, Pluralism: The Zentrumsstreit and the Dilemma of Catholicism in Wilhelmine Germany*, «Central European History», XXI, 1988, n. 4, 350-378, qui 358.

un passo da un sistema socialista, sia per la violenza con la quale esso fu imposto (la “dittatura del proletariato” minacciò l'intera Nazione di anarchia), ma anche per il fatto che la democrazia si collocava vicina a tali rischi e fu spesso osteggiata come «“dittatura” dei partiti di sinistra»³⁹. Certamente, se “democrazia” significò una riappropriazione del potere politico da strutture popolari al posto della vecchia autorità prussiana e berlinese, di tale termine anche i cattolici potevano farsi promotori. Alla fine, però, si trattava di accettare la repubblica, perché «come stanno le cose bisognava accontentarsi»⁴⁰. La necessità richiedeva da parte cattolica di fare la pace con la nuova realtà. Rientrato a Berlino, Erzberger, con sei deputati del Centro, dava un contributo a superare il momento di anarchia ed evitare che la Germania diventasse una repubblica socialista.

Con il riconoscimento dei diritti fondamentali e l'autonomia della Chiesa nella Costituzione di Weimar, molti argomenti “di battaglia” del vecchio Centro non potevano più rappresentare momenti di identificazione del partito. Inoltre, secondo la Dottrina sociale l'ordinamento politico, cioè l'esistenza dello Stato, e l'essere garanzia per la pace civile, erano valori che concretizzavano il bene comune per cui erano inaggiungibili per i cittadini e politici cattolici. Di fronte a questa realtà, anche il passaggio dalle “convinzioni monarchiche” dei cristiani alla collaborazione con la Repubblica avvenne in tempi sorprendentemente stretti⁴¹. Il fronte di battaglia si delineò ormai nei confronti della società sempre più secolarizzata e materialistica⁴². «Il Zentrum fece l'esperienza che la politica cattolica era un terreno su cui il rischio di perdita di sostanza e di fallimento era grande»⁴³. Dunque mentre si allargavano le sicurezze per la Chiesa e il suo agire, la possibilità del *Zentrum* di realizzarsi politicamente non era come prima: l'arena politica si era molto più ristretta nei suoi confronti.

³⁹ Morsey, *Die deutsche Zentrumspartei*, cit., 83.

⁴⁰ Cfr. «Germania», n° 594, del 20 dicembre 1918.

⁴¹ Cfr. Karsten Ruppert, *Die Deutsche Zentrumspartei in der Mitverantwortung für die Weimarer Republik: Selbstverständnis und politische Leitideen einer konfessionellen Mittelpartei*, in: Becker (ed.), *Die Minderheit als Mitte*, cit., 71-88, qui 79. «Un ideale politico, che avrebbe potuto legare emotivamente il partito su larga scala, non lo è diventato» (*ivi*, 80).

⁴² Cfr. *ivi*, 74.

⁴³ Cfr. *ivi*, 75.

L'idea di "uscire dalla torre" divenne allora preponderante, quando si intensificarono le voci che chiedevano una rifondazione (in particolare Heinrich Brauns e Joseph Joos). Si decise di mantenere il nome, aggiungendo *Freie deutsche Volkspartei*, ma senza riferimento confessionale come ad esempio avvenne a Duisburg: «[è] evidente che dobbiamo aderire senza riserve al nuovo ordine che si sta formando, anche se dovesse trattarsi di una repubblica, cosa che, nonostante tutto, considero probabile. Autoescluderci dalla partecipazione politica nella nuova repubblica, indebolendoci politicamente per una sterile "legittimità", non ha alcun senso»⁴⁴. Ma per il Centro, l'adesione alla repubblica rimase sempre legata alle circostanze e certamente legittimata dal magistero di Leone XIII che non privilegiava più una delle forme di Stato rispetto alle altre, e non per questo i cattolici erano diventati entusiasti repubblicani. Al contrario, nel loro animo, essi rimpiansero la monarchia, ma non privarono mai la repubblica della loro lealtà, adesione e impegno. Così, si accolse positivamente la costituzione alla quale essi diedero un fattivo contributo, testimonianza degli sforzi del Centro ed espressione di una certa benevolenza nei confronti del cattolicesimo, mai registrata in precedenza. Per la coscienza politica, la questione del diritto naturale divenne sempre più centrale, anche perché dal punto di vista della Dottrina sociale della Chiesa il diritto è fondato sulla ragione e dunque non presuppone il cristianesimo, «ma porta conseguentemente ad esso»⁴⁵, intendendo più precisamente il cattolicesimo.

Ma la battaglia culturale non era ancora risolta, anche perché il nuovo Ministro della cultura, Adolf Hoffmann, cercò di realizzare una politica culturale che escludeva ogni aspetto cristiano, per cui lo spettro di una dittatura del proletariato sembrò vicino. Molti ministri socialisti della cultura delle varie regioni – dalla Baviera alla Sassonia, da Württemberg ad Amburgo – si posero nella stessa direzione e realizzarono politiche simili nelle loro realtà locali. Dinanzi alla minaccia di un nuovo *Kulturkampf* – che avrebbe rafforzato le tendenze separatiste agli estremi della Prussia, ossia nella Renania e nell'Alta Slesia – e le realizzazioni di tanti governi socialisti, Erzberger poté convincere il governo, insieme ad Ebert, a convocare un'assemblea nazionale. Nella relativa campagna elettorale, gli "ideali cristiani" furono nuovamente rispolti

⁴⁴ Karl Bachem, cit in: Morsey, *Die Deutsche Zentrumspartei*, cit., 103-104.

⁴⁵ Oswald von Nell-Breuning, *Zur Programmatik politischer Parteien* (Zeit- und Streitfragen, Heft 1), Bachem, Köln 1946, 18.

verati e proclamati. Il decreto di Hoffmann sull'abolizione dell'insegnamento religioso fu ritirato. Specialmente la Renania fu minacciata dall'invasione delle truppe alleate, e l'identità della sua popolazione non riuscì mai a far la pace con Berlino. In tale contesto, il *Zentrum* si rafforzò diventando un punto di riferimento per l'identità delle zone occidentali della Prussia. Anche Adenauer fu un simpatizzante dell'indipendenza della Renania, sebbene avesse rifiutato di diventare un rappresentante del movimento. L'idea era di sostituire la predominanza prussiana sulle 26 regioni con la creazione di quattro repubbliche federalmente unite.

5. *Conclusione*

Come si posiziona il cattolicesimo in una società in cui la religione non è più un elemento di discriminazione? Nel momento in cui l'apertura del partito politico e dei sindacati ai protestanti diventa strategicamente necessaria (non solo per assicurare un sostegno rilevante nella società ma anche per rafforzare la propria azione politica o sociale), è proprio tale apertura che indebolisce il "principio cattolico" ossia dell'autorità ecclesiastica e dunque l'identità della socializzazione religiosa? Il momento dopo il *Kulturkampfe* le dispute sul *Zentrum* e i sindacati, possono dunque essere letti come momenti della presa di coscienza dei cattolici in politica che hanno contribuito al formarsi della loro consapevolezza laica all'interno della società, portando un contributo importante all'"incivilimento" della società moderna cioè alla creazione dei presupposti culturali per l'affermazione della democrazia e del parlamentarismo repubblicano.

Jean-Yves Frétigné*

*La citoyenneté par l'urne électorale et par la plume sergent-major:
quelques réflexions sur le modèle républicain français
(1848-années 1920)*

Il est d'un usage courant d'affirmer que la citoyenneté moderne s'est construite en France dans le cadre du régime républicain – principalement dans les trois premières décennies de la III^e République (1875-1905)¹ – au moyen de deux vecteurs ici désignés par deux synecdoques, à savoir l'*urne électorale*² pour indiquer le vote au suffrage uni-

* Université de Rouen-Normandie.

¹ Sans souci d'exhaustivité, rappelons que le 30 janvier 1875 le célèbre amendement Wallon, qui proclame que «le président de la République est élu à la majorité absolue des suffrages par la Sénat et par la Chambre des députés réunis en Assemblée nationale [...]», est adopté à une voix de majorité. Il faut toutefois attendre le 5 janvier 1879 pour que les républicains, déjà majoritaires à la Chambre des députés, le deviennent aussi au Sénat. Vingt-cinq jours plus tard, le royaliste Patrice de Mac Mahon démissionne de sa charge de président de la République et le républicain Jules Grévy est élu à cette fonction. Les grandes lois qui font façonner le régime vont alors être adoptées – nous ne mentionnons pas dans cette note les lois à caractère social. Le 16 juin 1881 est votée la loi sur la gratuité de l'enseignement primaire, 29 juillet 1881 celle sur la libéralisation de la presse; le 28 mars 1882, la loi rend l'enseignement primaire obligatoire et laïque. Le 14 août 1884 est promulguée la principale révision constitutionnelle de la III^e République par les Chambres réunies en Congrès: la forme républicaine des institutions ne peut être modifiée, sont supprimés les sénateurs inamovibles et sont abolies les prières publiques adressées à Dieu pour appeler son secours sur les travaux des Assemblées. Il y aura une autre révision constitutionnelle de portée beaucoup moins grande en 1926 pour créer une caisse d'amortissement. Le 26 juin 1889 est votée la loi sur la nationalité faisant que toute personne née en France peut acquérir la nationalité française sauf si elle le refuse à sa majorité. Le 1^{er} juillet 1901 est votée la loi sur les associations qui obtiennent le droit de se constituer sans déclaration préalable ni autorisation, à l'exception des associations confessionnelles. Le 9 décembre 1905 est promulguée la loi sur la Séparation des Églises et de l'État.

² La forme rationalisée et normalisée de l'urne est récente. L'isoloir, qui garantit la pleine liberté de vote, n'est introduit qu'en 1913. Aussi jusqu'à la veille de la Grande Guerre, «le secret du vote légal était en pratique un vote secret en public», Alain Garrigou, *Les secrets de l'isoloir*, Éditions le Bord de l'eau, Lormont 2012, 25.

versel masculin et la *plume Sergent-Major*³ pour désigner l'école en tant qu'elle éduque à la citoyenneté; citoyenneté qui trouve, aux yeux des républicains, une de ses principales traductions dans l'acte de voter. Il serait intellectuellement inconséquent de considérer cette interprétation répétée à l'envi comme fausse ou par trop simpliste. Elle correspond à une réalité non seulement très abondamment illustrée, en particulier pour en montrer les réussites et les limites, mais encore régulièrement interrogée tant sous l'angle épistémologique que politique. Loin d'être simplement rhétorique, cette interrogation renvoie à des enjeux répondant aux préoccupations de notre présent. À la fin du siècle précédent, alors qu'avaient lieu les célébrations du bicentenaire de 1789, se développa ainsi un important débat historiographique sur la nature de la période qui s'étend de 1789 jusqu'à 1879, donnant cours à deux types d'analyses antinomiques. Pour François Furet⁴, le chaos de ces quatre-vingt-dix années, caractérisées par de nombreux changements de régimes et par l'impossibilité de mettre en place un régime libéral en France, s'explique par la radicalité des principes de 1789 qui ont généré la Terreur et empêché l'instauration d'une monarchie constitutionnelle de type anglais. En revanche, pour l'historien Maurice Agulhon⁵, la résistance puis la trahison du roi et l'attitude des émigrés et du clergé ont créé une forme de guerre civile entraînant à son tour la dictature jacobine. Dans le contexte actuel de ce premier quart du XXI^e siècle, il est fréquent de mettre en avant les faillites de la III^e République, en stigmatisant son roman national, son colonialisme, son refus du vote des femmes, ou encore l'obsolescence de son universalisme stigmatisé comme européenocentré. Il devient tout aussi habituel de critiquer ou, à l'inverse, d'exalter de manière acritique la laïcité à la française pour dénoncer de chimériques ou réelles dérives communautaristes. Depuis une vingtaine d'années se font face une conception libérale de la laïcité, qui entend revenir à l'esprit de la loi de 1905 soucieuse de la neutralité de l'État par rapport à toutes les options spirituelles, et une approche plus combative «face aux in-

³ La plume Sergent-Major est une plume métallique utilisée dans les écoles françaises pour l'apprentissage de l'écriture de la fin du XIX^e siècle aux années 1970. Son nom évoque -évoquait- les bancs de l'école primaire française.

⁴ François Furet, *La Révolution 1770-1880*, le titre du tome 1 est *La Révolution française de Turgot à Napoléon (1770-1814)* et le titre du second tome est *Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, Hachette, Paris 1988.

⁵ Maurice Agulhon, *La République 1880 à nos jours*, Hachette, Paris 1990.

trusions de la religion et au risque de l'islam politique»⁶. Quelle que soit la nature de l'interrogation sur le régime républicain, elle renvoie toujours à cette question fondamentale: a-t-il existé et existe-t-il encore une voie spécifique à la politisation en France? Ou, pour le dire autrement, qu'on s'en félicite ou qu'on le déplore, y a-t-il un *modèle politique* français original qui tiendrait à la nature républicaine de son régime?

La précocité et la radicalité du suffrage universel masculin⁷ et l'instauration d'une école primaire gratuite, obligatoire et laïque n'ont cessé d'être mises en avant pour souligner la spécificité de la voie française vers la citoyenneté moderne; modèle dont il faut s'inspirer pour certains, abstraction dangereuse potentiellement liberticide pour d'autres. Sur ce sujet, l'historiographie est océanique⁸. Ce modeste article n'entend pas faire assaut d'érudition et n'a nullement la prétention de la résumer ni, encore moins, de la renouveler. Sa principale finalité est de montrer que l'acte fondateur du régime républicain, soit la Révolution de 1789⁹, implique des enjeux propres à la France:

⁶ Patrick Weil, *De la laïcité en France*, Grasset, Paris 2021, 14. Voir aussi, Éric Anceau, *Laïcité, un principe. De l'Antiquité au temps présent*, Passés composés, Paris 2022, 231-293.

⁷ Sous la première République (1793-1799), il existait un quasi suffrage universel masculin mais celui-ci s'accompagnait de la distinction entre citoyens actifs et citoyens passifs, soit plusieurs degrés de citoyenneté. Dans la première moitié du XIXe siècle, à la différence de l'Angleterre et de nombreux autres pays, il n'y a aucune progressivité dans l'octroi du droit de vote en France. En 1847, seuls 241 000 hommes peuvent voter, suivant la loi du 19 avril 1831. Ils sont neuf millions et demi après le décret du 5 mars 1848. Voir Raymond Huard, *Le suffrage universel en France (1848-1946)*, Paris, Aubier 1991; Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, Paris, Gallimard 1992 et Alain Garrigou, *Histoire sociale du suffrage universel en France 1848-2000*, Paris, Le Seuil 2002 (1ère éd., Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1992).

⁸ Pour une première approche, nous nous permettons de renvoyer à Jean-Yves Frétygné, *L'identité française: une identité en crise?* in Ester Capuzzo (dir.), *Cento anni di storiografia sul Risorgimento*, Istituto per la storia del Risorgimento, Rome 2002, 354-369 et Jean-Yves Frétygné, *Voter en France de 1848 à 1914: les Républicains et le suffrage universel masculin*, in Romano Ugolini (dir.), *Prima della tempesta. Continuità e mutamenti nella politica e nella società italiana e internazionale (1901-1914)*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Rome, 2015, 475-502.

⁹ Passé au XVIe siècle du vocabulaire de l'astronomie à celui de l'histoire et de la politique, le mot révolution, le plus souvent au pluriel, ne prend guère la forme du singulier que pour désigner un temps la *Glorious Revolution* de 1688. Mais après 1789, tout change, du moins en France. «De la conscience politique française, le pluriel du mot Révolution va quasiment disparaître: il n'y a *qu'une* Révolution, qui deviendra la Révolution par excellence et c'est la nôtre: les autres n'en auront été au mieux, que

Pour les républicains de différentes obédiences, la Révolution est plus qu'un point de départ: c'est à la fois un modèle, un évangile, une référence historique et surtout un mode d'être, en un mot, comme le dit Ledru-Rollin avec pertinence, un symbole c'est-à-dire un phénomène quasi-religieux qui comporte en même temps un catalogue de doctrines, un programme d'action et un agglomérat de faits «symboliques» et vécus comme tels¹⁰.

Comme nous le verrons dans une première partie, il découle du lien consubstantiel entre Révolution et république que le modèle républicain de l'expression politique (l'urne) ne saurait se réduire à celui de la représentation libérale et démocratique. Dans un second temps, nous montrerons que le choix éducatif des républicains (la plume Sergent-Major), la laïcité in primis, relève d'une pédagogie et d'une philosophie autant exigeantes qu'originales.

1. *L'urne: république, démocratie et libéralisme*

Nous avons parlé jusqu'alors de modèle républicain et non de modèle démocratique. À dessein. Une lecture rapide du titre de cet article pourrait nous faire croire que l'octroi du droit de vote à tous les hommes et celui à l'éducation de tous les enfants et adolescents relèvent d'un processus démocratique. Derrière le choix de l'adjectif républicain plutôt que celui de démocratique se joue pourtant une différence profonde.

La démocratie est relativement peu étudiée dans la philosophie politique classique. Elle renvoie à un modèle antique ne jouissant pas d'une tradition positive. N'est-elle stigmatisée comme potentiellement

les pâles avant-courriers, quand on ne les oublie pas tout simplement. Celles qui viendront ensuite, en France et ailleurs, ne seront que la répétition, la continuation ou la conséquence de l'*unique*. Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Gallimard, Paris 19942 (1ère éd., 1982), 87. Les termes sont soulignés par l'auteur.

Pour une réflexion, moins centrée sur la France, de la notion de républicanisme, Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris 2004 (1ère éd., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, New York, Presses universitaires d'Oxford, 1997).

¹⁰ Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, cit., 85. Claude Nicolet fait référence à un discours de Ledru-Rollin prononcé à Dijon le 21 novembre 1847 au banquet démocratique pour la réforme électorale: «Que si maintenant vous entendez par ce mot [de radical] le parti qui veut faire entrer dans la réalité de la vie, le grand symbole de la liberté, de l'égalité et de la fraternité ...», cité note 2, *Ibidem*.

porteuse de despotisme par Voltaire et, sur un mode beaucoup plus argumenté, par Kant, deux références fondamentales de l'univers intellectuel républicain? Durant tout le XIX^e siècle la démocratie continue d'être associée au risque que génère la domination du nombre¹¹. Il en va tout autrement du terme de république¹², dont l'origine renvoie dans l'antiquité gréco-romaine aux idées de liberté, de bien commun, d'équilibre (la *politeia* aristotélicienne), de gouvernement des lois et au respect de la volonté commune du peuple (Cicéron). Retravaillé à la Renaissance, le mot de république, malgré une certaine tension liée à son usage chez Machiavel, reste porteur d'une signification positive, exprimant l'intérêt public et le règne de la loi¹³. «Ce qui unit tous les usages du mot république est l'affirmation du *Droit*, non comme protection des biens individuels ou reflet d'un ordre donné, mais d'abord essentiellement comme exprimant le Bien commun»¹⁴.

Si le mot de république garde encore ce sens au XIX^e siècle, il a pris aussi une connotation antimonarchique au moment de la Révolution française – et non à l'époque des Lumières qui ne furent pas républicaines – et renvoie désormais à l'idée que la souveraineté est dans le peuple. D'où la référence incontournable à Rousseau pour les républicains¹⁵. Si pour le citoyen de Genève, la monarchie peut être théoriquement une république, le régime monarchique consacre dans les faits le règne de l'arbitraire. L'origine révolutionnaire de la notion française de république, conçue comme État non-monarchique et comme traduction de la souveraineté populaire, fait que le régime républicain n'est pas superposable aux systèmes représentatifs, y compris à ceux qui s'ouvrent à la démocratie. La révolution de Février 1848 se fait significativement au cri de «Vive la République» et non de «Vive la démocratie». Cette origine révolutionnaire de la République française est lourde d'implications.

¹¹ Sur cette question, voir les travaux de Pierre Rosanvallon, en particulier, *Le sacre du citoyen*.

¹² Serge Audier, *Les théories de la république*, Éditions la Découverte, Paris 2004.

¹³ En témoigne la célèbre définition de Jean Bodin: «La république [...] comme droit gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine».

¹⁴ Juliette Grange, *L'idée de République*, Pocket, Paris 2008, 9. C'est l'auteure qui souligne.

¹⁵ Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, cit., 70-74.

1789 implique d'abord que la liberté de la cité devient le préalable et la condition de la liberté des citoyens individuels. Pour le dire autrement, chaque homme n'est libre qu'une fois devenu citoyen dans un État libre. Il n'est pas libre en tant qu'individu particulier mais en sa qualité de citoyen d'un État libre. «Celui-ci [l'État libre], loin de procéder de droits de l'homme comme droits naturels de l'individu, est la *condition* des droits politiques de l'individu comme citoyen. Ce sont donc d'abord ces droits politiques ainsi compris que la république institue et garantit»¹⁶.

Contrairement à François Guizot qui accepte 1789 mais rejette la période 1792-1794¹⁷, les républicains n'interprètent pas la modernité politique comme l'aboutissement d'un processus philosophique et social qui se serait progressivement manifesté dans l'histoire à partir du XVI^e siècle. À leurs yeux, seule la Révolution, qui forme un bloc¹⁸, en est le moment constituant. Comme l'écrit Juliette Grange, «la souveraineté [moderne] a sa racine dans la capacité insurrectionnelle qui substitue la raison à la nature»¹⁹.

Si la République une fois consolidée suppose un processus de réformes, elle ne s'obtient donc pas par une succession de réformes inscrites dans l'épaisseur des temps mais elle repose *ab imis* sur la violence révolutionnaire. Après avoir mené le combat contre la monarchie et s'être affranchi du passé, qui va être très rapidement désigné comme l'Ancien Régime, l'objectif des républicains est cependant «d'institutionnaliser la Révolution»²⁰. Robespierre a parfaitement conscience de cette double mission lorsqu'il écrit : «le but du gouvernement constitutionnel est de conserver la République: celui du gouvernement ré-

¹⁶ Grange, *L'idée de République*, cit., 34. Souligné par l'auteur.

¹⁷ À la différence des républicains, pour lesquels le vote est un droit, ce dernier n'est qu'une fonction pour Guizot qui récuse tout lien consubstantiel entre la souveraineté et le suffrage universel. À ses yeux, la souveraineté ne réside pas dans le peuple mais dans les «supériorités sociales», suivant ses propres termes, qui sont seules en mesure de comprendre la raison et la justice à l'œuvre dans l'histoire.

¹⁸ «La Révolution est un bloc» est une célèbre formule de Clemenceau prononcée dans un discours à la Chambre des députés le 29 janvier 1891. Dix ans plus tard, Waldeck-Rousseau, républicain modéré, s'exprimait presque dans les mêmes termes, le 15 janvier 1901, à l'ouverture du débat sur l'autorisation des congrégations: «Il faut choisir: être avec la Révolution et son esprit ou avec la contre-révolution contre l'ordre public».

¹⁹ Grange, *L'idée de République*, cit., 37.

²⁰ Ivi, 39

volutionnaire est de la fonder. La révolution est la guerre de la liberté contre ses ennemis; la Constitution est le règne de la liberté victorieuse et paisible»²¹.

Il existe donc un couple et une chronologie indissociables: la Révolution et son gouvernement révolutionnaire pour fonder la république puis le gouvernement constitutionnel pour conserver cette dernière. Tout l'enjeu du travail des républicains est donc de donner une forme politique stable à un régime né de l'insurrection. La Révolution de 1789 détermine l'identité du régime républicain. Aussi, à la différence de la démocratie, la république n'est-elle pas un idéal politique ni une utopie. Elle ne relève pas non plus des traditions du droit naturel ni n'a pas pour but premier d'assurer la sécurité ou encore de promouvoir l'utilité individuelle ou collective mais «elle se propose de construire des institutions raisonnables et froides sur la chaleur de l'insurrection»²². Il est essentiel de bien entendre la célèbre formule d'Auguste Comte suivant laquelle il convient de terminer la Révolution. À la différence de François Furet²³ qui l'interprète comme l'entreprise de faire entrer la Révolution au port en la normalisant afin qu'elle s'apparente aux autres régimes représentatifs européens, il s'agit plutôt pour les républicains de la réaliser pleinement, loin de cette «désolante fadeur»²⁴ qu'évoque Claude Nicolet lorsqu'il compare l'éthos du libéralisme reposant sur la seule liberté des Modernes, avec la foi républicaine soucieuse de la liberté des Anciens²⁵.

²¹ Maximilien Robespierre, *Sur les principes du gouvernement révolutionnaire*, 5 nivôse an II (25 décembre 1793), in Maximilien Robespierre, *Discours et Rapports à la Convention*, Union Générale d'Éditions, Paris 1988² (1^{ère} éd., 1965), 190.

²² Grange, *L'idée de République*, cit., 40.

²³ En 1988, François Furet, Jacques Julliard et Pierre Rosanvallon publiaient un ouvrage intitulé *la République du Centre* dans lequel ils défendaient la thèse que la République française était désormais rentrée au port, renvoyant à la célèbre formule d'Auguste Comte: «Terminer la Révolution». Mais à la différence du philosophe positiviste, les trois historiens français entendaient non que la Révolution soit pleinement réalisée mais la fin de l'exception française par rapport au régime libéral et démocratique des autres pays européens.

²⁴ Claude Nicolet, *Faut-il larguer la République?* (article paru dans *le Monde diplomatique*, juin 1989), in Claude Nicolet, *Histoire, nation, République*, Odile Jacob, Paris 2000, 85.

²⁵ Claude Nicolet, *Les trois sources de la doctrine républicaine en France* (texte paru dans Michel Vovelle (dir.), *La Passion de la République*, Editions sociales, Paris 1992), in Nicolet, *Histoire, nation, République*, cit., 37-60.

Il existe au demeurant une réelle difficulté pour les républicains à assimiler le régime représentatif. Il ne faut pas oublier que contrairement à une idée reçue et fortement ancrée dans les esprits, l'urne recueillant une voix par individu est un principe nécessaire mais ni déterminant ni suffisant pour épuiser l'idéologie républicaine. Si les premières élections au suffrage universel masculin²⁶ inquiètent les républicains, ils ne remettent pas en cause l'universalité du vote mais ils ont toutefois à cœur de théoriser la supériorité de la république par rapport au suffrage universel. Dans la première partie du XIX^e siècle se sont opposés au sein de la famille républicaine, les partisans du référendum, qui exprimait mieux à leurs yeux la volonté populaire, et ceux favorables à l'élection au suffrage universel de représentants. Louis Blanc objectait ainsi à Ledru-Rollin, favorable au référendum, tandis que lui-même défendait l'élection de députés, que délibérer sur une loi ne peut se limiter à l'accepter ou à la rejeter. Mais d'autres figures républicaines comme Victor Considérant continueront d'estimer que se donner des représentants fait courir au peuple le risque de se donner de nouveaux maîtres. 1848²⁷ a tranché en associant république et suffrage universel malgré des opposants qui, redoutant l'immaturité des électeurs, souhaitent différer l'adoption de cette loi fondamentale, craignant non sans raison, que l'arme électorale puisse être utilisée contre la république. Il faut attendre la III^e République pour que le libéralisme et le républicanisme nouent entre eux une relation moins conflictuelle et finalement féconde. Toutefois, contre une lecture dominante n'est-il pas plus pertinent de se demander comment le libéralisme se fait républicain plutôt que s'interroger pour savoir comment le républicanisme se fait libéral? Les philosophes républicains Charles Renouvier²⁸, Jules Barni²⁹ et Jules Simon³⁰ jouent un rôle déterminant dans cette rencontre entre le libéralisme et le républicanisme, précisément en soulignant que la république, en tant qu'héritière des principes de 1789, est supérieure aux formes et aux procédures libérales. La *Constitution* du 4 novembre 1848 inscrit dans l'article III de son Pré-

²⁶ Les élections présidentielles du 10 et 11 décembre 1848 sont un triomphe pour Louis-Napoléon Bonaparte, les législatives des 13 et 14 mai 1849 voient la victoire du parti de l'Ordre.

²⁷ D'où le choix de cette date comme *terminus a quo* de notre article.

²⁸ *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848).

²⁹ *Manuel républicain* (1872).

³⁰ *La liberté politique* (1867) et *La liberté civile* (1867).

ambule «[Qu'] Elle [la République française] reconnaît des droits et des devoirs supérieurs aux lois positives». Une constante de la pensée républicaine sera logiquement de soutenir que le droit s'enracine ultimement dans des normes méta-historiques et méta-positives [car] le républicanisme est un rationalisme politique – entendre: une philosophie politique convaincue que la raison surplombe l'histoire et est à même de définir pour l'humanité un idéal atemporel³¹.

Il n'a donc pas lieu de s'étonner que demeure un écart entre le régime républicain et le parlementarisme libéral tel qu'il se développe dans les autres pays européens. Non seulement celui-là ne veut plus d'un roi mais encore a-t-il pour horizon l'unanimité:

La République a besoin d'adversaires pour développer son aptitude générique à incarner le tout, le tout de la société constitutive ou de la Nation [...]. La République a été le premier modèle à asseoir son unanimité par l'adversité. À la différence des démocraties anglo-saxonnes, la France n'a pas conçu le contrat social comme la coïncidence des intérêts particuliers, mais comme l'expression de la volonté générale, qui exige ses exclus. Et le fait qu'elle n'ait connu la démocratie que sous la forme républicaine l'a peut-être rendue spontanément allergique au pluralisme et à l'alternance. La république a soif d'unanimité combative³².

L'influence de Rousseau, et au premier chef de sa conception de la volonté générale, est ici déterminante. Dans la longue chaîne de l'histoire de la souveraineté³³, l'auteur de *Du Contrat social* est le premier penseur à concevoir le peuple uni comme l'unique souverain et «seule la Révolution française réalisera, dans le vif de l'action, non la doctrine rousseauiste dans son ensemble, mais ce point précis»³⁴. Pour la doctrine républicaine, il ne suffit donc pas que l'Exécutif et le Législatif soient séparés ni que la loi domine et remplace l'arbitraire et le privilège, il faut encore un moi commun porteur de la souveraineté. En termes plus juridiques, le peuple doit se constituer, de par sa propre volonté, en assemblée constituante. Telle est la voie majeure et privilégiée par la politique républicaine pour institutionnaliser la Révolution.

³¹ Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La discussion républicaine du libéralisme moderne*, in Alain Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*. Tome IV, *Les critiques de la modernité politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, 327.

³² Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Tome I *La République*, Gallimard, Paris 1984, 653.

³³ Gerard Mairet, *Qu'est-ce que la souveraineté?*, Gallimard, Paris 1997.

³⁴ Grange, *L'idée de République*, cit., 58-59.

Sur ce point, on mesure toute la différence avec les familles libérales européennes qui sont toutes favorables à la représentation car elles conçoivent la volonté populaire comme la somme des volontés individuelles. Dans la France républicaine, le citoyen n'est pas l'individu de la société civile avec ses passions et ses intérêts. Il n'est pas le membre d'un groupe, d'un parti ou d'une association. Il n'a pas de droits qui lui viendraient de la nature. À la différence du pays, la mise en place du département, qui n'est pas un espace renvoyant à l'histoire, ou le privilège accordé à la proportionnelle, qui favorise le débat d'idées au choix de personnes, reflètent, entre autres exemples, cette conception du peuple comme entité politique et non comme ensemble d'individus avec leurs appartenances familiales, régionales, associatives ou partisans. Il en découle que ceux désignés par le suffrage universel représentent non une région ou un groupe social mais l'ensemble du peuple. Du seul fait de son appartenance au peuple défini politiquement³⁵, un Français est citoyen avec ses droits en tant que souverain et avec ses devoirs en tant que sujet. La question essentielle pour les républicains n'est donc pas celle de meilleure forme du gouvernement, problème qui préoccupe en revanche les démocrates et les libéraux, mais le maintien de cette identification cruciale entre le peuple et le pouvoir.

³⁵ Après 1848 et l'abolition définitive de l'esclavage, toute une série de raisons politiques, qu'il serait ici trop long d'exposer dans le détail mais qui tiennent principalement dans la crainte de la part de l'élite au pouvoir que l'élément indigène, suivant le vocabulaire du temps, ne devienne majoritaire dans les colonies, le rapport entre la nationalité et la citoyenneté donne lieu, dans ces mêmes colonies, à des situations juridiques extraordinaires, pour ne pas dire aberrantes. Ainsi, des indigènes juridiquement considérés comme des sujets français ne bénéficient d'aucun des droits politiques des citoyens métropolitains, tout en étant, par ailleurs, régis dans leur vie privée par des règles particulières fort éloignées de celles en vigueur dans le *Code civil*. L'héritage assimilationniste révolutionnaire, que renforcent les deux grandes lois de 1848 établissant le suffrage universel masculin et l'abolition de l'esclavage, trouve dans cette situation son plus grand écueil. Ainsi, pour se limiter au cas de l'Algérie, un exemple emblématique puisqu'il s'agit d'une vieille colonie, un indigène algérien ne peut alors bénéficier du droit de vote que s'il est naturalisé et s'il accepte d'être régi par les lois civiles de la France, c'est-à-dire s'il renonce à faire de l'Islam la loi génératrice de toutes les autres. Dans ces conditions, il est évident qu'il existe très peu d'indigènes algériens électeurs. Les réticences concrètes devant le risque d'une république arabe ont donc raison de l'idéal universaliste de principe auquel restent toutefois attachés les républicains.

Entre la fin du XIX^e siècle et les années 1930, pour ne rien dire de notre époque³⁶, cette origine révolutionnaire de la conception politique républicaine va certes être progressivement édulcorée, voire oubliée. Il en reste toutefois – pour combien de temps encore! – plusieurs héritages capitaux.

N'existant que par la seule volonté politique, la nation française est une construction politique artificielle – car non procédant de la nature. Elle n'est pas l'expression d'une culture, d'us et coutumes ou encore d'une langue. Il en découle qu'elle ne repose pas sur une tradition, par définition particulière, mais qu'elle a une dimension universaliste. Autre héritage de poids: la volonté souveraine n'appartenant qu'au peuple, celui-ci garde, *de jure*, la légitimité d'intimider les gouvernants, un «pouvoir [qui] s'est longtemps exercé [en France] par révolutions et barricades» (Alain)³⁷. Sous l'angle plus institutionnel, l'autorité de l'Exécutif devrait être partielle et non centrale dans l'État proprement républicain. Dans le cadre d'un régime républicain, la souveraineté, qui n'est que dans le peuple, ne saurait être incarnée dans une instance et encore moins par une personne mais se référer seulement à une idée et à des principes. Cette doctrine exigeante signifie le refus de tout leader charismatique prétendant réunir en sa personne l'État et/ou le peuple, ou encore incarner la Révolution, reproche très souvent imprudemment formulé à l'encontre de Robespierre. Elle signifie le rejet de tout guide suprême et de tout parti se voulant être le porteur exclusif de la vérité. Hors le temps de la Révolution, la politique républicaine suppose médiation et progressivité. Son effort pour institutionnaliser la Révolution passe d'ailleurs par la réforme. Si la république a pour

³⁶ «Force est de constater que, dès la fin du XIX^e siècle, la politique française met en présence deux façons d'être républicain et même deux définitions du républicanisme. La première [...] est la plus ancienne, la plus hautement proclamée, celle de la tradition, des grands ancêtres, celle de la gauche au sens historique du terme. Nous pourrions l'appeler plus prosaïquement la définition maximale puisqu'elle inclut, avec l'adhésion au culte de la Révolution, la laïcité et l'anticléricalisme, une touche de sens social, l'attachement aux droits du Parlement et l'allergie aux hommes forts. Plus récents et plus timides, les républicains issus successivement du camp monarchique et restés classés à droite se réclament d'une définition que nous dirions *minimale* puisqu'elle n'inclut rien d'autre que l'acceptation de la forme du régime et de l'État de droit; rien d'autre, ce qui permet, par exemple, d'être par ailleurs cléricale ou présidentieliste» écrit Maurice Agulhon, *Républicains à la française*, in *Histoire vagabonde*, tome 3, Gallimard, Paris 1996, 95-96. Souligné par l'auteur.

³⁷ Cité Grange, *L'idée de République*, cit., 84.

fondement la Révolution, elle n'entend pas fonder un État révolutionnaire: «L'opportunisme républicain s'oppose donc à la pureté révolutionnaire»³⁸. Un autre grand héritage de cette culture politique originale est celui de l'enseignement obligatoire, gratuit et laïque³⁹.

2. *La plume Sergent-Major: la laïcité intérieure*

Depuis 1848, contre les libéraux soucieux de défendre les droits-libertés contre d'éventuels droits sociaux, et contre les socialistes militant, en revanche, pour l'actualisation de ces derniers, tout en dénonçant le caractère formel des droits-libertés – une opposition qui revient en définitive «à faire des droits de l'homme [...] avant tout un pôle de division»⁴⁰ –, la philosophie politique républicaine trouve sa spécificité en attirant l'attention sur

un troisième type de droits – ou plutôt en détachant des droits formels un type particulier de libertés et en en faisant le principe d'une synthèse entre les droits sociaux et le reste des droits-libertés. Ce que la doctrine républicaine privilégia ainsi et désigna comme des droits-charnières dans le contenu global des droits de l'homme correspondait en fait aux droits ou libertés politiques, c'est-à-dire aux droits du citoyen conçus comme droit politique de participation au pouvoir, avant tout à travers l'exercice du suffrage universel⁴¹.

L'actualisation des droits politiques ainsi définis passe par «le moment du vote [qui] absorbe et sature le champ du politique»⁴². Ce moment suppose l'existence et la défense des droits-libertés, tout en garantissant par leur exercice même, la prise en compte des exigences de la solidarité⁴³ ou de la fraternité. «[...] C'est une formule de Gambetta, répétée maintes fois entre 1872 et 1878, qui exprime le mieux la convic-

³⁸ Ivi, p. 111.

³⁹ Sur l'histoire de l'enseignement, la bibliographie est très importante, mentionnons ici trois excellentes synthèses: Antoine Prost, *Éducation, société et politiques*, Paris, Le Seuil 1992; Pierre Albertini, *L'École en France du XIX^e siècle à nos jours*, Hachette, Paris 2012⁴ (1^{ère} éd. 1992); Jean-Noël Luc, Jean-François Condette, Yves Verneuil, *Histoire de l'enseignement XIX^e-XX^e siècle*, Armand Colin, Paris 2020.

⁴⁰ Mesure et Renaut, *La discussion républicaine du libéralisme moderne*, cit., 327-328.

⁴¹ Ivi, p. 329.

⁴² Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, Gallimard, Paris 2000, 349.

⁴³ La principale doctrine sociale des républicains dans la période qui intéresse cet article est le solidarisme, voir Marie-Claude Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, Giuffrè Editore, Milan 2012 (1^{ère} éd., Paris, Gallimard, 2007) et Jean-Yves Frégné, *Giuseppe*

tion républicaine: la République, définie avant tout par l'exercice du suffrage universel, est "une forme qui implique le fond"⁴⁴.

Cet attachement essentiel au suffrage universel (masculin), qui est une constante de la tradition républicaine, suppose une éducation des citoyens, «conçue, selon Gambetta, comme "éducation du suffrage universel"»⁴⁵. Parfaitement «exprimée par la belle formule de Jules Simon, au demeurant récurrente dans le discours républicain, selon laquelle "démocratie, c'est démo-pédie"»⁴⁶, la politique éducative de la III^e République a donc une fonction majeure à jouer. Les grandes lois scolaires répondent à une logique très précise qui ne peut être actualisée que dans le cadre du régime républicain et nullement par exemple au temps des monarchies censitaires, malgré l'effort de François Guizot pour développer l'enseignement primaire.

Il est essentiel de ne pas perdre de vue que le républicanisme français a, en effet, pour projet de créer une société différente de celle existante, en tant qu'il œuvre pour passer d'une société assujettie à une société sujette d'elle-même. Aussi la liberté politique n'est-elle pas tant le garant des libertés individuelles que «le socle d'un nouvel État social»⁴⁷. Aux yeux des républicains, la société n'a pas de puissance d'auto-organisation et elle n'est pas bonne en elle-même comme en témoignent la permanence des injustices, des féodalités, des superstitions et la prégnance des pouvoirs ancestraux. Les droits du citoyen sont donc à construire encore et toujours. Les traditions, les mœurs, les usages ou encore les formes des échanges économiques ne sont nullement mauvais en eux-mêmes mais ils peuvent toujours et doivent souvent être politiquement transformés. Ce rôle échoie à l'éducation, qui, seule, crée l'identité du citoyen. Il faut donc émanciper les consciences individuelles des préjugés propres à la place que chacun occupe dans la société civile pour construire des individus raisonnables, c'est-à-dire capables d'indépendance par rapport aux habitudes et aux croyances

Mazzini et les réformismes français solidariste et socialiste, *«Rassegna storica del Risorgimento»*, avril-juin 2001, 191-224.

⁴⁴ Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La discussion républicaine du libéralisme moderne*, cit., 329.

⁴⁵ Ivi, 330. La III^e République a entrepris la publication de manuels électoraux destinés principalement aux écoliers. Les plus célèbres sont ceux rédigés par Ernest Lavisso sous le pseudonyme de Pierre Laloï; un pseudonyme choisi à dessein!

⁴⁶ Ivi, 331.

⁴⁷ Grange, *L'idée de République*, cit., 114.

partagées. Les hommes instruits, en définitive les citoyens, sont seuls capables de s'affranchir des hiérarchies traditionnelles. En développant sa capacité de raisonnement civique pour le rendre autonome à l'égard de la société, l'école arrache l'homme à la nature pour en faire un citoyen. L'école n'a donc pas pour principale finalité de préparer les jeunes à l'adaptation sociale mais à leur intégration politique dans la cité qui seule les rendra libres. En ce sens,

L'école doit être gratuite pour que le savoir qu'elle dispense soit accessible à tous, laïque pour que ce savoir soit libéré de tout principe d'autorité et s'identifie à un savoir de la raison, obligatoire parce que si l'exercice de la citoyenneté est un droit, l'éducation au suffrage universel est l'envers de ce droit, c'est-à-dire un devoir, donc une obligation⁴⁸.

L'individualité de chacune et de chacun n'est cependant pas niée. Loin s'en faut. Mais les républicains ont pour projet de défendre la liberté de penser en général et non de sauvegarder telle ou telle passion ou tel ou tel intérêt existant dans la société. Il importe donc au premier chef de mettre en forme cette dernière et non de reproduire dans le domaine politique la diversité des traits caractérisant la société civile – terme pris ici dans son acception hégélienne⁴⁹.

Il existe assurément un potentiel danger dans cette conception, à savoir celle de la fusion du social et du politique, d'autant qu'elle serait favorisée en France par une tradition de centralisation⁵⁰. C'est oublier que la république pose des limites à cette transformation. D'abord, elle se donne du temps pour modifier la société. Si elle prend sa source et sa légitimité dans le *fiat* révolutionnaire, la culture politique républicaine est profondément réformatrice dans sa méthode. De plus, elle défend sans ambages la liberté de conscience qui est indispensable pour se forger un jugement critique. Enfin, la république conçoit la laïcité comme un partage entre la sphère publique et la sphère privée. Saisie par le droit, la laïcité distingue quatre types d'espaces avec chacun ses propres règles: l'espace étatique dans lequel ne doit apparaître aucun signe religieux, l'espace privé où chacun édicte ses règles dans le respect de la loi, les lieux affectés à l'exercice collectif des cultes dans

⁴⁸ Ivi, 331-332.

⁴⁹ Norberto Bobbio, *Società civile*, in Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (dir.), *Il Dizionario di politica*, UTET, Turin 2004, 894-895.

⁵⁰ Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Le Seuil, Paris 2004.

lesquels s'appliquent les règles de comportement propres à chaque religion, enfin, l'espace public civil, «en soi peu réglementé [où] l'expression de la foi se trouve soumise aux plus fortes tensions d'interprétation et de régulation»⁵¹.

L'école de la République ne peut être que laïque car elle se doit d'être un espace neutre idéologiquement dans lequel l'opinion publique ne soit ni une arène où s'affrontent les convictions individuelles qui émaneraient de la société civile ni le lieu d'un consensus voulu par la puissance publique mais celui où se confrontent les intelligences raisonnables. L'expression de l'opinion publique, qui concerne la vie de la cité et non la sphère privée, implique la confrontation des idées la plus sereine possible, afin de ne pas mettre à mal l'unité du peuple. Tel est un des sens trop souvent oublié du terme laïcité, pourtant au cœur de son étymologie: «Est laïc, [...], ce qui concerne tout le peuple, indépendamment des diverses croyances qui le divisent»⁵².

On pourrait objecter que cette présentation du régime républicain en général et de la laïcité en particulier est trop irénique.

Il ne s'agit pas de nier la dimension offensive des luttes conduites par les partisans de la laïcité. Mais ce combat, quand il n'est pas dévoyé, n'est aucunement dirigé contre la religion mais contre son immixtion dans les affaires de la cité, en un mot contre le cléricalisme. Il faut garder présent à l'esprit que la loi de 1905, qu'il convient d'appeler par son nom exact de loi de séparation des Églises et de l'État, a été préparée avec soin, discutée amplement au Parlement et votée avec une large majorité⁵³. En sanctionnant par le droit, la fin de toute une tradition mêlant le théologique au politique, il n'est pas surprenant que cette loi ait suscité un rejet, très longtemps viscéral, de la part de l'Église catholique de France mais aussi de la part du Saint-Siège. En convoquant les évêques de Dijon et de Laval sans demander l'autorisation du gouvernement français, alors que le Concordat était toujours en vigueur, le pape Pie X, qui entendait ainsi réagir à la visite du président de la République française Émile Loubet au roi d'Italie,

⁵¹ Weil, *De la laïcité en France*, cit., 40.

⁵² Henri Pena-Ruiz, *Histoire de la laïcité, genèse d'un idéal*, Gallimard, Paris 2005, 16-17.

⁵³ Anceau, *Laïcité, un principe*, cit., 137-160.

Victor-Emmanuel III, en avril 1904⁵⁴, crispe une grande partie de l'opinion publique française en faisant se télescoper la question de la laïcité et celle de la souveraineté.

La laïcité a donc à voir avec la souveraineté de la France et du peuple français. Elle est l'affirmation d'une souveraineté politique de l'État face à la prétention d'une puissance religieuse à lui ordonner sa conduite. Elle naît du refus définitif de son intrusion dans la politique française, définition du cléricalisme. La séparation intervient pour garantir la liberté de conscience⁵⁵ et l'égalité des citoyens; mais aussi pour assurer une souveraineté et une indépendance de la République par rapport au pouvoir religieux⁵⁶. Considérant la double dimension de la religion, conviction individuelle et phénomène social et collectif, la laïcité, par la séparation de l'État avec les Églises, assure à l'individu sa liberté individuelle de croire, sans pression; et affirme un régime de souveraineté du pouvoir civil républicain à l'égard d'un groupe religieux⁵⁷.

À côté du débat sur la laïcité très présent en ce premier quart du XXI^e siècle, perdure une autre source de questionnement, et parfois de malentendus, sur le modèle français. Il s'agit de la tension entre le rationalisme politique et la volonté souveraine du peuple, tous deux au cœur de l'idéologie républicaine: «Il y a en France un problème *d'épistémologie de la démocratie*. Dès lors que le bon gouvernement ne peut procéder que de la raison, il est en effet difficile de faire de la souveraineté du nombre une condition du progrès politique»⁵⁸.

À moins de faire de tous les citoyens des philosophes⁵⁹, cette tension entre le nombre et la raison est «irréductible»⁶⁰. Toutefois cette irré-

⁵⁴ Sur ce grave incident diplomatique qui se solde par la rupture des relations diplomatiques entre Paris et le Saint Siègre, Jean-Yves Frégné, *De la question romaine à la question coloniale (1830-1922), les rapports entre Français et Italiens: entre l'estime et le mépris*, in Gilles Bertrand, Jean-Yves Frégné, Alessandro Giacone, *La France et l'Italie. Histoire de deux nations sœurs de 1660 à nos jours*, Armand Colin, Paris 2016, 245-253.

⁵⁵ Inchangé jusqu'à ce jour, l'article 1^{er} de la loi du 9 décembre 1905 affirme: «La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public».

⁵⁶ Première phrase de l'article 2 de la loi du 9 décembre 1905, lui aussi inchangé jusqu'à ce jour: «La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte».

⁵⁷ Weil, *De la laïcité en France*, cit., 34-35. Passages soulignés par l'auteur.

⁵⁸ Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, cit., 449.

⁵⁹ Il est significatif que l'enseignement de la philosophie – et non celui de l'histoire de la philosophie – tienne encore une place importante au lycée.

⁶⁰ Grange, *L'idée de République*, cit., 215.

ductibilité n'interdit pas l'optimisme qui est au demeurant consubstantiel à la doctrine républicaine, celle-là même qui fait de Condorcet et de son idée de perfectibilité une de ses principales références⁶¹. Au demeurant, pour irréductible qu'elle soit, cette tension entre le nombre et la raison ne doit pas être exagérée. Premièrement, il faut garder à l'esprit qu'il n'existe pas de philosophie républicaine officielle et que la laïcité est une condition de la liberté de pensée et n'a nullement pour objectif de promouvoir l'agnosticisme ou l'athéisme. Il est révélateur que la loi du 9 décembre 1905 ne mentionne le mot de laïcité, ni dans son titre ni dans ses articles. La laïcité est une méthode de libération non un programme politique ou spirituel. Les républicains empruntent certes nombre de leurs idées aux Lumières, au kantisme et, plus encore peut-être dans la période ici étudiée, à la philosophie d'Auguste Comte. Mais ce serait aller vite en besogne que de faire du positivisme la grande référence de l'idéologie républicaine. Du positivisme, les penseurs républicains ont d'abord retenu deux idées-clés.

La première est l'importance des sciences, en particulier des sciences humaines pour bien comprendre les réalités sociales et donc bien exercer sa raison. Contre un préjugé encore bien enraciné, il n'existe nullement dans l'idéal politique républicain une opposition de principe aux élites politiques et administratives. Par leur capacité, à la fois morale et intellectuelle, elles sont (ou devraient être) les plus à même de s'élever au niveau de la volonté générale et donc d'œuvrer pour le bien commun. Encore faut-il que les élites politiques soient élues au suffrage universel et que leur pouvoir ne soit ni viager, ni héréditaire, ni personnel et que les élites administratives (les fonctionnaires) soient recrutées de manière anonyme par les concours. Si la première partie du programme commence à être remplie dès 1848⁶², il faut attendre 1945 pour que le second volet soit pleinement réalisé avec la création de l'École Nationale d'Administration. Si «le principe [d'une telle École] avait pourtant été envisagé dès la période révolu-

⁶¹ Nicolet, *L'idée républicaine en France*, cit., 74-75: «Quand il s'agissait de monstres sacrés tels que Voltaire ou Rousseau, ou encore Diderot [...], les républicains et leurs adversaires se disputaient en somme le patrimoine national [...]. Le cas de Condorcet est tout différent [...]. Il avait choisi son camp: la République – avant beaucoup d'autres –, la Convention, puis avec des réserves graves, la Gironde».

⁶² Il va de soi que l'histoire sociale du suffrage universel, pour reprendre le titre de l'ouvrage d'Alain Garrigou, (voir notes 7 et 8) est heurtée.

tionnaire»⁶³, c'est entre 1890 et les années 1920⁶⁴ que se met en place «la machine bureaucratique [constituant] en elle-même une force identifiée à la réalisation de l'intérêt général»⁶⁵. Le concours anonyme offre une légitimité démocratique au fonctionnaire et se rapproche en ce sens de l'élection qui «a toujours eu deux visages entrelacés: expression de l'égalité citoyenne et sélection des dirigeants»⁶⁶. L'urne, la plume Sergent-Major et le concours forment le trépied sur lequel repose le régime républicain.

Le second héritage que lègue le positivisme à la pensée républicaine est la nécessité de la séparation entre le spirituel et le temporel qui seule permet la liberté de conscience. En ce sens, il est pertinent de parler de laïcité intérieure car «au-delà des règles civiques et politiques [...] pour ceux qui s'en réclament, [la laïcité] se joue d'abord dans une méditation intérieure et dans un contrôle permanent de soi sur soi-même»⁶⁷.

Il existe assurément de nombreuses limites à l'actualisation de ce programme philosophique. Pour y pallier, les hommes politiques et les intellectuels républicains ont su construire un imaginaire⁶⁸ favorisant ce processus d'émancipation. Son étude serait ici hors de propos. Les faiblesses, les lacunes et les défauts de cet imaginaire, pour partie daté, ne sauraient toutefois remettre en cause la force et la grandeur de ce modèle politique comme voie originale vers la démocratisation.

⁶³ Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique: impartialité, réflexivité, proximité*, Le Seuil, Paris 2010 (1^{ère} éd., 2008), 98.

⁶⁴ D'où le choix de cette date comme *terminus ad quem* de notre article.

⁶⁵ Rosanvallon, *La légitimité démocratique*, cit., 12.

⁶⁶ *Ivi*, 93-94.

⁶⁷ Claude Nicolet, *La Laïcité intérieure* (première parution dans *Les Idées en mouvement*, Ligue d'enseignement, avril 1988), in Nicolet, *Histoire, nation, République*, cit., 235.

⁶⁸ Le premier grand historien de cet enracinement de la République dans les villes et dans les campagnes est Maurice Agulhon.

Esteban Anchústegui Igartua*

Dalla rappresentanza politica allo Stato dei partiti¹

Lasciate ogni speranza,
voi ch'entrate

(Dante Alighieri – *Inferno*, Canto Terzo)

Introduzione

La rappresentanza politica, concepita come strumento per canalizzare la volontà dei cittadini e come processo attraverso il quale alcune persone assumono il compito di agire per conto di altri nelle decisioni pubbliche, rappresenta uno degli aspetti più complessi e problematici del funzionamento della democrazia. Il termine “rappresentanza” è di natura polisemica, che comprende molteplici significati: capacità di riprodurre il corpo politico, delega o mandato.

Nella sua forma istituzionale, la rappresentanza si articola come una delega: il rappresentante viene concepito come un soggetto cui viene conferito il potere di agire in nome di altri. Tale potere si legittima attraverso il processo elettorale e i suoi esiti, concretizzandosi in una delega collettiva. In tal modo, il popolo, quale depositario originario ed esclusivo della sovranità, cede il proprio potere ai rappresentanti politici, che acquisiscono la loro autorità in quanto mandatari di questo popolo.

Pertanto, la rappresentanza dovrebbe essere intesa come un vero e proprio mandato: l'incarico conferito da una persona o da un gruppo a un altro affinché agisca per conto loro. Tale concetto trova un parallelismo nelle figure giuridiche come il procuratore che rappresenta

* Universidad del País Vasco UPV/EHU (Spagna).

¹ Questa pubblicazione rientra nell'attività del Gruppo di Ricerca consolidato di tipo A del Governo Basco “Biography & Parliament” (IT-1441-22) e del Progetto di Ricerca “No nos representan”. *La transformación de la representación parlamentaria en el periodo democrático (1979-2022)* del Ministero della Scienza e dell'Innovazione (PID2022-136603NB-I00). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8471-7305>.

un soggetto in tribunale, o nei documenti di delega che autorizzano qualcuno ad agire in nome di un'altra persona. Tuttavia, nella pratica contemporanea, i meccanismi di controllo e trasparenza che dovrebbero governare la rappresentanza politica risultano indeboliti, portando così a una distorsione della sua essenza. Questo fenomeno introduce problematiche legate alla dissonanza, alla distanza, alla sfiducia e all'alterità, con la conseguenza di un indebolimento del legame tra rappresentati e rappresentanti.

1. *Origini del concetto di rappresentanza*

È essenziale ricordare che i concetti politici affondano le loro radici nel diritto, in particolare nel diritto romano. In tale contesto, è fondamentale sottolineare che, sia in Grecia che a Roma, la rappresentanza era rigorosamente vietata: non era consentito a una persona di agire in nome e per conto di un'altra. Questo divieto era talmente stringente che, per consentire alcune forme di sostituzione, venne introdotta la figura della *procuratio in rem suam*. Tale istituto prevedeva la «cessione a un terzo di un credito su qualcosa di proprio», consentendo a un terzo di agire su un bene (ad esempio, un credito) appartenente al soggetto interessato, senza però entrare in un rapporto di rappresentanza o sostituzione diretta.

A partire dal XII e XIII secolo, la scolastica e i glossatori iniziarono a esplorare i concetti giuridici e i principi fondamentali del diritto romano, raggiungendo il culmine nel XIV secolo con Marsilio da Padova. Proveniente da una famiglia di giudici e notai, Marsilio sviluppò il concetto di rappresentanza politica nella sua opera *Defensor Pacis* (1324)², in cui, attraverso un'analisi critica delle fonti classiche come Aristotele, l'*Ecclesiaste* e altre normative che regolavano l'elezione di abati e vescovi, formulò una concezione della rappresentanza simile a quella odierna.

Nel *Defensor Pacis*, opera che, secondo Hans Küng, rappresenta «la prima teoria non clericale dello Stato»³, Marsilio da Padova afferma che il mantenimento della pace, considerato come un valore fondamentale per la vita politica, non è in contrasto con l'esercizio della libertà. A sostegno di questa tesi, egli delinea principi fondamentali,

² Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid [1324] 2009. Le citazioni provengono da questa versione in spagnolo e la traduzione in italiano è mia.

³ Hans Küng, *Iglesia católica*, Debate, Barcelona [2002] 2005, 151.

evidenziando in particolare che i cittadini responsabili dell'elaborazione delle leggi devono essere scelti tramite un processo elettivo regolato da norme predefinite. Questi cittadini, «*rappresentando* la volontà e l'autorità dell'intera cittadinanza, approveranno o disapproveranno, totalmente o parzialmente, le regole proposte»⁴. Inoltre, egli chiarisce che «solo dopo questa approvazione le suddette regole diventano leggi e meritano di essere chiamate così, non prima; e queste, dopo la loro approvazione e proclamazione, sono le uniche che, tra i precetti umani, obbligano i trasgressori con colpa e pena civile»⁵. La capacità di legiferare, quindi, spetta all'intera cittadinanza, poiché, sebbene non tutti i cittadini partecipino direttamente al governo, tutti fanno parte del corpo legislativo.

Questa separazione tra la figura del legislatore e quella del governante comporta un cambiamento rilevante nel concetto di partecipazione politica. In base a questa prospettiva, un cittadino può considerarsi veramente libero e preservare la propria autonomia individuale solo attraverso la partecipazione al processo legislativo e il conferimento del proprio consenso alle leggi. Questo perché, quando una norma è «data con l'ascolto e il consenso di tutta la moltitudine [...] è come se ognuno l'avesse data a sé stesso»⁶.

Nella seconda parte del *Defensor Pacis*, Marsilio da Padova propone i principi dell'elezione uninominale per distretto, affermando che spetta alla regione scegliere il proprio rappresentante. Inoltre, sostiene che né i sacerdoti, né i colleghi sacerdotali sono stati istituiti per legge divina, ma sono il frutto di elezioni o istituzioni umane. Marsilio analizza in particolare «l'elezione dei vescovi»⁷ basandosi sulle Scritture – in particolare sull'istituzione dei primi discepoli e sull'imposizione delle mani da parte degli apostoli (*Atti degli Apostoli* VI, 2-6) – e su testimonianze storiche riguardanti tale procedura di nomina. Egli conclude che il vescovo non possiede un potere sacramentale speciale maggiore rispetto a quello di qualsiasi altro sacerdote, ma è semplicemente “destinato” o assegnato a una determinata regione o provincia. Pertanto, la sua elezione spetta all'assemblea dei fedeli residenti in quella regione⁸.

⁴ Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, I, libro XIII, § 8, cit.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, I, libro XII, § 6.

⁷ Ivi, II, libro XV, § 8.

⁸ Ivi, II, libro XVII, § 8.

Marsilio attribuisce così a questo gruppo di persone l'autorità di designare un individuo o un'istituzione – in questo caso il vescovo – come rappresentante «dell'unità numerica di quel territorio». Questa formulazione stabilisce per la prima volta il concetto di distretto o unità elettorale, dove è la comunità locale ad avere il potere di scegliere il proprio rappresentante. Quest'ultimo deve agire secondo la volontà dell'unità elettorale che lo ha scelto, e non secondo i propri desideri personali, interessi particolari o criteri morali.

Allo stesso modo, per l'elezione del governante, Marsilio propone procedure analoghe, sottolineando che, sebbene possano essere adottate diverse modalità per attuare questo principio, nessuna di esse deve compromettere l'essenza del consenso popolare (inteso come approvazione) dei cittadini. Ciò perché «ogni cittadino deve essere libero e non sottomettersi al *dispotismo* di un altro, cioè ad un dominio servile»⁹.

Il concetto di consenso è centrale nella definizione di cittadinanza. Poiché il *consenso* alla legge è essenziale per la libertà dei cittadini e una *civitas* perfetta richiede leggi che riflettano la volontà collettiva, il modo in cui i cittadini scelgono i loro rappresentanti diventa un criterio chiave per distinguere un “buon governo” da quelli corrotti o viziati.

Questa è la prima formulazione che, transcendendo il campo esclusivamente giuridico, si riferisce alla “rappresentanza politica”, intesa come il meccanismo che «rappresenta la totalità; perché non è facile, né possibile che tutte le persone giungano a un'unica opinione, dato che la natura di alcuni è tardiva nella nascita, o incomprensibile per malizia o ignoranza, e ciò che non deve essere impedito o omesso quando si tratta di qualcosa che è utile per tutti»¹⁰.

Le idee di Marsilio da Padova hanno avuto una profonda influenza nei paesi protestanti, in particolare in Inghilterra, dove la Gloriosa Rivoluzione del 1688 ha sancito la limitazione del potere reale e l'emergere della democrazia parlamentare. Questo evento ha favorito l'approvazione del *Toleration Act* e del *Bill of Rights*, stabilendo le basi per lo sviluppo delle teorie di John Locke sulla separazione dei poteri e sulla rappresentanza, concetti successivamente approfonditi da Montesquieu in *De l'esprit des lois*, dove affronta la questione della designazione e dell'elezione dei rappresentanti.

⁹ Ivi, I, libro XII, § 6.

¹⁰ Ivi, § 5.

Sebbene Montesquieu non specifichi esplicitamente la procedura elettorale per garantire la rappresentanza politica, sottolinea l'importanza cruciale della separazione dei poteri tra il legislativo e l'esecutivo, al fine di evitare che chi elabora le leggi sia lo stesso che le applica: «Quando il potere legislativo è unito al potere esecutivo nella stessa persona o nello stesso corpo, non c'è libertà, perché si può temere che il monarca o il Senato promulgano leggi tiranniche per farle rispettare tirannicamente»¹¹.

Non è il momento di analizzare nel dettaglio il contributo di Marsilio da Padova né il modo in cui esso fu integrato da Montesquieu, Locke o dal parlamentarismo inglese. Tuttavia, è fondamentale evidenziare un altro momento cruciale nello sviluppo della rappresentanza politica: l'esperienza degli Stati Uniti successiva all'indipendenza, riflessa nei *The Federalist Papers* (1787-1788). Dopo il fallimento della costituzione confederale basata sugli Articoli della Confederazione, il Congresso convocò nel 1787 una convenzione per redigere una nuova costituzione, destinata a sostituire il modello confederale con uno federale. Questo processo diede luogo a un vivace dibattito pubblico, durante il quale Alexander Hamilton, James Madison e John Jay pubblicarono una serie di articoli su tre giornali di New York sotto lo pseudonimo di Publius, con l'obiettivo di difendere, promuovere e legittimare il nuovo progetto costituzionale. Alla fine, la costituzione fu ratificata nel 1788 ed entrò in vigore nel 1789.

Tra i numerosi contributi di quest'opera¹², emergono in particolare le riflessioni di Madison sul significato e sull'applicazione pratica della democrazia rappresentativa. Così, esaminando le origini del principio rappresentativo e confrontandolo con il modello americano, Madison osserva nel *The Independent Journal* che «il principio della rappresentanza non era sconosciuto agli antichi né del tutto estraneo alle loro costituzioni politiche. La vera differenza tra questi governi e quello americano sta nella *totale esclusione del popolo, nella sua forma collettiva*, da qualsiasi partecipazione in essi, non nell'*esclusione totale dei rappresentanti del popolo* dall'amministrazione di *quelli*»¹³.

¹¹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, libro XI, cap. VI, Flammarion, Paris [1748] 1979. La traduzione in italiano è mia.

¹² Alexander Hamilton, James Madison and John Jay, *The Federalist Papers*, New York Dover Thrift Editions. Le traduzioni delle citazioni in italiano sono mie.

¹³ Ivi, n. 63, 311.

Allo stesso modo, nel *The New York Packet*, Madison traccia una chiara distinzione tra i concetti di democrazia e repubblica. Secondo lui, la differenza principale «consiste nel fatto che, in una democrazia, il popolo si riunisce ed esercita personalmente la funzione di governo; in una repubblica, il popolo si riunisce e la amministra attraverso i suoi agenti e rappresentanti. Una democrazia, di conseguenza, è confinata in uno spazio ristretto. Una repubblica può invece estendersi su una vasta regione».

A suo avviso, a causa di questa confusione tra i concetti di repubblica e democrazia, il governo repubblicano è stato limitato a un ambito ristretto ed «è stato facile trasferire a una repubblica le osservazioni applicabili solo alla democrazia; tra queste, l'idea che non possa mai essere istituita se non in presenza di una popolazione poco numerosa e residente in un territorio limitato». Tuttavia, per Madison, il governo rappresentativo smentisce questa posizione, dichiarando con orgoglio che «l'America può rivendicare come proprio il merito di aver fatto di questa scoperta la base di diverse repubbliche ampie e autentiche»¹⁴.

2. *La monade elettorale e la rappresentanza politica*

La chiave della rappresentanza politica risiede nella monade elettorale, ovvero nel gruppo di persone con l'autorità di scegliere un rappresentante. Questo modello costituisce la base dell'elezione uninominale per distretto, così come definito da Marsilio da Padova e adottato dal parlamentarismo inglese, che è passato da una rappresentanza elitista a una più popolare. Il sistema maggioritario uninominale si applica anche in Francia, dove è stato ripristinato da De Gaulle nel 1958, con un meccanismo a due turni per l'elezione dei deputati. Tuttavia, nel parlamentarismo britannico si osserva un'anomalia democratica: il governo è eletto dal Parlamento e non direttamente dalla sovranità popolare, come accade in molti sistemi presidenziali. Questa particolarità ha radici nella storia del parlamentarismo inglese, che, nato per opporsi al re, si è evoluto verso un sistema di governo rappresentativo con l'abbandono del mandato imperativo.

¹⁴ Ivi, n. 16, 61.

Per completare questo percorso, sarà fondamentale l'apporto di Edmund Burke¹⁵, la cui concezione della società, divisa tra l'aristocrazia naturale e le masse, sostiene questo processo. Mentre nella rappresentanza concepita come rapporto fiduciario, il rappresentante ha una certa libertà di azione, Burke è stato il primo a sviluppare una teoria della rappresentanza svincolata da obblighi imperativi. Secondo Burke, «solo l'aristocrazia naturale è in grado di scoprire la «ragione generale di tutto», che è il bene della nazione», poiché «se il governo fosse una questione di volontà di qualsiasi tipo, – dice Burke ai suoi elettori di Bristol – la vostra sarebbe senza dubbio quella superiore. Ma il governo e la legislazione sono una questione di ragione e di giudizio». Pertanto, «l'azione del rappresentante» dovrebbe concentrarsi «nello scoprire, deliberando con gli altri rappresentanti, il bene della nazione e non la soddisfazione degli interessi egoistici degli elettori del suo distretto [...] voi eleggete un membro, ma quando lo avete eletto, non è un membro di Bristol, ma un membro del Parlamento». Questo è il motivo per cui, secondo il criterio di Burke, il rappresentante «per esercitare correttamente la sua funzione deve eludere qualsiasi mandato che minacci l'indipendenza e la libertà che gli è stata concessa dal popolo»¹⁶.

Nel caso della Francia, tuttavia, «l'idea di rappresentanza è inseparabile dal dogma fondante della sovranità nazionale, perché essa conduceva inesorabilmente al governo rappresentativo». In questo contesto, sarà Emmanuel Sieyès a portare il peso della giustificazione del governo rappresentativo, secondo il quale la nazione si definisce «come un corpo di associati che vive sotto una legge comune e sono rappresentati dalla stessa legislatura», affinché la volontà nazionale sia «il risultato delle volontà individuali, allo stesso modo in cui la nazione è l'insieme degli individui»¹⁷.

Ciononostante, sebbene queste premesse iniziali possano condividere alcuni tratti con le formulazioni rousseauiane, non dobbiamo lasciarci ingannare dall'apparenza. La ragione di ciò risiede, come sottolinea Rodrigo Fernández-Carvajal, nel fatto che «in Francia il concet-

¹⁵ Edmund Burke, *Speech to the Electors of Bristol*, 1774 <https://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch13s7.html>.

¹⁶ José Antonio Portero Molina, *Sobre la representación política*, «Revista del Centro de Estudios Constitucionales», 10, 1991, 94. Le traduzioni delle citazioni in italiano sono mie.

¹⁷ Ivi, 95.

to di “popolo” trasferisce praticamente il suo contenuto nel concetto di “nazione”. Secondo l'autore, «durante il XVIII secolo esisteva tra questi [concetti] una certa polarità: per “popolo” si intendeva la massa passiva e umile, per “nazione” la minoranza attiva e ricca. Ma con la Rivoluzione, questa minoranza attiva e ricca si arroga una sorta di rappresentanza nei confronti della maggioranza e diventa una specie di *pars pro toto*». Risultato di questa gerarchia, «la nazione sussume il popolo e correlativamente la costruzione razionale del potere sussume le forme storiche tradizionali»¹⁸.

Anche Emmanuel Joseph Sieyès non nutre alcun dubbio al riguardo. Nel suo approccio politico evita qualsiasi definizione sociologica della nazione e sostiene che la condizione di soggetto politico, così come il diritto di eleggere ed essere eletti, spetti esclusivamente ai cittadini, riconosciuti come tali purché non appartengano agli ordini privilegiati: «ogni cittadino che soddisfa le condizioni stabilite per essere elettore ha il diritto di essere rappresentato, e la sua rappresentanza non può essere una frazione della rappresentanza di un altro»¹⁹. L'argomentazione è ferma e, per evitare qualsiasi confusione, Sieyès identifica chiaramente i cittadini e i rappresentanti, unici custodi da cui emana la volontà nazionale:

È chiaro che i deputati del clero e della nobiltà non sono rappresentanti della nazione; pertanto, non sono competenti a votare per essa. [...] Questo principio è incontestabile. Ne consegue che in Francia i rappresentanti del Terzo Stato sono i veri depositari della volontà nazionale. Possono quindi, senza errore, parlare a nome dell'intera nazione²⁰.

In definitiva, osserva Portero Molina, si tratta di «elevare l'insieme dei cittadini, la nazione, al di sopra delle sue componenti individuali, attribuendogli una natura diversa da quella dell'insieme degli individui reali»²¹, e in questo senso la posizione di Sieyès è inequivocabile rispetto al Terzo Stato:

¹⁸ Rodrigo Fernández-Carvajal, *Traducción y Estudio preliminar*, in Ernest Renan, *¿Qué es una Nación?* Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1957, 59-60. La traduzione della citazione in italiano è mia.

¹⁹ Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état?*, Éditions du Boucher, Paris [1789] 2002, 21. <http://www.leboucher.com/pdf/sieyes/tiers.pdf>. Le traduzioni delle citazioni in italiano sono mie.

²⁰ Ivi, 69-70.

²¹ Portero Molina, *Sobre la representación política*, cit., 96.

È la *nazione*. In quanto tali, i suoi rappresentanti costituiscono l'intera Assemblée nazionale; essi ne detengono tutti i poteri. Poiché sono gli *unici* depositari della volontà generale, non hanno bisogno di consultare i loro mandanti su una dissidenza che non esiste²².

Pertanto, Siéyes rifiuta categoricamente il mandato imperativo, considerandolo incompatibile con l'essenza stessa della nazione, l'organismo «storico e spirituale, in cui sono comprese le generazioni passate, presenti e future, che è l'unità di cultura, di storia e di progetto, essendo quell'entità a cui si attribuisce la sovranità». Il ruolo del rappresentante si circoscrive alla legislatura nazionale e il suo obbligo deve essere indirizzato al bene pubblico, poiché è dovuto alla nazione, «e a quel titolare spetta il diritto di essere rappresentato, per cui i deputati rappresentano la nazione e non i loro elettori»²³.

3. *I rappresentanti politici e il sistema dei partiti*

Dal punto di vista etimologico, il termine “rappresentare” deriva dal verbo latino *repraesentare* (composto dal prefisso *re* e da *praesentare*) e significa letteralmente “presentare di nuovo” o, per estensione, «rendere presente qualcosa o qualcuno che è assente», trasformare «in entità operante qualcosa che da solo è incapace di agire», cioè conferire «realità esistenziale a ciò che da solo non può compiere certi atti di esistenza»²⁴.

La “rappresentanza politica”, secondo l'influente studio di Hanna Pitkin²⁵, può essere intesa in cinque modi diversi: come conferimento di autorità; come azione compiuta per conto di qualcuno che non può o non vuole agire personalmente; come responsabilità; come rappresentatività, ossia come riflesso o riproduzione di una realtà concreta; e come evocazione simbolica. Inoltre, come complemento a queste cinque varianti, Maurizio Cotta²⁶ ci offre una preziosa chiave di interpre-

²² Siéyes, *Qu'est-ce que le Tiers*, cit., 72.

²³ Portero Molina, *Sobre la representación política*, cit, 96.

²⁴ Manuel García Pelayo, *Las funciones de los modernos parlamentos bicamerales*, Congreso de la República, Caracas 1971, 15. La traduzione della citazione in italiano è mia.

²⁵ Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, The University of California Press, Berkeley 1967. Le traduzioni delle citazioni in italiano sono mie.

²⁶ Maurizio Cotta, *Parlamenti e rappresentanza*, in Gianfranco Pasquino (a cura di), *Manuale di scienza della politica*, Il Mulino, Bologna 1986.

tazione, sottolineando che i primi tre concetti si riferiscono al “modo di agire” dei rappresentanti, mentre gli ultimi due si concentrano sul loro “modo di essere”. Cotta osserva, inoltre, che il concetto di rappresentanza politica può essere inteso come «una relazione di carattere stabile tra cittadini e governanti, per effetto della quale i secondi sono autorizzati a governare in nome e nell’interesse dei primi e sono soggetti a una responsabilità politica, per i propri comportamenti, di fronte ai cittadini stessi attraverso meccanismi istituzionali ed elettorali»²⁷.

Nei nostri sistemi politici, al di là del fatto che nella rappresentanza come conferimento di autorità il rappresentante ottiene il titolo per agire legittimamente per conto del rappresentato, la rappresentanza politica coinvolge tre attori: rappresentanti, rappresentati e partiti. Secondo Cotta, la rappresentanza può essere compresa attraverso due modelli: uno partitico (elettori-partiti-rappresentanti individuali) e uno individuale (elettori-rappresentanti individuali-partiti). Il primo modello è più rilevante nell’era dei partiti di massa, mentre il secondo acquista importanza nei partiti non di massa, sia nella versione tradizionale dei partiti di notabili che nei moderni partiti postmoderni. In ogni caso, tutte le definizioni di rappresentanza condividono un elemento fondamentale: una relazione duale tra il rappresentante e il rappresentato. Al centro di questa relazione c’è il legame tra governanti e governati.

La natura e il contenuto di questo rapporto implicano quindi una chiara identità tra i due poli: rappresentante e rappresentato. Proprio l’ultima variante di Pitkin offre gli aspetti più rilevanti e differenziati, incentrati sul “contenuto dell’azione del rappresentante”, nel senso che lo spinge a rendere effettiva «la possibilità di articolare ed esprimere i propri interessi e di controllare che questi siano rappresentati dal rappresentante», fino al punto di implementare «la dimensione procedurale del rapporto rappresentante-rappresentato, cioè il potere del rappresentato di controllare e sanzionare (mediante una risoluzione del rapporto) il rappresentante e il suo corrispondente dovere di sottomettersi»²⁸.

La rappresentanza politica è una relazione tra governanti e governati, in cui i cittadini conferiscono il potere ai politici, che sono responsabili delle loro azioni. Questa dinamica si concretizza attraverso il pro-

²⁷ Ivi, 288.

²⁸ Cotta, *Parlamenti e rappresentanza*, cit., 283.

cesso elettorale, essenziale nei regimi democratici. Il punto centrale della questione è se il rappresentante debba rispondere al partito che lo ha nominato o agli elettori. La disciplina di partito garantisce la governabilità, mentre se il parlamentare rispondesse esclusivamente agli elettori, potrebbe compromettere la stabilità del governo. La rappresentanza implica controllo e responsabilità, e il rappresentante deve rispondere alle necessità dei cittadini, mantenendo le promesse fatte per conservare la loro fiducia. Pertanto, con la rappresentanza politica si rivendica «l'esigenza di riconoscere un ruolo attivo al rappresentato e non solo passivo nel rapporto di rappresentanza», al fine di «articolare ed esprimere i propri interessi e controllare che questi siano rispettati dal rappresentante»; ciò che, parallelamente, «comporta una responsabilità del rappresentante nei confronti del rappresentato e prevede meccanismi per farla valere»²⁹.

La rappresentanza politica, secondo Hanna Pitkin e Bernard Manin³⁰, è un processo circolare che collega lo Stato alla società, rappresentando un'espressione della cittadinanza nel suo senso più ampio. La democrazia rappresentativa, quindi, non è né aristocratica né un sostituto imperfetto della democrazia diretta, ma un mezzo attraverso il quale la democrazia può reinventarsi e perfezionarsi. Essa promuove una revisione dei concetti tradizionali di rappresentanza e sovranità, come dimostrano i cambiamenti fondamentali che la trasformazione democratica ha provocato nel funzionamento e nel significato delle istituzioni rappresentative³¹.

Le teorie giuridiche e istituzionali sono strettamente collegate. La teoria giuridica, la più antica, ha influenzato il modello della teoria istituzionale e ha preceduto la concezione moderna della sovranità statale e l'elezione dei legislatori. Definita giuridica, concepisce la rappresentanza come un contratto privato in cui si conferisce a qualcuno il diritto di agire per conto di altri. I due estremi di questo modello sono la delega (istruzioni vincolanti) e l'alienazione (fiducia illimitata), con Rousseau e Hobbes come esponenti principali. Tale modello stabilisce una relazione individualista e non politica tra rappresentato e rappresentante, poiché gli elettori giudicano più le qualità personali

²⁹ Ibidem.

³⁰ Bernard Manin, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. La traduzione della citazione in italiano è mia.

³¹ Ivi, 3.

o competenze dei candidati che le loro idee politiche. In questo senso, la rappresentanza non è e non può essere un processo, né può essere un tema politico (come ad esempio implicare una rivendicazione di rappresentatività o di rappresentanza giusta) sin dall'inizio, perché, come giustamente osserva Pitkin, in questo caso la rappresentanza è «per definizione, qualsiasi cosa fatta dopo la dovuta autorizzazione e nei suoi limiti»³². Come riconosciuto da Anthony Downs³³, commentando gli effetti dell'applicazione del modello privato di rappresentanza alla democrazia che lui stesso sosteneva, dove «non c'è nulla che i rappresentanti debbano rappresentare»³⁴.

La crisi della rappresentanza politica evidenzia la rilevanza del legame politico o empatico tra cittadini ed eletti. Tale legame non trova una spiegazione esaustiva né nella prospettiva della democrazia elettorale, focalizzata sulla volontà diretta, né nella teoria della democrazia deliberativa, che trascura la dimensione circolare nella formazione delle opinioni politiche. In una democrazia rappresentativa, è essenziale che i rappresentanti siano sottoposti a una valutazione continua durante il loro mandato, e non solo al termine dello stesso, poiché accettando la candidatura accettano implicitamente di sottoporre le proprie idee e azioni al giudizio costante dei cittadini.

Benjamin Constant³⁵ ha descritto questo processo con chiarezza nel definire i due livelli che costituiscono la rappresentanza: «la rappresentanza dell'opinione pubblica» (la volontà regolarmente espressa nelle elezioni) e «la rappresentanza nella *durée*», cioè l'attenzione e la ricettività costante dei rappresentanti verso «quei cambiamenti nell'opinione pubblica che potrebbero [accadere] tra una elezione e la successiva»³⁶. Così, la rappresentanza si definisce come un impegno continuo e riflessivo, in cui la presenza dei cittadini sovrani si esprime attraverso giudizi e azioni politiche che vanno oltre la semplice manifestazione della loro volontà elettorale.

³² Pitkin, *The Concept of Representation*, cit., 39.

³³ Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Bros, New York 1957. La traduzione della citazione in italiano è mia.

³⁴ Ivi, 89.

³⁵ Benjamin Constant, *Principles of Politics Applicable to All Representative Governments*, in *Political Writings*, edizione a cura di Biancamaria Fontana, Cambridge University Press, Cambridge 1988. La traduzione della citazione in italiano è mia.

³⁶ Ivi, 209.

Tale dinamica mette in luce la straordinaria forza della pratica rappresentativa, che si rivela con particolare intensità quando il legame tra rappresentanti e cittadini si spezza. In queste situazioni, i cittadini tendono a dar vita a forme di auto-rappresentazione al di fuori delle istituzioni parlamentari, generando movimenti politici spontanei che irrompono nel panorama politico e contribuiscono ad arricchire la pluralità delle opinioni.

Nei nostri sistemi politici, tuttavia, questa perdita di fiducia è possibile solo attraverso le elezioni, che sono il momento in cui il popolo riacquista la sua sovranità. Anche se, come sottolinea Pitkin,

in una democrazia gli elettori approvano il giudizio finale o almeno un presunto giudizio finale sul loro rappresentante che lo ritira o rifiuta di farlo. Ma da qui non si segue che tutto ciò che lo farà essere rieletto è quello che è obbligato a fare, o che questo sia equivalente alla vera rappresentazione. La sua elezione non è una prova che egli sia un buon rappresentante; al massimo dimostra che gli elettori lo credono così³⁷.

Tutto ciò porta a una «visione incompleta e distorta»³⁸ di ciò che sono i rappresentanti e di come dovrebbero agire; e la conclusione prevedibile è che l'elezione serve a dare potere a una classe professionale che delibera al di sopra delle teste dei cittadini, la cui unica funzione è "accettare" o "rifiutare" i propri leader e mai interferire con loro mentre svolgono il loro lavoro, «poiché devono capire che, una volta scelto un individuo, l'azione politica è affare suo, non dei cittadini»³⁹.

Con quest'ultima affermazione torniamo alla questione della rappresentazione simbolica, già annunciata in precedenza. Pitkin la definisce così:

Possiamo definire questa rappresentazione come «rappresentazione simbolica» o prospettiva della segnalazione, e gli autori che l'hanno adottata come teorici della «simbolizzazione», poiché vedono ogni rappresentazione come una sorta di simbolizzazione, in modo che un rappresentante politico debba essere inteso secondo il modello di una bandiera che rappresenta la nazione o di un emblema che rappresenta un culto⁴⁰.

³⁷ Pitkin, *The Concept of Representation*, cit., 164.

³⁸ Ivi, 54.

³⁹ Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper Torchbook, New York 1962, 295. La traduzione della citazione in italiano è mia.

⁴⁰ Pitkin, *The Concept of Representation*, cit., 92.

Inoltre, descrive la rappresentanza utilizzando un esempio storico emblematico:

I primi cristiani utilizzavano il pesce come simbolo di Cristo, in particolare per fare un riferimento segreto a lui, basandosi sulla parola greca ἰχθύς. Il pesce era un simbolo di Cristo, ma non una sua rappresentazione. L'artista che dipingeva un pesce non stava rappresentando (mostrando) Cristo come un pesce; non faceva affermazioni sull'aspetto di Cristo. A differenza delle rappresentazioni, i simboli non hanno somiglianza con i loro referenti e non li richiamano visivamente. Non fanno affermazioni su ciò che simboleggiano, ma piuttosto lo suggeriscono o lo esprimono⁴¹.

In definitiva, per Pitkin, «la rappresentazione simbolica, sebbene sia una “sostituzione”, non è la stessa cosa della rappresentazione descrittiva»⁴², perché «dire che qualcosa simboleggia qualcos'altro significa dire che lo tiene in considerazione, e addirittura evoca emozioni o atteggiamenti appropriati della cosa assente. [...] Si fa semplicemente un riferimento»⁴³. Il meccanismo che utilizziamo per questo, quindi, è chiaro:

Quando diciamo che qualcosa simboleggia, stiamo richiamando l'attenzione precisamente su quegli aspetti caratteristici della situazione [...]. Stiamo attirando l'attenzione sulla reazione di qualcuno (o sulla supposta reazione) al simbolo in un modo adeguato al suo referente (baciando la Croce, salutando la bandiera). Stiamo enfatizzando il potere del simbolo di evocare sensazioni o atteggiamenti⁴⁴.

Il simbolo, quindi, non è una fonte di informazione, ma svolge un'altra funzione: «il simbolo sembra essere il contenitore o l'oggetto di sentimenti, espressioni, emozioni o azioni orientate verso ciò che rappresenta»⁴⁵, e inoltre,

poiché la connessione tra simbolo e referente sembra arbitraria e esiste solo dove viene creduta, la rappresentazione simbolica sembra riposare più su risposte irrazionali psicologiche, affettive ed emotive che su criteri razionalmente giustificabili⁴⁶.

⁴¹ Ivi, 94.

⁴² Ivi, 96.

⁴³ Ivi, 96-97.

⁴⁴ Ivi, 97.

⁴⁵ Ivi, 99.

⁴⁶ Ivi, 100.

E riprendendo l'esempio precedentemente esposto da Pitkin, tutto questo diventa particolarmente chiaro:

Abbiamo già incontrato il contrasto tra «rappresentare *come*» e «rappresentare *attraverso*». Il primo è l'attività dell'artista o di un altro creatore di una rappresentazione descrittiva; il secondo no. Così, un pittore può rappresentare Cristo *come* un uomo alto, ma non come un pesce, anche se potrebbe rappresentare Cristo *attraverso* un pesce⁴⁷.

Quindi, applicando la prospettiva simbolica alla rappresentanza politica, l'entità esistenziale del rappresentante sarebbe così:

La prova cruciale della rappresentanza politica sarà quella esistenziale: si crede nel rappresentante? E la base di tale credenza sembrerà irrazionale ed affettiva perché non è possibile alcuna giustificazione razionale. Pertanto, la rappresentanza politica non sarà un'attività, ma uno stato di fatto, non un agire per gli altri, ma un «essere rappresentato»; per definizione il leader politico rappresenta il popolo nella misura in cui il popolo lo accetta o crede in lui. Nella misura in cui l'attività sembrerà del tutto rilevante, non sarà né l'attività di agire per gli altri né l'attività di fare una rappresentazione o dare informazioni sul rappresentato. Sarà l'attività di far credere al popolo nel simbolo, accettando il leader politico come suo rappresentante simbolico⁴⁸.

Di conseguenza, la legittimazione dei rappresentanti, o meglio, la loro apparenza di legittimità, si trova nella credenza, attraverso la quale si costruisce la rappresentazione simbolica. Ed è qui che entrano in gioco i partiti politici, che sono quelli che in realtà condizionano la rappresentanza, al punto che non è insolito vedere il rappresentante «come uno strumento, un'estensione o una marionetta la cui motivazione o il cui potere decisionale si trova altrove»⁴⁹, nel senso e in coerenza con il fatto che

nello Stato moderno, il legislatore non è vincolato dai desideri dei suoi elettori, né è libero di agire nell'interesse nazionale come lui lo intende, ma è obbligato ad agire in conformità con il programma del suo partito politico. A volte questa prospettiva si esprime dicendo che egli è il rappresentante del suo partito⁵⁰.

⁴⁷ Ivi, 101.

⁴⁸ Ivi, 102.

⁴⁹ Ivi, 153.

⁵⁰ Ivi, 147.

E le conseguenze di tutto ciò sono letali, e anche l'ipotetico mandato rappresentativo si corrompe nella figura della rappresentanza proporzionale, ed è quando appaiono sulla scena politica i partiti, i sindacati e le associazioni, istituzioni che vengono a sovvertire l'obiettivo che il mandato rappresentativo stesso, almeno in una forma retorica, cercava di raggiungere: l'interesse generale. In pratica, il presunto interesse nazionale comune è frammentato in interessi sociali antagonisti, che vengono convogliati attraverso i partiti. Seguendo questa logica, il rappresentante (deputato) si prende cura di interessi particolari, soprattutto quelli del suo partito politico, dimenticando anche il mandato rappresentativo che, per concretizzare la volontà generale, gli è stato conferito dal popolo sovrano.

4. *Lo Stato dei partiti politici*

In definitiva, e come conseguenza di tutto questo processo, i partiti politici, con la loro strategia dei partiti-simbolo o semplicemente partiti-marketing al servizio di alcuni leader, hanno colonizzato e fagocitato l'intero sistema rappresentativo. Gaetano Mosca⁵¹ segnalava questa realtà, argomentando la sua teoria elitaria, che culminava nell'inevitabile «dottrina della necessaria immanenza della classe politica»⁵². Sosteneva questa posizione sull'esperienza che quando «le società umane raggiungono un certo grado di sviluppo e cultura, la direzione politica nel senso più ampio del termine [...] è costantemente esercitata da una classe speciale, cioè da una minoranza organizzata»⁵³, da cui concludeva che «in tutte le forme di governo il potere vero e reale risiede in una minoranza dirigente»⁵⁴.

Sulla stessa linea, e senza essere esaustivo, citerò un altro autore, Robert Michels⁵⁵, che nella sua analisi del processo evolutivo dei partiti politici trova quella che chiama «la legge ferrea dell'oligarchia»⁵⁶,

⁵¹ Gaetano Mosca, *La classe politica*. Edizione a cura di Norberto Bobbio, Laterza, Bari 1966.

⁵² Ivi, 173.

⁵³ Ivi, 165.

⁵⁴ Ivi, 174.

⁵⁵ Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, Batoche Books, Kitchener [1911] 2001. Le traduzioni delle citazioni in italiano sono mie.

⁵⁶ Ivi, 224.

attraverso la quale si spiega l'essenza di un partito politico che «è un'organizzazione che dà luogo al dominio degli eletti sugli elettori, dei mandatari sui mandati, e dei delegati su quelli che delegano»⁵⁷. Quindi, come strumento di dominio, «il partito politico è un'organizzazione di lotta politica, che deve essere configurata secondo le leggi della tattica militare»⁵⁸, che nel caso di un sistema democratico, in cui l'egemonia emana dal voto, il partito politico deve funzionare come «un'organizzazione metodica della massa elettorale»⁵⁹.

Infine, un'ultima riflessione. La questione si aggrava ulteriormente quando il sistema dei partiti si trasforma in un vero e proprio “Stato dei partiti”, come teorizzato da García Pelayo nel 1986. Secondo la sua prospettiva, il concetto di “Stato dei partiti”, che ha origine nella Repubblica di Weimar, nasce quando, superata la fase della democrazia diretta e delle concezioni democratiche originarie, la democrazia rappresentativa inizia a esaurirsi progressivamente, lasciando spazio a una forma pericolosa di democrazia plebiscitaria. García Pelayo descriveva così questa situazione:

La democrazia dei partiti, in cui questi non sono soltanto un elemento di mediazione tra rappresentati e rappresentanti, ma anche un fattore di mediatizzazione tra il popolo e i deputati. Questo fenomeno si manifesta chiaramente nella sottomissione di questi ultimi al mandato imperativo dei partiti, attraverso il quale il deputato perde il suo carattere universale di rappresentante. Ne consegue che le elezioni assumono un carattere plebiscitario, in cui il popolo concede la propria fiducia e capacità decisionale per una legislatura al partito come organizzazione e non alle persone inserite nelle liste elettorali, eccetto il capo del partito⁶⁰.

I parlamenti delle partitocrazie finiscono per diventare istituzioni anticostituzionali e superflue. Sono anticostituzionali perché i deputati votano seguendo il mandato imperativo dei loro partiti, contravvenendo al principio costituzionale di indipendenza e lealtà verso i cittadini, che, con il loro voto, hanno conferito loro il ruolo di rappresentanti della sovranità nazionale. Questa pratica, infatti, trasforma i deputati in meri funzionari, la cui posizione dipende esclusivamente dalla fedeltà

⁵⁷ Ivi, 241.

⁵⁸ Ivi, 32.

⁵⁹ Ivi, 219.

⁶⁰ Manuel García Pelayo, *El Estado de partidos*, Alianza, Madrid 1986, 83. Le traduzioni delle citazioni in italiano sono mie.

al leader del partito. Inoltre, sono superflui perché non apportano valore alla funzione politica, limitandosi ad aumentare i costi, mentre un piccolo gruppo di leader di partito si occupa esclusivamente di legiferare, nominare il capo dell'esecutivo, controllare il governo e spartirsi il potere.

Secondo questa logica, l'instaurazione di uno Stato dei partiti diventa inevitabile. La partitocrazia, che già controlla i poteri legislativo ed esecutivo, mira a sottomettere anche il potere giudiziario. García Pelayo metteva in guardia contro il pericolo di questa deriva, sottolineando che il controllo del potere giudiziario rappresentava l'ultima difesa contro la partitocrazia. Egli scriveva:

Uno dei limiti allo Stato dei partiti e a ciò che esso può rappresentare è la giurisdizione, composta da tribunali permanenti, il cui numero e classificazione sono aumentati nel corso del tempo, che, in generale, sono occupati da giudici di carriera selezionati secondo criteri meritocratici⁶¹.

Una volta superato quest'ultimo ostacolo, con tutti i poteri dello Stato sotto il controllo del partito al governo, non sarà più necessario nemmeno mantenere le apparenze di una separazione funzionale dei poteri. In questo modo, l'autorità partitica potrà distribuire privilegi ai propri sostenitori con totale tranquillità, limitandosi a rispettare solo i requisiti formali richiesti dalla legalità vigente. Da questo punto di vista, non ci sarebbe alcuna differenza sostanziale rispetto alle leggi promulgate da una dittatura, che, pur essendo scrupolose riguardo agli aspetti formali, sono indifferenti ai principi sostanziali.

⁶¹ Ivi, 127-128.

Federica Falchi*

*Uguaglianza, Education e progresso
nel pensiero dell'“Illuminista scozzese” Robert Owen*

Il nucleo principale attorno al quale gravita il pensiero politico, nel senso più ampio del termine, di Robert Owen¹ è costituito dai concetti di uguaglianza, *education* e progresso, fra loro connessi e vicendevolmente imprescindibili². Quello che ci si propone in questo saggio, e che è parzialmente svelato nel virgolettato del titolo, è argomentare la stretta correlazione fra la genesi e la strutturazione del pensiero e dell'azione³ di Owen e l'influenza esercitata su di lui dall'Illuminismo

* Università degli Studi di Cagliari.

¹ Robert Owen (1771 Newton - 1858 Newton). Iniziò a lavorare come garzone all'età di dieci anni e in breve tempo divenne manager di importanti fabbriche di filati di cotone a Manchester. Nel 1799, insieme ad alcuni soci, acquistò New Lanark, un cotonificio scozzese, che trasformò nel giro di quindici anni in una fabbrica modello, garantendo profitti ai soci e ottime condizioni di lavoro per il personale. A partire dal 1816 cercò di far adottare, a livello nazionale, le riforme che si erano rivelate un successo a New Lanark ma il silenzio e, in alcuni casi, lo sprezzante rifiuto ricevuto, lo spinsero ad andare negli Stati Uniti dove fu attivo come relatore in numerose conferenze e dove fondò la comunità di New Harmony (1824), che, senza la sua presenza e direzione, fallì in breve tempo. Al suo ritorno in Inghilterra, scoprì che le sue idee avevano ispirato la nascita delle Co-operative Societies, delle Equitable Labour Exchanges e delle Trade Unions. Nel 1832 fondò il *National Equitable Labour Exchange* e la *Grand National Consolidated Trades Union*. Nel 1834, il fallimento dello sciopero, da lui promosso, pose fine al suo ruolo di leader dei lavoratori. In seguito, si dedicò alla fondazione di “comunità autosufficienti” con esiti fallimentari. Cfr. Robert Owen, *The Life of Robert Owen. Written By Himself With Selections From His Writings And Correspondence Of Robert Owen*, 2 voll., Effingham Wilson Exchange, London, 1857; Frank Podemore, *Robert Owen. A biography*, 2 voll., Hutchinson & CO., London 1906; George D.H. Cole, *The Life of Robert Owen*, MacMillan and Co., Limited St. Martin's Street, London, 1930.

² Cfr. Robert Owen, *L'educazione della nuova società*, a cura di H. Silver, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1972; Robert D. Gidney, *Robert Owen: Realist or Visionary*, Macmillan of Canada, Toronto, 1975; Robert Owen, *L'armonia sociale. Saggi sull'educazione*, a cura di C. Pancera, La Nuova Italia, Firenze, 1994; Ian Donnachie, *Robert Owen. Social Visionary*, Tuckwell Press, Edinburgh, 2011.

³ La prima esposizione sistematica del pensiero di Owen si trova nelle sue *A New View of Society: Essays on the Formation of Human Character (1813-1816)*, una raccolta di

scozzese⁴, una corrente i cui echi erano ancora forti in Scozia nei primi decenni del XIX secolo⁵.

1. *Un percorso peculiare*

L'Inghilterra nella quale visse Owen, se da una parte aveva registrato la crescita in maniera esponenziale della produzione e della conseguente ricchezza, dall'altra aveva constatato un progressivo peggioramento delle condizioni di vita della maggior parte della popolazione, costretta a vivere in abitazioni malsane, con salari che non arrivavano alla sussistenza e orari di lavoro che superavano le quattordici ore al giorno. Una condizione ben descritta da Engels:

quattro saggi, pubblicata nel 1816, in cui il pensatore gallese propone la sua idea di società giusta e felice e gli strumenti per realizzarla. Robert Owen, *A New View of Society and Other Writings*, edited with an introduction by G. Claeys, Penguin, London, 1991.

⁴ Gli studiosi di Owen non hanno indagato, o hanno comunque ritenuta marginale, tale influenza. Si trovano solo alcune suggestioni, come quelle presenti, fra gli altri, in Gregory Claeys, *Citizens And Saints Politics And Anti-politics In Early British Socialism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

⁵ Il primo a parlare di Illuminismo scozzese fu Walter R. Scott, nel suo lavoro su Francis Hutcheson, considerato unanimemente l'iniziatore di tale corrente. Successivamente furono Trevor-Roper, Venturi e Forbes a mettere in evidenza la specificità dell'Illuminismo sviluppatosi in Scozia tra l'inizio del '700 e i primi decenni dell'Ottocento. L'approfondita analisi, a partire dagli anni '80, della connessione fra pensiero, storia politica, economica e sociale della Scozia ha fatto emergere le peculiarità della declinazione scozzese dell'Illuminismo, che vanta come autorevoli esponenti: David Hume, Adam Smith, John Millar. Cfr. Walter R. Scott, *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, Cambridge at the University Press, Cambridge, 1900; Franco Venturi, *L'illuminismo nel Settecento europeo*, in *Rapports du XIe Congrès international des Sciences Historiques*, (Stoccolma, 21-28 agosto 1960), Göteborg-Stockholm-Uppsala, 1960, 106-35; Hugh Trevor-Roper, *The Scottish Enlightenment*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 68, 1967, 1635-58; Franco Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1970; Duncan Forbes, *History and theory in the Scottish Enlightenment*, «Journal of Modern History», 48, n.1, 1976, 95-100; Jane Rendall, *The Origins of the Scottish Enlightenment*, The Macmillan Press Ltd., London, 1978; Roy H. Campbell and Andrew S. Skinner (eds.), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, J. Donald, Edinburgh, 1982; Andrew Hook, Richard B. Sher (eds.), *The Glasgow Enlightenment*, Tuckwell Press, East Linton, 1995; Richard B. Sher, *The Enlightenment & the Book*, Chicago University Press, Chicago-London, 2010; Alexander Broadie, *Scottish Enlightenment*, Birlinn Ltd, Edinburgh, 2011; Silvia Sebastiani, *The Scottish Enlightenment, Race, Gender, and the Limits of Progress*, Springer, New York, 2013.

Con velocità sempre crescente si compì la scissione della società in grandi capitalisti e proletari nullatenenti: tra queste due classi invece del ceto medio ben definito di una volta, una massa instabile di artigiani e di piccoli commercianti, la parte più fluttuante della popolazione, conduceva ora un'esistenza malsicura. [...] assembrarsi di una popolazione senza sede nei peggiori quartieri delle grandi città; dissolversi di tutti i legami tradizionali [...] sopralavoro specialmente delle donne e dei fanciulli, in misura spaventosa; enorme demoralizzazione della classe operaia gettata improvvisamente a vivere in condizioni del tutto nuove: dalla campagna alla città, dall'agricoltura all'industria, condizioni sociali stabili a condizioni malsicure e mutevoli di giorno in giorno⁶.

Owen si contraddistinse fra i suoi contemporanei per la sua vita peculiare; fu, infatti, capace di acquisire credibilità e successo sia nel campo imprenditoriale che in quello intellettuale. Egli seppe coniugare la sua esperienza nel mondo industriale, che si stava consolidando in Gran Bretagna (dove emergevano pregi e difetti di un nuovo modo di produzione), e i suoi studi, per dare vita a un binomio di teoria e azione politica che si è rivelato, e sotto certi aspetti continua ad essere, efficace ed illuminante⁷.

Per quanto riguarda la formazione del suo pensiero, Owen fu un autodidatta e questo ha creato alcune incertezze in merito alla genesi delle sue idee; molti concordano, però, sull'influenza avuta su di lui da Godwin, James Mill, Bentham e Helvétius⁸. Pur riconoscendo nel pensiero di Owen elementi propri dei pensatori succitati, si ritiene che una importante influenza l'abbiano esercitata anche gli illuministi scozzesi, in particolare Adam Smith⁹, probabilmente per il tramite di Mylne¹⁰

⁶ Friedrich Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Nota introduttiva di Giuseppe Prestipino, Editori Riuniti, Roma, 1971, 78.

⁷ Cfr. Noel Thompson and Chris Williams (eds.), *Robert Owen and His Legacy*, University of Wales Press, Cardiff, 2011; Federica Falchi, *Il New Moral World di Robert Owen. Un modello per affrontare la pandemia?*, «Storia e Politica», XIV, 2022, 30-65.

⁸ Cfr. Owen, *A New View Of Society And Other Writings*, cit.; Id., *L'educazione della nuova società*, cit.; Id., *L'armonia sociale. Saggi sull'educazione*, cit.

⁹ Cfr. Knud Haakonssen, *Natural Law And Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, New York, 1996.

¹⁰ James Mylne (1757-1839), esponente dell'Illuminismo scozzese, fu titolare della cattedra di Filosofia morale dell'Università di Glasgow, appartenente precedentemente a Adam Smith e poi a John Millar. Molto noto e stimato presso i suoi contemporanei, non pubblicò alcuno scritto, determinando il progressivo oblio del suo pensiero. Cfr. Stephen G. Cowley, *Rational Piety and Social Reform in Glasgow: The Life*,

(che conobbe personalmente)¹¹, e le cui idee metabolizzò e rielaborò nel corso della sua permanenza in Scozia, durante la ventennale direzione della fabbrica di New Lanark¹².

2. *Il nucleo “ideale”*

2.1. *La felicità*

Di fronte alla miseria crescente¹³, Owen si interroga sulla natura dell'uomo e su ciò che può determinarne il destino. Egli, condividendo l'assioma illuminista della pari razionalità di tutti gli esseri umani (comprese le donne, diversamente dalla maggior parte degli illuministi¹⁴), individua nell'ambiente e nell'errata o mancante educazione l'origine di tutti i mali, contrastando di fatto la teoria della responsabilità individuale, che pesava da secoli sul capo dei poveri e dei delinquenti.

I was obliged to consider my fellow-men as beings made by circumstances before and after their birth, not under their own control, except as previously stated and to a limited extent, – and therefore to have illimitable charity for their feelings, thoughts, and actions. This knowledge of our common nature gave me the early habit of considering man the necessary result of his organization and the conditions by which nature and society surrounded him, and of looking upon and acting towards all in the spirit which this knowledge created¹⁵.

In merito all'idea di una correlazione fra la formazione del carattere dell'uomo, l'ambiente e l'educazione, l'influenza di Helvétius, conosciuto probabilmente per il tramite di Godwin, sembra plausibile.

Philosophy, and Political Economy of James Mylne (1757-1839), Wipf and Stock Publishers, Eugene-Oregon, 2015.

¹¹ Owen, *The Life of Robert Owen*, cit., 148 n. 17.

¹² Cfr. Ian Donnachie, *Robert Owen of New Lanark and New Harmony*, Tuckwell Press, Edinburgh, 2000; Ophélie Siméon, *Robert Owen's Experiment at New Lanark From Paternalism to Socialism*, Palgrave Macmillan, London, 2017.

¹³ Owen dedica l'apertura del primo saggio delle sue *Views* ai dati inerenti a tale fenomeno: «Secondo gli ultimi dati del censimento, le classi povere del Regno di Gran Bretagna e Irlanda superano i dodici milioni di individui, cioè son quasi tre quarti della popolazione delle isole britanniche». Owen, *L'educazione della nuova società*, cit., 27.

¹⁴ Cfr. Federica Falchi, *Da Aristotele a Condorcet, De Gouges e Wollstonecraft: donne e cittadinanza, un mancato incontro*, in S. Benussi (a cura di), *Società e politica: l'impegno delle donne tra assenza e presenza nelle istituzioni*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019, 14-36.

¹⁵ Owen, *The Life of Robert Owen*, cit., 41.

Come ben argomentato da Silver¹⁶, Owen, in più passi delle sue opere, sembra infatti richiamarsi al filosofo francese de *L'esprit*¹⁷:

Qualsiasi carattere generale, dal migliore al peggiore, dal più rozzo al più illuminato può essere formato in qualsiasi comunità, e anche in tutto il mondo, applicando mezzi appropriati, i quali mezzi sono in gran parte sotto il controllo di coloro che hanno qualche influenza sugli affari umani¹⁸.

Il filosofo gallese, attribuendo alle circostanze e all'educazione il carattere dell'uomo, non aveva un atteggiamento di condanna verso coloro che erano considerati rei dalla società, ma mostrava comprensione¹⁹ per «quell'immensa massa di popolazione a cui oggi si permette di esser formata solo in modo da riempire il mondo di crimine»²⁰ e auspicava che «i poteri che governano tutti i paesi» dedicassero le proprie energie non ad escogitare punizioni²¹, ma a rendere fruibili a tutti «programmi razionali per l'istruzione e la generale formazione del carattere dei loro sudditi»²². Tale approccio lo differenziava dalla

¹⁶ «È difficile esagerare l'importanza dell'opera di Helvétius, con la sua lucidità e la sua natura aliena dai compromessi, con il suo accento sull'influsso totale delle circostanze esterne e la sua insistenza su un governo razionale e su provvedimenti educativi»; «Helvétius afferma categoricamente che "l'uomo nato senza idee o carattere, indifferente al bene e al male, non ha altro dono dalla natura se non la sua sensibilità fisica; nella culla non è niente; le sue virtù e i suoi vizi, le sue passioni artificiali, i suoi talenti, i suoi pregiudizi, persino l'amore che porta al suo io, sono tutti acquisiti". La maggior parte del libro è dedicata alla dimostrazione della sua tesi che l'educazione è onnipotente». Harold Silver, *Introduzione*, in R. Owen, *L'educazione della nuova società*, cit., XVIII-XIX.

¹⁷ «Helvétius non nega l'esistenza di uomini buoni, "ma la loro umanità è l'effetto della loro educazione, non della loro natura. Se questi uomini fossero nati fra gli Irochesi avrebbero adottato le loro barbare usanze". L'abilità di caccia degli Indiani, il sapere dell'uomo civile, l'arroganza del prete, per esempio, dimostrano la dipendenza del carattere dall'ambiente e dall'educazione: "L'educazione ci dà quel che siamo"». Ivi, XIX.

¹⁸ Owen, *L'educazione della nuova società*, cit., 29.

¹⁹ «Quando in qualche caso particolare l'individuo è relativamente mal formato, è da considerare oggetto di compassione, e deve provocare i nostri sforzi migliori per rimediare al male, e non deve essere mai motivo di biasimo o di castigo». Owen, *L'armonia sociale. Saggi sull'educazione*, cit., 167.

²⁰ Owen, *L'educazione della nuova società*, cit., 36.

²¹ «Invece di punire i crimini dopo aver permesso che il carattere umano fosse forgiato così da commetterli, adotteranno l'unico mezzo atto a prevenire questi crimini; il mezzo da cui essi possono facilmente essere impediti». Ivi, 31.

²² Ivi, 34.

maggior parte dei suoi contemporanei. Sino ad allora, infatti, l'educazione, quando impartita, e la struttura del mondo industriale avevano fomentato una competizione fra gli uomini che aveva alimentato i conflitti, facendo loro perdere di vista un assioma razionale secondo il quale:

La felicità dell'io, chiaramente compresa e uniformemente messa in pratica, può esser solo raggiunta con una condotta che promuova la felicità comune [...] la sua felicità individuale può esser accresciuta ed estesa solo in proporzione ai suoi sforzi attivi per accrescere ed estendere la felicità di tutti quelli che vivono intorno a lui²³.

L'interconnessione fra l'interesse del singolo e quella della comunità nel suo complesso, affermata da Owen, non solo richiama l'etica del mondo greco, ma anche gli esponenti dell'illuminismo scozzese, che erano convinti sostenitori di tale interconnessione, e fra questi Smith. Quest'ultimo, infatti, nella sua *Teoria dei sentimenti morali*, scrive che

per quanto egoista si possa ritenere l'uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l'altrui felicità, nonostante da essa egli non ottenga altro che il piacere di contemplarla²⁴.

Per Smith, la *sympathy* è una caratteristica precipua dell'individuo e Owen condivide tale pensiero. In un passo delle *Views*, afferma, infatti, che una volta che gli uomini non saranno più oggetto di insegnamenti irrazionali, non saranno neanche più animati da sentimenti di odio nei confronti di nessuno. Essi proveranno

commiserazione e pietà per tutti gli individui che hanno abitudini o sentimenti che ai suoi occhi sembreranno rovinosi per i loro comodi, piaceri o felicità e gli sveglieranno il desiderio di rimuovere queste cause di dolore, per acquietare i suoi sentimenti di compassione e di pietà. Il piacere inerente a questa linea di condotta lo stimolerà anche ai più energici tentativi per abolire le circostanze che causano miseria al genere umano ed a sostituirle con altre atte ad accrescerne la felicità²⁵.

Diretta conseguenza della correlazione fra la felicità della comunità e quella del singolo è la necessità che ci sia armonia fra le diverse

²³ Ivi, 31-32.

²⁴ Adam Smith, *La teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano, 2016, 81.

²⁵ Owen, *L'educazione della nuova società*, cit., 38.

componenti della società. Entrambi gli autori, infatti, non solo non legittimano alcuna ipotesi di conflitto fra “classi”, ma invitano tutti indistintamente a promuovere il miglioramento delle condizioni sociali delle classi più umili, nell’ottica del conseguimento del bene comune. Smith scrive:

In alcuni casi le condizioni sociali mettono necessariamente la maggior parte degli individui in situazioni che formano loro naturalmente, senza l’attenzione del governo, quasi tutte le capacità e virtù che le circostanze richiedono o consentono. In altri casi le condizioni sociali non pongono la maggior parte degli individui in queste situazioni ed è necessaria qualche cura del governo per prevenire la corruzione e la degenerazione quasi totale della maggior parte della gente²⁶.

Owen, che vive in un periodo successivo e nel quale l’industrializzazione ha svelato importanti criticità sociali, ritiene necessario non solo ribadire il concetto espresso da Smith ma anche rivolgere un invito ancora più esplicito alle “classi privilegiate”, affinché comprendano che aiutare la parte sofferente della popolazione non comporta alcun svantaggio per esse:

Se, tuttavia, a causa dei principi irrazionali da cui è stato finora governato il mondo, individui o sette o fazioni tentassero con i loro programmi di esclusione di ritardare il progresso della società ed impedire l’applicazione pratica del giusto atteggiamento di spirito che non ammette l’esclusione, sarebbero presentati al pubblico fatti tali che non mancherebbero di render vani i loro sforzi. Sarà dunque saggezza massima per le classi privilegiate cooperare sinceramente e amichevolmente con coloro che aspirano a non toccare una iota dei vantaggi che, si suppone, oggi essi posseggono e il cui primo ed unico desiderio è d’aumentare la particolare felicità di queste classi insieme alla felicità generale della società²⁷.

Owen, così come Smith, è partecipe, inoltre, di quella concezione illuminista della storia come cammino di progresso, che alla luce delle vicende che investirono la Scozia nel corso del ’700 aveva trovato in quest’ultima un clima fertile²⁸, e manifesta perciò una fiducia completa nelle proprie idee:

²⁶ Adam Smith, *La Ricchezza delle Nazioni*, a cura di A. e T. Biagiotti, Utet, Torino, 1975, 949.

²⁷ Owen, *L’educazione della nuova società*, cit., 33-34.

²⁸ Cfr. Broadie, *The Scottish Enlightenment: The Historical Age of the Historical Nation*, cit.; James Buchan, *Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment: Edinburgh’s Moment*

Il Potere che governa il mondo e pervade di sé l'universo ha evidentemente formato l'uomo in modo tale che egli passi progressivamente da uno stato di ignoranza ad una capacità d'intelligenza, i cui limiti non sta all'uomo definire; e in questo progresso scopra che la sua felicità individuale può essere accresciuta ed estesa solo in proporzione ai suoi sforzi attivi per accrescere ed estendere la felicità di tutti quelli che vivono intorno a lui²⁹.

2.2. *L'educazione*

Convinto del potere dirompente dell'educazione, un sentimento condiviso anche dagli intellettuali scozzesi che ne avevano visto la forza emancipatrice all'indomani dell'Unione con l'Inghilterra del 1707³⁰, Owen presenta ad esponenti del Parlamento e del Governo il piano educativo che aveva sperimentato a New Lanark, nella speranza che si potesse dare vita ad un sistema analogo a livello nazionale, che predisponesse dei programmi

con un preciso scopo, educare i fanciulli della primissima infanzia a buone abitudini, in tutti i sensi (abitudini che eviteranno che essi ne acquistino altre, di menzogna e di frode). Dovranno in seguito essere istruiti razionalmente e le loro attività dirette ad utili scopi. Tali abitudini e questa istruzione li riempiranno d'un desiderio ardente e fattivo di promuovere la felicità di ogni individuo e questo senza restrizione di setta, di partito, paese o clima³¹.

Una proposta simile era stata avanzata anche da Smith ne *La Ricchezza delle nazioni* (1776). Egli, infatti, pur ritenendo che lo stato dovesse comportarsi come un "guardiano notturno" e intervenire nella vita sociale il meno possibile, auspica un sistema educativo (ipotizza addirittura di poterlo rendere obbligatorio³²) patrocinato e finanziato (seppur non completamente) dallo stato. Quest'ultimo, infatti, anche se

of the Mind, HarperCollins, New York, 2003.

²⁹ Owen, *L'educazione della nuova società*, cit., 31-32.

³⁰ Cfr. John Robertson (ed.), *A Union for Empire. Political Thought and the Union of the 1707*, Cambridge University Press, New York, 1995.

³¹ Owen, *L'educazione della nuova società*, cit., 34-35.

³² «Con una spesa molto esigua, lo stato può facilitare, incoraggiare e anche obbligare quasi tutta la massa della popolazione ad acquisire queste parti più essenziali dell'istruzione»; «Lo Stato può imporre a quasi tutta la massa del popolo il dovere di acquistare le parti più essenziali d'educazione obbligando tutti a superare un esame o prova in queste discipline prima di poter entrare in qualsiasi o prima di poter intraprendere un mestiere in un villaggio o in una città a regime corporativo». Smith, *La Ricchezza delle Nazioni*, cit., 952-53.

non dovesse trarre nessun vantaggio dall'istruzione delle classi inferiori, varrebbe comunque la pena che si preoccupasse di non lasciarle completamente nell'ignoranza. Ma lo stato trae un vantaggio non trascurabile dalla loro istruzione. Più il popolo è istruito, meno esso è soggetto alle delusioni dell'entusiasmo e della superstizione, che fra i popoli ignoranti provocano frequentemente i disordini più terribili³³.

Questo accade, sottolinea Smith, perché colui che non è stato razionalmente educato è incapace non solo «di godere o di partecipare a una conversazione razionale, ma di concepire un sentimento generoso, nobile o tenero e quindi di formare un giudizio relativamente a molti normalissimi doveri della vita privata»³⁴.

Sul piano dell'azione, però, esiste, tra i due autori, una differenza sostanziale, imputabile al personale percorso biografico. Owen, infatti, comunicò pubblicamente le sue idee, solo dopo averne dimostrato la validità nella fabbrica di New Lanark, assunta a modello virtuoso nei primi decenni dell'Ottocento, tanto da essere meta di pellegrinaggio di imprenditori, intellettuali e politici. La proposta presentata alle istituzioni aveva, perciò, una impostazione fortemente pragmatica, perché ricalcava il sistema educativo instaurato nella fabbrica scozzese³⁵.

³³ Ivi, 955.

³⁴ Ivi, 949.

³⁵ Il sistema educativo oweniano prevedeva due percorsi, uno rivolto ai bambini ed uno agli adulti. Se nel primo caso l'obiettivo era quello di formare in maniera razionale le giovani menti, nel secondo si cercava di limitare i danni creati da un ambiente degradato e da un'educazione errata. Per i bambini era previsto l'ingresso a scuola all'età di due anni e il primo precetto che doveva essere loro insegnato era di rendere felici gli altri, al fine di creare un circolo virtuoso di solidarietà reciproca. Gli alunni erano seguiti da insegnanti qualificati, che avrebbero permesso loro di acquisire gli strumenti della scrittura, della lettura e della matematica attraverso il gioco e senza mai alzare la voce o impartire punizioni corporali. La musica e la danza erano parte delle discipline insegnate. I bambini dovevano frequentare la scuola fino all'età di dodici anni, la stessa età in cui avrebbero potuto essere impiegati in compiti lavorativi, comunque compatibili con la loro struttura fisica. Al fine di allontanare dalle cattive abitudini gli adulti, erano previste classi anche per questi ultimi, così come una biblioteca dove poter leggere. Svaghi alternativi all'osteria e che coinvolgevano tutta la famiglia, come le gite domenicali, completavano le attività organizzate a New Lanark. Cfr. Falchi, *Il New Moral World di Robert Owen. Un modello per affrontare la pandemia?*, cit.

Conclusioni

Il pensiero e l'azione di Robert Owen sono inscindibilmente correlati alla Scozia, dove visse stabilmente per oltre quindici anni, e dove intesse proficue relazioni con «many of the professors of the universities of Edinburgh and Glasgow»³⁶. Egli fu influenzato innegabilmente dall'Illuminismo scozzese, una corrente della quale seppe assorbire l'entusiasmo per il progresso tecnologico e l'utilità dell'educazione razionale, due strumenti che erano stati in grado di trasformare, nel corso del '700, una nazione arretrata e isolata in una realtà fiorente capace di inserirsi nel commercio mondiale e di contribuire alla circolazione di idee in Europa e negli Stati Uniti. Fu probabilmente per questa influenza che Owen non rifiutò *in toto* le innovazioni tecnologiche, considerandole utili in quanto aumentavano la produzione e potevano essere utilizzate per alleviare la fatica dei lavoratori in molti campi³⁷, e mostrò una fiducia incrollabile nelle capacità dell'uomo di dare vita ad una società razionale e felice.

Il suo concetto di felicità è molto più simile a quello di origine scozzese, nella declinazione di Smith, che non a quella utilitarista. La *sympathy*, infatti, è un elemento costitutivo ed imprescindibile per il raggiungimento di essa, che non è concepita come mera sommatoria di felicità individuali, ma come il risultato di una interconnessione e condivisione paritaria fra tutti gli individui:

Ognuno necessariamente si sforzerà di promuovere la felicità di tutti gli altri individui appartenenti alla sua sfera d'azione, perché comprenderà chiaramente e senza nessun dubbio che questa condotta è il nocciolo del suo interesse personale o la vera fonte della sua propria felicità³⁸.

Infine, anche l'importanza riconosciuta all'educazione pubblica, come strumento di progresso sociale e politico, sostenuta con pari vi-

³⁶ Owen, *The Life of Robert Owen*, cit., 148.

³⁷ «Owen riteneva che le novità nel campo economico e produttivo non fossero solamente e semplicemente di interesse per coloro che sono in affari, ma costituissero una vera e propria rivoluzione, dovuta al progresso scientifico e tecnologico, e perciò una grande opportunità per trasformare l'intera società in senso positivo, facendole cioè compiere una grande evoluzione verso un mondo migliore, oltre che più prospero» Carlo Pancera, *Introduzione*, in Owen, *L'armonia sociale. Saggi sull'educazione*, cit., 4.

³⁸ Owen, *L'educazione della nuova società*, cit., 72.

gore anche da Adam Smith, legittimano l'inclusione di Robert Owen fra gli esponenti dell'Illuminismo scozzese.

Nei decenni successivi, però, il pensatore gallese seppe, partendo da questa base ideale, sviluppare una propria identità intellettuale divenendo il primo esponente del socialismo britannico³⁹. Egli, essendosi contraddistinto per la capacità di coniugare azione e pensiero, combatté le conseguenze negative dell'industrializzazione, sia avanzando proposte, solo parzialmente accolte nell'immediato (*Factory Act* del 1819), per la regolazione del lavoro delle donne, dei bambini e per la riduzione delle ore di lavoro, sia immaginando un sistema pensionistico e di tutela per coloro che si infortunavano durante il lavoro⁴⁰. Propose un sistema economico altro rispetto a quello capitalistico, ponendo le basi del cooperativismo, un sistema alternativo ancora oggi utilizzato ed apprezzato⁴¹.

Ma Owen fu anche e soprattutto un pioniere, capace di strutturare ed innovare il sistema educativo. Fu «tra i primi in Europa, con Oberlin, a creare asili per l'educazione della prima infanzia»⁴²; patrocinò presso il governo l'istituzione di scuole pubbliche, a cui tutti potessero accedere, e «seminari o scuole pedagogiche» nelle quali i futuri insegnanti «possano essere iniziati ai metodi e agli scopi della pedagogia»⁴³; la sua *Institution for the Formation of Character* (1816), rappresentò un

³⁹ Fra coloro che ne hanno riconosciuto il ruolo pionieristico in merito al socialismo vi è Cole: «[Owen] Was the pioneer of British Socialism [...] He could see the need for socialism and social control arising out of the conditions of the machine age that must be men's master until they would learn to control it by their united power». Cole, *The Life of Robert Owen*, cit., 7.

⁴⁰ A New Lanark, i lavoratori contribuivano alla formazione di un fondo che li tutelasse in caso di malattia o collocamento a riposo. Owen, *L'educazione della nuova società*, cit., 74.

⁴¹ Cfr. Arnold Bonner, *British Co-operation: The History, Principles and Organisation*, Manchester Cooperative Union, Manchester, 1961; Ronald G. Garnett, *Co-operation and The Owenite Socialist Communities In Britain 1825-45*, Manchester University Press, Manchester, 1972; Sidney Pollard, *Il sogno di Robert Owen: mito e realtà. Le origini della cooperazione in Gran Bretagna*, Bulzoni Editore, Roma, 1992; Mark Kaswan, *Happiness, Politics and the Cooperative Principles*, in «Journal of Co-operative Studies», 40, n. 1, April 2007, 30-40; Id., *Happiness, Democracy, and the Cooperative Movement: The Radical Utilitarianism of William Thompson*, State University of New York Press, Albany, 2014.

⁴² Pancera, *Introduzione*, cit., 8.

⁴³ Ivi, 12.

modello virtuoso capace di ispirare non solo i moderni plessi scolastici, ma anche i poli culturali odierni.

La riforma dell'educazione e la sua libera fruizione erano per Owen una priorità e preconditione per dare vita ad una società razionale e felice; per questo si rivolse in primo luogo al governo, considerando proprio l'educazione imprescindibile per avere cittadini felici e virtuosi:

Il fine di un governo è render felici governati e governanti [...] Se c'è, per qualsiasi governo di qualsiasi paese, un dovere più imperativo di un altro è di adottare senza indugio i mezzi atti a formar nel popolo quei sentimenti e quelle abitudini che posson dare i vantaggi più duraturi e più sostanziosi ai singoli e alla comunità⁴⁴.

Di fronte però al disinteresse del Governo britannico, egli cercò comunque di perseguire il suo obiettivo finanziando, in molti casi personalmente, la nascita di comunità ispirate alle sue idee, essendo fermamente convinto, tanto da far trasparire dalle sue parole un embrionale concetto di eterogenesi dei fini, che le sue idee fossero parte di una verità destinata ad affermarsi:

No, è giunto ora il momento in cui il pubblico di questo paese e le condizioni generali del mondo reclamano imperiosamente che si accetti questo principio universale, non solo in teoria, ma anche in pratica. Nessuna potenza umana può impedirne il rapido progresso. Il silenzio non ritarderà il suo cammino, l'opposizione servirà solo ad aumentare la velocità del suo avanzare⁴⁵.

⁴⁴ Owen, *L'educazione della nuova società*, cit., 78.

⁴⁵ Ivi, 30.

Elena Gaetana Faraci*

*La cittadinanza politica:
dalle società di mutuo soccorso alla formazione dei partiti.
La Sicilia nei decenni postunitari*

1. Introduzione

La cittadinanza politica, che nell'ambito dei regimi liberali comporta il coinvolgimento e la partecipazione dei cittadini alle scelte dello Stato, nel corso dell'Ottocento conobbe uno sviluppo diverso nei Paesi europei. Per quel che riguarda l'Italia, a partire dall'Unificazione, un ruolo importante svolsero le Società di Mutuo Soccorso e la loro graduale trasformazione in organizzazioni politiche. A sottolineare questo processo storico hanno insistito due autorevoli studiosi, Salvo Mastellone e Dora Marucco, con le loro ricerche sul versante della storia del pensiero politico e delle istituzioni. Il primo, con il volume *La storia della democrazia in Europa*, e la seconda, con il contributo *Mutualismo e sistema politico*, apparsi ambedue nell'ultimo ventennio del secolo scorso, contribuirono all'avvio della ricerca sulla presenza di una rete di Società di Mutuo Soccorso, attorno alle quali si cominciò a costruire una moderna società democratica¹.

A questi contributi si sono aggiunti i nuovi orientamenti della storiografia francese sulla dimensione della *sociabilité*, che ha individuato nel mutualismo un fattore importante dell'articolazione della società civile, in contrasto con la concezione dello Stato liberale, poco propen-

* Università degli Studi di Catania.

¹ Salvo Mastellone, *La storia della democrazia in Europa dal XVIII al XX secolo*, Utet, Torino 2004, nuova edizione con introduzione di Noberto Bobbio; Dora Marucco, *Mutualismo e sistema politico. Il caso italiano*, FrancoAngeli, Milano 1981. Sugli aspetti prevalentemente politici del mutualismo cfr. Aldo Romano, *Storia del movimento socialista in Italia*, 3 voll, F.lli Bocca, Milano-Roma 1954-1956; Gastone Manacorda, *Il movimento operaio italiano attraverso i suoi congressi. Dalle origini alla formazione del Partito socialista (1853-1892)*, Editori Riuniti, Roma 1963 e Franco Della Peruta, *I democratici e la rivoluzione italiana*, Feltrinelli, Milano 1958.

so a intervenire sul terreno sociale². Al pari degli altri contributi, tale approccio concorda nell'evidenziare che l'associazionismo divenne un importante terreno per la formazione di nuove concezioni sulla solidarietà e sulla rappresentanza, che negli anni successivi avrebbero dato un forte contributo alla nascita e all'azione di massa dei partiti, soprattutto quelli popolari e della sinistra³.

È noto che, in altri Paesi come la Gran Bretagna, la Francia e la Germania, le prime forme di mutualità apparvero sin dagli inizi dell'Ottocento. Alla metà del secolo, anzi, si instaurarono i primi contatti fra i diversi Stati per favorire lo scambio di saperi in temi di mutualità e di previdenza⁴. In Italia, scoraggiate dalla legislazione esistente negli Stati preunitari, le Società di Mutuo Soccorso si diffusero nel Regno di Sardegna che, con l'adozione dello Statuto albertino, riconosceva la libertà di associazione. Tra il 1848 e il 1859, grazie alle iniziative di un ceto borghese liberale e moderato, nacquero le prime associazioni con l'obiettivo di soddisfare le istanze di solidarietà e di carità. La svolta si registrò dopo l'Unità⁵. I ceti popolari urbani, rimasti ai margini

² Gli studi sulla *sociabilité* si devono alla diffusione del volume di Maurice Agulhon, *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la Seconde République*, Plon, Paris 1970 (trad. it. *La Repubblica nel villaggio. Una comunità francese tra Rivoluzione e Seconda Repubblica*, il Mulino, Bologna 1991). Per una informazione di questa tendenza storiografica si veda Giuliana Gemelli, Maria Malatesta, *Forme di sociabilità nella storiografia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1982; *Sociabilità e associazionismo in Italia: anatomia di una categoria debole*, a cura di P. Causarano (Discussione con Alberto Mario Banti, Maria Malatesta, Marco Meriggi, Gilles Pécout, Simonetta Soldani), «Passato e Presente», X, 1991, n. 26; *Sociabilità/Sociabilità nella storiografia dell'Italia dell'Ottocento*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1, 1992. Sulla Sicilia si veda Alfio Signorelli, *Al teatro, al circolo. Sociabilità borghese nella Sicilia dell'Ottocento*, Aracne, Roma 2000.

³ Cfr. Marco Meriggi, *Associazionismo borghese tra '700 e '800. Sonderweg tedesco e caso francese*, «Quaderni storici», 24, 1989, n. 71, 589-627; Fabrizio Bracco (a cura di), *Democrazia e associazionismo nel XIX secolo*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1990; Maurizio Ridolfi, *Il circolo virtuoso. Sociabilità democratica, associazionismo e rappresentanza politica nell'Ottocento*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1990; Fulvio Conti, *L'Italia dei democratici. Sinistra risorgimentale. Massoneria e associazionismo fra Otto e Novecento*, FrancoAngeli, Milano 2000.

⁴ Stefano Maggi, *Il mutuo soccorso in Europa e le origini della previdenza*, in Michela Minesso (a cura di), *Welfare donne e giovani in Italia e in Europa nei secoli XIX-XX*, FrancoAngeli, Milano 2015, 57-76.

⁵ Cfr. Emilio Raffaele Papa, *Origini delle Società Operaie: libertà di associazione e organizzazioni operaie di mutuo soccorso in Piemonte 1848-1861*, Lerici, Milano 1967; Id., *Origini delle Società Operaie: da Carlo Alberto all'Unità*, Giuffrè, Milano 1976.

del processo di costruzione dello Stato nazionale, diedero vita a un solidarismo su basi corporative, che si reggeva sulle Società di Mutuo Soccorso, sorte con scopi assistenziali e di autodifesa, sui circoli e sulle cooperative⁶.

Dora Marucco, nei suoi studi sulla statistica postunitaria, ha calcolato che nel 1862 le Società di Mutuo Soccorso contavano circa 443 associazioni, la metà delle quali si erano costituite dopo il 1861, per un totale di 111.608 soci. Nel 1878 i soci divennero 331.548, ma il vero boom si registrò nel 1885 con 3.700 Società e ben 781.491 soci. Le Società, concentrate prevalentemente nel Settentrione, si distinguevano in diverse tipologie. Esistevano le società su base professionale con soci di uno stesso mestiere, su base territoriale e di categoria; le Società miste consentivano l'iscrizione di soci su base locale, indipendentemente dal mestiere⁷.

Quali le ragioni di questo rapido sviluppo? Bisogna evidenziare che, con l'avvento della Sinistra storica al potere, furono adottati due provvedimenti favorevoli all'espansione della cittadinanza politica: la legge Coppino del 1878 sull'istruzione obbligatoria e la legge elettorale Zanardelli del 1881, che estendeva il diritto di voto tramite la diminuzione del censo e l'introduzione della capacità (sapere leggere e scrivere)⁸. Non mancò, poi, il primo intervento organico in materia di associazionismo. Dopo l'Unificazione, la classe dirigente era intervenuta in questo settore per disciplinarlo e controllarlo. L'approvazione, nel 1886, della legge sul riconoscimento giuridico delle Società di Mu-

⁶ Andrea Ragusa, *Il fenomeno dell'associazionismo mutualistico in Italia. Appunti in tema di storiografia del movimento operaio*, in Antonio Baglio e Andrea Giovanni Noto (a cura di), *Tra solidarismo, assistenza e istruzione popolare. Le Società di Mutuo Soccorso in Sicilia dall'Unità ai primi del Novecento*, Ediesse, Roma 2018, 15-26.

⁷ Marucco, *Mutualismo e sistema politico*, cit., 125 ss. Nella statistica del ministero di Agricoltura, Industria e Commercio, così erano commentati i dati: «Le Società di Mutuo Soccorso esistenti nel Regno d'Italia al 31 dicembre erano in numero di 443, per ciò che spetta alla loro origine così ripartite: anteriori al 1848 n. 96; fondate dal 1848 al 1860, ossia nel periodo di transizione, n. 168; dal 1860 al 1862, e però di creazione affatto recente, n. 209. Onde vedesi come quasi la metà di codesti sodalizi abbia origine dalla nostra rinnovazione politica, favoriti dall'alito di libertà, che spira propizio ad ogni tentativo di miglioramento popolare» (Ministero di Agricoltura Industria e Commercio [da ora MAIC], *Statistica del Regno d'Italia. Società di Mutuo Soccorso. Anno 1862*, Tipografia letteraria, Torino 1864, XVII.).

⁸ Giuseppe Astuto, *Le istituzioni politiche italiane. Da Cavour al dibattito contemporaneo*, Carocci, Roma 2016, 80-4.

tuo Soccorso segnò uno spartiacque. Fallito il tentativo di incanalare le organizzazioni operaie nel settore della previdenza, cominciò a emergere un associazionismo di resistenza che puntava sulla conflittualità e sulla realtà di fabbrica come terreno di scontro per l'emancipazione dei lavoratori⁹.

Quale fu lo sviluppo dell'associazionismo in Sicilia e quali le caratteristiche nei primi decenni postunitari? Quali le ragioni che portarono l'isola, apparentemente periferica rispetto alle trasformazioni nella Penisola, a occupare la scena nazionale con la nascita di un forte movimento politico di massa, i Fasci siciliani, che proprio dal mutualismo traeva le proprie origini? La storiografia, nell'ultimo decennio del secolo scorso, ha dedicato un particolare interesse a queste tematiche, abbandonando il tradizionale stereotipo dell'arretratezza e l'etichetta di *jacquerie* contadina affibbiata ai movimenti di massa che caratterizzarono l'isola a cavallo degli anni Novanta del Novecento. Solo con una lettura che tenga conto dello stretto intreccio tra sviluppo e arretratezza in Sicilia e della lunga tradizione del mutualismo, si possono comprendere i tratti nuovi e originali di una organizzazione di massa, basata sulle rivendicazioni sindacali e politiche. Sono questi i principali temi di tale contributo¹⁰.

2. *Il ventennio postunitario: la crescita dell'associazionismo*

All'indomani dell'Unità, il ministero dell'Agricoltura, Industria e Commercio creò la Direzione centrale di statistica per conoscere le condizioni socio-economiche delle province italiane. A dirigerla fu chiamato Pietro Maestri, uno dei più autorevoli studiosi della materia, il quale, a partire dal 1862, iniziò le indagini sul movimento mutualista, continuate poi nei decenni successivi, con regolari censimenti, fino al 1904¹¹. Nelle

⁹ Cfr. Luca Jacopo Salvadori, *Il mutualismo nel XIX secolo: una comparazione europea*, in «Historia et Ius», 24, 2023, www.historiaetius.eu - 24/2023 - paper 12.

¹⁰ Cfr. Francesco Renda, *I Fasci siciliani 1892-94*, Einaudi, Torino 1977; Giuseppe Giarrizzo, *I Fasci siciliani*, in Pietro Manali (a cura di), *I Fasci dei Lavoratori e la crisi italiana di fine secolo (1892-1894)*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1995, 27-38; Giuseppe Giarrizzo et alii. (a cura di), *I Fasci siciliani. Nuovi contributi a una ricostruzione storica*, 2 voll., De Donato, Bari 1976; Santi Fedele (a cura di), *I Fasci siciliani dei lavoratori (1891-1894)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994.

¹¹ Dora Marucco, *L'amministrazione della statistica nell'Italia unita*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Considerazioni generali, si sosteneva che l'obiettivo dell'iniziativa non era quello «di tessere la storia delle associazioni di Mutuo Soccorso, ma sì di preparare gli elementi a una statistica speciale di quelle istituzioni spontanee»¹². Le indagini, articolate per provincia, fornivano i dati sull'ammontare delle Società, sulla data di nascita, sul numero dei soci e sugli scopi. Sotto questo aspetto, le notizie del ministero costituiscono una fonte preziosa per la ricostruzione dell'associazionismo mutualistico, anche se queste informazioni non sono state finora adeguatamente utilizzate, tranne qualche lodevole eccezione¹³.

Indispensabili sono gli archivi delle Società di Mutuo Soccorso. Il convegno di Spoleto del 1995, i cui atti sono stati pubblicati dal ministero per i Beni e le Attività produttive, ha messo in evidenza la ricchezza e l'articolazione regionale della documentazione esistente¹⁴. Un'altra fonte per la ricerca va individuata nelle relazioni delle autorità periferiche (prefetti e questori) inviate al ministero dell'Interno sull'andamento dell'ordine pubblico o allo stesso ministero di Agricoltura per completare i censimenti avviati sull'associazionismo. Questo approccio è stato impiegato da Salvatore Francesco Romano nel suo lavoro pionieristico *Storia della Sicilia post-unificazione*, che, per i tratti innovativi sul piano metodologico, meriterebbe una ristampa almeno per la parte riguardante le Società di Mutuo Soccorso¹⁵. Certo, la storiografia su tale tematica si è notevolmente arricchita, anche di recente, con apprezzabili e utili risultati. In questo contributo, coniugo il problema della cittadinanza politica allo sviluppo dell'associazionismo, evidenziando le peculiarità della Sicilia sul piano generale e rinviando, per il momento,

¹² MAIC, *Statistica del Regno d'Italia. Società di Mutuo Soccorso. Anno 1862*, cit., XI.

¹³ Robert Launay, *La Société ouvrière de Messine (1860-1914): un exemple de la diffusion de valeurs progressistes après l'unité italienne*, «Storia e Politica», 10, 2018, n. 3, 444-68. Sempre per la provincia di Messina, si veda il contributo di Antonio Baglio e Andrea Giovanni Noto, *L'associazionismo mutualistico in provincia di Messina (1861-1904)*, in Id. (a cura di), *Tra solidarismo, assistenza e istruzione popolare*, cit., 179-224.

¹⁴ *Le Società di Mutuo Soccorso italiane e i loro archivi*, Atti del seminario di studio, Spoleto 8-10 novembre 1995, Ministero per i Beni Culturali e le Attività Produttive, Roma 1999. Sul tema dell'associazionismo mutualistico si veda Francesco Lucania (a cura di), *Il Mutuo Soccorso ha i titoli. Catalogo bibliografico*, Centro Studi Piemontesi, Torino 2003.

¹⁵ Salvatore Francesco Romano, *Storia della Sicilia post-unificazione*, 2 voll., II: *La Sicilia nell'ultimo ventennio del secolo XIX*, con prefazione di Enrico La Loggia, Industria Grafica Nazionale, Palermo 1958.

l'analisi sulle singole province¹⁶. Si tratta di risultati provvisori e senza alcuna pretesa di esaustività, che meritano ulteriori approfondimenti.

Al momento del primo censimento sulle Società di Mutuo Soccorso, la Sicilia si presentava in ritardo rispetto alle altre regioni della Penisola. I dati del ministero di Agricoltura del 1862 attestavano che le forme associativo-mutualistiche erano appena all'esordio (si contavano solo 10 Società). L'estensore, nella parte introduttiva, constatava che l'Italia meridionale, incapace di approfittare del nuovo clima politico, «guarda trasognata il fidente associarsi delle province sorelle». Poi aggiungeva: «Essa è sempre nella tema di un ritorno alla tirannide, senza considerare che questa volta, e a costo di qualsiasi sacrificio, sarà impedito, per intervento di tutta la nazione e di tutta la civiltà, un regresso verso la barbarie nella parte più bella d'Italia»¹⁷.

Gli auspici del ministero, non sappiamo se attraverso l'intervento delle autorità politiche o per autonoma iniziativa, si realizzarono negli anni successivi. La situazione migliorò alla fine del primo decennio postunitario. Nel 1873, la Sicilia poteva contare 82 Società con 9.392 soci effettivi e 649 onorari (nel territorio nazionale risultavano 1.447 Società con 217.906 soci). Tali cifre collocavano l'isola al primo posto nel Meridione, anche se questa era ancora ben lontana dai livelli delle regioni settentrionali (Piemonte 362 Società, Lombardia 203, Veneto 144, Liguria 139). In queste ultime la propaganda mazziniana aveva operato con notevole successo, ma il movimento italiano, in ogni caso, era in ritardo rispetto ad altri Paesi europei, se si considera che in Francia operavano 5.777 Società con 825.941 soci e in Gran Bretagna esistevano 21.819 Società con 1.857.000 soci¹⁸.

¹⁶ Su questi aspetti sono interessanti, anche se non omogenei, i recenti contributi apparsi nel volume collettaneo di Baglio e Noto (a cura di), *Tra solidarismo, assistenza e istruzione popolare*, cit. In particolare Francesco Di Bartolo, Giuseppe Oddo, *Le Società Operaie di Mutuo Soccorso nel Palermitano. Dal Risorgimento all'età giolittiana (1820-1905)*, ivi, 77-141; Cettina Laudani, *Associazionismo e democrazia a Catania e provincia (1860-1888)*, ivi, 141-78; Giovanni Schininà, *Mutualismo e associazionismo politico nel Siracusano (1861-1904)*, ivi, 225-69; Giancarlo Poidomani, *Società di Mutuo Soccorso e Fasci dei lavoratori nell'area iblea (1860-1893)*, ivi, 269-98. Gli ultimi tre saggi sono stati pubblicati anche nella rivista «Archivio storico per la Sicilia Orientale», 2, 2018, n. 1, 82-157.

¹⁷ MAIC, *Statistica del Regno d'Italia. Società di Mutuo Soccorso. Anno 1862*, cit., p. XVII.

¹⁸ Cfr. Renato Zangheri, *Nascita e primi sviluppi*, in Id., Giuseppe Galasso e Valerio Castronovo, *Storia del movimento cooperativo in Italia*, Einaudi, Torino 1987, 7. Mi-

Il mutualismo siciliano, sviluppatosi prevalentemente nelle città, era apolitico o si muoveva nell'orbita delle forze liberal-conservatrici. Limitate erano le iniziative di mazziniani e di internazionalisti. Nel 1873 il ministero dell'Interno chiese al prefetto di Palermo, Giacomo Medici, informazioni su tutte le associazioni della provincia. Dalla risposta del funzionario si evinceva che delle 20 Società esistenti nel circondario di Palermo ben 14 non mostravano alcun orientamento politico, 4 erano di tendenza liberal-conservatrice, solo una di tendenza liberal-progressista e una 'retrograda' e tendente 'all'anarchia'¹⁹.

Per quel che riguardava il circondario di Corleone, esisteva una sola Società operaia, fondata nel 1864, che manifestava un orientamento filogovernativo. Due Società operavano nel circondario di Termini Imerese: una nel capoluogo, sorta nel 1865, di nessuna tendenza politica, il cui presidente era un liberal-conservatore e l'altra a Lercara, nata nel 1870, anch'essa di tendenze governative. Altre 2 Società operavano nel circondario di Cefalù, le quali, fondate alla fine degli anni Settanta, appartenevano allo schieramento liberale, ma rispettivamente una moderata e l'altra progressista. Il numero delle Società di Mutuo Soccorso non era così esiguo, come invece emerge dall'unico studio esistente su tale argomento²⁰.

Nei due decenni successivi, sotto la spinta delle associazioni liberal-democratiche, l'associazionismo mutualistico raggiunse anche le zone rurali. Nonostante ciò, gli studi esistenti insistono sul predominio del carattere cittadino, con il coinvolgimento di molte categorie: came-

chelangelo Ingrassia, con i suoi lavori ben documentati ma con l'utilizzo delle fonti di provenienza democratica, insiste in modo particolare sull'impegno dei mazziniani e dei garibaldini, sostenendo la tesi sulla stretta continuità tra le Società e i Fasci siciliani, che invece abbisogna della ricostruzione delle trasformazioni avvenute nei decenni postunitari e delle novità introdotte dai secondi sul piano organizzativo e politico. Cfr. Michelangelo Ingrassia, *Le società operaie di mutuo soccorso e la lotta politica nell'Italia post-unitaria. Il caso siciliano*, «Rassegna storica del Risorgimento», 104, 2017, fasc. I, 165-80; Id., *L'esperienza storica e politica delle Società operaie nel Trapanese e nell'Agrigentino*, in Baglio e Noto (a cura di), *Tra solidarismo, assistenza e istruzione popolare*, cit., 299-322.

¹⁹ Paolo Alatri, *Lotte politiche in Sicilia sotto il governo della Destra (1866-1874)*, Einaudi, Torino 1954, 201-2. Cfr. anche Elena Gaetana Faraci, *I prefetti della Destra storica. Le politiche dell'ordine pubblico in provincia di Palermo (1862-1874)*, Bonanno, Acireale-Roma 2013, 154-62.

²⁰ Francesco Palmigiano, *Cronaca delle Società operaie dal 1860 al 1890*, Stabilimento Tipografico Nocera, Palermo 1891, 13 ss.

rieri e servitori, impiegati civili, cuochi, fruttivendoli, lavoranti fornai, marinai fuochisti e gente di mare, superstiti garibaldini e reduci delle patrie battaglie, lavoranti fabbri e meccanici fonditori, pescatori, costruttori di carrozze, impiegati di commercio e insegnanti²¹.

Nel 1878 si contavano in Sicilia 117 Società, ponendola così all'ottavo posto in Italia. Il vero boom, però, si registrò nel quinquennio 1880-1885 con la costituzione di ben 204 Società. Ormai, l'isola si collocava al sesto posto sul piano nazionale, dopo il Piemonte (706), la Lombardia (553), la Toscana (343), l'Emilia (318), il Veneto (297). Nella relazione introduttiva, il responsabile ministeriale ammetteva che le nuove Società «erano relativamente più numerose nelle province del Mezzogiorno e il maggior numero furono fondate da pochi anni»²². Le Società di Mutuo Soccorso avevano allargato la loro sfera d'azione, non più limitata al sussidio in caso di malattie. Erano attive nel settore dell'istruzione dei soci o dei figli, aprivano biblioteche e magazzini, si impegnavano in imprese cooperative di produzione e di consumo, si adoperavano per l'agevolazione del credito ai soci e talora istituivano proprie casse di depositi e prestiti²³.

Il picco maggiore si ebbe in coincidenza con il rinnovato dibattito sul mutualismo, con il riconoscimento giuridico delle Società di Mutuo Soccorso e, anche, con la crisi economico-sociale e il nascente interesse del movimento operaio e socialista verso queste istituzioni.

3. *L'associazionismo e la crisi economico-sociale*

La legislazione italiana sul mutualismo era vaga, poiché essa lasciava ampia libertà di autoregolazione agli statuti delle singole Società. Con la legge 15 aprile 1886, intitolata «Costituzione legale delle Società di Mutuo Soccorso», si prevedeva il loro riconoscimento giuridico che comportava delle agevolazioni fiscali (esenzione dalla tassa di bollo e di registro, esenzione dalla tassa sulle assicurazioni o dall'imposta di ricchezza mobile). Tuttavia, la legge lasciava, pur sempre, la più ampia libertà a quelle Società che non avessero chiesto il riconoscimento²⁴.

²¹ Di Bartolo e Oddo, *Le Società Operaie di Mutuo Soccorso nel Palermitano*, cit., 84-5.

²² MAIC, *Statistica delle Società di Mutuo Soccorso e delle istituzioni cooperative annesse alle medesime, Anno 1885*, Tipografia Metastasio, Roma 1888, VIII-XIX.

²³ Orazio Cancila, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Storia della cooperazione siciliana*, I.R.C.A.C., Palermo 1993, 9.

²⁴ Marucco, *Mutualismo e sistema politico*, cit., 165.

In Sicilia il nuovo provvedimento favorì, certo, lo sviluppo progressivo delle Società di Mutuo Soccorso. Tuttavia, ebbe inizio un processo molto complesso, caratterizzato dal contemporaneo decremento riconducibile alla crisi di molte Società in conseguenza della congiuntura economica sfavorevole che cominciò a manifestarsi alla metà degli anni Ottanta con il blocco delle esportazioni e il conseguente crollo dei prezzi, provocato dall'adozione delle tariffe protezionistiche del 1878, poi confermate nel 1887. A essere maggiormente colpita fu la produzione di agrumi e vino, cresciuta notevolmente nei decenni precedenti, alla quale si sommava l'esportazione dello zolfo per la concorrenza americana. Con il crollo dei prezzi, emergevano anche le tradizionali arretratezze nelle campagne dove ancora si praticavano i contratti angarici che gravavano sulle già misere condizioni di vita dei contadini. La Sicilia, per lo stretto intreccio fra arretratezza e sviluppo capitalistico, divenne il punto più debole del sistema e il luogo più propizio per l'esplosione del conflitto sociale.

Nell'opposizione alla politica governativa cominciavano a confluire ceti diversi. Entravano in agitazione, contemporaneamente, i commercianti e gli industriali, gli esportatori agricoli, gli operai dei cantieri di Palermo, i braccianti e i contadini, gli zolfatari delle miniere, mentre nelle grandi città si acuivano le tensioni per la crescita della disoccupazione. Le Società di Mutuo Soccorso, particolarmente numerose a Palermo, a Messina e a Catania, cominciarono a politicizzarsi. A Palermo, sin dal 1879 si era costituita la Confederazione di 72 maestranze, una sorta di "supremo consiglio operaio", che aveva lo scopo principale di svolgere un'azione di moderazione e di conciliazione degli interessi. Si guardava, quindi, di buon occhio a quel "Fascio operaio" in tutte le occasioni fosse necessario il suo intervento²⁵.

Proprio in quel periodo, si registrò il passaggio della Confederazione dal suo orientamento moderato a quello più avanzato. Vi contribuì la visita di una sua delegazione all'esposizione di Milano del 1881, durante la quale gli operai palermitani ebbero degli incontri con i democratici radicali del Consolato Operaio di Milano. Nel 1882 ebbe inizio a Palermo la costituzione di un Consolato Operaio, alla cui direzione fu chiamato Domenico Corteggiani, un democratico assai noto per il

²⁵ Romano, *Storia della Sicilia post-unificazione*, 2 voll., II, cit., 230-1.

suo impegno nella sezione dell'Internazionale palermitana²⁶. Un'attività più solerte svolse il suo successore, il maestro elementare Salvatore Rao. Si deve alla sua iniziativa lo storico incontro del febbraio 1892 tra i dirigenti del Consolato con gli operai milanesi, in occasione dell'Esposizione nazionale, che avrebbe dato l'avvio per la creazione del Fascio dei Lavoratori di Palermo. L'esito collettivista del XVIII Congresso delle Società operaie affratellate, tenuto sempre a Palermo nel maggio 1892, spinse verso il socialismo una parte cospicua delle Società operaie siciliane di origine mazziniana.

Il termine 'Fasci', che riprendeva la terminologia romano-repubblicana rinverdire dalla Rivoluzione francese, si era diffuso all'interno del movimento democratico italiano postunitario aperto ai lavoratori. Con il nome di "Fasci operai" erano nate le numerose associazioni, che avevano aderito all'Associazione internazionale dei lavoratori. "Fascio della democrazia" si era chiamata la concentrazione radicale-repubblicana che faceva capo a Felice Cavallotti, Giovanni Bovio e Andrea Costa nell'agosto del 1883, e "Il Fascio operaio" era il titolo del settimanale bolognese, con il quale aveva esordito il giovanissimo Costa (1872), e poi ripreso dal famoso organo del partito operaio italiano (1883-1890).

Anche in Sicilia organizzazioni chiamate "Fasci dei lavoratori" nacquero verso la fine degli anni Ottanta come espressione della partecipazione dei lavoratori alla lotta sociale e politica e all'impegno dei radicali e dei repubblicani per la creazione di una base tra le masse ai fini delle lotte elettorali politiche e amministrative. A Messina, nell'ottobre 1888, dall'unione delle Società riunite dei conciapelli, meccanici, falegnami e cocchieri era nato il Fascio operaio, che avrebbe dovuto fare parte di una Federazione Operaia Siciliana. A Catania, nel maggio 1891, su iniziativa di Giuseppe De Felice Giuffrida si costituì il "Fascio dei Lavoratori"²⁷. In Sicilia, insomma, l'organizzazione del Fascio di tutti i lavoratori era sentita. Per tale via, si voleva soddisfare l'esigenza di un'associazione unitaria di lotta economica dei lavoratori con la creazione di un partito nuovo.

²⁶ Salvatore Francesco Brancato, *Storia della Sicilia post-unificazione*, 2 voll., I: *La Sicilia nel primo ventennio del Regno d'Italia*, prefazione di Enrico La Loggia, Industria grafica nazionale, Palermo 1956, 231.

²⁷ Giuseppe Astuto, *Il viceré socialista. Giuseppe De Felice Giuffrida, sindaco di Catania*, Acireale-Roma, Bonanno 2014, 67-74.

I Fasci, quindi, nacquero agli inizi degli anni Novanta, ma le loro organizzazioni avevano dei precedenti nel complesso mondo delle corporazioni di mestiere e delle società di mutuo soccorso. Secondo gli studi di Salvatore Francesco Romano e di Salvatore Massimo Ganci, i personaggi e la data di nascita dei Fasci hanno dimostrato che il movimento era un fenomeno prevalentemente urbano, ma capace di coinvolgere grandi masse contadine e di dare delle risposte alla crisi agraria attraverso la riforma dei contratti agrari, gli aumenti salariali e la creazione di cooperative²⁸. Sotto questo aspetto, i Fasci non erano un fenomeno periferico, ma le loro iniziative si collegavano ai processi di modernizzazione che avevano investito nei decenni postunitari la Sicilia e il Mezzogiorno.

Quello che emergeva in modo netto era la base sociale del movimento dei Fasci. All'inizio questo si distingueva per la partecipazione di artigiani e strati intermedi. Un impulso più combattivo provenne dalle agitazioni degli zolfatari, che lottavano per l'aumento dei salari e per il miglioramento delle condizioni di lavoro. Il carattere di movimento di massa fu raggiunto, però, con la sua estensione nelle campagne. Forse si esagerava attribuendo la cifra di 300.000 associati, che circolava nel 1893 per valutare la loro consistenza. È certo che il numero dei Fasci aumentò vertiginosamente nel corso del biennio 1892-1893, passando da 35 associazioni a 162²⁹.

4. *I Fasci siciliani: tra mutualismo e partito politico*

Quel che colpiva era la nuova organizzazione del movimento dei Fasci e il loro programma. Le riforme elettorali degli anni Ottanta e le riforme crispine avevano sollecitato nuove forme di associazionismo³⁰.

²⁸ Salvatore Francesco Romano, *Storia dei Fasci siciliani*, Laterza, Bari 1959; Salvatore Massimo Ganci, *Genesi e sviluppo dei Fasci dei lavoratori (Dalla fondazione alla reazione crispina)*, «Nuove prospettive meridionali», 3, 1993, nn. 5-6-7, 11-33.

²⁹ Romano, *Storia dei Fasci siciliani*, cit., 228-31; Ganci, *Genesi e sviluppo dei Fasci dei lavoratori*, cit., 11-33.

³⁰ Fausto Fonzi, *La trasformazione dell'organizzazione politica nell'età crispina*, in *Problemi istituzionali e riforme nell'età crispina*, Atti del LV Congresso di Storia del Risorgimento italiano (Sorrento, 6-9 dicembre 1990), Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Roma 1992, 23-77. Cfr. anche *Elites e associazioni nell'Italia dell'Ottocento*, «Quaderni storici», 26, 1991, n. 77, numero monografico, e *Sociabilità e associazionismo in Italia: analisi di una categoria debole*, cit.

Non esistevano ancora partiti di massa ma partiti di notabili, che sino ad allora si poggiavano sulle Società di Mutuo Soccorso. A partire dagli anni Novanta si assistette ad una sovrapposizione fra il modello organizzativo dei Fasci e quello delle Società di Mutuo Soccorso. Non era un caso che quasi tutti gli statuti dei Fasci recepissero il modello indigeno del mutualismo, che si coniugava alle forme di sociabilità politica riprese da esperienze organizzative di altri paesi europei.

Il principale protagonista fu Rosario Garibaldi Bosco, responsabile del Fascio di Palermo, favorevole all'organizzazione di massa del movimento. Al giornalista Adolfo Rossi, inviato in Sicilia per lo svolgimento di un'inchiesta, spiegò che, dopo aver studiato la Federazione delle associazioni milanesi, si era convinto dell'impossibilità di adottare il loro sistema in Sicilia, «dove tante Società erano divise e non erano che strumenti elettorali». Il dirigente, allora, ritenne di avere trovato nella *Bourse du travail* di Parigi la forma di organizzazione più adatta e moderna: «È sul modello della Camera del lavoro di Parigi – disse – che a Palermo procurai di foggare il Fascio, diviso per sezioni d'arti e mestieri»³¹.

Il modello 'catanese', adottato dal Fascio di De Felice Giuffrida, non differiva da quello 'palermitano'. La costituzione del Fascio, avvenuta nella grande manifestazione del 1° maggio 1891, rispondeva all'esigenza di unire tutte le associazioni operaie e democratiche della Sicilia, «perché si preparino a lotte più solenni ed efficaci, d'accordo con tutte le consorelle del continente». Nonostante la vaghezza degli enunciati politici, si delineava una struttura organizzativa che riprendeva le funzioni mutualistiche, solidaristiche e cooperativistiche. Il Fascio, suddiviso in tante sezioni quante erano le arti e i mestieri dei soci, era retto da un consiglio di amministrazione eletto dall'assemblea generale, la quale aveva anche il compito di riconoscere l'utilità dello sciopero e di deliberare i mezzi necessari alla resistenza. Si organizzarono frequenti conferenze: «Le adunanze ordinarie, quindicinali, – scriveva De Felice – nelle quali si discutevano, oltre agli affari di ordine amministrativo, tutte le questioni politiche e sociali agitati il paese, sempre affollate, diventarono un'ottima scuola pratica di educazione politica»³². Bosco

³¹ Adolfo Rossi, *L'agitazione in Sicilia. Inchiesta sui Fasci dei lavoratori*, a cura di M. Cimino, Edizioni La Zisa, Monreale 1988, 24.

³² Giuseppe De Felice Giuffrida, *La questione sociale in Sicilia*, Cardì, Roma 1901, 144-5. Cfr. G. Astuto, *Il viceré socialista*, cit., 62-4; Roberto Bruno, *Identità urbana e lotta*

e De Felice Giuffrida tracciarono il modello di un'organizzazione moderna, con una base di massa e con un orientamento autonomo rispetto ai partiti e ai notabili tradizionali. Formazione politica, radicamento nel territorio, nuove forme di assistenza costituivano i tratti salienti di una sociabilità politica, che si collocava nell'ambito della società organizzata di massa, ed era destinata a caratterizzare per un lungo periodo la vita politica siciliana, fino alla Prima guerra mondiale e oltre³³.

L'ultima questione, ma non meno importante, posta dal movimento dei Fasci, riguardava la riforma e la conquista del potere locale. La questione fiscale, con la denuncia dei metodi impositivi e delle modalità di riscossione delle imposte, era il punto più dolente e, per tali ragioni, divenne l'obiettivo di molte agitazioni. Ma il programma dei Fasci, dopo l'approvazione delle riforme crispine, affrontava anche la gestione dei lavori pubblici, il riordino delle opere pie e l'introduzione di un sistema assistenziale. Si trattava di una base programmatica attorno alla quale si coagulava un vasto arco di forze sociali. Questione municipale, nuove forme di sociabilità e sviluppo economico erano i principali elementi di modernità elaborati dal movimento siciliano. «I Fasci, – ha scritto Giuseppe Giarrizzo – con la scelta (obbligata) della lotta municipale come terreno dell'azione politica, saldano questione agraria e questione urbana»³⁴. I problemi sollevati dai Fasci, quindi, non erano quelli di una società immobile e arretrata, ma esprimevano le esigenze di una realtà avviata alla modernizzazione, con tutte le contraddizioni che la modernità comportava nelle regioni meridionali.

Per la presenza di questo forte movimento, per il programma e per le lotte rivendicative, la Sicilia nell'autunno del 1893 occupò la scena nazionale. Le rivendicazioni dei lavoratori delle città e delle miniere, le agitazioni contadine si sommarono alle manifestazioni contro le amministrazioni locali, attorno alle quali si realizzava il blocco di potere delle classi dominanti. Proprio le amministrazioni, responsabili della distribuzione delle terre comunali e della determinazione di un siste-

politica nella Sicilia di fine Ottocento: il caso di Catania, in Manuela D'Amore, Pina Travaglini (a cura di), *Con l'Europa accanto. Per un nuovo capitolo della storia dell'identità siciliana*, FrancoAngeli, Milano 2017, 100-26.

³³ Santi Fedele, *Dal mutuo soccorso al partito politico: l'esperienza dei Fasci siciliani dei lavoratori*, in Baglio e Noto (a cura di), *Tra solidarismo, assistenza e istruzione popolare*, cit., 61-76.

³⁴ Giarrizzo, *I Fasci siciliani*, cit., 30.

ma fiscale vessatorio, divennero il centro di vere e proprie insurrezioni, che coinvolsero gli strati più vasti delle città e delle campagne, assumendo un carattere molto acuto, ormai difficilmente controllabile dai dirigenti dei Fasci³⁵.

In quel periodo era al governo Giovanni Giolitti, che, secondo il suo programma liberale, aveva assunto in un primo momento un atteggiamento benevolo nei confronti del movimento dei Fasci, anche per creare in Sicilia una base di appoggio contro Francesco Crispi, il quale vantava un rapporto privilegiato con l'associazionismo mutualistico. Di fronte alle pressioni delle classi dominanti, degli apparati statali e della stessa Corona, verso la fine del 1893 Giolitti aveva assunto un atteggiamento più repressivo, senza arrivare però al provvedimento estremo dello scioglimento dei Fasci. D'altra parte, il suo ministero aveva i giorni contati, poiché si aspettava la conclusione dell'inchiesta sugli scandali bancari, dalla quale sarebbe emerso il suo coinvolgimento. Dopo le dimissioni, Umberto I chiamò, per la seconda volta, Crispi alla guida del Paese.

Sulla sua politica repressiva, che si concretizzò nella dichiarazione dello stato d'assedio, nello scioglimento dei Fasci e nell'istituzione dei Tribunali militari, i contributi di Giuseppe Astuto ci hanno consegnato un quadro innovativo. Ampi riferimenti sulla repressione dell'associazionismo siciliano si trovano nel mio volume su Napoleone Colajanni, che si era distinto nella provincia di Enna per la creazione di una rete di cooperative sull'estrazione e la commercializzazione dello zolfo³⁶. L'arresto dei dirigenti e poi le severe sentenze, che prevedevano una lunga carcerazione, pur portando alla sconfitta dei Fasci, non annientarono l'associazionismo. Con la caduta di Crispi e con l'avvento di Antonio di Rudinì al potere, arrivò l'amnistia per i dirigenti del movimento. Ripresero, con vigore, le iniziative di tipo mutualistico che si associavano alle organizzazioni politiche e sindacali. Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, questo processo conobbe un'impennata.

³⁵ Cfr. Romano, *Storia dei Fasci siciliani*, cit., 313 ss.; Renda, *I Fasci siciliani*, cit., 303 ss.

³⁶ Giuseppe Astuto, *Crispi e lo stato d'assedio in Sicilia*, Giuffrè, Milano 1999, 81-125; Elena Gaetana Faraci, *Napoleone Colajanni. Un intellettuale europeo. La Politica e le Istituzioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, 104-27.

5. *Socialismo municipale e municipalismo cattolico*

Il Congresso di Genova del 1892 era stato il punto di partenza del processo di nascita del partito socialista. In realtà, solo con l'inizio del secolo si realizzò la trasformazione del 'movimento' in partito, sia pure con tratti regionali riconducibili a un sistema elettorale a collegio uninominale. Già alla fine dell'Ottocento, i socialisti, alleati con altre organizzazioni, riuscirono a controllare numerose amministrazioni locali, attuando la parola d'ordine di Andrea Costa, "impadroniamoci dei Comuni". Nel corso degli anni successivi si venne affermando il cosiddetto "socialismo municipale", che sanciva il terreno politico delle esperienze e delle iniziative unitarie del movimento operaio a livello locale³⁷. Anche i gruppi cattolici democratici cristiani cominciarono ad assumere una propria fisionomia, in contrasto con l'orientamento conservatore dei dirigenti clericali, soprattutto nell'ambito politico e amministrativo. Il principale protagonista fu Luigi Sturzo con il "programma di Caltanissetta" del 1902, che si apriva al "municipalismo sociale", incentrato sulla democrazia comunale in contrapposizione allo Stato centralizzato e a vantaggio dei ceti popolari³⁸.

In questo processo che investiva la Penisola italiana, la Sicilia si collocava fra i primi posti. Il riformismo socialista si cimentò con il governo municipale, attuando la tattica dei "blocchi popolari" con i radicali e con i repubblicani. L'esperienza più innovativa fu quella di Catania. De Felice, leader carismatico della democrazia repubblicano-socialista, sin dagli anni Ottanta, si era distinto per il riformismo municipale che aveva assimilato dall'esperienza del socialismo romagnolo di Costa. Con la concezione del partito inteso come una federazione di arti e mestieri e di associazioni democratiche, era riuscito a sconfiggere le élite liberali e a guidare il Comune alla fine degli anni Ottanta. Quella esperienza, interrotta bruscamente dall'intervento prefettizio, lo aveva

³⁷ Astuto, *Le istituzioni politiche italiane*, cit., 120-2.

³⁸ Cfr. Lorenzo Bedeschi, *Socialisti e cattolici nei Comuni dall'Unità al fascismo*, Lega per le Autonomie e i Poteri locali, Roma 1973, 112-7; Luigi Sturzo, *La «Croce di Costantino». Primi scritti politici e pagine inedite sull'azione cattolica e sulle autonomie comunali*, a cura di G. De Rosa, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958, 263-300; Giuseppe Giarrizzo, *Luigi Sturzo amministratore locale*, in Francesco Malgeri (a cura di), *Luigi Sturzo nella storia d'Italia*, 2 voll., I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973, 349-401.

spinto a creare il “Fascio dei Lavoratori” e a impegnarsi nel successivo movimento, diventando uno dei più autorevoli dirigenti³⁹.

Dopo l'uscita dal carcere, De Felice riprese la sua attività politica. A Catania e in provincia, diede vita a un circuito di leghe contadine, cantine sociali e cooperative di produzione. I defeliciani si spinsero financo nelle zone della Piana, rivendicando, con le associazioni cattoliche, la quotizzazione dei terreni demaniali di Palagonia e di Caltagirone. Naturalmente, l'obiettivo principale era la conquista del potere locale. Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, De Felice tornò di nuovo alla guida del Comune con l'obiettivo di ripristinare il ‘buongoverno’ e di avviare un programma capace di contrastare la disgregazione sociale e di creare una rete di servizi nell'ambito del cosiddetto “Comune moderno”. Insomma, con la formazione delle amministrazioni popolari, si realizzava a Catania lo stesso processo di rinnovamento avvenuto nel 1899 a Messina con la formazione della Giunta liberal-progressista di Ludovico Fulci e a Palermo con Alessandro Tasca⁴⁰.

Nel campo dell'associazionismo, si registrò la presenza dei cattolici. Il contributo di Sturzo nella definizione di uno schieramento politico dei cattolici è abbastanza noto. Conosciamo il suo apporto contro l'accentramento amministrativo e a favore delle autonomie (la famiglia e il Comune) e il suo interesse per l'associazionismo. Nel 1900 Sturzo fondò la “Piccola Industria Sant'Isidoro”, la prima affittanza cattolica, che rappresentava un ottimo veicolo per mettere in contatto i ceti medi contadini con i proprietari più avanzati. Già dal 1896, gli sturziani disponevano della cassa rurale “San Giacomo”. Con il credito ‘politico’, tale gruppo combatteva l'usura, disgregatrice della comunità, ma faceva appello alla vocazione solidaristica dei ceti superiori, chiamati a svolgere un ruolo dirigente nella gestione della banca⁴¹. Poi, Sturzo guidò il movimento dei cristiano-sociali per la divisione delle terre comuna-

³⁹ Astuto, *Il viceré socialista*, cit., 48-64.

⁴⁰ Giuseppe Barone, *Egemonie urbane e potere locale (1882-1913)*, in Maurice Aymard e Giuseppe Giarrizzo (a cura di), *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. La Sicilia*, Einaudi, Torino, 189-370.

⁴¹ Luigi Sturzo, *Discorso per l'inaugurazione della Cassa il 3 gennaio 1897*, in Id., *Scritti inediti*, a cura di F. Piva, 3 voll., I, Edizione Cinque Lune, Roma 1974. Cfr. Salvatore Lupo, *Tra centro e periferia. Sui modi dell'aggregazione politica nel Mezzogiorno contemporaneo*, «Meridiana», 1988, n. 2, 13-50; Gianni Petino, *Momenti e contrasti sulla dinamica fondiaria siciliana (Palagonia, Malinvernisi, Santo Pietro)*, Università di Catania, Catania 1964.

li e, soprattutto, quelle di contrada “Santo Pietro”, uno dei maggiori blocchi demaniali ancora esistenti, dopo la legislazione borbonica e postunitaria. Tuttavia, l’obiettivo principale era la conquista del potere locale. Sul piano teorico e pratico (prosindaco di Caltagirone per un lungo periodo), Sturzo insisteva sull’autonomismo, come strumento di educazione delle masse rurali e per la realizzazione di servizi essenziali.

Su questo terreno, nacquero le amministrazioni popolari che videro uniti socialisti e cattolici nel raggiungimento di obiettivi comuni. Vi rientravano l’istruzione elementare per tutti, le opere pubbliche affidate alle cooperative, ma anche la dilatazione dei servizi municipali: igiene, beneficenza, assistenza. Infine, non mancavano gli aspetti democratici e politico-istituzionali: il referendum e l’intervento dei Comuni per la composizione dei conflitti del lavoro. Insomma, alla concezione ‘atomistica’ e individualistica dello Stato risorgimentale si contrapponeva la partecipazione corporativa, con il riconoscimento dell’associazionismo, dei corpi professionali e dei sindacati. Il socialismo municipale di De Felice e il municipalismo cattolico di Sturzo riprendevano il tradizionale associazionismo e lo inserivano nelle nuove forme di partecipazione politica⁴².

Accanto al protagonismo dei Comuni, agli inizi del Novecento, presero avvio nuove forme di mutualismo (le casse rurali e l’affittanza collettiva) sul versante economico. Già nel 1895, si costituiva l’Ufficio centrale delle casse cattoliche in Sicilia. Pochi anni dopo, nel 1903, queste raggiunsero il numero di ben 111 istituti, che divennero 152 nell’estate del 1904. Tutti questi istituti erano controllati dai cattolici, poiché i socialisti erano contrari alla loro diffusione, preferendo la costituzione di leghe unitarie per la modifica dei contratti agrari e di cooperative di lavoro. Oltre al compito della raccolta dei risparmi locali e delle rimesse degli emigranti, le casse rurali divennero il perno attorno al quale si organizzavano le affittanze collettive e le cooperative per l’acquisto dei concimi chimici e per l’organizzazione della resistenza⁴³.

I primi anni del Novecento conobbero una forte espansione di nuove forme associative. La più importante era l’affittanza collettiva, una forma organizzativa che si proponeva l’eliminazione del gabelloto-in-

⁴² G. Astuto, *Le istituzioni politiche italiane*, cit., 120-1.

⁴³ Cfr. Cancila, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Storia della cooperazione siciliana*, cit., 16-7; Angelo Sindoni, *La cooperazione del credito nelle campagne: le casse rurali*, ivi, 190-1 e Giuseppe Barone, *La cooperazione agricola dall’età giolittiana al fascismo*, ivi, 251.

termediario e la gestione diretta della terra da parte dei contadini-soci. A dirigerle erano le stesse casse rurali, ma anche molte cooperative socialiste, fondate nel trapanese da Sebastiano Cammareri Scurti, a Corleone da Bernardino Verro, a Santo Stefano di Camastra da Lorenzo Panepinto. Nel 1906 su 118 affittanze collettive con 44.884 ettari in concessione e con 27.329 soci sul territorio nazionale, la Sicilia si collocava di gran lunga al primo posto in Italia con 53 affittanze (45% del totale nazionale) che controllavano 38.900 ettari di terreno.

Anche il sistema del credito conobbe nuove forme associative. A partire dal 1906 cominciò a operare una legge che istituiva presso il Banco di Sicilia una sezione speciale per l'esercizio del credito agrario attraverso la gestione di enti intermedi già esistenti o da istituire. Accanto alle casse rurali cattoliche, nacquero, a iniziativa di laici e socialisti, casse non confessionali. In particolare, si distinse l'agrigentino Enrico La Loggia, un radical socialista, che in pochi anni disseminò la sua provincia di casse agrarie a tal punto da costituire una "Federazione siciliana delle cooperative". Queste ultime, come le casse rurali e le cooperative, allargarono la loro attività alle affittanze collettive e all'acquisto di merci (concimi chimici, sementi, mezzi meccanici)⁴⁴.

Durante la Prima guerra mondiale, con il richiamo alle armi dei più giovani, molte affittanze chiusero la loro attività. L'associazionismo, però, ampliò l'attività in altri settori come l'assistenza e il sostegno alle famiglie, mentre cresceva l'interventismo dei Comuni. Sull'onda di queste esperienze, il sistema politico nel dopoguerra subì dei profondi cambiamenti con la nascita e il rafforzamento dei partiti di massa, ma sarebbe stato un breve esperimento. Con l'avvento del fascismo al potere, bloccata l'evoluzione democratica, l'Italia si sarebbe incamminata verso un regime autoritario, che incanalava l'associazionismo in modo corporativo e sotto il rigido controllo dello Stato e del partito fascista.

⁴⁴ Cancila, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Storia della cooperazione siciliana*, cit., 16-7.

Laura Fournier Finocchiaro*

*Confronti e dibattiti nella stampa femminile dell'Ottocento
sui diritti civili delle donne tra Francia e Italia*

Le ricerche storiche hanno spesso evidenziato una presunta 'debolezza' del pensiero politico femminile in Italia nella prima metà dell'Ottocento, rispetto alle rivendicazioni civili delle donne francesi, che, a partire dalla Rivoluzione Francese, si sono organizzate e battute per ottenere diritti civili e il suffragio. Tuttavia, nonostante i loro sforzi, le francesi riuscirono a conquistare il diritto di voto solo nel 1944, appena due anni prima delle italiane. Per spiegare il 'ritardo' delle italiane, conviene sottolineare le importanti differenze tra il contesto francese e quello della penisola preunitaria: mentre la Francia nel 1789 era un paese unito da anni, in cui si era sviluppata una coscienza critica che permetteva alle donne di organizzarsi in modi più costruiti, le donne colte e impegnate che vivevano nella penisola italiana prima dell'Unità furono innanzitutto mobilitate nell'obiettivo dell'unificazione nazionale¹ e agivano senza una strategia collettiva di comportamento, il che spiegherebbe la relativa marginalità della questione dei diritti civili (in particolare del diritto di voto) per le donne risorgimentali. Tuttavia, il "momento risorgimentale" fu un crogiolo di elaborazione del sentimento di cittadinanza anche nella sfera femminile italiana, come spiegava l'educatrice Caterina Franceschi Ferrucci nel 1848, in un *Album* dedicato a Gioberti: «Di madri imbelli e di mogli timide e paurose noi siamo, vostra mercé, divenute cittadine magnanime, deliberate a mostrarci in tutto degne di questa Italia»².

Ricorderemo, in un primo tempo, le diverse mobilitazioni per i diritti civili e politici delle donne in Francia fino al 1848; poi vedremo come si costruisce il discorso politico delle donne nell'Italia risorgi-

* Université Grenoble Alpes, LUCHIE.

¹ Simonetta Soldani, *Il Risorgimento delle donne*, in Alberto M. Banti e Paul Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia*, Annali 22, *Il Risorgimento*, Einaudi, Torino 2007, 183-224.

² Cit. da Soldani, *Italiane! Appartenza nazionale e cittadinanza negli scritti di donne dell'Ottocento*, «Genesis», I/1, 2002, 100.

mentale, focalizzandoci in particolare sulle questioni del diritto alle armi e dell'educazione civica femminile; termineremo sul confronto, negli anni 1850, tra la femminista francese Jenny d'Héricourt, partigiana dell' "emancipazione civile" delle donne, e le giornaliste del Regno di Sardegna che rifiutavano le sue proposte, per tentare di carpirne le ragioni³.

1. *Mobilitazioni per i diritti civili e politici delle donne in Francia fino al 1848*

La consapevolezza dell'identità e dei diritti femminili precede di gran lunga il periodo della Rivoluzione francese e del Risorgimento; una nuova stagione di rivendicazioni viene però aperta da Condorcet quando, nel suo discorso *Sur l'admission des femmes au droit de cité* del 3 luglio 1790, definì ingiusto escludere le donne dalla cittadinanza, specie se pagavano le tasse⁴. Nel 1791, Olympe de Gouges pubblicò la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, in cui incitava le donne a una missione di liberazione, proponendo l'unione di tutte le donne francesi in un'assemblea nazionale, per affermare meglio i diritti naturali loro spettanti: prima di tutto l'educazione – poiché l'ignoranza 'soggiogava' le donne – ma anche la libertà, la proprietà e la resistenza all'oppressione. Parallelamente, diverse rivoluzionarie, tra cui Théroigne de Méricourt, Pauline Léon e Claire Lacombe, argomentavano esplicitamente il legame tra porto d'armi e aspirazione all'eguaglianza politica, reclamando il "diritto naturale" di organizzarsi in guardia nazionale in nome dell'eguaglianza dei sessi e quello di portare le armi per esercitare la loro cittadinanza in nome del patriottismo⁵. Videro così la luce organizzazioni strutturate, come il *Club populaire de Femmes armées* e il *Club des Citoyennes révolutionnaires*, e si contavano decine di legioni di 'amazzone' su tutto il territorio fran-

³ L'ultima parte di questo saggio riprende in parte delle ricerche già esposte in: Laura Fournier-Finocchiaro, *L'émancipation des femmes dans la presse féminine du Royaume de Savoie avant l'Unité*, «Cahiers de la méditerranée», 108, 2024, 163-78.

⁴ Fabio Bertini, *Donne e Civile Europa*, in Caterina Del Vivo (a cura di), *La Donna tra Europa e Toscana nell'Ottocento*, Alivio edizioni, Serravalle Pistoiese 2019, 11-29; Vinzia Fiorino, *Il genere della cittadinanza. Diritti civili e politici delle donne in Francia (1789-1915)*, Viella, Roma 2020.

⁵ Dominique Godineau, *De la guerrière à la citoyenne. Porter les armes sous l'Ancien Régime et la Révolution française*, «Clio. Histoire, femmes et sociétés», 20, 2004, 43-69.

cese⁶. Ma la Convenzione decise, con il decreto del 30 aprile 1793, di escludere le donne dall'esercito; nell'ottobre 1793, il Comité de sûreté générale si pronunciò contro i diritti politici e militari delle donne e le ingiunse a consacrarsi alle «naturali attività di cure»; finché il Codice Napoleone del 1804 sanzionò definitivamente la situazione di inferiorità dell'universo femminile.

Benché escluse dai progetti democratici dei rivoluzionari⁷ e rese dipendenti dall'autorità maschile e dal matrimonio nella Francia ottocentesca (il divorzio fu abolito in Francia nel 1816), le donne francesi continuarono a elaborare progetti e programmi per promuovere l'uguaglianza dei sessi, in particolare negli ambienti sansimoniani, in cui assunse importanza Pauline Roland⁸ e anche la franco-belga Zoé de Gamond – sansimoniana e poi fourierista sposata con il pittore italiano Giovan Battista Gatti⁹ – che cominciò ad impiegare il termine 'emancipazione' nel suo progetto educativo esposto nel saggio *De la condition sociale des femmes au XIX^e siècle*, del 1833¹⁰. Ricordiamo anche l'operato di Flora Tristan, fra le più attente a inserire le rivendicazioni femminili nel quadro più vasto della lotta contro lo sfruttamento dei lavoratori, che ha lasciato una serie di riflessioni dedicate alla questione femminile, pubblicate postume da Alphonse Constant con il titolo *L'émancipation de la femme* (1845)¹¹. La piattaforma politica femminile fu veicolata da periodici che si potrebbero definire femministi, poiché specificamente concepiti da e per donne e attenti alle condizioni di vita delle donne, tra cui *La Femme Libre* (1832-1834)¹², *Le Journal des femmes*

⁶ Marc de Villiers, *Histoire des Clubs de femmes et des légions d'amazones 1793-1848-1871*, Baron, Paris 1910.

⁷ Geneviève Fraisse, *Muse de la Raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Folio histoire, Paris 2017 (1^a ediz. 1989).

⁸ Cfr. Edith Thomas, *Pauline Roland: socialisme et féminisme au XIX^e siècle*, Rivière, Paris 1956; Benoîte Groult, *Pauline Roland. Comment la liberté vint aux femmes*, Éditions Robert Laffont, Paris 1991.

⁹ Fiorenza Taricone, *Zoé Gatti De Gamond e l'utopia fourierista*, Pacini, Pisa 2023.

¹⁰ Zoé de Gamond, *De la condition sociale des femmes au XIX^e siècle, de leur éducation publique et privée*, Ed. Berthot, Bruxelles 1833.

¹¹ Cfr. Flora Tristan, *L'emancipazione della donna o Il testamento della paria*, traduzione e cura di Laura Fournier-Finocchiaro, Tab, Roma 2023.

¹² Contava tra le animatrici la giovane sansimoniana Claire Démar, autrice nel marzo 1833 del *Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme*, nel quale definiva il matrimonio come «prostituzione legale» e sfidava gli oppositori repubblicani a estendere alle donne la *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo*.

(1832-1837) e *La Gazette des femmes* (1836-1838), diretta da Madeleine Poutret de Mauchamps, un giornale di legislazione e giurisprudenza che si apriva sistematicamente con una petizione e militava per il diritto di voto, il diritto al divorzio e per l'abolizione della pena di morte.

La rivoluzione parigina del 1848 rinvigorì le rivendicazioni politiche e sociali delle donne in Francia, anche se restarono deluse, come d'altronde tutti gli altri movimenti di ispirazione democratica e sociale. Di nuovo sorsero club e attività politiche, così come nuovi giornali impegnati, in particolare *La Voix des Femmes*, pubblicato a partire dal 1848¹³, che si definiva «socialista e politico, organo degli interessi di tutte» e che si trasformò in un luogo di riunioni e mutuo soccorso, diventando poi un'associazione che partecipò al movimento dei club femminili non misti. Nel gennaio 1849, quando gli altri giornali femminili avevano cessato di essere pubblicati, Jeanne Deroin fondò *L'Opinion des Femmes* per lottare per il diritto di voto delle donne e fece il gesto provocatorio di candidarsi alle elezioni politiche del maggio 1849. Nel manifesto *Campagne électorale de la citoyenne Jeanne Deroin et pétition des femmes au peuple*¹⁴, spiegava che l'esclusione delle donne dal voto costituiva una violazione dei principi costituzionali di libertà, uguaglianza e fraternità. Deroin non ebbe tuttavia il successo sperato, e dopo essere stata colpita più volte da provvedimenti di arresto, fu costretta a prendere la via dell'esilio dopo il colpo di stato del 2 dicembre 1851.

2. *Le italiane e la difesa della patria*

Nella penisola italiana, durante la prima metà dell'Ottocento, l'attivismo politico delle letterate, giornaliste e poetesse fu pressoché esclusivamente volto a contribuire alla diffusione di messaggi patriottici.

Si può trovare qualche esempio di partecipazione femminile ai dibattiti politici del triennio rivoluzionario (1796-1799) relativi alla democrazia, ad esempio il discorso di Carolina Lattanzi, *La schiavitù delle donne* (1797) all'esordio della Repubblica cisalpina, in cui rivendicava maggiori diritti per le donne, criticando i metodi educativi nei confronti delle fanciulle. Fu tra le prime a evidenziare i limiti della legge in

¹³ Animato da Eugénie Niboyet, Jeanne-Désirée Véret e Jeanne Deroin, creatrice della Société pour l'Émancipation des femmes. Cfr. Jacqueline Guinot e Marie-Eve Le Forestier, *Eugénie Niboyet, la voix des femmes. Femme de lettres, journaliste et féministe*, Maisonneuve & Larose/Hémisphères, Paris 2021.

¹⁴ Pubblicato nel supplemento al n. 4 de *L'Opinion des femmes*, aprile 1849.

materia di divorzio e diritti patrimoniali; ma la sua voce rimase isolata e sconosciuta alle donne risorgimentali. La giornalista politica più famosa, Eleonora Fonseca Pimentel, non prese mai posizione sulla condizione femminile¹⁵, impegnandosi esclusivamente per la difesa della Repubblica partenopea. Dopo la caduta delle repubbliche giacobine e la restaurazione dei regimi monarchici, le letterate italiane impegnate nei movimenti risorgimentali non misero particolarmente in avanti la questione dei diritti civili delle donne, anche se contribuirono con i loro scritti a forgiare una “nuova morale” nazionale e a difendere l'onore delle donne italiane¹⁶.

Negli anni 1830 e 1840, l'attività di giornalista e di direttrice di giornali svolta da Cristina di Belgiojoso tra Italia e Francia era finalizzata a far conoscere le condizioni di oppressione degli Stati italiani e a diffondere le idee dei patrioti liberali moderati e filosabaudi; i suoi periodici non erano concepiti per le donne né erano specificamente attenti alle condizioni di vita delle donne. D'altronde, il discorso sulle donne veicolato dal movimento liberale italiano non teorizzava l'uguaglianza tra i sessi né chiamava all'ottenimento di diritti civili individuali; insisteva invece sull'abnegazione femminile e la “subordinazione giuridica” delle donne. Se le donne furono sempre più sollecitate, in particolare nei contesti bellici, si chiedeva loro, secondo una complementarità asimmetrica sempre più esplicita, di facilitare i compiti maschili, ad esempio esaltando l'eroismo e il sacrificio invece di ostacolare la partenza dei volontari e dei soldati. Alle «madri generose» e alle «cittadini caritatevoli»¹⁷ veniva chiesto inoltre un sostegno finanziario o anche solo psicologico, senza ricompensa altra che essere celebrate come eroine e martiri della causa. Contrariamente a ciò che si osserva in Francia, le donne italiane non si lamentavano apertamente della loro soggezione né delle ineguaglianze giuridiche tra i sessi; non rivendicavano un cambiamento del loro statuto nello spazio pubblico¹⁸.

Diversi periodici femminili che nacquero nella penisola nel 1848, ad imitazioni delle riviste francesi, si mobilitarono però a favore di una

¹⁵ Laura Pisano, *Le journalisme politique des femmes en Italie*, in Christiane Veauvy e Laura Pisano, *Paroles oubliées: les femmes et la construction de l'État-nation en France et en Italie (1789-1860)*, A. Colin, Paris 1997, 78.

¹⁶ Cfr. Banti, *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Einaudi, Torino 2005.

¹⁷ Soldani, *Il Risorgimento delle donne*, 203.

¹⁸ *Ibidem*.

cittadinanza attiva delle donne. In Sicilia, dopo la sommossa del 12 gennaio 1848 contro i Borboni¹⁹, fu pubblicata *La Tribuna delle donne* (giugno-luglio 1848)²⁰ che chiedeva alle donne di sottrarsi alla 'schiavitù' imposta dagli uomini e anche il diritto di voto:

Bisogna dal canto nostro farsi pur guerra per riacquistare i dritti nostri, le nostre prerogative. [...] Mostreremo al mondo anche noi, che possiamo e sappiamo fare le legislatrici²¹.

La Tribuna patrocinò una Associazione di donne con tanto di *Statuto*, che invitava le iscritte ad appoggiare con tutti i loro mezzi una petizione sui diritti delle donne sperando di vederla tramutata in legge dal Parlamento isolano²².

In altre città insorte della penisola, diverse patriote chiesero uno dei diritti associati alla cittadinanza, ovvero quello di portare e usare le armi per difendere la nazione. Ci furono così dei tentativi, tra il 1848 e il 1849, di formare Guardie civiche femminili in diverse città, riprendendo i progetti già avanzati nella Francia rivoluzionaria. Nella capitale del Regno delle Due Sicilie, a Napoli, un giornale effimero, *Un comitato di donne* (marzo-aprile 1848), promuoveva la formazione di un «drappello di guerriere napoletane» e pubblicò i nomi di alcune partecipanti²³. Le donne dichiaravano di combattere «per la rigenerazione politica di Napoli», ma non abbiamo trovato testimonianze che questo battaglione sia effettivamente stato istituito e abbia partecipato a combattimenti. A Venezia, alcune patriote presentarono l'8 aprile 1848 una richiesta al Comandante della Guardia Civica, Angelo Mengaldo, per la creazione di «un battaglione di donne»²⁴. Per rafforzare questa richiesta, un manifesto stampato circolò in

¹⁹ Giovanna Fiume, *Due giornali femminili del '48 siciliano*, «Nuovi quaderni del Meridione», 64, 1978, 96-417.

²⁰ Stefano Orazi, *Giornalismo al femminile nel Quarantotto francese e italiano*, «Cahiers de la méditerranée», 108, 2024, 155.

²¹ *La Tribuna centrale di Palermo alle tribune filiali di Sicilia*, «La Tribuna delle donne», 2, 2 luglio 1848, p. 7-8.

²² *Progetto di Statuto organico dell'associazione delle donne*, titolo 2, art. 7, «La Tribuna delle donne», 2, 2 luglio 1848, p. 6.

²³ Elisa Fontana, Lucrezia Serra, Valentina Moranti, Adelaide Curzio, Lisa Verri, Francesca Gignante. Cfr. «Un comitato di donne», 6, 21 marzo 1848.

²⁴ *Raccolta per ordine cronologico di tutti gli atti, decreti, nomine, ecc. del Governo provvisorio della repubblica veneta, nonché scritti, desideri, ecc. di cittadini privati*, vol. I, 2, Andreola, Venezia 1848, 434.

città, che invitava le donne ad arruolarsi. Tuttavia il permesso fu rifiutato, e fu consentita unicamente la costituzione di una *Pia Società delle donne veneziane pel soccorso ai militari*²⁵. A Milano, Cristina di Belgiojoso racconta di essere stata contattata da «un numero piuttosto considerevole di giovani donne» che le chiesero «di essere ascritte nella nota che, secondo esse, io compilava onde formare un corpo di donne ad imitazione di quello di Venezia»²⁶, ma la principessa smentiva di aver pensato a una simile iniziativa. Anche a Roma, nel 1849, nacquero pubblicazioni precarie ed effimere, che dovevano servire d'appoggio alla resistenza patriottica e alle manifestazioni popolari; gli articoli chiamavano anzitutto alla creazione di una solidarietà nazionale nello spazio preunitario italiano²⁷.

Queste proposte introducevano però presso il pubblico degli elementi che destabilizzavano i modelli normativi dell'ordine sociale e sollevavano la minacciosa questione del mondo alla rovescia. Nel giugno 1848, il periodico milanese *Lo Spirito Folletto* pubblicò una serie di tavole satiriche intitolate *Guardia civica femminile*, eseguite da Antonio Greppi, che prendevano in giro le donne-soldato e le «pretese donnesche»²⁸. Altri giornali satirici paventavano la formazione di club riservati alle donne in cui si sarebbero votate proposte legislative a danno degli uomini e dell'ordine patriarcale²⁹. La satira quarantottesca era mossa sia dai timori evocati dai ricordi della Rivoluzione francese, sia da quelli più profondi di una corruzione della società dovuta all'inversione dei ruoli 'naturali'. Questi timori erano evocati sarcasticamente nel giornale satirico fiorentino *Il Lampione* nell'agosto 1848, che all'indomani dello scoppio dei moti livornesi, ai quali avevano partecipato numerose

²⁵ Nadia Maria Filippini, *Donne sulla scena pubblica: società e politica in Veneto tra Sette e Ottocento*, FrancoAngeli, Milano 2006, 118-9.

²⁶ Cristina di Belgiojoso, *L'organizzazione della guardia nazionale in Lombardia*, «Il Crociato», VI, 4 maggio 1848, 22-3.

²⁷ Rosanna De Longis, *Tra sfera pubblica e difesa dell'onore. Donne nella Roma del 1849*, «Roma moderna e contemporanea», IX, 1-3, 2001, 263-83; Chiara Licameli, *Voci di donne per una Italia Unita: La donna italiana: giornale politico-letterario*, «Altretterre», 16 marzo 2018, 18. Cfr. anche Orazi, *Periodici femminili del 1848 nello Stato Pontificio*, «Il Risorgimento», LXVIII, 1, 2021, 67-95.

²⁸ Angelica Zazzeri, *Donne in armi: immagini e rappresentazioni nell'Italia del 1848-49*, «Genesis», V, 2, 2006, 174.

²⁹ *Ibidem*. Vedi gli articoli *Club femminile*, «Lo Spirito folletto», 4, 7 maggio 1848; *Circoli femminili*, «Lo Spirito folletto», 35, 9 luglio 1848; *Una camera di donne*, «La Lanterna magica», 15, 6 febbraio 1849.

donne, annunciava l'istituzione di un «Governo provvisorio femminile» a Firenze³⁰. Lo stesso giornale interpretava presunti progetti di armamento femminile tramite l'istituzione di una Guardia civica delle donne come un «baluardo al servizio della causa dell'emancipazione, cioè mezzo offensivo da dispiegare nella guerra tra i sessi»³¹.

La satira serviva da condanna e da deterrente per non rischiare di alterare gli equilibri del potere; ma le donne italiane erano davvero pronte a lottare per la loro emancipazione e la loro cittadinanza? Nelle cronache e negli epistolari femminili, si osserva un tono fortemente moderato; le voci femminili spesso si opponevano ai progetti repubblicani (come Caterina Franceschi Ferrucci e la principessa Cristina di Belgiojoso). Le donne italiane non sembrano rivendicare diritti civili e si presentano anzitutto come sorelle, spose e madri che soffrono per i loro uomini o al loro fianco.

3. *L'educazione civica femminile per la patria*

Questa 'moderazione' delle voci femminili italiane aumentò ancora di più dopo la disfatta del 1849, quando la maggior parte delle patriote impegnate riprese le abitudini domestiche tradizionali. Cominciò allora «la fase del silenzio e spesso del distacco»³². Nei salotti risorgimentali degli anni 1850, in cui si discutevano progetti politici e alleanze, non si svolsero dibattiti e non vennero espresse prese di posizione sui diritti delle donne. Anzi, il ruolo della *salonnière* sembra quasi funzionale all'esclusione delle donne dalla cittadinanza, poiché confermava che il loro ruolo si svolgeva in seno alla famiglia, tra le mura domestiche. Anche la stampa femminile preunitaria era molto moderata riguardo ai diritti femminili.

Nel Regno di Sardegna, non abbiamo trovato traccia di periodici femminili pubblicati prima della metà degli anni 1850, nonostante la libertà di stampa accordata dallo Statuto albertino il 4 marzo 1848. La stampa e le edizioni torinesi contribuirono tuttavia molto attivamente alla promozione e allo sviluppo dell'educazione femminile e all'esaltazione della funzione materna per l'educazione morale e patriottica

³⁰ Zazzeri, *Donne in armi*, 175. Cfr. *Emancipazione delle donne. Costituzione*, «Il Lampione», 41, 30 agosto 1848.

³¹ *Ibidem*. Cfr. *Emancipazione delle donne. Apertura delle camere*, «Il Lampione», 46, 5 settembre 1848.

³² Soldani, *Il Risorgimento delle donne*, 223.

in seno alla famiglia³³. A Torino è pubblicato il saggio fondamentale *Della educazione morale della donna Italiana* (1847) di Caterina Franceschi Ferrucci³⁴. Dopo aver abbandonato la sua vocazione di poetessa, anche Giulia Molino-Colombini³⁵ si dedicò alla diffusione di saggi e articoli pedagogici: difendeva in particolare l'allungamento del percorso di studi delle donne e il suo ampliamento disciplinare, al fine di liberarle dalle loro condizioni di vita ristrette e fare in modo che si aprissero nuovi spazi per loro. Tuttavia le educatrici impegnate per il miglioramento del livello culturale delle donne e per la loro formazione sociale e civica respingevano allo stesso tempo le 'utopie' che secondo loro volevano rompere i legami familiari promuovendo la parità dei sessi e mettendo in discussione il ruolo tradizionale della donna nella famiglia e nella società.

I due importanti periodici femminili che videro la luce nel Regno di Sardegna negli anni 1850, *L'Eva redenta, giornale ebdomadario scritto da sole donne* (1855) a Torino, e *La Donna: foglio settimanale di scienze morali e naturali, di letteratura e arti belle* (1855-1858) a Genova, si iscrivevano perfettamente nel programma delle educatrici³⁶. Nonostante la loro grande apertura geografica e politica, così come la strutturazione dei discorsi attorno a temi impegnati – come l'ampliamento dell'istruzione, il miglioramento della condizione giuridica della donna, la promozione dell'attività giornalistica e della scrittura femminile, l'abolizione dell'idea di "doppia morale" in base al sesso – la

³³ Gigliola De Donato, *Donne e società nella cultura moderata del primo Ottocento*, in Ead. et alii (a cura di), *La parabola della donna*, Adriatica editrice, Bari 1983, 11-96.

³⁴ Completato poi da Caterina Franceschi Ferrucci, *Della educazione intellettuale. Libri quattro indirizzati alle madri italiane*, Pomba, Torino 1849-50.

³⁵ Giulia Molino-Colombini (1812-1879) fu l'autrice dell'appello patriottico *Lettere alle gentili torinesi* (1848). Nel 1851 pubblicò a Torino *Sulla educazione della donna. Pensieri*. Collaborò regolarmente alla rivista torinese «L'Istituto» (1852-1894), prima di raggiungere il comitato di redazione de «La Donna» di Genova. Dopo l'Unità, partecipò al nuovo periodico moderato e cattolico genovese «La donna e la famiglia» (1862-1917).

³⁶ Per approfondimenti sulle riviste, cfr. Leonida Balestreri, *Il settimanale genovese La donna (1855-1856) nel quadro del giornalismo femminile del Risorgimento*, «Rassegna storica del Risorgimento», a. 39, fs. 4, 1952, 383-9; Michela De Giorgio, *Le italiane dall'Unità a oggi. Modelli culturali e comportamenti sociali*, Laterza, Roma-Bari 1992, 484-5; Fournier Finocchiaro, *L'émancipation des femmes dans la presse féminine du Royaume de Savoie avant l'Unité*.

stampa femminile era molto restia riguardo alla questione dell'emancipazione femminile.

Gli articoli di apertura, che presentavano gli obiettivi delle due riviste, precisavano fin da subito il quadro ideologico in cui doveva essere situato il ruolo della donna e il suo contesto d'azione: non nella sfera pubblica, ma all'interno della famiglia, dove la moglie e la madre erano 'naturalmente' assegnate a esercitare il loro potere e il loro «genio muliebre»³⁷. La redazione de *L'Eva redenta* metteva subito l'accento sull'obiettivo di «rigenerazione morale della Donna»³⁸, che doveva essere realizzata con l'educazione e l'istruzione, affinché le donne potessero contribuire al miglioramento del genere umano, in particolare dei loro mariti e dei loro figli. La redazione dichiarava però di rifiutare la polemica e la politica, e il primo articolo, firmato Luigia Baldi Ferrero, prendeva immediatamente posizione contro l'idea dell'emancipazione femminile. Secondo la redattrice, le leggi della natura si opponevano all'indipendenza delle donne:

Siamo noi forse destinate dalla natura ad emanciparci interamente dall'uomo, come questi si è emancipato dal dominio de' suoi simili, talvolta brutale, talvolta vergognoso? [...] No, rispondo: quest'emancipazione materiale non può accadere perché le leggi stesse della natura, sempre provvida madre, vi si oppongono. Dunque la nostra emancipazione dipende tutta dal concorso che l'uomo ci può prestare³⁹.

Anche *La Donna* annunciava un programma di rigenerazione per modellare «la donna dei tempi nuovi», ma promuovendo un progetto moderato, incoraggiando le donne a cercare il loro «scettro» nella sfera «primitiva e naturale» dei sentimenti familiari:

andrem cercando non che la donna forte dell'antica sapienza, ma bensì la donna dei tempi nuovi, quella che è indispensabile alla civiltà del mondo [...]: volete uno scettro? Cercatelo e meritatelo nei cuori della famiglia da cui

³⁷ Marco Cerruti (a cura di), *Il «genio muliebre». Percorsi di donne intellettuali fra Settecento e Novecento in Piemonte*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1993. Cfr. anche Annarita Buttafuoco, *In servitù regine. Educazione ed emancipazione nella stampa politica femminile*, in Soldani (a cura di), *L'Educazione delle donne. Scuole e modelli di vita femminile nell'Italia dell'Ottocento*, FrancoAngeli, Milano 1989, 363-91.

³⁸ La Redazione, *Scopo del giornale*, «Eva redenta», 1, 31 maggio 1855, 2.

³⁹ Luigia Baldi Ferrero, *La donna*, «Eva redenta», 1, 31 maggio 1855, 4.

siete nate, o della famiglia che da Voi potrà nascere. I domestici affetti, ecco i vostri primitivi e naturali domini⁴⁰.

Le redattrici affermavano di rifiutare l'uguaglianza dei sessi e di opporsi alla partecipazione delle donne alla vita pubblica: la donna non doveva «contendere agli uomini dei miseri fantasmi di dominio nella vita sociale»⁴¹. Tuttavia, la rivista affrontava anche problemi collettivi come l'assistenza, il risparmio, la trasmissione dell'eredità, i servizi sociali, e proponeva soluzioni che mettevano in risalto concetti chiave del Risorgimento: la democrazia, la laicità, la nazione⁴².

Così, pur dichiarando di non voler trattare di politica e di diritti, *La Donna* riconosceva l'urgenza di far uscire le donne dalla loro condizione di soggezione e di attribuire loro ruoli conformi all'importanza della loro influenza nel rafforzamento degli obiettivi patriottici del Risorgimento. In un articolo pubblicato nel settembre 1857, si leggeva, tra l'altro, un'analisi che invitava gli uomini a riconoscere alle donne un ruolo attivo – anche se spesso indiretto – nelle decisioni politiche:

Mi rincresce doverlo ripetere troppo di sovente, ma la donna, o uomini di tutte le cinque parti del mondo, vogliate o no, esercita un prestigio, un potere nelle cose civili, latente sì, ma efficace come nelle famigliari⁴³.

Il redattore invitava a sviluppare l'educazione civica femminile, indispensabile al compimento delle speranze risorgimentali, poiché coltivare l'amore patriottico delle donne era un fattore chiave per ottenere vittoria:

Rifatta cittadina tornerà all'amore sereno e continuo de' suoi simili, intenderà la vita nell'ordine della famiglia e della patria e immedesimata con tutti gli affetti forti e pietosi renderà concorde e potente la sua nazione⁴⁴.

Le due riviste tracciavano così delle vie per liberare le donne dalla clausura psicologica causata dall'ozio e dalle occupazioni superficiali,

⁴⁰ «La Donna», a. I, 1, 4 agosto 1855, 1.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Laura Pisano, *Le journalisme politique des femmes en Italie*, 94.

⁴³ N. Sebastiani, *Le donne e la politica*, «La Donna», a. III, 39, 26 settembre 1857, 306.

⁴⁴ *Ivi*, 308.

e per rivendicare una maggiore considerazione della loro utilità pubblica.

4. *La stampa femminile italiana e il rigetto dell'“emancipazione civile”*

Tuttavia, l'evoluzione del ruolo delle donne era vista dalle giornaliste italiane come radicalmente opposta all' “emancipazione femminile” rivendicata all'estero dai movimenti radicali e socialisti. L'ostilità delle redattrici italiane nei confronti della questione dell'emancipazione è espressa chiaramente in una lunga serie di articoli pubblicati tra la fine del 1855 e la fine del 1856 su *La Donna*, in risposta a una serie di saggi pubblicati in francese nel giornale torinese *La Ragione*⁴⁵ dalla femminista Jenny d'Héricourt, sotto il titolo *De l'avenir de la femme*⁴⁶. Questa filosofa francese, a lungo dimenticata⁴⁷, nata Jeanne-Marie Poinard a Besançon in una famiglia protestante, durante la Rivoluzione del 1848 fu segretaria della Société pour l'Émancipation des femmes⁴⁸. Iniziò a pubblicare articoli sulla condizione delle donne nella *Revue philosophique et religieuse*, fondata nel 1851 a Parigi dal repubblicano Charles Lemonnier (1806-1891), uno degli ultimi sansimoniani, sensibile all'evoluzione dei diritti delle donne. Lemonnier aveva in particolare tenuto una conferenza nel 1831 intitolata *L'Avenir de la femme*, in cui si dichiarava favorevole al matrimonio temperato dal divorzio. Jenny d'Héricourt scelse proprio questo titolo per i suoi saggi pubblicati a Torino, che completerà con articoli per denunciare i discorsi misogini dei suoi contemporanei, e riunirà nel volume *La Femme affranchie: réponse à MM. Michelet, Proudhon, É. de Girardin, A. Comte et aux autres novateurs*

⁴⁵ «La Ragione» (1854-1858), periodico fondato da Ausonio Franchi (pseudonimo di Cristoforo Bonavino), repubblicano vicino al libero pensiero, contava tra i suoi collaboratori democratici di diverse sensibilità politiche, così come repubblicani francesi, ma Jenny d'Héricourt fu l'unica collaboratrice di sesso femminile.

⁴⁶ Cfr. Carlo Montalbatti, *Alle origini del movimento per l'emancipazione femminile in Italia: Jenny P. d'Héricourt e La Ragione*, «Il Risorgimento», a. 33, fs. 3, 1981, 246-66; dei brani della 'querelle' tra d'Héricourt e le giornaliste italiane sono stati riprodotti nel volume di Christiane Veauvy e Laura Pisano, *Paroles oubliées*, 270-9.

⁴⁷ Sulla (ri)scoperta di Jenny d'Héricourt, cfr. Karen M. Offen, *Qui est Jenny P. d'Héricourt? Une identité retrouvée*, «Revue d'Histoire du XIX^e siècle - 1848», 3, 1987, 87-100; Alessandra Anteghini, *Socialismo e femminismo nella Francia del XIX secolo: Jenny d'Héricourt*, ECIG, Genova 1988.

⁴⁸ Michèle Riot-Sarcey, *Emancipation des femmes, 1848*, «Genèses», 7, 1992, 194-200.

modernes (1860), prima di partire negli Stati Uniti dove partecipò alle attività delle femministe americane.

Nei suoi articoli per *La Ragione*, d'Héricourt si opponeva alle teorie dei principali filosofi sociali del suo tempo sull'inferiorità intellettuale e la fragilità femminile da proteggere, e difendeva il diritto delle donne ad accedere a tutte le professioni e mestieri; proponeva di accordare l'autorità congiunta ai coniugi e il diritto al divorzio, e diffuse in Italia le idee innovative di Ernest Legouvé, difensore dei diritti delle donne e autore dell'*Histoire morale des femmes* (1848), senza risparmiargli alcune critiche.

Subito dopo la pubblicazione del suo primo articolo⁴⁹, in cui d'Héricourt elencava una serie di pregiudizi «anti-emancipazionisti» e poi si impegnava a combatterli in nome dell'uguaglianza dei sessi e della libertà delle donne, *La Donna* accolse inizialmente questa iniziativa in modo positivo e presentò i suoi principali argomenti, riassumendoli in italiano per le lettrici: «non possiamo che rallegrarci di questa nuova guerriera che viene a combattere le battaglie del pensiero»⁵⁰. Ma subito precisava che «prima di portare la donna in mezzo alla società, la si cercherà e la si studierà in seno alla famiglia, per vedere se ivi tenga il vero suo posto»⁵¹.

Successivamente, quando d'Héricourt cominciò a presentare più dettagliatamente il suo programma di «emancipazione civile» delle donne, le collaboratrici de *La Donna* reagirono con critiche categoriche. Chi difendeva più fermamente le posizioni moderate delle italiane era Giulia Molino-Colombini⁵², che metteva in guardia le lettrici contro i «pericoli dell'emancipazione», che rischiava di distogliere le donne dal loro «regno» all'interno della famiglia e dalla loro missione materna. Molino-Colombini affermava che «gli esseri del suo sesso» provavano soddisfazione

nel rimanersi paghi alla parte loro assegnata entro le pareti domestiche, accanto allo sposo e circondate dall'amabile corona de' figli [...] potranno andare giustamente altere, concorrendo mai sempre con un'azione potente,

⁴⁹ Jenny d'Héricourt, *De l'avenir de la femme*, «La Ragione», 54, 27 ottobre 1855, 26-31.

⁵⁰ *Dell'Avvenire della donna*, «La Donna», 13, 3 novembre 1855, 102.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cfr. Elda Rosellina Grosso, *Per "l'armonia del mondo": Giulia Molino Colombini*, in Marco Cerruti (a cura di), *Il «genio muliebre»*, 43-62.

benché indiretta, al miglior ordine sociale e sapendo *di essere un nulla, ma insieme di essere tutto, perché sulle loro ginocchia si forma chi dirige il mondo – l'uomo*⁵³.

Giulia Molino-Colombini ribadiva che il regno della donna era la sua famiglia e che, sebbene le condizioni del mondo fossero cambiate e imponevano una nuova educazione del sesso femminile al posto dell'istruzione rudimentale di un tempo, questo non doveva comunque allontanare le donne dal loro ruolo tradizionale. Difendeva «un'educazione non che rovesci quanto è naturale o necessario alla nostra meno infelice esistenza, ma che lo diriga e lo metta in armonia coi tempi; non che ci sposti i campi del nostro regno, ma che ci doni quanto è d'uopo per non perderne lo scettro»⁵⁴. Secondo lei, dalla diversità dei doveri delle donne derivava il carattere secondario dei loro diritti.

La risposta di Jenny d'Héricourt arrivò il mese successivo nelle colonne de *La Ragione*: la femminista francese riaffermava con forza la sua idea di parità, sottolineando l'importanza dell'uguaglianza tra i sessi e contestando l'idea che i doveri diversi delle donne giustificassero diritti secondari:

La femme est-elle un être doué de sentiment, d'intelligence et d'activité? – Oui. – Donc elle a des devoirs et des droits.

L'essence de sa nature est-elle la même que celle de l'homme, et vit-elle dans un ordre social? – Oui. – Donc elle a des droits sociaux de la même espèce que l'homme; or les droits sociaux de l'homme sont la liberté et l'égalité; donc la femme a ces deux droits inaliénables⁵⁵.

La donna aveva in particolare il diritto secondo lei di essere socialmente uguale all'uomo, poiché «les aptitudes créent des différences, des infériorités naturelles, mais non sociales»⁵⁶. Ribadiva con forza la necessità di combattere l'ingiustizia fatta alle donne privandole della loro libertà:

[L]es aptitudes qu'a faites la nature, elle les a faites et elles seront respectées; mais elle n'a pas fait l'esclavage pour la moitié de l'espèce humaine, et cette moitié a le droit éternel et perpétuel de protester contre le droit du plus

⁵³ *L'Avvenire della Donna II*, «La Donna», 21, 29 dicembre 1855, 166.

⁵⁴ *L'Avvenire della Donna III*, «La Donna», 22, 5 gennaio 1856, 172.

⁵⁵ d'Héricourt, *A madame Molino Colombini*, «La Ragione», 68, 2 febbraio 1856, 249.

⁵⁶ Ivi, 250.

fort; c'est ce que je fais, moi qui veux être libre, qui ne veux pas du tout être homme, mais rester ce que la nature m'a faite⁵⁷.

Le due intellettuali proseguirono il loro 'duello' nelle rispettive riviste. Giulia Molino-Colombini rispose alla francese con un lungo ragionamento filosofico sulla natura e l'ordine sociale; affermava che il progresso non doveva «offendere la natura» né turbare «l'armonia sociale»; «[non doveva] sovvertire l'ordine naturale delle cose»⁵⁸, perché secondo la natura, la donna è una collaboratrice dell'uomo, a cui sono stati destinati i compiti domestici:

[la donna] deve valersi della sua ragione per intendere qual è il posto suo nell'armonia del mondo, e adattarsi volenterosa, guardandosi di non isvegliare in se desiderii che non conseguirebbe senza gravi difficoltà ed accrescimento di sciagura nella società⁵⁹.

Secondo lei, le donne troppo istruite non avrebbero trovato il loro posto nella società, che non avrebbe saputo cosa fare di questo «futuro immaginario».

Jenny d'Héricourt invece andava avanti e nel suo articolo seguente definiva il concetto di «emancipazione civile delle donne», proponendo un programma sulle leggi che dovevano essere cambiate nella società, nel mondo del lavoro e nel matrimonio:

Pour que la femme soit émancipée civilement dans la cité, il faut:

1° Qu'elle soit témoin dans tous les cas où le témoignage est requis.

2° Qu'elle soit membre du conseil de famille au même titre que l'homme.

3° Que dans les tribunaux elle ait sa place au jury.

Pour que la femme soit émancipée civilement au point de vue de l'activité, il faut:

1° Que l'université, les collèges lui soient ouverts comme aux hommes.

2° Qu'elle soit admise à toutes les écoles préparatoires, dans toutes les facultés.

3° Que toutes les carrières lui soient accessibles.

4° Qu'elle ait une place dans les conseils de Prud'hommes et les tribunaux de commerce.

Pour que la femme soit émancipée dans le mariage, il faut:

1° Que la femme mariée soit maîtresse de sa personne et de ses biens, comme la fille majeure.

⁵⁷ Ivi, 252.

⁵⁸ Giulia Molino-Colombini, *Risposta all'articolo della signora D'Héricourt (di Parigi) stampato nel num. 68 della Ragione, «L'Istituto»*, 6, 9 febbraio 1856, 87-90.

⁵⁹ Ivi, 89.

2° Qu'elle exerce librement toute profession qu'il lui plaira, comme la fille majeure.

3° Qu'elle vende, achète, donne, reçoive, poursuive devant les tribunaux, absolument comme la fille majeure.

4° Qu'en cas de dissidence entre les époux, sur ce qui concerne leurs enfants, un conseil de famille décide entre eux.

5° Qu'en cas de séparation, le conseil de famille adjuge les enfants à l'époux le plus digne.

6° Que la mère garde sur ses enfants, jusqu'à leur majorité, un droit égal à celui du père⁶⁰.

D'Héricourt escludeva però il diritto di voto per le donne:

Or les femmes, dans l'état actuel, ne réclament pas du tout leur droit politique; elles se reconnaissent donc actuellement incapables: deuxièmement, elles sont mineures civilement, esclaves des préjugés, dépourvues d'éducation politique et sociale, soumises à l'influence d'un ou de plusieurs hommes, mari, amant ou confesseur, engagées dans les voies du passé. Si elles entraient dans la vie politique actuellement, ce ne serait que pour faire rétrograder l'Humanité. Donc il est de la prudence de les en écarter, jusqu'à ce qu'on les ait émancipées civilement et qu'on les ait instruites [...] ⁶¹.

Questo programma suscitò una nuova ondata di reazioni nelle pagine de *La Donna*: la discussione venne spostata in particolare sul terreno della maternità, contrapponendola alla carriera e agli studi. Una redattrice, che si firmava Sara⁶², affermava che le competenze e le attitudini avevano un sesso: le donne secondo lei avevano «una parte che c'impone natura», mentre «l'incapacità domestica dell'uomo» era un fatto naturale e incontrovertibile. Tuttavia, la questione centrale che sollevava era soprattutto quella della maternità, o meglio dei «doveri della maternità»⁶³. La maternità non solo determinava l'essenza della donna, ma le imponeva doveri che si opponevano alla

⁶⁰ d'Héricourt, *De l'émancipation civile des femmes*, «La Ragione», 82, 10 maggio 1856, 64.

⁶¹ d'Héricourt, *Réponse au 2^{ème} article de Mme Molino Colombini*, «La Ragione», 74, 15 marzo 1856, 350.

⁶² Si tratta dello pseudonimo della romanziera Laura Tighe Tardy (1809-1880), figlia di due irlandesi stabiliti in Italia, legati a Mary e Percy Shelley, e collaboratrice regolare de «La Donna» e di altri periodici pubblicati nel Regno di Sardegna. Cfr. Morena Corradi, *La donna nella letteratura e nella pubblicistica italiana del secondo ottocento: la peculiare figura di Laura Tardy Tighe*, «Il Lettore di provincia», 153, fs. 2, 2019, 79-93.

⁶³ Sara, *Alcune osservazioni sul programma della signora d'Héricourt intorno all'emancipazione della donna*, «La Donna», 45, 14 giugno 1856, 354.

sua vita civile: «la donna appena è madre, per la natura stessa di tal fatto solenne non appartiene né può più appartenere senza danno, che alle domestiche mura»⁶⁴. Questo le precludeva naturalmente l'accesso alle carriere che Jenny d'Héricourt avrebbe voluto aprirle: «le madri ci sembrano escluse per natura da ogni pubblica incombenza»⁶⁵. Sara escludeva anche gli studi universitari per le giovani nubili o le donne senza figli, a causa del problema della promiscuità dei sessi, e ancora di più per le madri, poiché concepiva la loro funzione materna come esclusiva: «il grande eppur comunissimo avvenimento della maternità attutisce tutte le tendenze possibili, e generalmente nella madre non resta che la madre»⁶⁶. Le giornaliste italiane rigettavano in blocco «il delirio d'eguaglianza totale fra i due sessi nella società»⁶⁷.

Così che le redattrici de *La Donna* e Jenny d'Héricourt erano intrapolate in un dialogo tra sordi. Le italiane sembrano impermeabili agli argomenti della filosofa francese, le cui proposte erano inaccettabili per le pubbliciste, che pure si dichiaravano aperte ai problemi del progresso e dello sviluppo culturale femminile.

Diverse ipotesi possono tentare di spiegare il rifiuto delle proposte di emancipazione civile nella stampa femminile subalpina. In primo luogo, ci sono divergenze di ordine politico e religioso tra la repubblicana e protestante Jenny d'Héricourt, che pubblica in una rivista diretta da un prete spretato difensore del razionalismo, e un gruppo di letterate prevalentemente cattoliche, monarchiche, spaventate dalla rivoluzione e dalle posizioni dei movimenti radicali e socialisti. Inoltre, durante il Risorgimento, si era delineata una visione idealizzata della maternità, che erigeva la figura della madre a simbolo nazionale⁶⁸, il che spingeva le donne italiane a fare leva sul loro ruolo materno per definire il loro ruolo sociale⁶⁹.

⁶⁴ Ivi, 355.

⁶⁵ Sara, *Alcune osservazioni sul programma della signora d'Héricourt intorno all'emancipazione della donna [III]*, «La Donna», 46, 21 giugno 1856, 362.

⁶⁶ Ivi, 361.

⁶⁷ Carolina C.V.V., *Pensieri sull'emancipazione della donna*, «La Donna», 47, 28 giugno 1856, 370.

⁶⁸ La madre risorgimentale per eccellenza è Adelaide Bono-Cairolì. Cfr. Azzurra Tafuro, *Madre e patriota: Adelaide Bono Cairolì*, Firenze University Press, Firenze 2011.

⁶⁹ Banti. *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Laterza, Roma-Bari 2011; Marina d'Amelia, *La mamma*, Il Mulino (L'identità italiana), Bologna 2005.

Se la stampa femminile subalpina degli anni 1850 appare «moderata» di fronte alle idee di emancipazione civile della femminista francese, essa indica comunque un cambiamento d'epoca dal punto di vista della coscienza politica delle donne, le quali, promuovendo una nuova morale, intendono contribuire al Risorgimento nazionale a partire dalle cellule familiari.

Conclusione

Dopo l'Unità, le idee delle «moderate» continuarono a essere veicolate e difese, in particolare da Giulia Molino-Colombini nella rivista genovese *La Donna e la famiglia* (1862-1917); mentre i temi della libertà e dell'emancipazione furono ripresi e sviluppati nelle riviste *La voce delle donne* (1865-67) di Parma e soprattutto in *La Donna*, fondata a Padova nel 1868 da Gualberta Alaide Beccari⁷⁰. I programmi femministi postunitari devono molto all'impegno del deputato repubblicano Salvatore Morelli e all'attivismo di Anna Maria Mozzoni⁷¹, ma la stampa femminile «emancipazionista» italiana fu anche influenzata dagli spunti suggeriti dai movimenti femministi stranieri, così come dalla circolazione delle opere francesi sulla questione, a partire da *La Femme affranchie* di Jenny d'Héricourt⁷².

Tuttavia, il primo movimento femminista italiano condivise la stessa visione «maternalista» che abbiamo visto emergere nella stampa preunitaria, e che contrapponeva l'immagine della «madre latina», devota alla famiglia e alla prole, alle «cattive madri» francesi e anglosassoni, accusate di adottare un comportamento egoista, edonista e irresponsabile. L'incivilimento delle italiane non doveva togliere loro il primato europeo nella difesa della maternità⁷³.

⁷⁰ Sulla nascita del primo femminismo italiano, cfr. Liviana Gazzetta, *Orizzonti nuovi. Storia del primo femminismo in Italia (1865-1925)*, Viella, Roma 2018.

⁷¹ Cfr. Buttafuoco, *Questioni di cittadinanza. Donne e diritti sociali nell'Italia liberale*, Protagon, Siena 1997.

⁷² Cfr. Fournier-Finocchiaro, Gazzetta e Barbara Meazzi (a cura di), *Voix et parcours du féminisme dans les revues de femmes (1870-1970)*, «Laboratoire italien», 26, 2021.

⁷³ Cfr. Anna Scattigno, *La figura materna tra emancipazionismo e femminismo*, in D'Amelia (a cura di), *Storia della maternità*, Laterza, Roma-Bari 1997, 273-300; Gazzetta, *Orizzonti nuovi*, in particolare i capitoli: *Il modello della madre cittadina e le sue declinazioni* (15-45) e *Una nuova stagione del femminismo. Cittadinanza e cultura del materno* (125-59).

Juan José Gómez Gutiérrez*

Antonio Gramsci e l'educazione artistica del subalterno

Introduzione

In Gramsci, il problema dell'educazione del subalterno è legato al problema delle sue condizioni e funzioni politiche nel contesto della lotta egemonica, mentre aspira a diventare dirigente o, almeno, un soggetto autonomo ed emancipato. Educarsi significa comprendere la propria esistenza e la propria situazione nel gioco storico del potere e saper sistematizzare e rendere coerente la propria concezione del mondo e della vita, come condizione necessaria per un'azione storica consapevole e libera. Si tratta, quindi, di promuovere un'educazione integrale e umanistica, piuttosto che tecnica e professionale, finalizzata a ottimizzare la propria funzione strumentale nel contesto di determinate relazioni di produzione.

Nella lotta egemonica per la direzione di un blocco storico, il dirigente deve formare il subalterno in una determinata concezione del mondo e della vita, così come il subalterno deve acquisire un pensiero autonomo capace di superare quello della cultura dominante per costruire una egemonia alternativa. In questo processo, il subalterno si compromette moralmente. Alla coscienza della verità e della giustizia dell'azione politica corrisponde un'arte didattica, che presenta una società storica dalla prospettiva di valori universali.

Tuttavia, secondo Gramsci, nonostante l'arte possa servire alla politica, di per sé essa non è politica. Cioè, in ogni manifestazione artistica coesistono un valore "culturale" e un valore "estetico" indipendente. Anche se l'affermazione dell'autonomia dell'arte – tema centrale della cultura moderna – ha implicazioni politiche, poiché l'esposizione del componente retorico insito nella universalizzazione egemonica rende conto di questa universalizzazione come contingente, storica e dipendente da obiettivi pratici. Da questa prospettiva, l'arte in quanto arte non contribuisce alla produzione di egemonia. Piuttosto, educa ponendo di fronte al subalterno il problema della natura della relazione

* Università di Siviglia.

tra discorso e potere.

Forse in questo senso si può leggere nei *Quaderni del carcere* che «L'arte è educatrice in quanto arte, ma non in quanto 'arte educatrice'»¹, che non è una frase di Gramsci, ma di Benedetto Croce, che però Gramsci considera assolutamente congruente con il materialismo storico. Prima di continuare, è necessario fare una precisazione riguardo alle difficoltà di fornire un'esposizione sistematica – per così dire, filologica – del pensiero gramsciano sull'arte applicata all'educazione, qualcosa che va oltre le pretese di questo lavoro. Se è già evidente che tutto Gramsci è interpretabile, per il formato stesso dei *Quaderni*; in questo campo emerge il Gramsci più lontano dai suoi stereotipi. Croce, per esempio, leggeva i testi del carcere solo come appunti che, nelle dure condizioni in cui furono redatti, non beneficiarono del dibattito e della critica. Dalle fila della sinistra, molti altri hanno compiuto notevoli e eruditi sforzi di sistematizzazione del pensiero gramsciano, fin dalle prime antologie tematiche a cura del Partito Comunista Italiano, continuando nella proposta di “metodi di lettura” o “letture sintomatiche”² che offrivano una visione globale, sottoposta a un programma politico-culturale di lotta per l'egemonia adeguato alle condizioni del capitalismo occidentale, dove gli intellettuali e gli artisti in particolare avevano un ruolo molto rilevante, essendo capaci di conformare coscienze.

Quando Croce criticava la pretesa totalitaria di subordinare l'arte, la scienza e la filosofia alla politica (dalla quale, secondo la sua opinione, dipendevano i criteri delle prime edizioni di Gramsci), non bocciava l'intellettuale sardo, che considerava “uno dei nostri”³, ma le sue volgari interpretazioni. In particolare, criticava la pretesa di impiegare meramente l'arte per ispirare passioni socialmente trasformative, mentre Gramsci, in realtà, aveva difeso l'indipendenza dell'estetica in contrapposizione al comunismo “totalitario”. O almeno al PCI del dopoguerra, concepito da Palmiro Togliatti come “partito totale” che, ri-

¹ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1977² (da ora in poi *Q*), 6, 732.

² Cfr. Rino Dal Sasso, “Método de lectura”, in A. Badiou, y L. Althusser (Eds.), *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Pasado y Presente, Città di Messico 1969, 73-76; Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Verso, Londra 1976; Chantal Mouffe, *Hegemonía e ideología en Gramsci*, in H. Suárez (Ed.), *Antonio Gramsci y la realidad colombiana*, Foro Nacional por Colombia, Bogotá 1991, 167-222.

³ Benedetto Croce, *Lettere dal carcere*, «Quaderni della critica», 8, 1947, 86-87.

chiamando l'eredità di Gramsci, intendeva unificare politica e cultura sotto un programma integrale di trasformazione storica.

Sicuramente per questo, molti intellettuali del PCI consideravano il pensiero gramsciano sull'arte come "crociano"⁴ e "premarxista", per così dire, come Emilio Sereni, che pensava che Gramsci dovesse essere "tradotto" nel comunismo⁵. In ogni caso, risulta evidente che, in considerazione del carattere frammentario, a volte contraddittorio, dei *Quaderni* – e del complesso insieme di temi e ragionamenti inclusi – non si può nemmeno affermare, seguendo Galvano Della Volpe⁶, che Gramsci abbia sviluppato un'estetica sistematica, quanto piuttosto una prospettiva sull'arte. Il suo sforzo sembra, soprattutto, quello di delimitare ambiti e di essere preciso a livello concettuale. Sebbene questo non solo evidenzia il carattere preliminare e abbozzato della sua ricerca, ma anche il suo modo di affrontare il problema dell'arte attraverso un'interpretazione radicale dello storicismo e della dialettica, cioè: una questione di metodo di natura eminentemente critica, che mette l'accento sulla persistenza di relazioni antagonistiche tra le diverse modalità di rapporto dell'essere umano con il mondo e non tanto su sintesi totalizzanti.

1. *Educazione artistica del subalterno e i suoi compiti*

Secondo Perry Anderson, Gramsci applica, nei *Quaderni*, il concetto di "egemonia" all'analisi storica delle democrazie parlamentari del XIX secolo in Francia e Italia, «ai meccanismi del dominio borghese sulla classe lavoratrice in una società capitalista stabilizzata»⁷, dove il potere si esercita attraverso una combinazione di egemonia e coercizione. Da qui, Anderson distingue e identifica allo stesso tempo la "cultura" con la "dominazione culturale"⁸. Anche Chantal Mouffe cerca di chiarire i termini in cui Gramsci esamina il carattere operativo della sovrastruttura

⁴ Cfr. per esempio Adriano Seroni, *La distinción entre 'Crítica de arte (Estética)' y 'Crítica de la política'*, in P. Togliatti, C. Luporini y G. Della Volpe (eds.), *Gramsci y el marxismo*, Barcellona, Proteo, 1965, 207-214.

⁵ Cfr. Emilio Sereni, *Acta senza titolo della Commissione Culturale del Comitato Centrale del PCI*, Comitato Centrale del PCI, Milano 19 ottobre 1949.

⁶ Cfr. Galvano Della Volpe, *Aspectos de la estética en la obra de Gramsci*, in P. Togliatti y G. Della Volpe (Eds.), *Gramsci y el marxismo*, Proteo, Barcellona 1965, 202-206.

⁷ Anderson, *Considerations on Western Marxism*, cit., 13.

⁸ Perry Anderson, *The Antinomies of Antonio Gramsci*, «New Left Review», 1976, 20.

ra, per definire «il terreno della lotta ideologica tra le due classi che si confrontano per l'egemonia»⁹.

Forse è Ernesto Laclau a fornire la definizione formale più precisa di egemonia, concordando con Mouffe nel considerarla l'obiettivo della strategia politica, ma anche espandendo il concetto dall'analisi storica alla teoria, intesa come direzione di un insieme sociale composto da elementi diversi che ottengono il riconoscimento pubblico attraverso la mediazione di un elemento dirigente. Quest'ultimo, nel processo, si trasforma in un particolare universalizzato, distinto dagli altri particolari che rappresenta. Questa operazione, secondo Laclau, comporta la necessità di produrre significanti tendenzialmente vuoti, che permettano al dirigente storico (borghesia, classe operaia, ecc.) di assumere empiricamente la rappresentazione dell'universale (giustizia, libertà, ecc.). In ogni caso, il fatto che il significante sia vuoto implica che la ricomposizione della frattura dirigente/subalterno e particolare-storico/universale avvenga attraverso un elemento retorico. Cioè, intuitivamente. Può essere enunciato solo metaforicamente: «è un oggetto impossibile che successivi contenuti contingenti cercano di personalizzare attraverso spostamenti catacretici»¹⁰. La motivazione che avvia e sostiene la competizione egemonica, e il consenso che conferisce il potere, dipendono da un'"inversione" in cui si manifesta in modo sentito e sintetico l'unità tra particolare e universale.

Quando produciamo una teoria politica, universalizziamo la nostra prassi; attribuiamo significato alle nostre azioni concrete al di là della loro materialità presente. Per così dire, estetizziamo la nostra azione storica, nel senso che ogni discorso universale possiede una componente retorica inserita nella catena di mediazioni tra l'azione concreta e la sua giustificazione. Chi si educa con ambizione dirigente vuole fare della propria concezione del mondo il fondamento di un nuovo ordine sociale. Tuttavia, il processo, che è un processo storico, implica come passo preliminare l'acquisizione della capacità di sottoporre a critica l'egemonia dominante, la concezione del mondo e della vita in cui già ci troviamo e che ci assegna un posto nel mondo. In un certo senso, si tratta di de-estetizzare e rendere terrena la nostra determinazione storica. Essere in grado di storicizzarla e concepirla come un prodotto

⁹ Mouffe, *Hegemonía e ideología en Gramsci*, cit., 216.

¹⁰ Ernesto Laclau, in Judith Butler, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, cit., 70.

pratico che può essere superato.

In questo senso, il ruolo dell'arte nell'emancipazione del subalterno, così come Gramsci lo collega alla distinzione tra valore estetico e culturale, evidenzia innanzitutto il problema di come articolare la politica con la radicale affermazione dell'autonomia dell'arte, che ricava sostanzialmente dall'apparato concettuale proposto da Croce. Quest'ultimo basa la sua filosofia sull'interrelazione dialettica e circolare di quattro momenti o categorie dello spirito: estetica, logica, economia ed etica. L'arte è l'espressione dell'individuale, una conoscenza del particolare che precede la logica, ossia la forma scientifica dello spirito, quando questo particolare viene universalizzato. Da parte sua, l'etica è l'agire concretamente secondo l'universale, ovvero la finalità del comportamento economico, inteso come razionalizzazione dei mezzi. Questi "distinti" permangono nell'unità dello spirito, che non si risolve mai in una sintesi definitiva ma si esprime praticamente in modi sempre più perfetti. La realtà dello spirito è, dunque, la sua storia, intesa come storia delle sue espressioni in contrasto, in uno sviluppo continuo dove ogni manifestazione successiva contiene le precedenti. La storia dello spirito come autodeterminazione è quella del progresso costante della libertà.

Gramsci non mette in discussione la difesa di Croce dell'indipendenza della cultura, basata su questa distinzione tra i momenti dello spirito, ma piuttosto la sua politica culturale implicita. In Croce, come afferma Mario Caronna, «la necessità pratica ... è la necessità della super categoria della libertà-moralità»¹¹. La sua teoria della dialettica dei distinti contrasta con ciò che chiama la "Storia etico-politica" o realizzazione etico-politica dello spirito che, esattamente nel presupporre l'idea – e forse a costo di un'interpretazione troppo schematica da parte di Gramsci – richiede una "passione" motivatrice per risolvere la relazione dialettica tra mondo e coscienza in un'entità, libertà o atto determinato che abbia come origine il pensiero. Croce termina così per proporre come motore e motivo della prassi storica una "religione" laica della libertà indefinitamente ampliata, nel senso di «sistema mentale, concezione della realtà che si è tramutata in fede, diventata base dell'azione e luce della vita morale»¹² che, in definitiva, reintroduce un

¹¹ Mario Caronna, *Il concetto di storia in Benedetto Croce*, «Enrahonar: Quaderns de Filosofia», 3, 1982, 71.

¹² Benedetto Croce, *Storia economico-politica e storia etico-politica*, «La Critica», 22, 1924, 334-341.

elemento sentimentale nel nucleo stesso dell'agire.

Gramsci, tuttavia, insiste sul fatto che, dalla prospettiva della filosofia della prassi, è necessaria la critica del «concetto... della passione come momento della politica»¹³, che in Croce è essenziale per spiegare la realtà dello spirito. A differenza del filosofo napoletano, il suo radicalismo storicista e pragmatico rifiuta qualsiasi determinazione ideale della pratica. In altre parole, è vero che la filosofia della storia di Croce inizia come affermazione della differenza tra le varie categorie dello spirito; ma, nel tentare di risolvere la questione pratica, finisce risolta in una “‘liricità’ della storia, la ‘catarsi’ della storia”, che implica un’extrapolazione ingiustificata di una categoria estetica tramutata in fede, dando luogo a «una ipostasi arbitraria e meccanica del momento dell’egemonia, della direzione politica, del consenso... Nell’arte la produzione di ‘liricità’ è individuata perfettamente in un mondo culturale personalizzato»¹⁴.

Di conseguenza, lo sforzo di delimitazione dell’estetica in Gramsci mira a purificare la politica da ogni determinazione non mediata o connessione “intuitiva” tra la praxis storica concreta e le grandi verità che la giustificano e la governano. Una pratica che si attribuisce al “capo” piuttosto che all’“artista”. In questo contesto, «si deve intendere per ‘intuizione’ non la ‘conoscenza degli individuali’ ma la rapidità di connettere fatti apparentemente estranei [tra loro e di concepire i mezzi adeguati al fine per trovare gli interessi in gioco e] suscitare le passioni degli uomini e indirizzare questi a una determinata azione»¹⁵. L’intuizione estetica, al contrario, si riferisce solo alla coerenza interna dei diversi tratti dell’oggetto «che l’artista cerca di afferrare ponendosi al suo interno con una sorta di simpatia... È vero, tuttavia, che l’intuizione estetica non afferra altro che l’individuale». Ancora di più, di conseguenza, «il politico immagina l’uomo com’è e, allo stesso tempo, come dovrebbe essere... L’artista rappresenta necessariamente “ciò che è” in un certo momento, personale, non conformista, cioè in modo realistico. Per questo, dal punto di vista politico, il politico non sarà mai soddisfatto dell’artista»¹⁶.

¹³ Q 8, 1022.

¹⁴ Q 10, 1222.

¹⁵ Q 5, 661.

¹⁶ Q 15, 1820.

2. Gramsci e i fondamenti sarcastici di un'estetica materialista

La formulazione gramsciana del problema politico dell'autonomia dell'arte, o, come diceva Galvano Della Volpe, la dimostrazione del suo «carattere intellettuale concreto»¹⁷, non è, pertanto, esclusiva dell'idealismo. Nel caso di Gramsci ha una matrice nettamente marxista¹⁸. In particolare, la sua esposizione delle inconsistenze di Croce, confrontando la sua estetica con la sua etica-politica, avviene nella piena consapevolezza che l'arte non è solo uno strumento al servizio dell'arsenale ideologico necessario per la prassi politica. Cioè, Gramsci non si limita a esporre, con la sua teoria dell'egemonia, le condizioni della lotta politica in una mera competizione e successione di queste e dei loro blocchi storici corrispondenti (ciò implicherebbe la sovrapposizione dello schema idealista alla storia pratica – l'indefinito dispiegamento della libertà sempre più perfetta dello spirito). Vuole esporre la contingenza del pensare. Invertire la concezione della storia come determinata da qualcosa di esterno alla prassi (lo spirito che afferma eternamente la propria libertà o la "materia" nella sua forma mistificata come determinante del pensiero), mostrandola come prodotto storico umanizzato, mutevole e provvisorio, che si trasforma attraverso la critica e la prassi consapevole.

Anche Luciano Gruppi, quando spiega il concetto di egemonia, parla di passione, di fronte all'"apparire" alla coscienza di un particolare che è pura universalità non mediata: «Sono stato momentaneamente sconfitto, ma la forza delle cose lavora per me e a lungo andare vincerò... La volontà reale si traveste da atto di fede in una certa razionalità della storia, in una forma empirica e primitiva di finalismo appassionato»¹⁹. Il sarcasmo, al contrario, è per Gramsci un'espressione della coscienza della storicità del reale e una strategia di decostruzione delle idealizzazioni egemoniche:

Nel caso dell'azione storico-politica l'elemento stilistico adeguato, L'atteggiamento caratteristico del distacco-comprensione, e il "sarcasmo" e ancora in una forma determinata, il "sarcasmo appassionato".

Nei fondatori della filosofia della prassi si trova l'espressione più alta, eticamente ed esteticamente, del sarcasmo appassionato. Di fronte alle credenze

¹⁷ Della Volpe, *Aspectos de la estética en la obra de Gramsci*, cit., 206.

¹⁸ Cfr. Jørgen Stender Clausen, *Antonio Gramsci e il concetto di nazionale-popolare*, «Revue Romane», 8, 1973, 45-56.

¹⁹ Luciano Gruppi, *El concepto de hegemonía en Gramsci*, Ediciones de Cultura Popular, Città di Messico 1978, 103.

e illusioni popolari (credenza nella giustizia, nell'eguaglianza, nella fraternità, cioè negli elementi ideologici diffusi dalle tendenze democratiche eredi della Rivoluzione francese), c'è un sarcasmo appassionatamente "positivo", creatore, progressivo: si capisce che non si vuol dileggiare il sentimento più intimo di quelle illusioni e credenze, ma la loro forma immediata, connesso a un determinato mondo "perituro", il puzzo di cadavere che trapela attraverso il belletto umanitario dei professionisti degli "immortali principii". Perché esiste anche un sarcasmo di "destra", che raramente è appassionato, ma è sempre "negativo", scettico e distruttivo non solo della "forma" contingente, ma del contenuto "umano" di quei sentimenti e credenze²⁰.

Sempre dalla parte della critica, anche nei momenti della più accesa affermazione politica, Gramsci è in sé stesso un esempio di stile sarcastico e demolitorio. Inoltre, Francesco De Sanctis, altro esempio a cui si ispira, ha anch'egli lottato per «una alta cultura nazionale, in opposizione ai vecchiumi di vario genere, retorica e gesuitismo»²¹. Per quanto riguarda i moderni, la sua attenzione si rivolge in gran parte a Luigi Pirandello, «in cui prevale il valore culturale sul valore estetico», ma in modo originale, poiché la sua influenza:

È stata maggiore come "innovatore" del clima intellettuale che come creatore di opere artistiche: ha contribuito molto più dei futuristi a "deprovincializzare" l'uomo italiano, a suscitare un atteggiamento "critico" moderno in opposizione all'atteggiamento "melodrammatico" tradizionale e ottocentesco²².

Un esempio precedente ai *Quaderni* è l'interpretazione del futurismo ne *L'Ordine nuovo*:

Cosa resta da fare? Nient'altro che distruggere la presente forma di civiltà ... distruggere gerarchie spirituali, pregiudizi, idoli, tradizioni irrigidite... i futuristi hanno avuto questa concezione nettamente rivoluzionaria, assolutamente marxista... quando sostenevano i futuristi, i gruppi di operai dimostravano di non spaventarsi della distruzione, ... questi operai sostenevano la storicità, la possibilità di una cultura proletaria, creata dagli operai stessi²³.

Ma nulla di tutto ciò è, in realtà, esteticamente rilevante, per quanto lodevole possa essere dal punto di vista dell'impegno sociale. Da qui in poi, la valutazione nei *Quaderni* di altri esponenti modernisti, come

²⁰ Q 26, 2300.

²¹ Q 4, 426.

²² Q 9, 1196.

²³ Antonio Gramsci, *Marinetti Rivoluzionario?*, «L'Ordine Nuovo», 5 gennaio 1921.

Strapaese, o delle riviste *La voce* e *Lacerba*, dipende da quanto siano efficaci nella lotta contro il passatismo o il tradizionalismo culturale²⁴.

3. *La filosofia della prassi e l'idealismo*

Marx pone come tema filosofico della modernità la scissione storico-sociale del pensiero di fronte alla sua unità razionale, così come il paradosso dell'interesse politico implicito nel disinteresse oggettivo che reclama. Tuttavia, come filosofia nuova, la filosofia della prassi, così come Gramsci la concepiva, non è un discorso egemonico, poiché non è sistematica. Si esprime in modo subalterno, attraverso l'idealismo filosofico o un tipo di materialismo pseudofilosofico, ingenuo e dogmatico, che le sono inappropriati.

D'altra parte, il principio della saggezza e l'inizio del gioco egemonico consistono primariamente nell'acquisire consapevolezza di sé e della propria posizione nel mondo. Gramsci, come Croce, assimila la concezione hegeliana della liberazione in termini di autoconoscenza ed elevazione intellettuale, sulla quale applica una strategia marxista di inversione materialista. Se la libertà è l'autodeterminazione della coscienza, anche per Hegel l'autoconoscenza appare legata a una relazione soggettiva di dominazione. La dialettica del padrone e dello schiavo nella *Fenomenologia dello spirito* descrive «il movimento duplicato» di due autocoscienze che si pensano per sé attraverso il loro carattere dirigente o subalterno; di due volontà antagonistiche che «devono elevare la certezza di sé di essere per sé alla verità nell'altro e in sé stessa»²⁵.

Hegel realizza qui la riduzione delle relazioni umane a soggetti-tipo collettivi intrappolati in uno schema formale di potere. Dalla razionalizzazione della relazione risulta, come percepì Alexander Kojève, che la posizione subalterna dell'autocoscienza è contingente e potenzialmente reversibile nel movimento storico attraverso il quale essa si fa per sé: «una condizione data, fissa e stabile, anche quella del padrone, non può essere esaustiva per l'esistenza umana»²⁶. Lo schiavo prende coscienza di sé nel timore del padrone, ma soprattutto nel lavoro, dove

²⁴ Cfr. "I nipotini del padre Bresciani" nei *Quaderni* per un'analisi delle riviste culturali post-furiste.

²⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 1970, § 178, 254.

²⁶ Alexander Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pleyade, Buenos Aires 1982, 11.

stabilisce con la natura una relazione simile a quella che il padrone stabilisce con lui, nel senso che nel prodotto reale oggettivo che ha elaborato, lo schiavo prende coscienza della sua realtà soggettiva.

Nel concettualizzare l'autodeterminazione del soggetto in termini del potere di oggettivarsi nella storia, e dello schiavo come soggetto di diritto al potere, il suo dominio potenziale, Hegel teorizza la società borghese, dove – come dice Gramsci – «tutti sono filosofi». Con ciò, invia l'antico regime e le sue gerarchie a ricevere i colpi, stabilendo un programma di emancipazione attraverso l'uguaglianza, ottenuta mediante il riconoscimento giuridico, che implica la razionalizzazione e l'oggettivazione della direzione della produzione sociale secondo un principio di empowerment della determinabilità, all'interno del quale si situa la coscienza.

L'antagonismo di Hegel definisce ogni polo per il suo limite nell'altro, ma, come tale, include qualcosa al di sopra della differenza che si sovrappone alla dialettica del padrone e dello schiavo sotto forma di astuzia della ragione. Così, mentre lo schiavo raggiunge l'emancipazione, mantiene intatto il principio di potere e dello Stato come nesso tra lo spirito assoluto e il suo dispiegamento nella storia universale. Quindi, uniformarlo al padrone significa annullare la sua possibilità di liberazione, rinunciare a esprimere il senso della propria esistenza. La dialettica del padrone e dello schiavo esprime, in realtà, l'emergere di un nuovo ciclo di espansione dello Stato e del potere, quando la tecnologia diventa strumento della spiritualizzazione della storia universale mediante la standardizzazione e la gestione razionale delle relazioni sociali per lo sfruttamento della natura e del proprio essere umano.

Se lo storicismo gramsciano parte dal fatto che «la filosofia della prassi è connessa... alla concezione soggettiva della realtà, in quanto appunto la capovolge, spiegandola come fatto storico, come 'soggettività storica di un gruppo sociale'», Hegel è, per Gramsci, «il precursore teorico delle rivoluzioni liberali dell'Ottocento»; perché scopre nello schiavo, attraverso la sua condizione di lavoratore dipendente, non un principio immutabile, ma la condizione umana e il suo diritto, una condizione umana che, tuttavia, Hegel riduce alla condizione borghese del padrone. La dialettica del padrone e dello schiavo suppone, da questa prospettiva, un esercizio di universalizzazione dell'esperienza e della determinazione storica specifica della borghesia, attraverso un «sofisma pseudo-storicistico» che giustifica l'educazione pubblica e la coercizione delle «classi sottosviluppate» come elementi essenziali del-

lo Stato²⁷. In teoria, il processo conduce all'annullamento del servo, ossia di colui che è considerato come "polo immaturo" che, sebbene lo sia, «è vicino all'elemento maturo»²⁸. In pratica, Gramsci si attiene al sarcasmo di Bertrando Spaventa: la servitù «è giustificata solo come educazione e disciplina dell'uomo non ancora libero. Se H[egel] giustamente ha detto che la servitù è la culla della libertà, lo ha ben interpretato lo Spaventa, aggiungendo: 'Ma la culla non è la vita. Alcuni ci vorrebbero sempre in culla'»²⁹.

Nel mettere in discussione in questo modo la totalità sovrapposta alla dialettica tra uguaglianza e disuguaglianza, direzione e subalternità, Gramsci lascia intravedere la possibilità di una società senza classi che, di per sé, appare solo come una mancanza installata nella presentazione del sapere (del processo di presa di coscienza) come subordinato al potere. Infatti, nel contesto di una riflessione sulla contrapposizione all'interno della società di gruppi teoricamente uguali tra loro, ma praticamente disuguali tra di loro, non si può trascurare il pericolo di convertire la lotta per l'emancipazione del subalterno in una universalizzazione positiva che, senza prospettiva di dissoluzione della subalternità stessa, lo assimila al borghese e alla fine ritorna a una versione burocratica dello stato etico hegeliano: tutti gli uomini sono formalmente uguali, e il loro posto effettivo nella società è contingente e potenzialmente reversibile nel divenire storico.

Per quanto riguarda le donne, quando Carla Lonzi teorizza il femminismo della differenza nel suo *Sputiamo su Hegel*, il gender oggettivato «nella natura» appare precisamente come limite della dialettica del padrone e del servo; la condizione femminile codificata dalla sua impenetrabilità teorica: «come immagine il cui livello significante è una ipotesi di altri»³⁰. La propria identità è subordinata alla riflessione dello spirito come suo contrario. Se la ragione è il sistema, e l'egemonia si costruisce dotando a un discorso di coerenza e sistematicità, Lonzi afferma che: «L'assioma che tutto ciò che è razionale è reale riflette la convinzione che l'astuzia della ragione non smetterà di concordare con il potere. E la dialettica è il meccanismo che lascia continuamente

²⁷ Cfr. *Q* 973, 1061, 1368, 1370.

²⁸ *Q* 11, 1368.

²⁹ *Q* 8, 2787.

³⁰ Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Gammalibri, Milano 1982, 32.

aperta la strada a questa operazione»³¹. Perciò Lonzi non propone il carattere subalterno della donna dal punto di vista della sua integrazione nel ciclo produttivo e dell'uguaglianza giuridica, ma mette in discussione il principio ideologico che sta alla base della dialettica del padrone e dello schiavo, inteso come alienazione assoluta, naturale, che riporta il problema dell'alienazione nella sua radicalità, dalla prospettiva di una coscienza «che è per sé ma non è ancora in sé»³², e avvia *ab ovo* il movimento di emancipazione.

Quando Hegel propone l'egemonia in forma estrema, identificando lo Stato come l'universale assoluto, elimina l'individuale, e i limiti di questa universalità sono espressi dal soggetto annullato, alienato, non riconosciuto e privo del potere di esternare in atti la sua determinazione universale. Sebbene, come argomenta anche Judith Butler, «l'universalità denoti ciò che è identico in tutti, perde la sua identità se non include tutti al suo interno»³³. La volontà generale si presenta come contraria alla volontà individuale e esiste a spese di quest'ultima. L'io finisce ridotto a mera negatività; è il terrore per l'io, la sua morte. L'universalità che richiede la costante eliminazione del particolare. Negare il gioco di dominio inscritto nella dialettica del padrone e del servo significa storicizzarla, mostrare la futilità del desiderio di essere padrone, e anche una radicale autoaffermazione del soggetto escluso, la dislocazione tra il reale e la sua razionalità: «chi non appartiene alla dialettica padrone-servo prende coscienza e introduce nel mondo il soggetto imprevisto»³⁴.

4. *Egemonia e dislivelli della cultura*

Nel 1949, Ernesto De Martino pubblicò *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, dove cercava di dimostrare che le società non industrializzate, ma inestricabilmente legate ai centri economici, avevano anch'esse lo status di soggetti storici e non meramente passivi. Così, De Martino si sforzò di identificare le trasformazioni spontanee nella cultura popolare del Sud, che non erano riducibili a un riflesso deformato della cultura borghese, ma esprimevano una volontà autonoma

³¹ *Ibidem*.

³² Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., § 178, 254.

³³ Butler, Laclau e Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londra 2000, 23.

³⁴ Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., 57.

e dinamica. Allo stesso tempo, ampliò l'analisi di Gramsci dall'Italia a un "mondo popolare" globale che «è ancora subalterno all'interno delle singole nazioni egemoniche, e che è subalterno altrove nei paesi coloniali e semicoloniali controllati da queste nazioni»:

L'atteggiamento della "civiltà euro-occidentale" nei confronti delle forme culturali del mondo popolare subalterno, ossia dei popoli coloniali e semicoloniali, e del proletariato lavoratore e contadino delle nazioni egemoniche, riflette nel modo più crudo i bisogni, gli interessi e – combinati a questo – la limitazione umanistica della classe dominante, la borghesia³⁵.

Gayatri Spivak dedica gran parte di *Can the Subaltern Speak?* a sviluppare una critica, in termini simili, della prospettiva borghese sulle manifestazioni culturali subalterni. Seguendo *Alcuni temi della questione meridionale* di Gramsci come «prefigurazione di una divisione internazionale del lavoro», Spivak parte dalla tesi che la subalternità periferica nel mondo post-industriale globalizzato, determinata dall'esternalizzazione e delocalizzazione delle fasi più intensive del lavoro industriale, non ha provocato un'espansione del consumo in grado di generare un cambiamento di mentalità in direzione "urbana" e "moderna", come è avvenuto nel Nord globale. Piuttosto, il sistema assicura una forza lavoro surplus permanente, essenziale per la sostenibilità del sistema economico di un mondo diviso tra centri globalizzati culturalmente avanzati e periferie globalizzate, con le loro società statiche e tradizionaliste.

D'altra parte, Spivak sottolinea l'incapacità di Gramsci di liberarsi dal suo pedagogismo elitario come principale limite della sua teoria del subalterno: "La descrizione di Gramsci dello sviluppo graduale del subalterno viene scombussolata quando la sua macrologia culturale è operata, seppur lontanamente, dall'interferenza epistemica con le definizioni legali e disciplinari che accompagnano il progetto imperialista"³⁶. Secondo Spivak, la visione gramsciana condivide con la cultura eurocentrica la violenza epistemica implicita nel razionalizzare il subalterno. Vale a dire, il tentativo di integrarli in un costrutto superiore, sia come soggetto definito, sia come "altro" con i diritti che questo comporta. Nel suo argomento, utilizza la distinzione di Marx ne *Il 18*

³⁵ Ernesto De Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, «Società» (5) 1949, 3, 411.

³⁶ Gayatri Chakravorti Spivak, "Can the Subaltern Speak?". In C. Nelson e L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, Londra 1988, 78.

Brumaio di Luigi Bonaparte tra “vertreten”, che in tedesco significa “rappresentazione” in termini egemonici, cioè della certa sostituzione implicita nel “parlare in nome di”, e “darstellen”, o rappresentazione in termini fisici o meccanici, come in una fotografia. Tuttavia:

Affrontarli non significa rappresentarli (vertreten), ma imparare a rappresentare (darstellen) noi stessi. Questo argomento ci porterebbe a una critica di un'antropologia disciplinare e del rapporto tra pedagogia elementare e formazione disciplinare... Il ‘soggetto’ ha una storia e il compito del soggetto mondiale della conoscenza nel nostro momento storico è resistere e criticare il “riconoscimento” del Terzo Mondo attraverso l’“assimilazione”³⁷.

Conclusione

Gramsci mette in evidenza l'influenza di Croce nella sua convinzione che l'educazione del subalterno sia un compito di elevazione intellettuale. Il gioco egemonico è un gioco di direzione e capacità di convincere. Per questo è necessario dominare i concetti più complessi, le istanze più elevate della cultura. Ma dalla prospettiva del materialismo gramsciano, ciò che arriva a dominare il subalterno non è solo la capacità di dirigere producendo argomenti razionali, ma anche il saperci liberare dal dogma: l'atteggiamento vitale, terreno e scientifico, secondo cui le nostre coscienze sono sovrastrutture, che le nostre mappe cognitive, le nostre concezioni del mondo e di noi stessi, sono produzioni storiche di secondo grado, con un obiettivo pratico.

In quanto esseri umani, l'arte è una forma specifica di relazione con il mondo; ma, in quanto subalterni, l'esercizio di delimitazione concettuale tra estetica e politica che Gramsci compie, la radicale affermazione dell'indipendenza del valore estetico rispetto al culturale, inteso come produzione di rappresentazioni simboliche caratteristiche del discorso egemonico, ha anche una dimensione politica. Nel senso che ne deriva un corollario storicamente operativo che implica questioni nodali rispetto alla relazione tra pratica e teoria e alla matrice stessa della filosofia della prassi dove Gramsci posiziona il suo pensiero: attraverso l'esperienza estetica, l'arte autonoma, la politica si umanizza, cioè appare come mera pratica terrena priva di passione, incapace di sostenere convinzioni forti e verità totali.

³⁷ Ivi, 84-88.

Salvatore Muscolino*

*L'Incivilimento dell'uomo tra speranza e formalismo.
L'inattualità della prospettiva rosminiana*

In un discorso tenuto alla Harvard University l'8 giugno del 1978, Aleksandr Solženicyn, premio Nobel per la letteratura nel 1970, tenne un discorso che suscitò molto clamore. Il più famoso scrittore russo nella seconda metà del Novecento, autore di libri fondamentali contro il totalitarismo comunista come *Arcipelago Gulag*, pur criticando le atrocità del regime sovietico, in quella occasione avanzò una critica molto severa verso il modello di sviluppo occidentale, critica che oggi appare in tutto il suo carattere profetico.

Il problema dell'Occidente, per Solženicyn, dipende dal tipo di esistenza che avrebbe scelto e che lui definisce "giuridica". Cosa intende dire lo scrittore russo con questo aggettivo?

Il modello occidentale sarebbe basato sull'idea che il governo dovrebbe essere al servizio dei cittadini e che l'uomo sulla Terra vuole godere della libertà e raggiungere la felicità. Il progresso tecnico ed economico, continua Solženicyn, dovrebbe aiutare l'uomo a vivere un'esistenza agiata e quindi felice secondo i propri desideri o volontà e, all'interno di questo modo di pensare, il "diritto" sarebbe diventato lo strumento principale per regolare i rapporti tra gli uomini.

Tuttavia, col passare del tempo, ci si è resi conto di come ridurre i rapporti tra gli uomini a rapporti giuridici faccia perdere qualcosa di importante della nostra esistenza in quanto uomini. In modo assai provocatorio, Solženicyn commenta che il diritto è troppo "freddo" e "formale" per esercitare un'influenza benefica sulla società:

Quando tutta la vita è compenetrata da rapporti giuridici, egli scrive, si determina un'atmosfera di mediocrità spirituale che soffoca i migliori slanci dell'uomo»¹ e, addirittura, a partire da un certo livello di analisi dei problemi,

* Università degli Studi di Palermo.

¹ Aleksandr Solženicyn, *Discorso alla Harvard University*, in A. Solženicyn, *Il respiro della coscienza. Saggi e interventi sulla vera libertà 1967-1974*, Jaca Book, Milano 2015, 224.

il pensiero giuridico impedirebbe di vedere le dimensioni reali e il senso degli avvenimenti².

Qualche anno prima, in alcune pagine del suo famoso volume intitolato *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Giuseppe Capograssi confrontandosi con l'essenza del pensiero moderno aveva osservato che «l'etica moderna non è altro che l'abolizione della speranza: l'uomo è già tutto quello che è, non ha avvenire, ha tutto quello che ha e può avere e il solo lavoro è di attuare la infinita capacità della sua natura e attuarla per sé, da sé, nella sua vita e nel suo mondo»³.

Il senso del passo appena citato si chiarisce ulteriormente poco dopo quando Capograssi spiega che poiché

essere è creare, la beatitudine per lo spirito che è conoscenza è nel conoscere la creazione, ma poiché conoscenza è creazione, la creazione è la beatitudine stessa, la vera felicità è proprio questo spirito che crea continuamente se stesso, che cioè vive. La vera felicità è vivere, semplicemente vivere: non naufragare ma navigare in questo mare dell'essere»⁴.

A mio avviso, se si intrecciano le riflessioni di Solženicyn sul diritto liberale con quelle di Capograssi sull'essenza ultima del pensiero moderno e sulle condizioni di vita e di pensiero dell'uomo contemporaneo si individua un possibile percorso all'interno della problematica generale del nostro convegno.

Considerato che il tema in questione è il rapporto tra “democrazia” e “incivilimento” e visto che larga parte della letteratura filosofica più recente parla di crisi della democrazia in riferimento agli effetti dello sviluppo tecnologico, alla crisi dei valori... allora il contributo di Rosmini sul tema dell'*incivilimento* potrebbe essere interessante nella misura in cui esso si colloca in un momento particolare della storia europea, ossia quello in cui prendono il sopravvento le ideologie liberali e socialiste che diventeranno poi egemoni nel Novecento e che hanno dato forma alla società democratica contemporanea di cui Solženicyn e Capograssi hanno evidenziato alcuni importanti lati oscuri.

Scopo del mio contributo è mostrare come nel pensiero di Rosmini vi sia la chiara percezione di come il “principio “cattolico” che egli di-

² Cfr. *ivi*, 230.

³ Giuseppe Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, in Capograssi, *Opere*, vol. VI, I, Giuffrè, Milano 1959, 368.

⁴ *Ibidem*.

fende nei suoi scritti sia in realtà in conflitto con i filoni dominanti del pensiero moderno e contemporaneo. Quando parlo di “principio cattolico” intendo la specifica convinzione che il Cristianesimo (e in particolare il Cattolicesimo) costituiscano il vero fattore dell'*incivilimento* del genere umano per cui tutto il suo progetto enciclopedico, dalla concezione della storia al diritto, dalla morale all'antropologia, non sarebbe compreso *iuxta propria principia* senza questa premessa.

Rosmini vive all'interno in un'epoca nella quale, seguendo le suggestioni di Reinhart Koselleck, il senso storico, cioè la percezione del *mutamento*, investe l'intera esperienza umana e nei suoi scritti si respira questo nuovo modo di pensare l'esperienza in età moderna. Per esempio, già nella *Politica prima*, iniziata negli anni Venti, interrotta e pubblicata postuma, Rosmini riflette sulle modalità in base alle quali le società umane mutano passando dallo stato “primitivo” a quello “civile”

Segnalo soltanto che in questo lavoro giovanile Rosmini ritiene che la “civilizzazione”, utilizzo questo termine per semplicità, sia dovuta allo sviluppo del principio “morale” a discapito di quello “fisico”. Nel rapporto tra questi due elementi, costitutivi entrambi dell'uomo, si gioca quello tra *libertà* e *necessità*: «La libertà, scrive Rosmini, è l'opposto della necessità. La necessità muove le forze senza scienza, la libertà le muove con scienza e però con scelta»⁵.

In realtà il lavoro di ricostruzione del pensiero rosminiano sul tema dell'*incivilimento* è già stato svolto sul piano storico-ricostruttivo e anche su quello teoretico⁶. A me interessa piuttosto ragionare su come il fattore “diritto” entri in gioco nella dinamica evolutiva della società umana visto che poi, negli scritti maturi, Rosmini considera la persona dell'uomo il «diritto umano sussistente» e la “società civile” come quella in cui nelle famiglie e negli individui vi abbia «una certa quantità d'uso d'intelligenza»⁷. Vorrei, cioè, proporre qualche riflessione su cosa resta oggi della triade rosminiana *incivilimento-persona-intelligenza*.

Per il Rosmini maturo, il grado di sviluppo della società umana dipende dalla diffusione dell'intelligenza e ciò dovrebbe coincidere con la diffusione del “diritto”, cioè con la difesa della “persona”. Visto che è noto a tutti come la filosofia del diritto e della politica rosminiana

⁵ Antonio Rosmini, *Politica prima*, Città Nuova, Roma 2003, 364.

⁶ Cfr. Alberto Baggio, *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, Università di Trento, Trento 2016.

⁷ Antonio Rosmini, *Filosofia politica*, Città Nuova, Roma 1997, 273.

ruoti attorno alla difesa della persona non mi soffermo su questi aspetti arcinoti. Mi interessa invece concentrarmi sui motivi che spingono Rosmini a contrapporsi alle varie ideologie politiche che ai suoi tempi si andavano diffondendo e che, a suo avviso, avrebbero portato alla crisi dell'uomo e quindi al fallimento di quel processo di *incivilimento* etico-morale dell'essere umano iniziato grazie al contributo determinante del Cristianesimo.

Perché quest'ultimo avrebbe avuto un ruolo fondamentale nel processo di *incivilimento* del genere umano?

Se si osserva lo storia è evidente secondo Rosmini come il Cristianesimo sia stato il fattore di sviluppo fondamentale che ha fatto ampliare al suo massimo grado quella "facoltà di astrazione" che sola consente all'uomo di andare oltre la mera esperienza sensibile. La "facoltà di astrazione" è quella che consente all'intelligenza di riflettere «sulle *ragioni* degli esseri, cioè sulle qualità, sulle relazioni loro»⁸. Questa facoltà, in parte maturata già con la nascita della filosofia in Grecia, viene potenziata al massimo nel Cristianesimo il quale ha mostrato la vera identità di Dio aprendo il cuore e la mente dell'uomo ad una *insaziabilità*, il termine è di Rosmini, potenzialmente infinita:

In altri tempi, l'uomo poteva trovare qualche appagamento nella natura, come in quella che aveva eccitato i suoi desideri, e determinata la vaga sua idea di una felicità. Dopo Cristo, la felicità naturale è nulla al cuore cresciuto degli uomini, che non trova sua quiete se non nel soprannaturale⁹.

La società umana contagiata dal Cristianesimo diventa quindi una società dinamica, a differenza di quelle pagane, e l'uomo si scopre titolare di una dignità che le deriva dalla presenza del lume intellettuale donato da Dio. Dal punto di vista rosminiano, allora, il grado di *incivilimento* o di progresso della società si misura dal grado di tutela della persona umana e della sua libertà.

Nel cimentarsi su questi temi, Rosmini mostra un'intelligenza analitica e problematica che lo pone tra i grandi interpreti della Modernità al pari di Hegel, Tocqueville o Marx. Poco fa ho qualificato la sua posizione come "cattolica" in un senso molto specifico: nel senso, cioè, in cui essa è irriducibile al *Leitmotiv* di fondo del pensiero moderno che propongo di definire, seguendo Capograssi, come "principio del

⁸ Rosmini, *Filosofia della politica*, cit., 93.

⁹ Ivi, 456.

liberalismo". In un articolo pubblicato il 1° novembre 1945, intervenendo nel dibattito sulla compatibilità di Cattolicesimo e liberalismo, egli scriveva:

In sostanza il principio del liberalismo si riduce a questo: la vita è spontaneità e molteplicità. Come tale deve essere vissuta, nella sua molteplice spontaneità, nelle sue forme, dei suoi fini, dei suoi interessi umani. Ed è vissuta così, quando si riconosce – e si conforma la pratica della convivenza a questa verità – che vale per l'uomo e la società solo quello che è accettato liberamente e liberamente voluto nella intima persuasione dell'individuo: quello che non è accettato, che non è voluto, che non penetra con libero consenso nella vita dell'animo, ma è imposto, non vale [...] Coerentemente, lo Stato e ogni altra forza storica deve accettare, prendere come suo principio costitutivo questo rispetto della realtà e dell'essere, e non mettersi in capo di imporre piani arbitrari alla vita e alla storia...¹⁰

La definizione del "principio del liberalismo" suggerita da Capograssi è molto efficace perché consente di cogliere in profondità i legami, spesso non immediatamente evidenti, tra le diverse ideologie moderne ma soprattutto, come già aveva intuito Rosmini, consente di dividere il campo tra due opposte prese di posizione rispetto alla complessità dell'esperienza umana e al valore della libertà. La prima è quella "cattolica" difesa da Rosmini che vede nella libertà il tratto distintivo dell'essere umano ma che al tempo stesso la declina in senso "positivo": l'uomo, secondo questa accezione positiva, è libero soltanto se realizza la sua essenza che può essere *pensata* filosoficamente e religiosamente. La seconda presa di posizione invece è quella "liberale" che rifiuta una visione univoca del bene e che affida all'individuo le scelte ultime relative alla sua vita. In questa seconda accezione, la libertà viene intesa in senso meramente negativo e in contrasto con qualsiasi legge o autorità! (la tipica concezione liberale che agisce in realtà a patire da Hobbes su tutte le ideologie politiche moderne)¹¹.

Per Rosmini l'autentica dinamica di *incivilimento* della società non può prescindere invece dall'oggettività del bene e della verità per cui la diffusione dello "spirito del liberalismo" in realtà rappresenta un pericolo per il progresso della società perché finisce con l'appiattire

¹⁰ Giuseppe Capograssi, *Liberale e cattolico*, in G. Capograssi, *Opere*, cit., vol. VI, 110.

¹¹ Per questa distinzione tra libertà positiva e quella negativa cfr. Quentin Skinner, *A Third Concept of Liberty*, «Proceeding of the British Academy», 117, 237-68.

l'esistenza e le aspirazioni dell'uomo su una dimensione meramente materiale e immanente.

Questa consapevolezza appare in tutta evidenza proprio quando Rosmini si occupa dell'ambito del "diritto". In linea con la tradizionale posizione cattolica, Rosmini rifiuta il *positivismo sociale*, cioè la prospettiva in base alla quale la giuridicità si esaurisce nella volontà del legislatore o di colui che detiene il *kratos*. Per Rosmini non si può separare il diritto dalla Verità perché ciò aprirebbe le porte al nichilismo giuridico, esito problematico su cui alcuni studiosi oggi hanno attirato l'attenzione (penso agli studi di Natalino Irti). Il problema sollevato da Rosmini è che la sfera sociale del diritto non può essere indipendente da una cornice più generale che è quella etico-religiosa che sola permette di parlare di un reale processo di *incivilimento*, cioè di progresso morale.

Ed è esattamente questo il punto di rottura di Rosmini rispetto ai processi fondamentali della Modernità se la leggiamo, almeno, tramite le categorie di Max Weber. Alla luce della descrizione weberiana del processo di secolarizzazione, di cui il politeismo dei valori e la razionalità strumentale ne costituiscono i due elementi più significativi, è difficile non riconoscere come si sia in presenza di una netta rottura di quell'unità di giustizia, essere e verità su cui si basava la dottrina dei trascendentali della tradizione cattolica che Rosmini prova a rilanciare. L'esito nichilistico del diritto contemporaneo, dovuto alla riduzione del diritto a tecnica di controllo sociale, è il risultato necessario della dissociazione di giustizia ed essere che costituisce la premessa del formalismo giuridico contemporaneo.

Da questo punto di vista, agli occhi di Rosmini il principio democratico della sovranità popolare, il principio liberale dell'autonomia del soggetto o il principio collettivistico di stampo socialista rappresentano tutte variazioni del "principio del liberalismo" descritto da Capograssi.

L'idea che l'uomo non debba essere sottoposto a logiche di dominio attraversa infatti tutte le ideologie politiche della Modernità, le quali immaginano i diversi scenari nei quali tale traguardo verrà raggiunto. Tuttavia, come Rosmini ha ben compreso, queste ideologie, ognuna a proprio modo, considerano la Religione una componente fondamentale di quella struttura di dominio da cui bisogna emancipare l'uomo e quindi inevitabilmente le premesse descrittive e normative di queste ideologie appaiono inconciliabili con il principio di autorità, con il concetto di peccato originale...insomma con tutto ciò che riguarda la concezione cristiana e cattolica della vita.

Qualcuno potrebbe osservare che in realtà la posizione rosminiana rientra nella grande famiglia del cattolicesimo liberale come sostenuto da molti studiosi di alto livello e ciò proverebbe che Rosmini avrebbe in realtà accettato alcune istanze della Modernità politica, almeno nella sua variante liberale.

In realtà, immaginare che Rosmini possa assecondare una concezione della politica e del diritto in cui la religione venga ridotta a questione privata, come vorrebbe il liberalismo, è fuorviante. Sebbene, infatti, Rosmini non abbia in mente uno Stato teocratico nel senso che i suoi cittadini siano obbligati a seguire un'unica concezione del bene, per usare il lessico della filosofia politica contemporanea, ciò non significa affatto che egli condivida una posizione in cui la costruzione dello spazio sociale, politico ed economico possa fare a meno della Verità da lui identificata con il Cristianesimo. L'idea che si dia uno spazio neutrale rispetto ai valori (soprattutto quelli religiosi) è del tutto estranea a Rosmini, anzi la contesta esplicitamente da un punto di vista sistematico.

Nella *Filosofia del diritto*, per esempio, egli chiarisce come la posizione di chi vede nella sanzione il qualificatore specifico del diritto possa funzionare soltanto se collegata ad un Dio legislatore: «Ella è cosa troppo nota, scrive Rosmini, che la moralità non trova nella natura una sanzione sufficiente: e che solamente i premi ed i castighi della vita avvenire possono costituire una tale sanzione»¹². Tale premessa si inserisce con logica cristallina all'interno di una generale concezione filosofica che si basa sul riconoscimento pratico degli enti, come principio de' doveri morali cioè dell'intera esistenza morale e giuridica umana¹³.

Nel caso specifico della libertà individuale, tema apparentemente in comune con il liberalismo, nei suoi scritti non c'è alcuno spazio per una visione della libertà individuale come arbitrio, una libertà, cioè, che possa fare a meno di un riferimento alla Verità e alla Trascendenza. I processi di secolarizzazione descritti da Max Weber hanno fatto trionfare invece una visione opposta a quella di Rosmini come pure quella di coloro che oggi si definiscono cattolico-liberali, cattolico-democratici...

Di fronte a uno scenario culturale nel quale si è affermato il principio dell'autodeterminazione del soggetto, tutto il discorso di Rosmini sui diritti dell'uomo viene meno. Il radicamento della libertà dell'in-

¹² Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. VI, I, Padova, CEDAM, 1967, 97.

¹³ Cfr. ivi, 67 ss.

dividuo all'interno di una cornice etico-religiosa è una prospettiva del tutto superata dalla riflessione giuridica contemporanea di stampo positivista da Kelsen in avanti la quale ha ridotto il fenomeno diritto alla legge e/o alla volontà del legislatore. La circostanza per la quale il costituzionalismo e la giurisprudenza del secondo dopoguerra facciano riferimento ai diritti umani e alle varie carte e dichiarazioni emanate a livello internazionale si fonda su deboli, anzi debolissime, premesse ideologiche che, come ricordavo prima, hanno portato alcuni a teorizzare appunto l'esaurimento nichilistico del fenomeno "diritto" una volta che lo si sia sganciato da qualsiasi riferimento al Logos, alla Verità o alla giustizia.

Il liberalismo classico, in fondo, si basava su alcune verità considerate autoevidenti e cioè che l'uomo fosse dotato di diritti naturali quali proprietà, libertà e vita. Ma ciò funzionava in un contesto storico e culturale profondamente diverso e molto meno complesso rispetto a quello attuale. Come ha scritto con rammarico Capograssi

la tragedia dello spirito moderno è questa: quelle che sono le esigenze, le necessità, le prospettive che il Cristianesimo ha aperto all'anima umana le ha serbate tutte ma ha invece rigettato le conclusioni e le soluzioni che il Cristianesimo dava ai problemi della vita¹⁴.

Avviandomi alla conclusione di questo mio breve intervento, bisogna ammettere che l'*incivilimento* di cui parlava Rosmini è legato al Cristianesimo e non è un caso che in un'epoca postcristiana come la nostra in cui non si parla di *incivilimento* ma genericamente di "progresso", quest'ultimo venga declinato essenzialmente da un punto di vista immanente e a partire da un compiuto individualismo. Basti osservare gli sviluppi recenti del dibattito bioetico in cui il principio dell'autonomia del soggetto, in linea con la mutata sensibilità contemporanea, è diventato predominante rispetto ad altri principi come quello della sacralità della vita cui da sempre si è ispirata la tradizione cattolica.

Un ulteriore elemento che andrebbe approfondito sul piano filosofico, ma non è questa la sede, è poi l'impatto decisivo che la tecnica sta avendo sulla percezione e strutturazione della nostra esperienza di esseri umani che ha reso ormai del tutto marginale nelle nostre società democratiche gli ideali di vista cristiani e, in particolare, cattolici. La retorica sui diritti umani considerati come un *minimum* etico o sul

¹⁴ Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, cit., 398.

costituzionalismo come garanzia dei diritti su cui possono convergere credenti e laici oggi mostra tutti i suoi limiti perché il “fatto del pluralismo”, come lo chiama John Rawls, è talmente dilagante e complesso nelle sue incontrollabili conseguenze che la “giustizia” che dovrebbe essere garantita dal “diritto” appare sempre più un’illusione visto che gli organi che dovrebbero tutelare sul piano giurisprudenziale i principi fondamentali sembrano offrire il fianco alle accuse di essere strumentali agli interessi particolari, siano essi di una maggioranza o di una minoranza. Pochi anni fa, un ex giudice della Corte costituzionale italiana, in un articolo molto interessante, ha proprio sottolineato il rischio di certe tendenze ideologiche presenti nel dibattito giuridico e giurisprudenziale italiano (ma in realtà più ampio!):

La costituzione dice quel che c'è scritto, non già quel che *oggi* ci piacerebbe che essa dicesse, sulla base di improbabili letture “dinamiche” [...] La Costituzione, insomma, non è affatto, nonostante i fiumi di retorica sostengano il contrario, un *living document*, che “sta al passo coi tempi”: come se i tempi, tra l'altro, dovessero mutare sempre e solo di bene in meglio, in un incessante e inarrestabile progresso dei diritti umani e collettivi¹⁵.

Insomma, alla luce delle considerazioni che ho presentato mi sembra di poter concludere ribadendo l'inattualità del pensiero di Rosmini sull'*incivilimento* nel senso che si tratta di una prospettiva filosofica minoritaria che è utile da studiare per comprendere le radici ideali del nostro mondo.

Egli era fermamente convinto che l'*incivilimento* del genere umano fosse legato strettamente all'universalismo del Cristianesimo di cui la Chiesa cattolica deve dare testimonianza attraverso la storia influenzando i costumi, la politica, il diritto, l'economia. Un Cristianesimo basato su una prospettiva escatologica che, senza lasciare spazio a quello che Rosmini definisce l'errore del *perfettismo*, mantiene in vita una precisa distinzione tra il piano dell'immanenza e quello della trascendenza che solo può garantire un corretto concetto di *incivilimento*, di progresso...

Nulla a che vedere con i falsi universalismi professati dalle ideologie a lui rivali, fossero anche quelle filantropiche dei vari Saint-Simon o dei Constant di turno. Cosa rimane oggi di tutto questo? Lo scenario della “morte di Dio” annunciato da Nietzsche o anche da Dostoevskij

¹⁵ Nicolò Zanon, *I rapporti tra Corte costituzionale e il legislatore alla luce di alcune recenti tendenze giurisprudenziali*, «Federalismi.it», (3/2021), 97-98.

quando fa dire a uno dei suoi personaggi *Se Dio non esiste, tutto è permesso* sembra in procinto di realizzarsi del tutto.

Oggi le collettività e gli individui sempre più riducono la felicità al piacere, il diritto o la giustizia alla loro volontà. Senza dubbio, sul piano materiale sono stati fatti straordinari passi avanti nel campo economico, in quello medico-sanitario...tutti questi progressi però non sembrano aver creato quella società razionale e giusta annunciata dalle ideologie moderne. Sembra ancora lontana, anzi sempre più lontana, quella “riconciliazione” tra universale e particolare annunciata dalle ideologie moderne.

Bisognerebbe domandarsi, allora, se nella cosiddetta crisi della democrazia che poi è la crisi della “solidarietà sociale” di cui parlano i sociologi non c’entri nulla la scomparsa di una dimensione religiosa, in particolar modo quella cristiana nel caso dell’Occidente. Forse non è proprio questo uno degli elementi fondamentali del nichilismo: l’assenza di speranza (virtù teologale)?

Rosmini ha intravisto questo scenario e lo ha contrastato con tutte le sue forze. Noi, come Europa o come Occidente, siamo chiamati nell’era della post-globalizzazione e della post-cristianità, a misurarci ancora una volta con lo stesso problema.

Claudia Giurintano*

Charles Duveyrier e il modello razionale di educazione civica

1. *Un discepolo di Enfantin*

Cercando di aggiungere ai ricchi saggi, che precedono e seguono queste pagine, un'ulteriore piccola tessera di quel composito mosaico di indagine storiografica in chiave contemporanea del concetto di «incivilimento», mi soffermerò su alcuni aspetti del pensiero del sansimoniano Charles-Honoré-Constant Duveyrier¹ il cui progetto di fon-

* Università degli Studi di Palermo.

¹ Duveyrier (Parigi 1803-1866) era figlio cadetto del barone Honoré-Nicolas-Marie e fratello di Honoré-Joseph, noto nella storia del teatro e della drammaturgia con lo pseudonimo di Mélesville. Il padre, avvocato e amico di Mirabeau, fu imprigionato durante il Terrore e, come scrive Régnier, sotto il Direttorio aveva fatto fortuna nelle forniture – approvvigionamento per conto dello Stato di materiali di varia natura, derrate, servizi di manodopera – prima di sostenere l'ascesa di Bonaparte. Primo presidente della Corte Imperiale, il padre fu destituito durante la Restaurazione e divenne presidente del Consiglio di amministrazione della *Caisse hypothécaire* con la direzione di Olinde Rodrigues e con Barthélemy-Prosper Enfantin come cassiere. Avvocato come voleva la tradizione familiare, ma anche librettista, Charles resterà invece noto soprattutto come discepolo di Enfantin che dopo lo “scisma” di Saint-Amand Bazard era divenuto “Padre supremo” dei sansimoniani e capo della comunità di Ménilmontant, sciolta a seguito della sentenza pronunciata dalla Corte d'Assise della Senna, nell'agosto del 1832, per aver contravvenuto all'art. 291 del Codice penale che vietava le riunioni con oltre venti partecipanti. Ad essere coinvolto nel processo fu lo stesso Duveyrier, accusato di oltraggio alla morale pubblica e ai buoni costumi per aver pubblicato il 12 gennaio 1832 sul «Globe» l'articolo *De la femme* sulla liberazione della donna dall'oppressione maschile. La vita del sansimoniano di Ménilmontant – con sveglia alle 5 del mattino e spegnimento delle luci alle 21.30 – seguiva un rigido ordine del giorno. Vi erano compiti pratici riguardanti l'organizzazione della vita comunitaria (chef de cuisine, service de table, jardiniers, chef de l'habillement, mécanicien etc. etc.), e compiti riguardanti la formazione dei nuovi sansimoniani. Alcuni furono destinati alla preghiera, all'insegnamento, altri alla scrittura. Duveyrier, a cui fu assegnato il ruolo di *chef de music*, fu incaricato di scrivere su «l'Organisateur» e «Le Globe». La classificazione nella gerarchia, con la supremazia di Enfantin, si sviluppava per gradi. Nel marzo del

dazione di un *Institut de Progrès social* si colloca, nel contesto europeo della seconda metà del XIX secolo, tra i tentativi di coniugare visione teorica e attuazione pratica del perfezionamento delle classi più umili, per promuovere un processo educativo di civilizzazione e di sviluppo morale attraverso la democrazia. È quanto emerge, in particolare, dalle pagine in appendice alle due conferenze tenute presso l'*Association Polytechnique* nel luglio del 1865, nelle quali Duveyrier espone il suo modello razionale di educazione civica con la finalità di emancipare le classi più disagiate, di innalzare gli ultimi dalla condizione di “soggetti” (*subiecti*) ad “associati”, attraverso una socializzazione dei saperi che si nutre della modernizzazione della società. Un nesso tra democrazia ed educazione – per richiamare il titolo dell’importante opera del maggiore pedagogista del Novecento John Dewey² – che mira nella proposta di Duveyrier alla piena partecipazione democratica degli individui, potenziati nella loro “capacità” dal processo educativo e dalla sua funzione sociale.

Come aveva insegnato Saint-Simon, l’inadeguatezza della politica moderna a fronteggiare le nuove sfide esigeva l’applicazione del metodo scientifico alla politica, che avrebbe promosso una nuova scienza dell’organizzazione sociale che si sarebbe dovuta ispirare³ al modello industriale di gestione e amministrazione razionale, ma revisionando e migliorando le condizioni fisiche e morali delle classi più disagiate⁴. Con questa missione, nel gennaio del 1832, Duveyrier si recò in

1831 Enfantin pronunciò la “promozione” dei discepoli nei vari gradi (dal grado preparatorio al terzo grado). Duveyrier fu posto alla direzione del secondo grado. Cfr. Philippe Régnier, *Duveyrier Honoré Constant Charles*, in *Le Dictionnaire biographique Maitron Mouvement Ouvrier, Mouvement social*, <https://maitron.fr/spip.php?article30604> (sito consultato nel luglio 2023); Henri-René D’Allemagne, *Les Saint-Simoniens 1827-1837*, préface de Sébastien Charléty, Librairie Gründ, Paris 1930, 104; 273-274. Sul processo ai sansimoniani cfr. *Religion Saint-Simonienne. Procès en la Cour d’Assise de la Seine les 27 et 28 août 1832*, à la librairie Saint-Simonienne, Johanneau, Paris 1832.

² Per una sintesi critica del contributo di Dewey si veda Massimiliano Fiorucci e Gennaro Lopez (a cura di), *John Dewey e la pedagogia democratica del '900*, RomaTre Press, Roma 2017 (in particolare la seconda parte dedicata ai diritti e cittadinanza).

³ Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique française. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Éditions du Seuil, Paris 2004, 215.

⁴ Silvia Rota Ghibaudi, *Il socialismo “utopistico”*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, Vol. V, *L’età della Rivoluzione industriale*, Utet, Torino ristampa 1997, 148.

Inghilterra, insieme al grecista e geografo Gustave d'Eichthal (anche lui residente a Ménilmontant), per indirizzare alla popolazione un appello a favore dell'unione tra i due Paesi. In una lettera *au Père Suprême* Enfantin, del 26 gennaio, pubblicata il 4 febbraio nella prima pagina del «Globe», informando del lavoro di propaganda, dei loro incontri con John Stuart Mill, Robert Owen e Daniel O'Connell – che testimoniavano a loro dire l'assenza in Inghilterra di «antipatie nazionali e religiose» –, i due “apostoli” scrissero: «Depuis notre arrivée ici nous avons vu beaucoup d'amis. Ceux qui, de Londres, avaient jugé la mission inopportune sont complètement revenus de cette idée». Tuttavia, questo ottimismo dovette presto lasciare il posto alla constatazione che il loro progetto di emancipazione delle classi povere, che da Manchester avrebbe dovuto diffondersi in tutta l'Inghilterra, si sarebbe scontrato con una fredda accoglienza. Nella lettera del 10 febbraio a Enfantin, Duveyrier prendeva atto che: «Les classes élevée – come avevano amaramente riferito gli “amici” inglesi – sont sans pitié, sans intérêt pour l'amélioration des classes pauvres»⁵.

Nel 1843, il matrimonio con una cattolica inglese offrì a Duveyrier l'occasione di un nuovo soggiorno in Inghilterra che gli avrebbe consentito di entrare in contatto con il duca di Bordeaux, Henri d'Artois (conte de Chambord), in esilio, e di sollecitare i legittimisti a un'alleanza con il movimento socialista contro la borghesia orleanista. Con la proclamazione della Seconda Repubblica, fu chiamato da Louis Blanc nella *Commission du gouvernement pour les travailleurs* e con la nascita del Secondo Impero si impegnò per influenzare la politica interna ed estera di Luigi Napoleone secondo lo spirito industrialista, sociale e pacifista dei sansimoniani⁶. E d'altra parte, è noto che Luigi Napoleone fosse stato “iniziato” al sansimonismo dall'ex allievo dell'*École Polytechnique* Narcisse Viellard, precettore di suo fratello. Il futuro “Principe presidente”, si era lasciato sedurre da quella dottrina condividendo con Duveyrier, Enfantin e Bazard l'opposizione alla monarchia orleanista e l'ambizione di edificare una società più armonica che conciliasse, come scrive Pierre Milza, «autorité et modernité, hiérarchie et partage des fruits de la croissance, enrichissement de la nation et souci d'améliorer le sort de la classe “industrielle”»⁷.

⁵ La lettera è riprodotta in: D'Allemagne, *Les Saint-Simoniens*, cit., 156.

⁶ Régnier, *Duveyrier Honoré Constant Charles*, cit.

⁷ Pierre Milza, *Napoléon III*, Perrin, Paris 2004, 386.

2. Riorganizzazione sociale e competenze

L'influenza della scuola sansimoniana avrebbe inciso profondamente in Duveyrier sullo sviluppo dell'idea che prendendo atto del fallimento della Rivoluzione francese si dovesse organizzare la società attraverso un mutamento dell'opinione pubblica e un rigoroso piano educativo. Con queste convinzioni collaborò attivamente al «Globe»⁸, importante strumento di propaganda del sansimonismo con l'obiettivo di avviare una nuova organizzazione economico-sociale attraverso il rifiuto della violenza e una partecipazione responsabile che respingeva il potere politico tradizionale.

Nessuna riorganizzazione della società avrebbe potuto produrre esiti autenticamente rivoluzionari se non fosse stata supportata da un rinnovamento della mentalità degli individui. Una collocazione, questa, tra i teorici della riorganizzazione sociale, per usare la distinzione di Silvia Rota Ghibaudi, piuttosto che tra i teorici dell'azione per la conquista del potere politico⁹, – come Babeuf, Buonarroti o Blanqui – disponibili alle attività cospirative dopo il fallimento del '93, frutto dell'impreparazione organizzativa¹⁰.

Duveyrier aveva iniziato a occuparsi di questioni politico-istituzionali sin dal 1828 nel saggio *Essai sur le corps électoral selon la Charte*, apparso in apertura al volume, curato dal padre, *Histoire des électeurs de Paris* e nel quale il giovane avvocato, cogliendo il ruolo svolto dalla *charte octroyée* del 1814 nel rinnovamento del sistema della rappresentanza, aveva identificato nel corpo elettorale la rappresentanza della nazione in quanto depositario unico del potere del popolo trasmesso ai deputati attraverso le elezioni e il mandato. Negli anni della monarchia orleanista, Duveyrier continuò ad approfondire questi temi, partecipando, con i suoi saggi, al dibattito politico. Nel 1842 nel saggio *La Pairie dans ses rapports avec la situation politique*¹¹, contro la proposta del nuovo giornale «La Législature» di ripristinare l'ereditarietà nella Camera dei Pari per bloccare il processo di borghesizzazione promosso dopo il 1830, affermò con forza la necessità dell'equilibrio sinergico,

⁸ Si veda Guy Thuillier, *Les "Lettres politiques" de Charles Duveyrier et l'École Nationale d'Administration*, in «Revue administrative», 19^e Année, n. 112, Juillet-Août 1966, 369.

⁹ Rota Ghibaudi, *Il socialismo "utopistico"*, cit., 127-131.

¹⁰ Ivi, 134.

¹¹ Charles Duveyrier, *La Pairie dans ses rapports avec la situation politique; son principe, ses ressources, son avenir*, A. Guyot Imprimeur du Roi, Paris 1842, 1-2.

la pari dignità e considerazione tra le due Camere¹². Registrava, infatti, nell'assenza di un bilanciamento e di un sistema di pesi e contrappesi, un atteggiamento di "anarchia" che aveva finito per dominare nella Camera dei deputati. Uno sbilanciamento che nuoceva al lavoro e all'interesse del Parlamento nel quale la Camera dei Pari mostrava di aver abdicato a esclusivo vantaggio della Camera elettiva.

Nello stesso saggio consacrato alla Camera alta, Duveyrier dedicò alcune riflessioni al tema dell'istruzione dei funzionari statali. Le Scuole speciali erano la più bella applicazione, come egli chiariva, del principio di uguaglianza perché aprivano l'accesso senza favoritismi o privilegi di nascita¹³ e ammettevano i candidati attraverso un esame e un concorso in ingresso e al termine del percorso di formazione. Una disposizione che egli stesso definiva "liberale" e che andava applicata a tutti i dipendenti pubblici. Coerentemente con queste considerazioni preliminari, nel 1843, in una lettera indirizzata al barone Prosper de Barante, ambasciatore a San Pietroburgo¹⁴, Duveyrier illustrò un progetto di *École centrale des fonctions civiles* per la formazione della gerarchia delle funzioni pubbliche, per la selezione delle capacità a beneficio della nazione. L'*École centrale*¹⁵, nella proposta di Duveyrier, appariva come un completamento dell'*École Polytechnique*, incaricata della formazione del personale riguardante i lavori pubblici. Rispetto a quest'ultima, l'istituzione proposta da Duveyrier avrebbe dovuto occuparsi della formazione dei funzionari civili incaricati del governo propriamente detto cioè dell'azione dello Stato sugli individui. Tra i loro compiti egli segnalava: «Entretenir de bons rapports entre toutes les classes et toutes les croyances de la société, assurer à chacun la jouissance des droits constitutionnels et civils, servir d'intermédiaire aux réclamations du public et aux prescriptions du pouvoir, assurer salubrité publique, protéger et associer les travailleurs de toutes les conditions et de toutes les industries». Se l'*École Polytechnique* aveva contribuito ai progressi delle scienze esatte, l'*École*

¹² Ivi, 26.

¹³ Ivi, 16.

¹⁴ Cfr. Charles Duveyrier, Vingtième Lettre. À M. De Barante, Ambassadeur à Saint-Petersbourg, in *Lettres Politiques*, tome second, Beck éditeur, Paris 1843, 197-252.

¹⁵ In una nota Duveyrier specifica che la denominazione *École administrative et diplomatique* era stata esclusa perché non comprendente l'ambito giudiziario e finanziario che invece l'espressione *École centrale des fonctions civiles* richiamava.

*centrale*¹⁶ sarebbe stata artefice dello sviluppo delle scienze umane, ristabilendo la giusta armonia tra le due tipologie di scienze. Essa avrebbe contribuito a trasmettere ai giovani una più chiara idea dei diritti e dei doveri di ciascuno, creando al tempo stesso le premesse per una conseguente influenza sull'Università, e fornendo i funzionari dei dipartimenti Affari Esteri, Interni, Finanze, Giustizia e Commercio¹⁷. Gli altri Ministeri, infatti, potevano contare su altre Scuole di specializzazione: il Ministero dell'istruzione pubblica poteva formare i docenti per il tramite della Scuola Normale; il Ministero dei lavori pubblici si avvaleva, per la formazione degli ingegneri, della Scuola dei ponti e carreggiate e della Scuola delle miniere; il Ministero della Marina ricorreva alla Scuola navale e alla Scuola delle costruzioni marittime e il Ministero della guerra alla scuola Politecnica, alla Scuola dello Stato Maggiore, del genio, artiglieria etc. etc.¹⁸ La nuova Scuola, che non avrebbe dovuto accasermare gli allievi, sarebbe stata associata agli altri Ministeri non legati a Scuole specialistiche per formare impiegati di tutte le amministrazioni centrali, degli uffici, della prefettura della Senna e della prefettura di polizia, addetti di ambasciate, segretari di cancelleria, consiglieri di prefetture e sottoprefetti, giudici supplenti, sostituti procuratori del re e uditori della seconda classe al Consiglio di Stato, impiegati alle intendenze dell'esercito e della marina¹⁹. Come antecedente storico della Scuola centrale, Duveyrier individuava le riforme di Federico Guglielmo I che aveva introdotto alcune cattedre per l'insegnamento delle scienze riguardanti il cameralismo (economia rurale e forestale, sfruttamento delle miniere, tecnologia, commercio, organizzazione amministrativa dello Stato), preparatorie alle funzioni amministrative²⁰. Al perfezionamento di queste ultime si era ormai aggiunta l'economia politica che aveva svolto un importante ruolo. Nelle Università come quelle della Baviera e di Tubinga era stata istituita una Facoltà di Scienze camerali con corsi di studi triennali riguardanti la matematica, le scienze naturali, economia domestica ed economia politica, diritto naturale e delle genti, statistica e storia²¹.

¹⁶ Il sistema delle Scuole era preferibile in un Paese come la Francia perché più consono alle istituzioni che tendevano a centralizzare nella capitale tutti i servizi non solo diplomatici, ma anche amministrativi e finanziari. Ivi, 198 nota 1.

¹⁷ Ivi, 215.

¹⁸ Ivi, 216.

¹⁹ Ivi, 217-218.

²⁰ Ivi, 200.

²¹ Ivi, 200-201.

Questa struttura era stata poi ripresa in Belgio e in Russia (Scuola imperiale di diritto di San Pietroburgo). In Francia l'insegnamento speciale dei giovani funzionari amministrativi non aveva suscitato una pari attenzione. Solo Louis-Antoine Macarel, professore di diritto e consigliere di Stato, e Napoleone I avevano compreso la necessità di colmare la lacuna. Macarel, infatti, aveva promosso una sesta facoltà, di Scienze amministrative e politiche, oltre a quelle già esistenti di diritto, medicina, lettere, scienze, teologia, mentre Napoleone, con il suo decreto del 1809, aveva comunque dato l'avvio a un'organizzazione del Consiglio di Stato con la distribuzione di 160 uditori dai quali sarebbero usciti i più eminenti uomini di Stato²². Rispetto a questi precedenti, o embrioni di precedenti, Duveyrier riteneva che il progetto di una Scuola centrale fosse da preferire a una facoltà universitaria che, a suo avviso, era indirizzata alla formazione di professioni esterne al governo e non aveva tra i suoi principali obiettivi la formazione di funzionari dello Stato.

Per svolgere questo ruolo, egli segnalava alcune indispensabili discipline. Bisognava innanzitutto mettere da parte le "lingue morte" e incrementare lo sviluppo di corsi di diritto nazionale in riferimento alle sue applicazioni amministrative (legislazione civile, criminale, commerciale e costituzioni comparate); la storia dei negoziati internazionali post Vestfalia; sistemi di protocollo, cancellerie, genealogie nobiliari e reali; l'amministrazione (meccanismi, gerarchie, giurisdizione, rapporti con i consigli elettivi e le due Camere del Parlamento; somiglianze e differenze con i sistemi inglese, russo, prussiano e americano); processi industriali e culturali francesi ed esteri; lo Stato generale delle scienze e delle arti, storia dei loro progressi; geografia politica e commerciale; economia pubblica (sistemi monetari e del credito; teoria generale degli scambi, nozioni di statistica)²³. L'attenzione per le discipline storiche e geografiche, tra le altre, testimonia l'interesse di Duveyrier per quegli ambiti del sapere che, come avrebbe osservato Dewey, aumentano «la nostra capacità di inquadrare le nostre proprie azioni nelle loro connessioni di tempo e luogo»²⁴ consentendo di essere consapevoli della nostra stessa cittadinanza.

²² Ivi, 202-203.

²³ Ivi, 229-230.

²⁴ John Dewey, *Democrazia e educazione*, a cura di A. Granese, La Nuova Italia, Firenze 1992, 262-263.

Duveyrier affidava a una commissione il compito di fissare i criteri degli esami selettivi in ingresso e in uscita. Le conoscenze preliminari di accesso sarebbero state incentrate in ambito linguistico (lingua francese e tedesca), geografia, storia, matematica di base, codice civile, codice penale, codice del commercio²⁵. Contro una progressione di carriera fondata sull'anzianità di servizio, egli proponeva innanzitutto l'inserimento immediato dei diplomati in un tirocinio formativo da svolgersi nel ministero di loro preferenza²⁶. Un periodo di stage – che Duveyrier paragonava a un noviziato – che avrebbe dovuto non solo affinare le competenze, ma approfondire il grado di istruzione, intelligenza e abilità degli allievi che al termine del periodo sarebbero stati inviati in tutte le parti del mondo presso ambasciate, consolati, Consiglio di Stato, prefetture, Cortei dei Conti, Corti giudiziarie e Intendenze²⁷.

I due ambiti di istruzione, amministrativa e pubblica, testimoniavano l'opportunità di distribuire le competenze tra Camera dei Pari e Camera elettiva. Nel caso, ad esempio, della legge sulle scuole secondarie, libertà di insegnamento, scuole professionali, commercio, industria, l'iniziativa sarebbe stata della Camera dei deputati. Viceversa, per l'istruzione finalizzata a preparare le carriere della Pubblica Amministrazione (l'organizzazione della Scuola Amministrativa, finanziaria o diplomatica), l'iniziativa sarebbe stata della Camera dei Pari. Nella distribuzione delle differenti competenze tra le due Camere, Duveyrier riteneva giusto che la Camera elettiva si occupasse del budget, della revisione delle tariffe, dei trattati commerciali, di tutte le misure finanziarie. Alla Parìa, invece, attribuiva questioni di ordine e previdenza, come nel caso della realizzazione dell'istituzione di una *Caisse générale de retraite pour les travailleurs invalides* per la quale erano richieste conoscenze pratiche ed esperienza amministrativa. A questa stessa Camera andavano attribuite questioni di governo, di organizzazione amministrativa riguardanti, ad esempio, l'Algeria, la scelta dei migliori sistemi di lavori pubblici, riscossione delle imposte, amministrazione della giustizia, aspetti che dovevano tener conto delle tradizioni e abitudini dei coloni e degli indigeni. Acutamente, Duveyrier segnalava l'esigenza, in tale ambito, di superare pregiudizi e opposizioni, spesso prodotti da difficoltà di comunicazione e incomprensioni. Per questo attribuiva ai

²⁵ Duveyrier, Vingtième Lettre. À M. De Barante, cit., 232.

²⁶ Ivi, 213-215.

²⁷ Ivi, 236, 247.

Pari anche il compito di implementare un sistema di diffusione della lingua francese tra gli arabi, e dello studio dell'arabo e del Corano tra i funzionari francesi. Anzi, egli giudicava questo sforzo particolarmente importante, ma anche scarsamente incoraggiato, con il rischio di non superare l'«antipathie mutuelle des indigènes et de Français»²⁸. E dibatteva: «Le jour où la Pairie s'occuperait d'appliquer le système des examens et des concours à toutes les administrations, où elle discuterait les bases d'une école financière, d'une école administrative, d'une école diplomatique, n'est-il pas probable en effet que ce jour-là la Chambre des Députés serait entraînée à s'occuper d'un bon système d'éducation professionnelle appliquée à toutes les branches des arts, de l'industrie, de l'agriculture et du commerce?»²⁹.

3. Educazione e civilizzazione

Il 9 e il 16 luglio del 1865, presso l'*Association Polytechnique* Duveyrier fu invitato dall'ingegnere Auguste Perdonnet, direttore dell'*École Centrale des Arts et Manufactures*, a tenere due conferenze. Il tema, sulla civilizzazione³⁰ e la democrazia francese, gli consentiva, ancora una volta, di chiedere una riforma della società che affidasse alle gerarchie l'iniziale opera riorganizzativa dalla quale le classi più umili avrebbero tratto beneficio.

L'argomento prescelto da Duveyrier era sollecitato dalle dolorose condizioni che avevano accompagnato le conquiste dell'industria moderna e della produzione di beni, estrinsecazione della vita civilizzata. Era necessaria una più ampia estensione dell'insegnamento popolare per offrire – contro lo stato di ignoranza e di inesperienza – quel perfezionamento raggiungibile attraverso l'introduzione di programmi e metodi di insegnamento che andassero oltre la semplice istruzione generale e professionale. Il termine civilizzazione nasceva in un preciso

²⁸ Duveyrier, *La Pairie*, cit., 31.

²⁹ Ivi, 35.

³⁰ Il termine circolò nella lingua italiana con la traduzione di *incivilimento* grazie a Pietro Verri per indicare, come scrive Francesca Sofia, il «cammino impervio, ma possibile, che si apriva di fronte agli uomini di buona volontà rischiarati dalla ragione ed emancipati da qualsiasi disegno divino». Francesca Sofia, *Progresso/incivilimento*, in Alberto Mario Banti, *et alii* (a cura di), *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Laterza, Roma-Bari 2015, 33 edizione digitale.

contesto influenzato dall'affermazione della scienza sperimentale chiamata anche ad affrontare la riforma della società.

Duveyrier riteneva fondamentale una corretta conoscenza delle leggi che presiedono la nascita della civilizzazione affinché ciascuno potesse andare oltre gli stretti margini degli interessi personali per il compimento dei doveri pubblici e privati. Con lo spirito di chi desiderava agire con un alto senso di dovere, il relatore riteneva utile esporre al pubblico i primi risultati delle ricerche da lui condotte, per evidenziare gli aspetti morali con cui la civilizzazione doveva essere identificata. Duveyrier partiva da alcune idee preliminari. Certamente i beni prodotti dalla vita civilizzata avevano causato sofferenze, privazioni che erano state pagate da gran parte della popolazione. Un numero spaventoso di vittime e di infortuni che, secondo il relatore, si sarebbe arrestato, o almeno ridotto, solo accelerando il cammino verso la civilizzazione³¹. I dati statistici non oscuravano i benefici prodotti dal progresso scientifico – testimoniato dalla costruzione di ferrovie e dalla navigazione a vapore – che avrebbe migliorato le condizioni degli individui, determinando un innalzamento della speranza di vita grazie anche alla creazione di istituti di educazione generale e professionale. Per raggiungere questo scopo occorreva un'energica propaganda dell'idea morale della civilizzazione attraverso strumenti già sperimentati, come le letture e le riunioni pubbliche, ma che solo con la creazione di un'associazione avrebbero potuto essere veramente utili. Le letture e gli incontri sarebbero stati gratuiti ed estesi a tutte le località della Francia. Per far fronte alle spese di questi incontri decentrati nelle più sperdute zone del Paese, l'associazione sarebbe stata autorizzata a ricevere contributi, donazioni e lasciti.

La parola civilizzazione era ancora oscura³² perché in uso solo nell'ultimo secolo. Il concetto era assente nel "manifesto" della cultura illuministica, nell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, nella quale era presente solo il verbo *civiliser* che tuttavia non poteva considerarsi una testimonianza della nascita dell'idea di civilizzazione. Il verbo *civiliser* era difatti definito con il significato giuridico di rendere civile un'azio-

³¹ Charles Duveyrier, *La civilisation et la démocratie française. Deux conférences suivies d'un projet de fondation d'Institut de Progrès social*, Aux Bureaux de l'Encyclopédie, Paris 1865, 5.

³² Ivi, 22.

ne giudiziaria che precedentemente era criminale³³, voce redatta da un procuratore di Châtelet. In qualche raro scritto di Voltaire e di Turgot, Duveyrier rintracciava la prima circolazione del termine. In particolare, era stato a suo dire Turgot, nella sua *Esquisse d'un plan de Géographie politique*, a introdurne l'uso. Ma né Rousseau, né Montesquieu, né D'Alembert o Diderot ne avevano utilizzato il sostantivo. Rare tracce erano presenti in Mirabeau e nella postuma *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* di Condorcet nella quale l'uomo finalmente libero da tutti i residui istituzionali avrebbe soddisfatto i propri desideri attraverso la produzione di manufatti che, in un processo illimitato, avrebbero creato nuovi desideri, crescita e benessere. Altri riferimenti, Duveyrier li rintracciava in Constantin-François de Chasseboeuf de Volney nelle sue *Leçons d'histoire* tenute alla Scuola normale nell'anno III. Qui, Volney aveva chiuso il suo corso chiedendosi a quale stadio di civiltà si poteva stimare fosse giunto il genere umano³⁴. L'interruzione delle lezioni nel contesto politico dell'anno III non aveva consentito al filosofo e orientalista francese di dare una risposta a quell'interrogativo che dimostrava come Condorcet, Mirabeau e Volney costituissero un'eccezione rispetto agli uomini della Rivoluzione che non ne avevano fatto uso, né nei giornali, né nei documenti e rapporti delle assemblee tra il 1789 e il 1799. Solo il 26 dicembre del 1799 Bonaparte avrebbe inserito il termine in un documento indirizzato al re d'Inghilterra per presentare una proposta di pace che facendo appello «au génie de la civilisation» rivendicava la consapevolezza che le sorti delle nazioni civilizzate dipendessero dalla fine di una guerra che toccava il mondo intero.

Per la circolazione e l'approfondimento del termine si dovettero attendere i primi decenni del XIX secolo. Il maggior contributo si sarebbe avuto con François Guizot che con le sue ricerche storiche nel 1826, nel discorso preliminare all'*Encyclopédie progressive, ou Collection de traités sur l'histoire, l'état actuel*, e nel 1828 nei suoi corsi di lezioni, sulla scia di Volney, avrebbe approfondito il tema della civilizzazione in Europa e in Francia. A lui Duveyrier riconosceva il merito di aver avvia-

³³ «Civiliser une affaire, signifie recevoir un accusé en procès ordinaire, ou rendre civil un procès qui s'instruisoit auparavant comme criminel». *Civiliser*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des arts et des métiers*, III, 1753, 497 adesso anche online al link <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v3-1047-0/> (consultato il 15 settembre 2024).

³⁴ Duveyrier, *La civilisation*, cit., 25.

to un percorso che sarebbe stato continuato da studiosi come Henry Thomas Buckle in Inghilterra (autore di *History of civilization in England* 1857-61) e Hippolyte Taine in Francia. Per Guizot – capo dei liberali dottrinari che con Saint-Simon aveva difeso l'idea di una rappresentanza capacitaria³⁵ – la civilizzazione andava intesa come complesso delle tendenze dell'umanità rivolte al bene, come unione dei beni morali e materiali³⁶. Nel corso di storia moderna – il primo tomo pubblicato con il titolo *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, e gli altri cinque con il titolo *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'Empire romain jusqu'en 1789*³⁷ – tenuto alla Sorbona, Guizot aveva descritto la Francia come il focolaio della variegata civiltà europea, caratterizzata dalla coesistenza di forme di organizzazione sociale differenti. La civiltà era presentata come lo sviluppo sinergico tra condizioni sociali e intellettuali, il perfezionamento della società e dell'umanità, «vale a dire – come spiega Federico Chabod nel suo ormai classico *Storia dell'idea di Europa* – lo sviluppo delle condizioni esteriori e generali, e quello della natura interiore, personale dell'uomo»³⁸. Una sinergia che aveva prodotto in Francia la forma più completa di civiltà, rispetto all'Inghilterra, alla Germania, all'Italia o alla Spagna.

Per l'opinione collettiva, la civilizzazione era la perfettibilità umana in movimento, il progresso sociale vivente, l'ispiratrice di buoni sentimenti³⁹, ma anche, come nel *Comte de Monte-Cristo* (apparso a puntate a partire dal 1844) di Alexandre Dumas padre, l'origine del processo che «nous a donné des besoins, des vices, des appétits factices qui ont

³⁵ Sulla prossimità tra rappresentanza fondata sulla capacità nei dottrinari e in Saint-Simon si veda Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris 1985, 114 e Michèle Riot Sarcey, *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIXe siècle*, Albin Michel, Paris 1998, 121.

³⁶ Per una sintesi del concetto di civilizzazione in Guizot Cfr. Francesco Maria De Sanctis, *Ordinamento, Rivoluzione (francese), Civilizzazione: Guizot, Tocqueville, Stein*, in Diana Thermes (a cura di), *Rivoluzione & Rivoluzioni*, vol. I, Carabba, Lanciano 2019, 163-166.

³⁷ I 6 tomi furono pubblicati da Pichon et Didier éditeur, a Parigi, tra il 1828 e il 1832.

³⁸ Federico Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, a cura di Ernesto Sestan e Armando Saitta, Laterza, Roma-Bari 1995, 147.

³⁹ Duveyrier, *La civilisation*, cit., 30.

parfois l'influence de nous faire étouffer nos bons instincts et qui nous conduisent au mal»⁴⁰.

La civilizzazione andava dunque distinta, per Duveyrier, dal progresso⁴¹. Mentre il progresso o anche la perfettibilità⁴², implicavano un continuo avanzamento, un processo, la civilizzazione non era legata a questo incessante sviluppo, perché «può ammettere nel passato movimenti di regressione, periodi stazionari, un'infinita diversità di ritmi, di lacune e anche di fatti contraddittori inspiegabili»⁴³. E tra i principali ostacoli allo sviluppo della civilizzazione egli ascriveva la condizione della donna, ancora sottomessa al capo famiglia. L'Europa era un «foyer de lumières», una terra privilegiata, a cui facevano però da contraltare molteplici contraddizioni: orgogliosa dei suoi lumi, arti e costumi, l'Europa era anche sperperatrice di forze che avrebbero potuto produrre iniziative energiche per trasformare la miseria in ricchezza, la barbarie in civilizzazione. Parigi – che attendeva l'esposizione del 1867 come un evento che avrebbe concentrato le ricchezze del mondo intero – era la testimonianza più evidente delle potenzialità che lo sviluppo industriale e il cammino della civilizzazione potevano compiere. Lo dimostravano i milioni di «becs de gaz» sempre fumanti; lo testimoniavano l'asfalto delle strade, le belle abitazioni, l'abbondanza di prodotti provenienti da ogni parte del globo e frutto di una civilizzazione che non sarebbe stata completa, vera e giusta, se non si fossero considerate le vittime e i sacrifici con cui quei progressi erano stati compiuti. D'altra parte, come rammentava Duveyrier, in ambito politico, la libertà e l'eguaglianza, benefici essi stessi della civilizzazione, erano stati raggiunti a prezzo di

⁴⁰ Alexandre Dumas Père, *Le Comte de Monte-Cristo*, t. 1, C. Lévy, Paris 1889, 201.

⁴¹ Chevalier, che dirigeva insieme a Duveyrier il progetto di un'*Encyclopedie*, aveva proposto la seguente definizione di progresso: «Pour tous les Français, le progrès, c'est l'amélioration morale, intellectuelle et matérielle de toutes les parties de la population; c'est la marche rapide vers l'égalité politique et sociale, l'élévation des uns sans l'abaissement des autres; c'est le développement successif de toutes les libertés, [...] c'est le mouvement vers la solidarité et l'association». *Séance du 26 décembre 1862*, citato in Philippe Régnier, *Les encyclopédies inachevées des saint-simoniens*, in Lise Andries (édité par), *La Construction des savoirs*, Presses universitaires de Lyon, Lyon 2009, <https://books.openedition.org/pul/11849#anchor-fulltext>.

⁴² È questo l'altro neologismo del tempo correlato al concetto di civilizzazione perché indica la molla del processo di incivilimento, una spinta individuale che «avrebbe consentito l'ascesa lineare e progressiva della storia umana». Cfr. F. Sofia, *Progresso/incivilimento*, cit., 33.

⁴³ Duveyrier, *La civilisation*, cit., 33. Traduzione mia.

rivoluzioni. La Francia era chiamata a essere guida di un processo che la rivoluzione aveva determinato attraverso una rigenerazione dei rapporti sociali. E la democrazia avrebbe dato impulso al movimento di civilizzazione, di nuova dignità che doveva valere tanto per gli uomini che per le donne. Sin dall'inizio, la scuola sansimoniana era stata sensibile a un proselitismo a favore delle donne affidato, in particolare, a Claire Bazard che nella comunità sansimoniana dirigeva le riunioni riservate all'iniziazione delle donne. La qualità di *civilisé* non era qualcosa che dipendesse dalla delicatezza o dallo spirito, ma dalle azioni e condotta di ciascuno: «Le vrai civilisé – puntualizzava Duveyrier – est en même temps civilisateur»⁴⁴. Lo spirito democratico avrebbe esercitato la sua influenza invincibile per contrastare i pericoli dell'ignoranza. Preconcetti che potevano rinnovarsi se lo spirito umano fosse stato inerte e se le masse “affamate” fossero rimaste in una condizione servile. Scrittori, esploratori, astronomi, geologi, geografi, fisici, naturalisti, ingegneri, banchieri, ma anche operai, avrebbero dovuto riunirsi e avanzare in modo ordinato. L'emancipazione della scienza moderna e il cammino delle masse verso l'eguaglianza dei diritti non avrebbero consentito il ritorno alle antiche società⁴⁵. Gli ulteriori progressi della civilizzazione avrebbero potuto guarire le ferite, le «stimate dell'umanità», in un'opera di rigenerazione della coscienza pubblica che si sarebbe potuta compiere solo attraverso la democrazia. Con questo obiettivo, egli dedicò la seconda conferenza alla spiegazione dei mezzi che avrebbero potuto moralizzare lo spirito pubblico e accelerare il cammino della civilizzazione. Il suo era un contributo alla riflessione, al dibattito delle idee, dal momento che l'industria dirigeva la politica, ispirava le opinioni, assorbiva i capitali, ma il trionfo sarebbe stato incompleto senza una parallela attenzione nei confronti dell'educazione da lui considerata indispensabile per la crescita del «capitale umano». Occorreva un intervento della società affinché si facesse pressione sui governi per perfezionare e moltiplicare le scuole, agire con la stessa efficienza mostrata per lo sviluppo delle ferrovie, simbolo, per Duveyrier, della democrazia, come scrisse egli stesso in una lettera a Tocqueville, per sollecitarlo a sostenere alla Camera «la causa sacra» di quei lavori pubblici⁴⁶.

⁴⁴ Ivi, 68.

⁴⁵ Ivi, 76.

⁴⁶ Per Duveyrier «l'invasion des chemins de fer» era uno strumento democratico che doveva essere sostenuto dalla Camera. Così scrive ad Alexis de Tocqueville, sensi-

4. *L'institut de Progrès social*

La scienza non era mai stata messa nelle condizioni di stabilire il suo budget sulla base delle ricerche individuate come indispensabili. Numerosi erano gli studi e le sperimentazioni sospesi per mancanza di fondi. Il nuovo Istituto progettato da Duveyrier avrebbe dovuto abbracciare tutti i tipi di ricerca, ma soprattutto supportare gli ambiti dimenticati dagli interessi commerciali. Era necessario un sistema completo di educazione che avrebbe prodotto immensi progressi nei costumi, nella società, nella famiglia, nell'eguaglianza dei sessi⁴⁷. L'epidemia di colera, che nel 1832 aveva drammaticamente colpito Parigi, o il tifo, si sarebbero potuti combattere con misure d'igiene e impiegando nelle diverse zone da coltivare, razze fisiologicamente più adatte a sopportare temperature estreme. Duveyrier affrontava così la questione dell'applicazione delle razze intertropicali per lo sfruttamento e la coltivazione di terre collocate nelle stesse latitudini. Il tema era stato trattato, a suo avviso, con una legislazione ancora troppo timida, ma non era mai stato affrontato in modo scientifico attraverso commissioni composte di studiosi, specialisti capaci di scoprire gli aspetti nei quali le civiltà indigene di quei luoghi potevano legarsi alla cultura europea, per identificare mezzi efficaci che potessero produrre tra le nazioni più avanzate e quelle meno avanzate reciproci benefici. Ritardi, su questo importante ambito, avevano determinato la persistenza di terribili piaghe.

Partendo dal presupposto che le più grandi cose del mondo hanno avuto spesso un inizio modesto, Duveyrier proponeva di agire subito partendo da un semplice contributo di dieci centesimi a settimana che in un anno avrebbe raccolto circa 200/300 mila franchi. Con questa somma si sarebbero organizzate conferenze e pubblicate opere sul progresso sociale per far comprendere gli effetti che questo nuovo sentimento avrebbe dovuto animare la popolazione. A coloro che ritenevano che il governo non avrebbe mai tollerato un'attività di propaganda

bilizzandolo, nella sua qualità di rappresentante dell'opposizione, a sostenere la causa «sacrée» della realizzazione dei lavori, testimonianza della buona politica. Cfr. Charles Duveyrier, *Quinzième lettre, À M. A. de Tocqueville*, in *Lettres Politiques*, tome second, Beck éditeur, Paris 1843, 49-80. Tocqueville nella sua *Democrazia in America* non mancò di definire la scuola sansimoniana come una «setta celebre per il genio che l'ispira e le sue stravaganze» nel pretendere di distribuire i beni secondo il merito dei singoli.

⁴⁷ Duveyrier, *La civilisation*, cit., 105.

organizzata attraverso una forma associativa, Duveyrier rispondeva che sarebbe stato interesse del governo consentire quell'opera che si sarebbe svolta al riparo da ogni forma di aggressione politica o religiosa. Le autorità avrebbero verificato i nomi degli oratori e avrebbero avuto il potere di ammettere alle conferenze pubbliche solo coloro che fossero noti per lo spirito di riserva e di garbo. Contro l'apatia e l'indifferenza era necessario che non fosse il governo a plasmare l'opinione pubblica, ma che la stessa società se ne facesse carico. I luoghi delle conferenze, come i *salon*, dovevano essere frequentati anche dalle donne, a testimonianza della capacità di coglierne il loro impatto nel processo di civilizzazione e nella consapevolezza che il pieno sviluppo del progresso delle donne doveva andare di pari passo con quello dell'emancipazione della classe operaia, per porre fine a tutte le forme di oppressione.

Il progetto di fondazione di un *Istituto di progresso sociale*⁴⁸ era di esclusiva responsabilità di Duveyrier e frutto di ricerche e di riflessioni sollecitate dalle conversazioni con i fratelli Émile e Isaac Pereire⁴⁹, che avevano dato un contributo fondamentale grazie al loro spirito critico, competenza scientifica, ed *expertise* in ambito economico-finanziario. Il progetto colmava le lacune presenti nell'organizzazione delle accademie, istituzioni politiche, industriali, letterarie francesi, riguardanti soprattutto la mancanza di un centro di azione capace di diffondere sentimenti a favore dell'idea di progresso; l'assenza di finanziamenti per lo sviluppo delle scienze; l'applicazione limitata alle sole industrie private, pubbliche e allo Stato. L'Istituto avrebbe colmato queste carenze ponendosi come obiettivo principale di universalizzare i benefici dell'insegnamento e del credito incoraggiando le ricerche, le esplorazioni, i viaggi scientifici. Una fondazione finanziaria avrebbe assicurato l'ordine sociale; lo sviluppo delle libertà pubbliche; l'organizzazione della democrazia; il progresso della civilizzazione. L'Istituto, con sede a

⁴⁸ Una prima analisi del progetto è stata da me anticipata nella relazione presentata con Jean-Yves Frétygné su *Le rôle du mérite en France entre la monarchie orléaniste et le Second Empire: réflexion générale sur un thème majeur et analyse de certains aspects du projet de Charles Duveyrier pour le progrès social et le développement des capacités* (1865), alla 76th Conference ICHRPI (Toledo - Spain, 3-6 September 2024), collective book in corso di stampa.

⁴⁹ Sul contributo dato dai fratelli Pereire allo sviluppo finanziario della Francia del Secondo Impero si vedano i volumi di Guy Fargette, *Émile et Isaac Pereire: l'esprit d'entreprise au XIXe siècle*, Editions L'Harmattan, Paris 2001; Maurice-Edouard Berthon, *Émile et Isaac Pereire. La passion d'entreprendre*, Publication Uni, Paris 2007.

Parigi, avrebbe dovuto racchiudere una biblioteca e sale per le letture; un conservatorio e un museo; una sala per le mostre d'arte; una sala concerti; un anfiteatro da destinare alle conferenze pubbliche. Una rigorosa struttura organizzativa avrebbe suddiviso ruoli e compiti del personale chiamato a dirigere l'Istituto e l'associazione. Un Consiglio superiore avrebbe goduto di tutti i poteri dell'associazione, rappresentanza e amministrazione delle risorse comuni. Comitati d'azione si sarebbero occupati di estendere le conquiste scientifiche e di applicarle a tutti gli ambiti. Oltre ai fondatori, il Consiglio avrebbe radunato dieci membri eletti dall'Assemblea generale dei sottoscrittori e donatori. Sarebbero stati eletti per dieci anni e, ogni anno, sarebbero stati sorteggiati i membri uscenti, ma rieleggibili. Per essere membro del Consiglio non era necessario essere donatore o sottoscrittore dell'associazione. Bisognava solo accettare l'incarico dopo essere stati eletti dall'Assemblea. La legge avrebbe riconosciuto solo la rappresentanza del Consiglio superiore, con delega piena su tutti i diritti sociali e unico soggetto abilitato a intrattenere i rapporti con il pubblico. Esso avrebbe amministrato le risorse associative, convocato l'Assemblea generale dei sottoscrittori e istituito i Comitati – delle ricerche scientifiche e di applicazione – con il compito di studiare tutti i mezzi per la propagazione dei benefici dell'educazione generale e professionale⁵⁰.

I Comitati avrebbero formato degli *Ateliers* speciali con il ruolo di impiegare i fondi senza interferenze esterne e in piena autonomia. Un rigoroso sistema di monitoraggio *in itinere* sullo stato di avanzamento delle ricerche (che ricorda le odierne valutazioni dei nostri progetti di ricerca) avrebbe evitato abusi e sperperi delle risorse. I Comitati, infatti, pur essendo indipendenti avrebbero avuto l'obbligo di relazionare al Consiglio superiore sui lavori e risultati delle ricerche. Ogni tre mesi, ciascun comitato avrebbe presentato un rendiconto al Consiglio sull'utilizzo dei fondi ricevuti e avrebbe presentato un progetto di spesa per il successivo trimestre. La comunicazione sul rendiconto trimestrale e sulla programmazione del successivo trimestre si sarebbe conclusa con una approvazione o con la presentazione di osservazioni critiche alle quali i comitati avrebbero dovuto dare risposta con un'eventuale correzione del piano di ricerca. Il Consiglio superiore avrebbe esaminato le istanze e deciso quali idee e progetti finanziare secondo i bisogni della società e in proporzione alle risorse da ripartire ai vari comitati. Tut-

⁵⁰ Duveyrier, *La civilisation*, cit., 151.

te le decisioni del Consiglio superiore sarebbero state rese pubbliche. L'associazione, per il tramite del Consiglio superiore, avrebbe pubblicato ogni tre mesi il suo rapporto sulle attività svolte, dando indicazione dei lavori e delle imprese che sarebbero state sostenute. Ogni anno si sarebbe tenuta un'Assemblea generale delle sottoscrizioni e il Consiglio superiore avrebbe dato conto dei progetti finanziati, degli obiettivi raggiunti, dell'impiego e del relativo ammontare del finanziamento.

Per Duveyrier un'istituzione così organizzata e strutturata avrebbe prodotto indiscutibili vantaggi allo stesso governo. Da circa quindici anni la Francia si era dotata di reti ferroviarie, stazioni, opere che il governo di Napoleone III non aveva esitato a sostenere. La stessa sollecitudine, però, non si era registrata a favore di attività finalizzate a innalzare il livello morale e culturale del Paese. Le scuole non si erano moltiplicate proporzionalmente alle reti ferroviarie e i giovani, anche i più attivi, non erano riusciti ad acquisire conoscenze che andassero oltre il livello di base. Lo spirito pubblico, con quei mezzi, non avrebbe fatto quel salto di qualità necessario a superare la sterilità del momento. Con il suo progetto, Duveyrier riteneva possibile una confederazione universale di tutte le classi che avrebbero esercitato la loro influenza attraverso la partecipazione alla gestione degli affari pubblici, garantendo pace, ordine e libertà. Pace, come sviluppo del lavoro industriale che assicurando dignità e occupazione del popolo avrebbe messo al riparo dai conflitti; ordine pubblico come organizzazione del lavoro industriale che sanando le piaghe degli ultimi, li avrebbe innalzati e spinti alla partecipazione alla cosa pubblica. E infine libertà, non come potere di abusare della propria posizione, ma come aiuto e direzione verso la carriera alla quale si è indirizzati per attitudine e si avanza per merito⁵¹.

La proposta di Duveyrier, se con i suoi riferimenti al "capitale umano", alla formazione, allo sviluppo delle competenze, sembra richiamare quella struttura educativa al centro oggi di variegate proposte ispirate al funzionamento "scientifico" della visione tecnocratica⁵², al tempo stesso, sembra intuire l'urgenza di ricercare strumenti che, attraverso una meticolosa razionalizzazione delle risorse e valutazione dei risulta-

⁵¹ Su questi principi sansimoniani cfr. il documento riprodotto in D'Allemagne, *Les Saint-Simoniens 1827-1837*, cit., 192.

⁵² Sui tre pilastri si veda Mauro Boarelli, *Contro l'ideologia del merito*, Laterza, Roma-Bari 2019.

ti, implementino azioni che possano innalzare le classi più umili, per scongiurare la “tirannia” del merito⁵³, la creazione di un confine tra individui della prima fila e individui destinati a restare nelle retrovie. Azioni, dunque, che controbilancino la rigidità gerarchica che lo stesso Enfantin era costretto ad ammettere in una lettera aperta alla Camera dei deputati («hiérarchie sociale extrêmement rigide, [...] fondée scientifiquement, et donc moralement justifiée»⁵⁴). Senza cadere, dunque, in eccessive semplificazioni o azzardati accostamenti, mi pare che Duveyrier intuisca che le innovazioni del suo tempo siano prove «dell'applicazione della scienza alla vita», una scienza che ha «familiarizzato gli uomini con l'idea dello sviluppo – come avrebbe rilevato Dewey – che si attua praticamente col miglioramento graduale e continuo della condizione umana», che conduce gli individui ad affrancarsi dal procedere con approssimazione, spingendoli verso un «progresso cosciente»⁵⁵.

⁵³ Cfr. Michael Sandel, *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*, Feltrinelli, Milano 2021.

⁵⁴ Citato in Rosanvallon, *De l'égalité des chances à la société des égaux*, cit., 53.

⁵⁵ Dewey, *Democrazia e educazione*, cit., 278-279; 282.

Mauro Buscemi*

*Cattolicesimo britannico ed emancipazione politica:
l'idea di incivilimento in Nicholas Wiseman*

1. *Tra Roma e Londra: momenti biografici*

Le opere di Nicholas Wiseman sono senz'altro indicative dello stretto legame che tiene insieme le aspirazioni al rinnovamento religioso con la ricerca di maggiori spazi di emancipazione politica nel contesto britannico di metà Ottocento, soprattutto con riguardo alle rivendicazioni provenienti da parte cattolica¹. In questo senso appare utile prendere in considerazione il pensiero di Wiseman, anche alla luce del dialogo che intrattiene con i principali esponenti del movimento di Oxford e del ruolo intellettuale e istituzionale che esercita nella stagione del "Catholic Revival". La sua vicenda personale e pubblica consente di documentare e discutere alcuni snodi politici che hanno allora luogo in Gran Bretagna, proprio rispetto al rapporto tra Stato e Chiesa, non richiamandone esclusivamente quella di Roma. Vi è sotteso il tema complesso della libertà, che si può trattare a partire da quella religiosa per ritrovarla come pretesto e motivazione di un più ampio discorso politico.

Altrettanto interessante è il rilievo rivestito dalla sua idea di incivilimento nell'ambito della variegata diffusione ed elaborazione che se ne fa in Europa durante l'Ottocento, comparando tra le sue analisi nel quadro di comparazioni storiche e interpretazioni politiche collegate alla vicenda del cattolicesimo inglese. Il confronto con i contributi filo-

* Università degli Studi di Palermo.

¹ Per una panoramica sulla vita e le opere di Nicholas Patrick Stephen Wiseman cfr. *Memoir of his Eminence Cardinal Wiseman*, Richardson and Son, London 1865; *The Life and Times of Cardinal Wiseman*. By Wilfrid Ward, in Two Volumes with Portraits, Second Edition, Longmans, Green, and Co., London, New York and Bombay 1897; Brian Fothergill, *Nicholas Wiseman*, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York 1963; By Richard J. Schiefen, *Nicholas Wiseman and the Transformation of English Catholicism*, Patmos Press, Shepherdstown, West Virginia 1984; Jacqueline Clais-Girard, *Nicholas Wiseman 1802-1865. Premier Archevêque de Westminster*, Saint-Léger édition, 2023.

sofici e politici di Daniel O'Connell, John Henry Newman, Lord Acton e Antonio Rosmini tra gli altri può consentire di mettere in risalto un ulteriore punto di vista nel dibattito europeo, mettendo al centro delle analisi quanto attiene alla visione della libertà e della partecipazione democratica che si discute in Gran Bretagna.

Quelli di Wiseman sono gli anni dell'età vittoriana, dell'espansione demografica e commerciale, delle riforme politiche e delle concezioni liberali o socialiste con cui se ne interpretano e combattono le criticità. L'esposizione universale che ha luogo a Londra nel 1851 voleva darne lustro e celebrarne i risultati industriali, ponendo l'Inghilterra al vertice del progresso. Wiseman, il quale era nato a Siviglia da genitori irlandesi nel 1802, attraverserà e affronterà questi decenni assumendo un ruolo pubblico sempre più centrale nel cattolicesimo britannico ed europeo, fino al momento della scomparsa avvenuta a Londra nel 1865 da arcivescovo di Westminster. Formatosi inizialmente a Durham, dal 1818 sarà al Collegio Inglese di Roma, dove riceverà gli ordini sacerdotali nel 1825, dopo essersi addottorato in Teologia nel 1824 alla presenza di Lamennais e del cardinal Cappellari, il futuro Gregorio XVI. Resterà in rapporto e legato in vario modo con entrambi; nel 1832 accoglierà e incontrerà lo stesso Lamennais insieme a Lacordaire e Montalembert a Roma, nel loro soggiorno come "pellegrini della libertà" in cerca di un'apertura, che non giungerà, verso le istanze riformatrici promosse e divulgate da «L'Avenir». Da Gregorio XVI, infatti, arriveranno a stretto giro le chiusure sancite dalle encicliche *Mirari vos* e *Singulari nos* nel 1832 e 1834.

Attingendo dalle sue memorie e ricostruendone nel tempo le posizioni, rispetto a questo frangente si colgono nel prelado di Siviglia atteggiamenti di prudenza e obbedienza verso le posizioni pontificie; tuttavia, sembra potersi distinguere il suo volersi dedicare al promettente dialogo che si era aperto, oltreché con Newman, con Edward Bouverie Pusey, Henry Edward Manning e John Keble, cioè con i principali esponenti del movimento di Oxford da cui nascono i novanta *Tracts for the Times*².

² Rispetto all'estesa attenzione tributata nei confronti degli studi sul Movimento di Oxford, in particolare su Newman e poi su Wiseman e Manning, ritenuta in qualche modo sbilanciata sui significati della conversione al cattolicesimo e meno sugli anni della presenza ancora interna alla Chiesa anglicana cfr. Richard Allen Soloway, *Church*

Prima di tornare stabilmente in Inghilterra, Wiseman ricoprirà dal 1828 al 1840 l'ufficio di rettore del Collegio Inglese di Roma, affermandosi ben presto come una figura di primo piano durante la stagione dell'emancipazione cattolica in Gran Bretagna seguita al «Roman Catholic Relief Act» del 1829. L'azione politica era partita dall'Irlanda grazie alle pressioni di Daniel O'Connell e alle mediazioni di Arthur Wellesley, l'allora primo ministro, e dei conservatori di Robert Peel, al fine di sedare ed evitare i rischi di una guerra civile irlandese. Ai cattolici inglesi, pur a fronte di una contestuale legge censitaria rinforzata e permanendo l'obbligo di fedeltà al sovrano come capo della Chiesa, erano stati riconosciuti diritti politici e la possibilità di una più estesa azione educativa. Si era trattato, in ogni caso, di un passaggio decisivo in vista di una maggiormente efficace partecipazione dei cattolici alla vita civile e politica della comunità britannica.

Wiseman, per il suo intenso contributo culturale e istituzionale esercitato in varie modalità prima e dopo il suo ritorno a Londra nel 1840, è tra i protagonisti di questo vivace momento storico. Gli si devono le proficue e profonde interlocuzioni intrattenute con non poche personalità dell'anglicanesimo, contribuendo in maniera determinante alla conversione di Newman e Manning e ispirando la riflessione che tra il 1833 e il 1841 conduce alla stesura e pubblicazione dei *Tracts for the Times* su temi prevalentemente teologici o riguardanti questioni dottrinali ed ecclesiali. Nel marzo 1833 aveva ricevuto infatti a Roma la visita di Newman e Richard Hurrell Froude, in occasione del loro viaggio nel Mediterraneo. Da parte anglicana si apre un dialogo stretto con i cattolici inglesi, che si riversa in disquisizioni sul tema del rapporto Stato-Chiesa e sul riconoscimento statale delle forme di autonomia connesse alle prerogative ecclesiali anglicane. I *Tracts* 1, 2 e 11 sono importanti anche per la concezione della politica come dovere di partecipazione ai fini della difesa dei diritti della Chiesa anglicana; dal *Tract* 8 «Gospel Law of Liberty» si ricava il valore del fondamento biblico ricercato come premessa della libertà³.

and Society: Recent Trends in Nineteenth Century Religious History, «Journal of British Studies», vol. 11, No. 2, May 1972, 147-8.

³ In merito all'insieme delle questioni che si intrecciano nel contesto anglo-cattolico nella trattazione del rapporto Chiesa-Stato, con una particolare attenzione al pensiero e al ruolo esercitato da Newman, cfr. Roderick Strange, *John Henry Newman. Una biografia spirituale*, Lindau, Torino 2010; John F. Wirenius, *The Establishment Experience:*

Non meno interessanti sono le relazioni che Wiseman intrattiene negli anni con Antoine-Frédéric Ozanam, Félix Dupanloup e Antonio Rosmini. Il prelado britannico è ascritto rosminiano dal 1843, quando si intensificheranno i rapporti con il filosofo roveretano proponendo convenzioni e collaborazioni a Birmingham e al Collegio di Oscott negli anni del suo ritorno in Gran Bretagna. Non va dimenticato, poi, il ruolo formativo da lui rivestito nei confronti di un giovanissimo Lord Acton al Collegio di Oscott, con il quale non mancheranno comunque di evidenziarsi delle differenze di vedute sul rapporto tra religione e politica⁴. Si tratta di un momento notevole dal punto di vista della circolazione delle idee, la cui portata innovativa e riformistica sarà destinata a perdurare nel tempo e a dare frutti nel successivo secolo, se la si riferisce soprattutto ai risultati conciliari e alla situazione italiana, in cui si può riconoscere alle opere di Rosmini e Newman un ruolo di primo piano⁵.

La presenza di Wiseman nel dibattito culturale e politico britannico cambia decisamente di tono e di rilevanza, nel 1850, con la nomina ad arcivescovo di Westminster seguita alla bolla *Universalis Ecclesiae* emanata il 29 settembre 1850 da Pio IX. A distanza di tre secoli, la gerarchia cattolica era stata ripristinata e ricostituita in Gran Bretagna, dopo l'estinzione rimontante al regno di Elisabetta I con la morte di Maria Tudor, "bloody Mary" nella definizione datane dai protestanti, cioè la figlia di Enrico VIII che era riuscita a salire e restare al trono dal 1553 al 1558. Per Wiseman, il quale sarà fin da subito nominato cardinale, si aprono quindi ulteriori e molteplici occasioni per intervenire nel contesto ecclesiale e politico inglese del successivo quindicennio, sullo sfondo di una situazione politica di certo non poco problematica anche per via delle ragioni storiche che ne sono la premessa.

Church-State Entanglement and the Lessons of the First Anglo-Catholic Movement, «Anglican and Episcopal History», vol. 93, No. 1, March 2024, 105-33.

⁴ Cfr. *The Life and Times of Cardinal Wiseman*, 2 voll., I, 348.

⁵ Cfr. Rosario La Delfa, *Coscienza e individualità nel pensiero di Newman: quali risvolti conciliari?* e Giuseppe Lorizio, *Il principio "tradizione": Newman, Rosmini e la Dei Verbum*, in *Rosmini e Newman padri conciliari Tradizionalismo, riformismo, pluralismo nel Concilio Vaticano II*, Atti del XIV Corso dei "Simposi Rosminiani" 28-31 agosto 2013, a cura di Gianni Picenardi, Edizioni Rosminiane, Stresa 2014, 87-110 e 111-22; Andrea Vitali, *Rosmini, Newman e il "Catholic Revival" nell'Inghilterra Vittoriana*, «Rosmini Studies», 11, 2024, 269-306.

2. Il «Catholic Revival» nel dibattito politico di metà Ottocento

Il «Catholic Revival» e la ricostituzione della gerarchia cattolica in Gran Bretagna diventano temi del dibattito politico ed entrano con enfasi nella trattazione che se ne fa nella stampa inglese; ne rimangono preoccupati e ne sentono le pressioni provenienti dall'opinione pubblica inglese anche molti tra i parlamentari dell'House of Commons. *What shall be done with Nicholas Wiseman and his company? A few plain words of fairness and consistency addressed to members of the House of Commons. By one of the people* è un opuscolo del 1851 uscito anonimo a Londra presso Thomas Hatchard. Vi si lamenta l'attivismo esercitato da Wiseman e William Ullathorne, vescovo di Birmingham dal 1850 le cui origini familiari lo ponevano in discendenza da Thomas More, riscontrando per il loro tramite un'ingerenza nella giurisdizione statale britannica attraverso l'esercizio di funzioni spirituali in ambito temporale. Il Pontefice è accusato di inviare suoi delegati per governare a suo nome regni e contee. Il rischio che vi si ravvisa, quindi, sarebbe stato quello di assestare un colpo mortale alle libertà civili e alla supremazia reale britannica.

Ritornano dunque vecchie questioni che mai avevano del tutto abbandonato da secoli gli inglesi. L'uso del titolo di arcivescovo legato a Westminster, sede del Parlamento e simbolo delle libertà inglesi, è colto e presentato sulle pagine del giornale «The Times» come un insulto. E proprio su queste colonne era comparso per la prima volta il 24 ottobre 1850 l'espressione «papal aggression», che entrerà poi con enfasi nella stampa e nei dibattiti parlamentari del tempo⁶. La reazione dell'opinione pubblica al ripristino della gerarchia cattolica diventa un fatto politico di estrema importanza. Tra opuscoli e giornali si mette frequentemente e diffusamente in dubbio la lealtà dei cattolici verso la Corona e la nazione. E Wiseman è il primo a essere chiamato in causa. I cattolici inglesi, magari esagerandone o accentuandone i timori, si sentono in qualche modo accerchiati e si percepiscono come una minoranza isolata dal resto della comunità⁷.

⁶ Cfr. Denis G. Paz, *Popular Anti-Catholicism in England, 1850-1851*, «Albion. A Quarterly Journal Concerned with British Studies», Winter, 1979, vol. 11, No. 4, Winter 1979, 331-59 e Stella Fletcher, *The Popes and Britain. A History of Rule, Rupture and Reconciliation*, I.B. Tauris, London-New York 2017, 144-6.

⁷ Cfr. Josef L. Altholz, *The Political Behavior of the English Catholics, 1850-1867*, «Journal of British Studies», vol. 4, No. 1, Nov. 1964, 89-103. Come osserva Altholz: «The En-

Possiamo cogliere le riflessioni e risposte di Wiseman sia attraverso alcuni opuscoli pubblicati nel giro di quegli anni, sia per il tramite della «Dublin Review», la rivista da lui fondata nel 1836 con Michael Joseph Quin e Daniel O'Connell e diventata nell'area britannica quasi un organo di divulgazione e difesa dell'ultramontanismo, che si caratterizza per la ricerca di un dialogo con anglicani e inglesi. A testimoniare l'intensità del dibattito sulla stampa inglese nel frangente del «Catholic Revival», è anche la presenza di diverse riviste di nuova fondazione o rifondazione, come «The Tablet», fondata nel 1850 e tuttora attiva, e «The Rambler», diventato nel 1859 «Home and Foreign Review», che grazie a Lord Acton esprime le ispirazioni e aspirazioni di matrice liberale entro il cattolicesimo, segnalandosi per l'apertura al dibattito politico europeo attraverso una ben precisa e caratterizzata impostazione editoriale delle rubriche.

La risposta più completa e diretta di Wiseman in merito ai timori britannici sul ripristino della gerarchia cattolica si trova in un suo documento-appello rivolto al popolo inglese nel 1850, che riceverà diverse edizioni e traduzioni⁸, il cui titolo è *An Appeal to the reason and good feeling of the English People on the subject of the Catholic Hierarchy*. Vi si ribadisce il valore della lealtà come coesistente ai cattolici, concludendo le proprie considerazioni giustificando il ripristino della gerarchia cattolica come un diritto costituzionale dettato dal riconoscimento della libertà religiosa⁹. Tra gli interlocutori politici e diplomatici di primo piano richiamati dal cardinale britannico compaiono, insieme all'allora primo ministro Lord John Russell, Lord Minto e Lord Lyndhurst, il quale era stato cancelliere durante il premierato di Robert Peel, messo a confronto con Thomas More per ribadire il valore della giustizia e della coscienza nella storia politica inglese¹⁰.

glish Catholics found themselves an unpopular and isolated minority, with a renewed sense of alienation from their fellow countrymen» (ivi, 93).

⁸ Una replica polemica, uscita anonima, rivolta ai contenuti dell'*Appello* wisemiano, di cui si mettono in dubbio le affermazioni sulla sostanziale verità della lealtà dei cattolici verso la Corona, è proposta dal pamphlet *Reply to Cardinal Wiseman's Appeal to the English People on the subject of the Catholic Hierarchy. By A Working Man*, Beresford & Galt, Manchester 1850.

⁹ Cfr. Wiseman, *An Appeal to the reason and good feeling of the English People on the subject of the Catholic Hierarchy*, Richardson and Son, London 1850, 13 e 32.

¹⁰ Ivi, 9-10.

L'*Appello* di Wiseman si diffonde oltre l'Inghilterra, comparando in lingua italiana pure tra le pagine della rivista «La Civiltà Cattolica», il cui primo numero era uscito proprio nel 1850 con la direzione di Carlo Maria Curci e la presenza di redattori, quali Luigi Taparelli D'Azeglio e Matteo Liberatore tra gli altri, destinati ad avere un ruolo di rilievo nell'ambito del cattolicesimo italiano e di quanto attiene soprattutto alla «questione romana». Le vicende inglesi di quell'anno sono accompagnate e documentate tra le rubriche della rivista dei gesuiti, non senza specifici commenti indirizzati a metterle a paragone forte e polemico con l'approccio di coloro, senza dimenticarne la parte cattolica, che erano favorevoli all'indipendenza nazionale, da conseguire pertanto a costo di indebolire la Chiesa di Roma e l'autorità temporale pontificia¹¹. Tra i commenti della rivista dei gesuiti, che era stata pensata e fondata con la vicinanza di Pio IX negli anni difficili segnati dalla Repubblica romana, sono in questo senso particolarmente interessanti quelli rivolti nei confronti del giornale «Risorgimento». Il «Catholic Revival» e la ricostituzione della gerarchia cattolica in Gran Bretagna sono allora i momenti di una valutazione con cui se ne osservano gli effetti ecclesiali e politici nella controluce romana e risorgimentale¹².

Accanto al documento wisemaniano, che senz'altro esprime le contingenti urgenze britanniche mettendo comunque in campo spunti ed elementi di maggiore profondità storica e teorica, si possono porre le riflessioni pubblicate da Wiseman tra il 1855 e 1856, i cui contenuti prendono spunti da una serie di conferenze da lui tenute sulla natura giuridica e politica dei concordati Stato-Chiesa e sulla guerra di Crimea. Quest'ultima da lui è colta e trattata in chiave storica e politica a partire dal ruolo raggiunto dal Parlamento nel suo contrasto vittorioso con la Corona come depositario della volontà della nazione e come garante delle sue libertà pure attraverso il controllo dell'esercito raggiunto già a inizio Settecento e poi via via confermato. *The future historian's view of the present war* è il titolo di questo suo contributo¹³.

La lettura delle vicende storiche è posta nella più ampia prospettiva della linea del tempo, con quanto ne consegue anche in merito ad alcuni concetti politici. Vi si afferma senza indugi che lo Stato è il garante

¹¹ Cfr. «La Civiltà Cattolica», anno primo, vol. III, 1850, 49-53, 397-417, 658-667.

¹² Ivi, 187-91.

¹³ Cfr. Wiseman, *The future historian's view of the present war. A lecture*, G. Routledge & Co., London-New York 1855.

del monopolio della forza, poggiando sulla legittimazione popolare del potere, il cui luogo espressivo è il Parlamento. Le annotazioni wisemane sono appuntate sul fatto che il Parlamento deve però funzionare e assicurare efficacemente le linee di comando e decisione, altrimenti si corre il rischio di non reggere l'urto di eserciti formati e comandati nel contesto politico connotato da forme di governo autocratiche; il che, secondo lui, era proprio quanto stava accadendo in quel momento nell'Impero Russo¹⁴. Ma, poste dentro una visione della storia politica ed economica inglese di lungo periodo, in queste sue analisi si rinvengono richiami alla consapevolezza nei confronti del progresso industriale e commerciale che era stato raggiunto dall'Inghilterra, per mantenerne i risultati conseguiti senza smarrire il senso di una gloria la cui misura va valutata oltre il mero presente, pensando anche al giudizio che ne avrebbe dato lo storico del futuro. In fondo, questa è la sua maniera per precisare che i cattolici fanno parte a pieno titolo dei destini della comunità britannica.

3. *Una nuova pagina del rapporto Stato-Chiesa*

Messe da parte le rilevanti attività pastorali e le opere di ambito più strettamente teologico, Wiseman ci lascia un buon numero di altri suoi contributi da cui trarre diversi spunti coerentemente concatenati in ordine alla natura del rapporto tra Stato e Chiesa. Oltre a difendere le esigenze della Chiesa di Roma, Wiseman si spende sempre con forza tanto per dichiarare l'assoluta lealtà dei cattolici inglesi verso la nazione, quanto per affermare in pari tempo il valore della libertà come criterio del rapporto Stato-Chiesa. Ciò che lo muove è dimostrare le ragioni della loro reciproca autonomia, un giudizio che negli anni non aveva mai mancato di chiarire e ribadire. Ai cattolici britannici non si possono attribuire «sentimenti politici» che siano in qualche modo «ostili allo Stato», dovendosi invece riconoscere la loro apertura e partecipazione piena e corretta alle vicende della propria patria¹⁵.

Wiseman sostiene la legittimità dell'organizzazione stabile e ordinata da parte non soltanto della Chiesa di Roma, ma di tutte le chiese dissidenti e protestanti inglesi. E la giustifica come un principio di libertà

¹⁴ Ivi, 4-5.

¹⁵ Cfr. Wiseman, *Conferenze sulle dottrine e pratiche più importanti della Chiesa Cattolica*, 2 voll., II, Tipografia e Libreria Pirota e C, Milano 1841, 244.

religiosa in una terra fondata sul valore della tolleranza. A questo proposito è da lui ripreso spesso l'esempio di Thomas More quale espressione di libertà di coscienza e giustizia da tenere sempre presente come un bene per tutti. In effetti, il tema della libertà entra nell'ambito del rapporto Stato-Chiesa ed è da lui definito, si può dire alla maniera rosminiana, sulle basi giuridiche che lo determinano in quanto momento dovuto all'esercizio non impedito dei propri diritti¹⁶.

L'indipendenza della Chiesa sul piano dell'organizzazione e della rivendicazione di diritti deriva dal risultato di passaggi che rimontano ai primi secoli e al tempo delle «persecuzioni», non proviene da una concessione statale, da lui presentata nei termini di «civile potestà». Ed è proprio in forza di tali premesse storiche che discende l'esercizio di libertà che devono restare sempre entro confini tali da impedirne ogni abuso in quanto frutto di illegittime giustificazioni¹⁷. Agli occhi del cardinale di Siviglia, trattandole rispetto al caso inglese, le libertà e i diritti non sono le conseguenze inevitabili di rotture rivoluzionarie, ma gli esiti di un processo storico che avanza nei secoli. Pensando di certo allo specifico contesto inglese seicentesco e francese settecentesco, egli giudica le libertà dell'individuo e le dichiarazioni di diritti non l'esito appena di «qualche improvvisa rivoluzione» o «della caduta di dinastie, della successione e del passaggio di differenti forme di governo», ma come un'evoluzione graduale di un processo storico «misurato, costante e spontaneo»¹⁸. L'esempio fatto è quello di una piccola pianta che cresce fino a diventare «un magnifico albero»¹⁹.

Il primate britannico si sofferma con cura sulle ragioni per cui al pontefice va riconosciuta un'autorità delimitata in ogni caso al piano spirituale, da cui non discende «necessariamente il possesso di una giurisdizione temporale». Certo, nel corso dei secoli si sono avuti periodi e contesti durante i quali «il capo della Chiesa abbia avuto naturalmente una grande parte nello stato politico e sociale fondato sui principi cattolici». Ma, come aggiunge subito dopo, si tratta di un potere che «nacque e disparve con le istituzioni che lo avevano prodotto e sostenu-

¹⁶ Ci si riferisce in questo senso alle tematiche tratte da Antonio Rosmini, *Opuscoli politici*, in *Opere di Antonio Rosmini*, 37, a cura di Gianfreda Marconi, Città Nuova Editrice, Roma 1978, «Le Principali Questioni politico-religiose della giornata», 184-5.

¹⁷ Cfr. Wiseman, *Conferenze sui Concordati*, coi tipi di Antonio Arzione e C., Milano 1856, 58-9.

¹⁸ Ivi, 60.

¹⁹ *Ibidem*.

to, e non fa in alcun modo parte della dottrina professata dalla Chiesa relativamente alla supremazia del Papa»²⁰.

Ecco il punto. L'uso sconsiderato e scorretto fatto da molti pontefici della propria autorità temporale non può essere l'occasione per una critica a tuttotondo sulla presenza della Chiesa nel corso dei secoli medievali e moderni. In ogni caso occorre studiare e approfondire l'azione anche di quei pontefici più criticati, Gregorio VII e Innocenzo III tra gli altri, come stavano facendo diversi storici protestanti per soppesarne senza pregiudizi la vita e le scelte. A questo proposito sono interessanti i motivi di attenzione nei loro confronti che Wiseman dice di cogliere nelle opere di Voigt, Eichborn, Luden, Leo, Muller²¹.

Discutendo proprio l'evoluzione della situazione inglese nei secoli, Wiseman indaga e giustifica il riconoscimento da parte statale dei diritti e delle libertà spettanti alla Chiesa attraverso alcuni più precisi momenti storici che andavano ricondotti principalmente alle leggi sassoni e ai privilegi normanni, richiamando in tal senso anche la Magna Carta di Giovanni Senzaterra del 1215: sono per lui dei veri e propri concordati che mettono di fronte fin da allora due poteri come realtà di fatto indipendenti²².

Un episodio, che chiama in causa Giuseppe Mazzini e lo collega ad alcune vicende affrontate da Wiseman in quanto primate di Gran Bretagna, appare particolarmente indicativo del clima culturale e politico inglese di metà Ottocento. La costruzione di una chiesa cattolica nel quartiere di Clerkenwell a Londra, da dedicare e intitolare a San Pietro di tutte le nazioni, desta preoccupazioni e polemiche. Il patriota italiano sosterrà concretamente la raccolta di fondi autorizzata dallo stesso Wiseman, facendone un'occasione per mettere al centro di questa vicenda la causa nazionale, promuovendola così tra i cattolici presenti a Londra. L'arcivescovo di Westminster entrerà con discrezione nel dibattito sull'opportunità o meno di edificarla. Da parte sua si era voluto precisare che la chiesa non sarebbe stata elevata alla dignità di cattedrale, dovendo servire come luogo di culto per la folta comunità di immigrati cattolici italiani e di altre

²⁰ Wiseman, *Conferenze sulle dottrine e pratiche più importanti della Chiesa Cattolica*, 2 voll., II, 9-10.

²¹ Ivi, 43-5.

²² Wiseman, *Conferenze sui Concordati*, 66-7.

nazionalità²³. In ogni caso, secondo lui quest'opportunità non doveva superare la motivazione religiosa e diventare un argomento di rottura con gli anglicani, né un problema politico ulteriore in una situazione già complicata.

4. *Una visione pedagogica e umanistica del progresso*

L'idea wisemaniana di incivilimento come categoria storica ha a che fare con le sfide politiche con cui gli uomini sono impegnati tra i mutevoli scenari lungo la linea del tempo. E la sua prospettiva di un'osservazione condotta per il tramite della fede e di una marcata sensibilità letteraria entra a questo livello del confronto con teorie, vicende e contesti, pur non rimanendone ristretta o delimitata nell'interpretazione generale. In questo senso il cristianesimo da lui è pensato come capacità di entrare ovunque in rapporto con i popoli e le loro diverse espressioni culturali e politiche, cioè «le usanze e i costumi della società civile, le istituzioni della società politica»²⁴. Certo, come precisa per indicare il carattere trascendente che gli dev'essere sempre riconosciuto, secondo lui il cristianesimo entra nella storia e diventa fattore di incivilimento, ma non risponde totalmente alle sue leggi e ai suoi tempi: la sua azione storica va avanti in maniera «indipendente da quella dell'incivilimento. Talvolta gli serve di foriere e di ausiliario, talvolta di correttivo»²⁵. Ciò che il cattolicesimo denota, volendo da parte sua andare più a fondo nel giudizio, è la capacità di «conformarsi a tutti i gradi di civilizzazione» e di «adagiarsi a tutte le condizioni in cui possono trovarsi i popoli e gl'individui»²⁶.

Le prospettive della fede e della ragione si intrecciano e problematizzano nel momento in cui si situano nel vortice complesso della modernità e, in particolare, fanno i conti con la rottura rivoluzionaria di fine Settecento o i conflitti del secolo successivo. Wiseman non si nasconde che il carattere universale della cattolicità sia andato in crisi con la Riforma e la costituzione delle chiese nazionali; si può dire che l'anglicanesimo gli appaia sotto molti profili vicino al cattolicesimo, no-

²³ Cfr. «The Dublin Review», vol. XXXI, September and December 1851, 237 *passim*.

²⁴ Wiseman, *Conferenze sulle dottrine e pratiche più importanti della Chiesa Cattolica*, 2 voll., I, 342.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, 340.

nostante le molte vicende e questioni loro sottese che hanno un deciso punto di svolta critico dalla fine del XVI secolo. L'89 diventa così il passaggio decisivo di un percorso di più lungo periodo in cui situare il mai facile rapporto tra Stato e Chiesa. Come si fa notare da parte dell'abate Ferrari nell'Introduzione al volume in due tomi di Wiseman *Conferenze sulle dottrine e pratiche più importanti della Chiesa Cattolica*, tra gli effetti determinati da Rivoluzione francese vi è la fine dell'espressione politica del cattolicesimo in Francia. In Inghilterra, ciò è visto corrispondere alla crisi della religione protestante, nel senso che cadono non pochi dei pregiudizi anticattolici anche in forza dell'emigrazione di molti cattolici francesi²⁷. Tra le pagine da lui più direttamente dedicate all'idea di incivilimento si può individuare un punto fermo riferito al caso inglese. L'incivilimento compare nella storia inglese come categoria che tiene insieme il vasto ambito di quanto attiene a cultura ed economia come fattori di un progresso interpretato con una netta chiave di lettura pedagogica e senza dimenticarne la prospettiva politica. Letteratura, arte e musica sono forme e forze culturali di incivilimento che incidono tra i passaggi epocali della storia. Wiseman torna spesso su questo giudizio, che continuerà a elaborare fino al termine dei suoi giorni. Se ne trova traccia nell'ultimo dei suoi contributi saggistici, dedicato infatti a Shakespeare²⁸.

Al Bardo va riconosciuto un valore assoluto nella storia inglese. Wiseman lo accosta a Omero e Dante, a Cimabue e Giotto o Michelangelo e Raffaello, a Mozart e Leonardo, con i quali ha in comune la genialità di un talento che si propone come una novità espressiva e riassuntiva di un particolare momento storico e politico²⁹. La sua riflessione sul concetto di genio e su quanto via via si allontana dal centro che ne è il nucleo dell'ispirazione, e quindi tende a indebolirsi nei suoi effetti sulla civiltà, è elaborata attingendo al dramma shakespeariano *Enrico VI*, nel

²⁷ Ivi, 37-8.

²⁸ Cfr. Wiseman, *William Shakespeare*, published by Patrick Donahoe, Boston 1865. Henry Edward Manning, che succederà a Wiseman nella veste di arcivescovo di Westminster, insieme a William Thompson si incaricherà di portarne a stampa questo suo contributo saggistico in un momento difficile dell'ultima stagione della vita, ricostruendone il percorso editoriale. Wiseman si era dedicato a William Shakespeare nelle commemorazioni organizzate in occasione del terzo centenario della nascita, presentando in Appendice le sue proposte per commentarne le opere.

²⁹ Ivi, 26-31.

passaggio tratto dalla scena 3 della prima parte in cui Giovanna d'Arco dice del senso recondito della gloria rispetto a ciò che era conseguito per il popolo inglese dalla morte del sovrano: «Genius is like a circle in the water, Which never ceaseth to enlarge itself, Till, by broad spreading, it disperse to naught»³⁰. Se confrontate in controluce, si colgono nelle riflessioni del primate inglese significative assonanze con quelle di Rosmini sul rapporto inevitabile che si pone tra ragion speculativa degli individui influenti e ragion pratica delle masse come condizione del progresso sociale e dello stesso incivilimento.

Si tratta di una corrispondenza che, del resto, muove da giudizi comuni a entrambi in merito al carattere pedagogico dell'espressività culturale. Ma le consonanze non si fermano qui. Wiseman vede nel genio le caratteristiche di un dono, di un talento ricevuto che poi, magari accidentalmente, può risvegliarsi e manifestarsi, alla maniera di una pianta che matura e dà fiori e frutti³¹, come dice con un'immagine da lui ripresa pure per definire il progresso delle libertà e dei diritti. Rosmini, quando definisce nell'opera *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le società*, pubblicata nel 1837 e poi entrata a far parte della sua *Filosofia della politica*, che cosa egli intenda rispetto alla maniera con cui si rinnova generazione dopo generazione il patrimonio di saperi e valori, aveva usato la stessa immagine, perché «il grand'albero perfettamente cresciuto non emette nuove braccia, ma sviluppa nelle sue ultime estremità, nelle foglie, ne' fiori e ne' frutti»³². Ma un'altra analogia con il filosofo di Rovereto si rinviene nella parola usata da Wiseman per descrivere la dinamica all'origine della genialità: «spark», cioè scintilla³³. In effetti, Rosmini l'aveva indicata proprio per segnalare il momento iniziale del processo pedagogico: «la presenza, la voce, il gesto, e fino le azioni più indifferenti de' grandi hanno virtù di trasfondere in altrui e comunicare essa sapienza, e accender ne' giovanetti

³⁰ Ivi, 31.

³¹ Ivi, 27.

³² Antonio Rosmini, *Filosofia della politica*, in *Opere di Antonio Rosmini*, 33, a cura di Mario D'Addio, Città Nuova Editrice, Roma 1997, 84.

³³ Wiseman parla di che cosa intenda similmente per genialità nel seguente brano: «It may begin to manifest it self with the very dawn of reason; it may remain asleep for years, till a spark, perhaps accidentally, kindles up into a sudden and irrepressible splendor; that unseen intellectual fuel which has been almost unknown to its unambitious owner» (Wiseman, *William Shakespeare*, 26-27).

scintille di genio, il quale si muore, o rimane sepolto e inerte, ove non venga quasi direbbesi percosso dal genio altrui»³⁴.

L'incivilimento, proprio per questa dimensione insieme culturale e pedagogica, esprime quel profondo dinamismo che appare quasi una premessa rivelativa e riassuntiva della storia dei popoli. Ecco perché, come il primate inglese scrive in chiave di metafora, c'è una sostanziale differenza tra re e legislatori: il re può essere detronizzato, i legislatori no. Shakespeare è il legislatore della letteratura moderna, proprio perché ne coglie e condivide le caratteristiche per mezzo della sua arte. Per spiegare questo concetto, Wiseman si riferisce a Solone, Licurgo e Numa Pompilio, in quanto sono tra coloro che meglio hanno espresso di volta in volta il singolare sentire del loro popolo, facendone un valore comune: Solone con la sua riforma ha dato concretezza e armonia alla raffinata mentalità degli ateniesi, rendendoli orgogliosi del modello di vita repubblicano e democratico; Licurgo ha saputo regolare in norme e istituzioni la severa indole spartana; Numa Pompilio è riuscito a dare saggezza alle prime forme di legislazione romana, indicandone delle fonti capaci di migliorare l'incerta origine³⁵.

Ma è l'unicità di Roma come città «eterna», a essere eminentemente espressiva delle origini dell'Europa e del suo posto nello scenario dell'incivilimento, traendo «il gusto e la cognizione delle arti» dall'aver saputo conservare «tanti tesori della Grecia». Alla Roma antica, cioè «di Cicerone, di Virgilio e di Tito Livio, quella che ha inoculato all'Europa il suo gusto squisito, e le ha imposto la sua lingua», segue la Roma moderna, quella di «Raffaello e di Michelangelo, che conserva anche oggidì al mondo i modelli del bello e del grande artistico, e gliene detta le leggi»³⁶. Tra tempi antichi e moderni vi è dunque una continuità le cui dinamiche e ragioni appaiono spesso imperscrutabili, ma che esprime in ogni caso una recondita tendenza verso l'incivilimento, a cui Wiseman annette anche nel caso romano un carattere provvidenziale. E Roma, con il suo patrimonio di architettura e arte passato attraverso momenti difficili, ne è esempio visibile che si trasmette da una generazione all'altra³⁷.

³⁴ Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, in *Opere di Antonio Rosmini*, 56, a cura di Alfeo Valle, Città Nuova Editrice, Roma 1981, 67.

³⁵ Cfr. Wiseman, *William Shakespeare*, 22-3.

³⁶ Wiseman, *Roma antica e Roma moderna. Discorso*, Tipografia e Libreria Arcivescovile Ditta Boniardi - Pogliani di E. Besozzi, Milano 1857, 4.

³⁷ Ivi, 14.

Oltre ai greci e ai romani, gli inglesi devono prendere a esempio pure i veneziani, perché questi hanno testimoniato con le loro opere la stretta connessione che collega la prosperità commerciale con la ricerca della bellezza artistica e monumentale anche in quanto espressione e testimonianza della loro fede³⁸. In fondo, questo è il senso ultimo del ragionamento wisemaniano: al benessere che era stato raggiunto dalla Gran Bretagna durante l'età vittoriana, sarebbe stato necessario premettere un fine morale, perché la sua gloria non rimanesse effimera di fronte al corso dei secoli.

5. *Le matrici ideali della libertà in chiave politica: concetti e confronti*

L'indole di Wiseman è certamente quella di un uomo prudente, con una spiccata predisposizione verso le tradizioni del passato di Roma, che apprezza sul piano della produzione artistica e architettonica, ma studia senza tralasciare il ruolo esercitato nella storia dal diritto romano, in quanto fonte giurisprudenziale alla cui luce indagare i rapporti tra Stato e Chiesa, con una trattazione svolta anche in chiave di romanzo storico³⁹. Alla letteratura orientale, in special modo siriana, dedica inoltre ricerche e approfondimenti, che l'avevano messo in luce negli anni della sua formazione di fronte alla curia romana⁴⁰. Le sue mai dissimulate valutazioni critiche tanto sulle conseguenze filosofiche e politiche della modernità, quanto sulle tematiche liberali ripensate in ambito religioso, non ne fanno un campione dell'ultramontanismo senza sfumature. La storia politica dei cattolici inglesi alla metà secolo mostra la ricerca di significative connessioni con i conservatori del partito Tory, che erano in prevalenza favorevoli al non intervento in

³⁸ *Brano d'un discorso del Cardinale Wiseman Arcivescovo di Westminster. Memorie sull'antico e moderno tesoro della Basilica di San Marco in Venezia*, nella Tipografia Gaspari a S. Felice, Venezia, Anno MDCCCL, 3-6.

³⁹ Una lettura wisemaniana rispetto ai trascorsi del cristianesimo connessi alle persecuzioni avvenute durante l'impero di Diocleziano si può rinvenire nel romanzo storico *Fabiola or, the Church of the Catacombs*, apparso la prima volta nel 1854 e ripubblicato in numerose edizioni e traduzioni anche nei decenni successivi. Newman, su indicazione di Wiseman, scriverà e pubblicherà nel 1855 il romanzo *Callista*, trattando invece delle persecuzioni al tempo dell'imperatore Decio nel III secolo, ponendovi in controluce aspetti legati ai pregiudizi riconducibili al contesto britannico.

⁴⁰ Cfr. Wiseman, *Horæ Syriacæ, seu Commentationes et Anecdota res vel Litteras Syriacas spectantia*, tomus I, typis Francisci Bourlie, Romae 1828.

Italia. Rispetto a questa tendenza moderata gioca un ruolo essenziale la sostanziale visione conservatrice wisemaniana, dovuta soprattutto alla formazione ricevuta durante gli anni romani⁴¹. Le sue idee sulle prerogative pontificie e sul temporalismo si riversano nella diffidenza con cui da parte cattolica si tende generalmente a valutare l'indipendenza italiana⁴².

Ma non vanno dimenticati altri contributi sul tema della libertà elaborati secondo una chiave di lettura storica e politica entro cui rileggere le premesse etiche e religiose tra le interpretazioni politiche del cattolicesimo inglese al tempo del liberalismo di Gladstone. Vi spicca, tra gli altri, il progetto di Lord Acton. Il giudizio sulla questione nazionale italiana è la principale pietra di paragone con cui da parte cattolica si tendeva a impostare i rapporti con i partiti politici. I cattolici inglesi in gran parte auspicavano almeno la loro neutralità, polemizzando per il supporto ricevuto dai politici più nettamente favorevoli all'unificazione italiana, come Palmerston, Russell e Gladstone⁴³.

Su questo sottofondo si assiste, durante le elezioni politiche del 1865, al significativo rafforzamento del rapporto con i liberali da parte dei cattolici inglesi. Manning, che era appena subentrato a Wiseman come arcivescovo di Westminster, li riteneva adesso più affidabili nella consapevolezza che dovesse aprirsi una nuova fase sul piano delle relazioni politiche, ispirata a un maggior senso di realismo con cui guardare alle soluzioni da mettere in campo rispetto alle questioni irlandese e sociale, aprendo così nuove vie rispetto al conservatorismo prima dominante⁴⁴.

Ma c'è un passaggio dell'ultima stagione della vita di Wiseman che appare rivelativo della sua visione di libertà religiosa in chiave politica e getta una luce chiarificatrice sull'insieme delle sue concezioni teologiche e politiche. Si tratta del biennio 1863-1864, che riconduce direttamente ai congressi di Malines e Monaco ponendo su questo sfondo la pubblicazione da parte di Pio IX del *Sillabo* annesso all'enciclica *Quanta cura*, nei cui confronti Wiseman e la «Dublin Review» non manife-

⁴¹ Sull'influenza politica esercitata da Wiseman e dai cattolici inglesi cfr. K. Theodore Hoppen, *Tories, Catholics, and the General Election of 1859*, «The Historical Journal», vol. 13, No. 1, Mar. 1970, 48-67.

⁴² Cfr. Josef L. Altholz, *The Political Behavior of the English Catholics, 1850-1867*, 96-7.

⁴³ Ivi, 99.

⁴⁴ Ivi, 101-2.

steranno espressioni di entusiasmo. La stampa inglese, in particolare quella di orientamento anglicano, criticherà la condanna del progresso e della modernità proveniente dal documento pontificio, osteggiato peraltro da non pochi tra i cattolici inglesi che apparivano divisi su temi e giudizi⁴⁵.

Il cattolico liberale Lord Acton, nonostante la posizione critica verso le chiusure pontificie e le frizioni della sua rivista «Home and Foreign Review» con l'ambiente dell'ultramontanismo, avrà di Wiseman in questi anni considerazione e riguardo, riconoscendogli una posizione comunque moderata ma dialogante. Non è senza significato politico, se lo si inserisce tra le questioni di questo difficile momento storico, che tra gli ultramontanisti della wisemaniana «The Dublin Review» nel 1861 si apre alla possibilità di pensare una soluzione confederale per l'Italia, su cui si era speso con particolare dedizione Rosmini durante i passaggi independentistici del Quarantotto. Le elezioni generali del 1859 erano state parte di questo percorso di riflessione e riposizionamento dei cattolici nel contesto britannico, che si era inserito in un momento in cui il dibattito politico si era fatto particolarmente intenso⁴⁶.

Al congresso di Malines è associata l'esortazione di Montalembert pronunciata nei discorsi del 20 e 21 agosto 1863⁴⁷. Vi si pone l'accento sulla «Chiesa libera nello Stato libero», sul dover fare i conti con l'adesione libera alla fede, sul bene che avrebbe portato l'accettazione da parte della Chiesa dei principi della democrazia liberale in contrapposizione alla democrazia di tipo egualitario⁴⁸. Wiseman è presente alla stessa sessione congressuale, ma non ne fa un'occasione per lanciare un'alternativa di stampo ultramontanista a Montalembert. Anzi, stando alle fonti, nonostante il disaccordo di fondo i rapporti tra i due si svolgeranno nella massima correttezza e rispetto reciproco⁴⁹. Il cardinale di Westminster presenterà il 21 agosto una relazione sulla situazione del cattolicesimo in Gran Bretagna, mostrandone i progressi a partire

⁴⁵ Per una ricostruzione dei punti di vista inglesi cfr. Luca Sandoni, *Genesi ed esiti di un documento emblematico*, in *Il Sillabo di Pio IX*, a cura di Id., Introduzione di Daniele Menozzi, CLUEB, Bologna 2012, 70-4.

⁴⁶ Cfr. K. Theodore Hoppen, *Tories, Catholics, and the General Election of 1859*, «The Historical Journal», vol. 13, No. 1, Mar. 1970, 48-67.

⁴⁷ Cfr. Marvin R. O'Connell, *Montalembert at Mechlin: A Reprise of 1830*, «Journal of Church and State», vol. 26, No. 3, Autumn 1984, 515-536.

⁴⁸ Cfr. Sandoni, *Genesi ed esiti di un documento emblematico*, 42-44.

⁴⁹ Cfr. *The Life and Times of Cardinal Wiseman*, II, 457-62.

dai benefici derivanti dalla libertà di azione. *The Religious and Social Position of Catholics in England. An Address delivered to the Catholic Congress of Malines* è titolo del suo intervento anticipato nella versione pubblicata qualche giorno prima, in cui sono dettagliate le istituzioni e opere di carità realizzate negli ultimi decenni, senza tacere la complessità del passaggio ecclesiale e sociale dalla metà secolo dopo la ricostituzione della struttura gerarchica, cioè con quanto ne era derivato in termini polemici nell'opinione pubblica e dal punto di vista delle vecchie e nuove difficoltà da affrontare anche sul piano dei rapporti politici. Ed è proprio questo l'argomento con cui conclude il suo contributo, auspicando la maggiore ricerca possibile dell'unità come misura delle scelte espresse dal mondo cattolico nelle intese proiettate in ambito parlamentare, per andare oltre le divisioni delle vedute che si potevano riscontrare tra conservatori e liberali⁵⁰.

La rilettura politica delle vicende del cattolicesimo britannico, posta nel quadro delle relazioni internazionali e delle premesse filosofiche con cui guardare alle questioni più strettamente legate al piano teologico o ecclesiale, caratterizza le dinamiche editoriali della rivista di area cattolico-liberale «Home and Foreign Review», le cui pubblicazioni cesseranno nel 1864, che da Lord Acton era stata voluta e posta in continuità con «The Rambler». Al Congresso di Monaco, che si svolge alla fine di settembre del 1863 ed è ricordato per il ruolo fondamentale esercitato da Ignaz von Döllinger, la rivista dedica ampio spazio, documentando e passando in rassegna gli interventi secondo la provenienza geografica. Wiseman, che è richiamato per il contributo significativo dato agli studi teologici, viene colto nell'insieme di un'attenzione con cui sono esposte anche altre volte le teorie di Rosmini, Ventura e Gioberti⁵¹. La loro trattazione diventa così la maniera per sottolinearne la battaglia politica condotta per la libertà in Italia, che porta i due filosofi di Palermo e Torino a morire in esilio in Francia, come viene precisato ed enfatizzato sulle colonne della rivista⁵².

⁵⁰ Cfr. Wiseman, *The Religious and Social Position of Catholics in England. An Address delivered to the Catholic Congress of Malines*, James Duffy, Dublin 1864., 57-61.

⁵¹ Cfr. *Ultramontanism*, «Home and Foreign Review», vol. III, Williams and Norgate, London 1863, 162-206.

⁵² Una rivisitazione in termini politici del momento religioso come parametro per vagliare le relazioni con la Chiesa di Roma nell'ottica del cattolicesimo liberale di area inglese traspare dalle analisi che Lord Acton propone proprio durante questo passag-

Il punto di vista dei cattolici liberali inglesi sull'ultramontanismo fa perno sul giudizio secondo cui l'autorità della Chiesa è piena quando si applica alla fede o si riscontrano contraddizioni da parte dei credenti; mentre, quando si esprime nei confronti delle leggi e istituzioni politiche, occorre precisare che esse sono espressione di un'evoluzione intercorsa durante un processo storico con cui sono state via via vagliate, definite e affermate anche nel loro valore. Il messaggio di cui si fa portatore la rivista di Lord Acton mette al centro il rapporto tra autorità e verità, affermando così che non bisogna avere paura nell'esplorarne percorsi teorici e proporre interpretazioni capaci di distinguere ciò che è essenziale da quanto è invece accidentale⁵³. Ma, se lo inseriamo nel giro degli sviluppi allora in corso, il suo giudizio sul *Sillabo* confermerà le sue interpretazioni critiche rispetto alle prospettive verso cui era indirizzata la Chiesa cattolica guidata da Pio IX.

Ai cattolici d'Oltremania non era sfuggita la necessità di dialogare con la modernità. E, tenendo presente la varietà più o meno critica delle valutazioni che se ne daranno, c'è da parte loro la percezione dei cambiamenti in atto sul piano della legittimazione del potere e sul doverne dare un significato capace di scoprire il valore della libertà nel nuovo assetto della democrazia e dell'uguaglianza. Tocqueville è certamente tra coloro che fanno scuola in Europa ed entra nel dibattito su questi temi in maniera fondamentale anche in Inghilterra, passando per il vaglio di quanti ne commenteranno con cura le idee sulla libertà individuale e sul rilievo della religione nell'ordinamento statale che andava configurandosi in quel frangente della storia. Non sarà soltanto la «Home and Foreign Review» a tenerlo presente, «The Dublin Review» più volte ne richiamerà il contributo dato alla configurazione della democrazia e alla riflessione sulla Rivoluzione francese, volendone osservare il posizionamento sociale che vi assume la religione⁵⁴.

L'area britannica cattolico-liberale in quegli anni sarà attratta dalle riflessioni del vescovo di Orléans, Dupanloup, traendone elementi per ragionare sui cambiamenti da portare avanti nel mutato clima culturale e politico sul piano delle premesse teologiche ed ecclesiali. Ecco perché si rivela utile riscoprire e continuare l'indagine sulle tensioni

gio storico (cfr. John Dalberg Acton, *Conflict with Rome*, «Home and Foreign Review», vol. III, Williams and Norgate, London 1864, 667-90).

⁵³ Cfr. *Ultramontanism*, «Home and Foreign Review», vol. III, 1863, 204-6.

⁵⁴ Cfr. «The Dublin Review», July-October 1882, 397-416, *passim*.

filosofiche e politiche poste dalla questione religiosa nell'ambito dei rapporti Stato-Chiesa, soffermandosi sulle differenti maniere di pensare il liberalismo e l'incivilimento in Europa alla metà dell'Ottocento⁵⁵. Wiseman, posto a confronto con le elaborazioni sviluppate dai cattolici liberali, può costituire allora un'occasione favorevole per approfondirne i significati attraverso il caso britannico.

⁵⁵ A questo proposito va ricordato il recente studio di Colm O'Siochru, *Liberties before liberalism: Ultramontane political thought in England, c. 1835-50*, in *An intellectual history of liberal Catholicism in Western Europe, 1789-1870*, edited by Aude Attuel-Hallade, Bloomsbury, London 2024, 73-92.

Martin Finet*

*Opera et sentiment d'appartenance nationale:
France et Italie comparées*

En mars 2011, à l'occasion des célébrations des cent cinquante ans de l'unité italienne, *Nabucco* est exécuté sous la direction de Riccardo Muti à l'Opéra de Rome. Une fois le célèbre chœur des esclaves terminé, le public éclate en applaudissement et des «*Viva Italia! Viva Verdi!*» raisonnent dans toute la salle. Chose rarissime à l'opéra, le chef d'orchestre interrompt la représentation, se tourne vers le public pour défendre la culture italienne, alors en proie à des coupes budgétaires puis, comme si elle obéissait à un ordre tacite, toute l'audience se lève et entonne le «*Va' Pensiero*» en chœur avec les chanteurs restés sur scène. Une telle démonstration dans un lieu aux comportements d'ordinaire si codifiés est symptomatique des liens qui relient opéra et identité nationale italienne. Cet air, que certains ont tenté d'ériger en hymne national italien¹, est devenu l'illustration musicale de l'âme risorgimentale italienne².

Ainsi, dire que l'opéra a accompagné, sinon favorisé l'émancipation des peuples au XIX^e siècle est devenu un lieu commun. Les compositeurs ayant œuvré à l'établissement d'un opéra national ne manquent pas et, sur ce sujet, l'historiographie a ses belles histoires: Grieg en Norvège, Smetana dans ce qui deviendra la République tchèque, alors royaume de Bohême ou encore Wagner dans le royaume de Saxe³.

L'opéra italien est entièrement ancré dans cette narration. Giuseppe Verdi, né la même année que Wagner, en 1813, fait son entrée dans le panthéon du Risorgimento avec le titre de barde du Risorgi-

* École Normale Supérieure Paris-Saclay.

¹ Chiara Bertoglio, «*Sì bella e perduta*». *Gli esuli istriani, fiumani e dalmati e il canto del Va', pensiero*, «Musica e storia», 2007, vol. 15, no 3, 661-78.

² George W. Martin, *Verdi, Politics, and "Va, pensiero": The Scholars Squabble*, «The Opera Quarterly», 2005, vol.21, n°1, 109-32.

³ Cfr. Benjamin Curtis, *Music makes nation: nationalist composers and nation building in nineteenth century Europe*, Cambria Press, Amherst, N.Y. 2008.

mento, son nom devenant même un slogan de ralliement⁴. Le mythe voudrait qu'il ait su capter l'âme du peuple et la mettre en musique pour mieux l'exalter et faire vibrer en lui cette soif de liberté⁵.

Quant à l'opéra français, si *Carmen* est mondialement connue et jouée avec, éventuellement, une poignée d'autres titres, comme *Faust* ou *Les Contes d'Hoffmann*, rares sont les ouvrages français créés au XIXe siècle ayant survécu au XXe et faisant partie du «corpus très restreint formant le canon international⁶». Cette disparition complète de tout un répertoire des scènes lyriques tend à nous en faire sous-estimer l'importance politique et sociale tout au long du XIXe siècle⁷. L'opéra français est en effet lui aussi peuplé d'histoires qui lui attribuent un rôle politique de premier ordre.

L'opéra comme vecteur de l'idée de nation: des réceptions politiques

«Les grands auditoires tumultueux et passionnés ont remplacé les petites assemblées façonnées et raffinées [...]. Ce n'est pas seulement notre âme, mais un grand nombre de nos âmes qui s'exprime par les sons⁸», notait le critique musical Camille Bellaigue à la fin du XIXe siècle à propos de l'opéra. Deux œuvres emblématiques peuvent nous permettre d'analyser ce tumulte: *La Muette de Portici* en France et *Nabucco* en Italie.

La Muette de Portici, représentée pour la première fois le 29 février 1828 à Paris, est aujourd'hui totalement tombée dans l'oubli. Réhabilité en 2012 à l'Opéra-Comique de Paris, cet opéra n'avait plus été joué en France depuis 1899⁹. Son anonymat total ne fait toutefois pas honneur au succès qu'il a connu sous la Restauration et au sym-

⁴ Voir Michael Sawall, «Viva V.E.R.D.I.». *Origine e ricezione di un simbolo nazionale nell'anno 1859, Verdi 2001: Atti del Convegno internazionale*, Parma, New York, New Haven, 24 gennaio -1° febbraio 2001, L.S. Olschki, Firenze 2003, 1000-9.

⁵ Cfr. Birgit Pauls, *Giuseppe Verdi und das Risorgimento: ein politischer Mythos im Prozess der Nationenbildung*, Akademie Verlag, Berlin 1996.

⁶ Hervé Lacombe (dir.), *Histoire de l'Opéra français: du consulat au début de la IIIème République*, Fayard, Paris 2020, V.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Camille Bellaigue, *Études musicales et nouvelles silhouettes de musiciens*, Delagrave, Paris 1898, 33.

⁹ <https://urls.fr/NQucLG>, consulté le 06 novembre 2024. De manière générale les données sont disponibles sur operabase.fr.

bole qu'il a constitué tout au long du XIX^e siècle. Très vite affublée d'une image révolutionnaire, cette œuvre est devenue une allégorie de la France des barricades tout au long de ce siècle, de la révolution de Juillet à la Commune. En outre, la première de cet opéra a aussi marqué la naissance d'un nouveau genre lyrique: le grand opéra, un style dont l'épicentre fut Paris et qui domina les scènes française et européenne entre les années 1820 et 1880. S'il est aujourd'hui, à l'image de son répertoire, abandonné des programmations, ce genre fut le digne héritier de la tragédie lyrique de Lully. Caractérisé par une scénographie fastueuse, des costumes clinquants et la présence d'un ballet, le grand opéra se met surtout à la page du drame romantique, en choisissant ses arguments, pour la grande majorité, dans l'histoire moderne¹⁰.

En 1827, Eugène Scribe et Germain Delavigne, les librettistes, et Daniel Auber, le compositeur, reçoivent la première commande de l'Opéra de Paris pour composer un opéra historique. Ils choisissent comme sujet la révolte de 1647 menée par le pêcheur napolitain Masaniello contre la politique des impôts des occupants espagnols. Fenella, une jeune fille muette du village de Portici, est séduite par un noble espagnol, Alphonse, promis à une autre. Apprenant qu'elle est emprisonnée pour éviter le scandale, son frère Masaniello, organise une révolte contre le pouvoir royal. Le spectaculaire se mêle au pittoresque; à la fin, Fenella se suicide en se précipitant dans l'abîme du Vésuve en éruption¹¹. Dans cet opéra, un air particulier marque les esprits. Dans l'acte II, un duo appelle à l'insurrection contre les Espagnols:

Mieux vaut mourir que rester misérable!
Pour un esclave est-il quelque danger?
Tombe le joug qui nous accable.
Et sous nos coups périsse l'étranger!
Amour sacré de la patrie,
Rends-nous l'audace et la fierté;
À mon pays je dois la vie;
Il me devra sa liberté.

¹⁰ Gilles de Van, *Le grand opéra entre tragédie lyrique et drame romantique*, «Il Saggiatore Musicale», vol.3, n°2, 1996, 325-60.

¹¹ Herbert Schneider et Diana R. Hallman, *Auber et Halévy*, in Hervé Lacombe (dir.), *Histoire de l'Opéra français*, cit., 387-406.

Difficile en 1828, sous la Restauration, de ne pas y voir une référence à la Révolution, «Amour sacré de la patrie» étant le premier vers du dernier couplet de la *Marseillaise*.

Cependant, attribuer aux auteurs une quelconque volonté politique serait inexacte. En effet, l'ouvrage est loin de présenter une vision idéalisée de la révolution, les révolutionnaires y sont prosaïques, voire repoussants et vulgaires. Si le chœur reflète par moments le peuple, il y figure une couche sociale violente et destructrice. De surcroît, au début de l'acte V, le chœur semble déclarer l'illégitimité de la révolution: «D'un juste châtiment qui peut nous préserver?». L'éruption du Vésuve qui conclut l'œuvre peut être interprétée comme un jugement divin s'abattant sur des révolutionnaires finalement vaincus¹².

La réception politique de *La Muette de Portici* est surtout à relier à l'ambivalence de la Restauration et du règne de Charles X. Olivier Bara la formule de la sorte: «cette période se veut Restauration, mais l'effacement du passé révolutionnaire et impérial, les retrouvailles forcées avec les rituels d'Ancien Régime¹³» ne sauraient effacer la «conscience de son sursis précaire¹⁴». L'Opéra de Paris, alors Académie royale de musique, est au centre de l'entreprise générale de réactivation des anciennes symboliques. Directement administré par le ministère de la Maison du Roi, il est dépositaire de l'image du souverain et doit «proclamer sa réussite politique et sa gloire¹⁵». Cette «fonction politique subtile¹⁶» est par ailleurs à l'origine de la révolution esthétique qu'est le grand opéra. C'est dans ce cadre que va naître le symbole de la France révolutionnaire qu'est *La Muette de Portici*.

L'examen de la presse permet d'expliquer le mythe politique qui s'est formé autour de l'opéra de Daniel Auber. Un nouveau gouvernement, plus libéral, est nommé en janvier 1828 dans le but d'apaiser les tensions qui règnent en France. Une des premières mesures prises est de desserrer les contraintes qui pèsent sur la presse. La critique

¹² Jane Fulcher, *The Nation's image. French grand opera as politics and politicized art*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 11-46.

¹³ Olivier Bara, *Dramaturgies de la souveraineté: entrées royales et pièces de circonstance sous la Restauration*, «Imaginaire et représentations littéraires des entrées royales au 19e siècle», n°1, 2006, 41.

¹⁴ Julien Gracq, *Réflexions sur Chateaubriand*, «Cahiers du Sud», n°357, 1960, 164, cité dans *Ibidem*.

¹⁵ Jane Fulcher, *The Nation's image*, cit., 18.

¹⁶ *Ibidem*.

musicale devient un moyen de faire valoir des opinions politiques contradictoires de manière dérobée. Or, cet opéra, par ses multiples allusions à la Révolution que la censure n'a pas jugé bon d'interdire, s'inscrit dans un réseau de références, qui seront relevées et soulignées par la presse. Par exemple, le fait que Masaniello soit coiffé d'un bonnet phrygien ou encore les emprunts à la *Marseillaise* sont largement repris¹⁷. De la même manière, la mauvaise image des révoltés transmise par l'opéra est tout de suite dénoncée comme une ingérence politique de la part du régime. Chaque détail de la représentation est sujet à interprétation. Par exemple, *La Gazette de France* souligne l'absence du roi et la présence du futur Louis-Philippe, le plus libéral des prétendants au trône, lors de la première. *La Gazette de Paris* critique la représentation historiquement inexacte de la révolte tandis que le *Journal* note qu'«un opéra n'est pas fait pour les divertissements» et caractérise l'œuvre de «portrait vivant de son époque»¹⁸. De plus, beaucoup de journaux furent très critiques envers la fin tragique de l'œuvre, y voyant un sous-texte politique. Rapidement, l'œuvre se voit affublée d'une réputation d'opéra séditionnaire et révolutionnaire à tel point que «les sept premières reprises de l'œuvre (4 août-6 septembre 1828) avaient omis le cinquième acte, celui de la défaite des révoltés napolitains vaincus par la répression espagnole, afin d'accentuer le caractère révolutionnaire du livret»¹⁹.

Toutefois, cet opéra est surtout connu pour sa légende en Belgique. En effet, l'État belge est né de l'insurrection de 1830 contre le pouvoir monarchique néerlandais, dont le signal de départ fut une représentation de la *Muette de Portici* au théâtre de la monnaie à Bruxelles le 25 août 1830. Lorsque Masaniello et Pietro appellent à la révolte («Mieux vaut mourir que rester misérable»²⁰), les spectateurs se lèvent, reprennent en cœur et sortent. L'émeute gagne toute la

¹⁷ Cfr. Maurice Agulhon, *Marianne au pouvoir: l'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*, Flammarion, Paris 2001.

¹⁸ Les journaux mentionnés sont cités dans Jane Fulcher, *The Nation's image*, cit., 37-1.

¹⁹ Théophile Gautier, *Critique théâtrale, t.1 (1835-1838)*, P. Berthier et F. Brunet éd., Champion, Paris 2007, 128, cité dans Hervé Lacombe (dir.), *Histoire de l'Opéra français*, cit., 390.

²⁰ Augustin Eugène Scribe et Germain Delavigne. *La muette de Portici: opéra en 5 actes*, 1828, Acte II, Scène 2, Duo de Masaniello et Pietro.

ville. Le 4 octobre la Belgique prend son indépendance du royaume des Pays-Bas²¹.

Si cet opéra est aujourd'hui principalement connu pour sa place dans le roman national belge, son importance dans la France du XIXe ne doit surtout pas être minorée. Richard Wagner, le chantre de l'opéra ouvertement nationaliste, compare le personnage de Gavroche, symbole par excellence de la barricade parisienne, à l'œuvre de Daniel Auber²². Il «insiste, dans une perspective résolument romantique, sur les affinités entre Auber et une culture musicale émanant du peuple²³» voire du peuple révolté. Il justifie son intérêt de la manière suivante: Auber a conçu une musique pour «faire danser le monde entier²⁴» après avoir écouté le peuple parisien se rebeller. Selon le compositeur allemand, l'essence de l'art français se trouverait là, dans cette capacité à soulever la foule contre la tyrannie²⁵. L'œuvre devient finalement un symbole de la France des barricades. L'identité nationale révolutionnaire française a su trouver en la *Muette de Portici* un symbole qui a traversé une partie du siècle et qui est resté très présent lors des grandes crises parisiennes: 1832, 1848 et 1870. Ainsi, pendant la Commune, nombreux sont les concerts qui intègrent l'ouverture de l'opéra ou encore le célèbre duo entre Pietro et Masaniello à leur programme²⁶.

Le parallèle avec *Nabucco* peut être fait sans difficulté. En effet, l'opéra de Verdi de 1842 met aussi en scène une histoire d'amour ayant pour toile de fond l'oppression d'un peuple par une puissance étrangère. L'histoire de l'oppression des Juifs par Nabuchodonosor qui envahit Jérusalem est surtout passée à la postérité par un air: le chœur des esclaves et son fameux «*Va, pensiero*»²⁷.

²¹ Cfr. Roland Van der Hoeven, *Le théâtre de la Monnaie et son Public: Des émeutes de «La muette de Portici» (1830) au recueillement de «Parsifal» (1914)*, «Revue belge de Musicologie/Belgisch Tijdschrift voor Muziekwetenschap», 2002, 9-35.

²² Cécile Leblanc, *François-Esprit Auber dans la tourmente, de Gavroche aux Guermentes*, «Revue germanique internationale», n°36, 2022, 111.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Richard Wagner, *Œuvres en prose*, t. VII, traduction Jean-Gabriel Prod'homme, Delagrave, Paris 1910, 15.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Delphine Mordrey, *Moments musicaux: high culture in the Paris Commune*, «Cambridge Opera Journal», vol. 22, n°1, 2010, 1-31.

²⁷ Cfr. Antonin Durant *Le chœur des esclaves. Quand Verdi écrivait l'histoire*. Buchet Chastel, Paris 2022.

Là encore, attribuer à Verdi des velléités contestatrices serait aller vite en besogne. Alberto Mario Banti a certes intégré *Nabucco* à son «canon risorgimental²⁸» et décrit l'opéra comme «un drame du Risorgimento²⁹», mais faire de l'écriture de cette œuvre le moment à partir duquel Verdi devient «un prophète, un barde, ou tout du moins, un «symbole de conscience nationale» pour le peuple italien³⁰», comme l'écrivent un grand nombre de ses biographes, peut être largement débattu. Récemment arrivé à Milan de la campagne parmesane, le jeune Giuseppe a surtout des préoccupations matérielles et, comme nous le prouve sa correspondance, celles-ci ne sont pas encore politiques³¹. Ainsi, rien ne prédestinait cette œuvre à devenir le symbole qu'elle est devenue.

Son insertion dans le mythe de la naissance de la nation n'est pas instantanée. Si le succès est immédiat, beaucoup d'historiens refusent d'accorder à cet opéra une quelconque influence sur la création d'un sentiment national italien au moment de sa création³². Roger Parker montre que les chœurs dits patriotiques sont passés relativement inaperçus aux oreilles de la critique et du public à l'époque³³. Assez étonnamment, tout au long du XIXe siècle, c'est sous la domination autrichienne que l'œuvre de Verdi est le plus souvent représentée. En effet, même après l'indépendance, l'opéra disparaît des programmes. Il faudra attendre 1913 et le centenaire de la naissance du compositeur pour voir l'œuvre jouée à la Scala. Elle n'y avait pas été représentée depuis 1861³⁴.

À l'occasion des hommages au moment de la mort de Verdi, en 1901, puis des célébrations données pour le centenaire de sa naissance,

²⁸ Alberto Mario Banti, *La nazione del Risorgimento: parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000.

²⁹ Ivi, 45-6.

³⁰ George W. Martin, *Verdi, Politics, and "Va, pensiero": The Scholars Squabble*, «The Opera Quarterly», vol. 21, n°1, 2005, 113.

³¹ Pierre Milza, *Verdi et son temps*, Perrin, Paris 2001, 126-9.

³² Cfr. Anna Tedesco, *National Identity, National Music and Popular Music in the Italian Music Press during the Long 19th Century*, «Studia Musicologica», vol. 52, n°1, 2011, 259-70.

³³ Roger Parker, *Arpa d'or dei fatidici vati: the Verdian patriotic chorus in the 1840s*, Istituto nazionale di studi verdiani, Parma 1997, 32.

³⁴ Giampiero Tintori, *Cronologia. Opere-balletti-concerti, 1778-1997*, Grafica Gutenberg, Milano 1999, 46-53. Ouvrage consultable aux archives de la Scala.

le lien entre *Nabucco* et le Risorgimento s'établit et se répand. C'est lors de ses funérailles nationales que le fameux chœur «*Va' Pensiero*», par le biais d'une interprétation monumentale dirigée par Arturo Toscanini, va être intégré au mythe Verdi comme synthèse de l'engagement patriotique du compositeur. Lors des cérémonies du centième anniversaire de sa naissance en 1913³⁵, cette association inonde la presse. Un film y est même consacré³⁶. Dès lors, les biographies et ouvrages qui suivront n'auront de cesse de répandre cette histoire, au mépris, parfois, d'une certaine rigueur historique. Ainsi, pour *Nabucco*, l'œuvre ne devient un symbole qu'*a posteriori*. Elle le devient à un moment où furent particulièrement encouragées les différentes «formes de participation collective [...] au culte de la nation et de la patrie³⁷». L'inscription de cet opéra dans le mythe laïque du Risorgimento participe de cette «alphabétisation patriotique³⁸» qui lie ensemble les objectifs d'éducation politique et de légitimité. En effet, le climat politique dans lequel Verdi meurt est un climat de crise. Tous les grands noms de l'unification et du Risorgimento se sont éteints et l'Italie vient de traverser deux traumatismes majeurs: les émeutes milanaïses de mai 1898, réprimées dans le sang, et l'assassinat d'Umberto I deux ans plus tard³⁹. L'unité de la toute jeune nation mise à mal a besoin de la promotion de vecteurs d'union nationale.

Ces deux œuvres peuvent donc être comparées à plusieurs égards: les deux intrigues contiennent en elles les conditions de leur interprétation patriotique et mettent en scène une révolte contre un oppresseur étranger. En outre, ces opéras ne sont pas devenus des symboles *ex-nihilo*; ils se sont formés dans des moments de crises politiques et de

³⁵ Pour une analyse complète de la diffusion du mythe Verdi lors des célébrations de 1901, et 1913 cfr. Martin Finet, *La diffusion d'un mythe: les hommages à Giuseppe Verdi (1901 et 1913)*, mémoire de master, sous la direction de Jean-Yves Frétygné et Olivier Wiewiorka, ENS Paris-Saclay, 2023.

³⁶ Giuseppe De Liguoro (réal.), *Giuseppe Verdi nella vita e nella gloria (1813-1913)*, Labor films, 1913. Ce film est consultable en ligne.

³⁷ Massimo Baioni, *Mémoires publiques du Risorgimento dans l'Italie libérale. Un parcours historiographique*, «Revue d'histoire du XIXe siècle», n°44, 2012, 152.

³⁸ Cfr. Bruno Tobia, *Una patria per gli italiani. Spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita (1870-1900)*, Laterza, Roma-Bari 1991 et Umberto Leva, *Fare gli italiani: memoria e celebrazione del Risorgimento*, Comitato di Torino dell'Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Torino 1992.

³⁹ Emilio Gentile, *Le origini dell'Italia contemporanea: l'età giolittiana*, Laterza, Roma 2011, 1-8.

recherche d'identité. Ce parallèle ne peut pas faire l'économie d'une analyse européenne. En effet, comme l'écrit Anne-Marie Thiesse, «rien de plus international que la formation des identités nationales⁴⁰». Les discours de libertés européennes et «son cortège de grandes figures et d'espoirs⁴¹» se diffusent. Victor Hugo et Alessandro Manzoni (parmi tant d'autres), ces prophètes romantiques, dont les professions intellectuelles s'accompagnent souvent d'un engagement libertaire, voient leurs œuvres circuler. Un lexique commun imprègne les révolutionnaires, d'abord en France, puis en Italie. *Hernani*, œuvre d'Hugo (1830) interprétée par Verdi (*Ermani*, 1844), donne même son nom à une mode: le chapeau à plume à la Hernani devient un des signes distinctifs du patriote italien⁴². La circulation d'une esthétique révolutionnaire entre la France et l'Italie pendant cette période de définition des identités nationales permet d'en expliquer les points communs.

Toutefois, deux différences majeures sont à noter. Tout d'abord, la temporalité de leur émergence comme symbole n'est pas la même. C'est la réception contemporaine de l'œuvre d'Auber qui en fait une allégorie révolutionnaire quand il faut attendre l'unité italienne, et peut-être même la mort du compositeur, pour voir éclore en *Nabucco* la charge symbolique qu'elle a acquise aujourd'hui. De plus, si ces deux exemples témoignent de deux symboles d'appartenance nationale, l'un est profondément séditieux et l'autre unificateur. En effet, l'image symbolisée par *La Muette de Portici* est celle de l'esprit frondeur, celle d'un peuple subversif. Chez Verdi, le peuple ne se révolte pas, il chante, en chœur, son désespoir de la terre promise. Cela peut s'expliquer par leur utilisation respective. *La Muette de Portici* est utilisée comme symbole de lutte contre un régime illibéral dans une nation déjà établie quand *Nabucco* est utilisé pour exalter une unité tout juste acquise.

Notre analyse pourrait se poursuivre sur bien d'autres œuvres qui trouvent en elles de nombreux des éléments essentiels du drame romantique, largement influencé par littérature de Walter Scott, Alessan-

⁴⁰ Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales. Europe, XVIIIe-XXe siècle*, Seuil, Paris 1999, 11.

⁴¹ Quentin Deluermoz et Jeanne Moisand, *Révolutions européennes (1815-1900). La barricade et la machette. Une histoire connectée*, in Ludivine Bantigny et al. (dir.), *Une histoire globale des révolutions*, La Découverte, Paris 2023, 282.

⁴² Cfr. *Ibidem*.

dro Manzoni puis Victor Hugo. C'est principalement par la transposition historique des tensions politiques (*La Battaglia di Legnano* [Verdi, 1849], *Guillaume Tell* [Rossini, 1829]) et religieuses (*Les Huguenots* [Meyerbeer, 1836], *La Juive* [Halévy, 1835]) dans un contexte politique de crise et d'identité nationale à affirmer que prennent forme ces symboles. Toutefois, si l'opéra du XIXe se fait, malgré lui, langage d'un peuple en France et en Italie, cette vocation décline avec ce siècle. Les soubresauts politiques français de la fin du XIXe font disparaître des scènes lyriques le grand opéra français quand l'opéra italien du XIXe devient un patrimoine national exalté comme tel.

L'appropriation d'un patrimoine national

Ce qui fait l'identité nationale, écrit Anne-Marie Thiesse, c'est avant tout «la transmission à travers les âges d'un héritage collectif⁴³», d'un «patrimoine symbolique et matériel⁴⁴». À ce titre, opéras français et italien ne peuvent qu'être opposés. En effet, le répertoire lyrique italien du XIXe intègre progressivement ce patrimoine symbolique et matériel que «possèdent en indivision le bourgeois toscan et le berger calabrais⁴⁵». À l'inverse, l'opéra français du XIXe ne peut aujourd'hui plus se prévaloir d'une quelconque portée identitaire.

Si expliquer la diffusion de l'opéra du XIXe comme patrimoine national dans toute la société italienne relèverait d'une entreprise titanique, quelques éléments peuvent être mis en avant. Tout d'abord, ce patrimoine peut être qualifié de national car il s'inscrit dans une longue tradition exclusivement italienne. En effet, avant même que l'Italie n'existe en tant qu'entité politique, l'opéra définissait une Italie culturelle. L'opéra, comme genre musical y est né. L'invention d'une forme essentiellement française, représentée par Lully, réside d'ailleurs dans son opposition même à l'opéra italien. Ainsi, l'opéra se présente comme une instance de création de sens pour la nation italienne naissante. Giovanni Morelli parle de l'opéra italien de la fin du XIXe siècle et du début du XXe comme le «*made in Italy*»: ses artistes, chefs comme chanteurs, s'exportent aux quatre coins de la pla-

⁴³ Anne-Marie Thiesse, *Des fictions créatrices: les identités nationales*, «Romantisme: la revue du dix-neuvième siècle», 2000, vol. 30, n° 110, 52.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

nète⁴⁶. En outre, ce qui permet d'unifier la diversité que recèle l'opéra italien, de Monteverdi à Puccini, et de le distinguer des autres répertoires lyriques européens, c'est le *belcanto*. De la période des castrats à la figure du ténor au début du XXe, le chant est vite devenu un élément central de la dramaturgie lyrique italienne, plus qu'ailleurs⁴⁷.

De plus, l'opéra italien est relativement populaire. Populaire, il ne l'est pas par son public, pour des raisons de coûts, mais par sa diffusion: nombreux furent les relais qui purent diffuser cette musique. Le plus important parmi ceux-ci furent les *bande*, formations musicales populaires très répandues, principalement dans le nord de la péninsule. Surtout pendant la deuxième moitié du XIXe siècle, elles participèrent à la diffusion du répertoire mélodramatique nationale⁴⁸. Une étude réalisée sur les fanfares municipales de Plaisance et Crémone entre 1861 et 1874 montre l'influence de l'opéra italien sur leur répertoire⁴⁹. Ainsi, le public pouvait écouter les grands airs de *La Traviata* à travers un concerto pour bugle ou encore ceux d'*Un Ballo in maschera*, source d'inspiration principale pour la composition d'un «pot-pourri⁵⁰». Si cette étude à ses limites – les deux villes sont situées dans le nord et possèdent toutes les deux un opéra –, elle nous permet de faire l'hypothèse que le répertoire lyrique – Rossini, Bellini, Donizetti, Verdi, Puccini – arrivait aux oreilles de personnes qui ne pouvaient se payer une place à l'opéra. Giuseppe Tomasi di Lampedusa illustre cette fonction de la *banda* dans son roman *Il Gattopardo* (1958):

Al di là del breve ponte le autorità stavano ad attendere, circondate da qualche diecina di contadini. Appena le carrozze entrarono sul ponte la banda municipale attaccò con foga frenetica «Noi siamo zingarelle» [*La Traviata*, Verdi, 1853] primo strambo e caro saluto che da qualche anno Donnafugata porgeva al suo Principe; e subito dopo le campane della Chiesa Madre e del convento di Spirito Santo, avvertite da qualche monello in vedetta, riempiro-

⁴⁶ Giovanni Morelli, *L'Opera*, in Mario Isnenghi, *I luoghi della memoria: Simboli e miti dell'Italia unita*, Laterza, Roma 1996, 45-97.

⁴⁷ Gilles de Van et al., *Esthétique de l'opéra italien: La popularité en question*, «Nouvelle revue d'esthétique», n° 12, 2013, 135-42.

⁴⁸ Roberto Leydi, *Diffusione e volgarizzazione*, in Lorenzo Bianconi et Giorgio Pestelli (dir.), *Storia dell'opera italiana, parte 2a - I Sistemi*, EDT, Torino 1988, 301-92.

⁴⁹ Nino Albarosa, *Amilcare Ponchielli, «capomusica» a Piacenza e Cremona (1861-1874)*, in *Amilcare Ponchielli, 1834-1886. Saggi e ricerche nel 150° anniversario della nascita*, Cassa rurale e artigiana, Casalmorano 1984, 93-124.

⁵⁰ Ivi, 114.

no l'aria di baccano festoso. «Grazie a Dio, mi sembra che tutto sia come al solito» pensò il Principe scendendo dalla carrozza.⁵¹

Ce répertoire à la fois populaire et profondément italien va progressivement se constituer comme patrimoine capable de susciter l'adhésion à la communauté nationale. En effet, celui-ci s'institutionnalise comme élément essentiel des rites d'union nationale. Dès 1900, la presse reprend fréquemment cette idée d'un «patrimoine mélodramatique [...], part importante de notre richesse nationale⁵²». Ainsi, les commémorations de la naissance ou de la mort de Giuseppe Verdi seront, tout au long du XXe siècle, systématiquement accompagnées de ces rites de célébration de la nation.

Les commémorations de 1913 en sont la première occurrence. Le centenaire de la naissance du compositeur mêle hommage à l'œuvre verdienne et grandes manifestations collectives. Un exemple est particulièrement frappant. Le ténor Giovanni Zenatello a l'idée de rendre hommage à Verdi en donnant *Aida* en plein air, dans les arènes de Vérone en août 1913⁵³. Dans le journal *L'Adige*, on titre: «40.000 persone acclamanti hanno decretato il trionfo ai promotori e agli esecutori dell'*Aida*»⁵⁴. Dans le même journal, une chronique considère que l'œuvre de Verdi est très belle, «*ma immensamente più grande e stupefacente è questa visione reale di una massa umana che condivide con gli esecutori, una identica espressione di bellezza!*»⁵⁵. On a bien là ce que l'on pourrait qualifier de rituel de reconnaissance de la nation. Cette année de commémoration marque aussi l'insertion de la figure du musicien parmesan dans la longue tradition de religion civile de l'Italie libérale. En effet, les hommages populaires à Giuseppe Verdi de 1913 contiennent tous les éléments liturgiques qui témoignent d'une réelle dévotion pour le compositeur. L'inauguration de la statue de Giuseppe Verdi à Milan est, à cet égard, très éloquente. Le représentant de la couronne d'Italie, le Comte de

⁵¹ Giuseppe Tommasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*, Feltrinelli Editore, Milano 1958, 76.

⁵² Congrès théâtral de 1900, *Il Messaggero*, 13 janvier 1900, cité dans Didier Francfort, *Le crépuscule des héros: opéra et nation après Verdi*, «Mélanges de l'École française de Rome: Italie et méditerranée», École française de Rome, Roma 2005, 278.

⁵³ Pour le détail cfr. Giovanni Morelli, *L'Opera*, cit.

⁵⁴ *L'apoteosi verdiana di iersera in Arena...*, «L'Adige», 11 août 1913, 2.

⁵⁵ *L'Adige*, 13 août 1913, cité dans Giovanni Morelli, cit., 64.

Turin, cousin du roi Vittorio Emanuele III, à la manière d'un évêque qui bénirait une tombe, élève Verdi au rang de «saint» de la nation:

Il Principe si avanza verso la corona del Re e pronuncia le seguenti parole:
«In questa Casa sulla Tomba di Giuseppe Verdi, nel centenario della sua nascita, in nome di S. M. il Re, io depongo questo bronzo atto ad affermare la Sovrana ammirazione verso il Grande Maestro, il quale nell'arte della musica ceppe far vibrare e rifulgere le eccelse virtù dell'ingegno e dell'animo suo, a maggior gloria della patria grandessa».⁵⁶

Dès lors, et ce quels que soient les régimes au pouvoir, les hommages à Verdi seront des moments d'exaltation du sentiment d'appartenance nationale. Ainsi, en 1913, sous la monarchie libérale, en 1941 sous le fascisme, pour les quarante ans de la mort du compositeur⁵⁷, ou dix ans plus tard, sous la République italienne naissante⁵⁸, des hommages grandioses y célébreront l'unité nationale. Si les contextes politiques sont évidemment très différents, les similitudes ne manquent pas. Pèlerinages dans ces nouveaux lieux saints (maison du *Maestro* à Sant'Agata, Busseto, village natal de Verdi, tombe du compositeur à Milan), célébrations populaires qui sortent des seuls théâtres d'opéra, représentations monumentales de ses plus grandes œuvres et surtout interprétation de la *Messa di Requiem* se retrouvent systématiquement. Cette dernière, peu jouée d'ordinaire, symbolise à merveille l'inscription d'un répertoire dans la glorification de la nation. Composée pour l'anniversaire de la mort d'Alessandro Manzoni, figure centrale du *Risorgimento*, cette œuvre devient l'affirmation du lien risorgimental entre deux représentants décisifs de la culture citoyenne: Verdi et Manzoni. La religiosité de l'œuvre est ici subordonnée au mythe du Risorgimento. Enfin, le vocabulaire est le même: Verdi, cet «*Italiano del Risorgimento*»⁵⁹, s'est fait «*sfruttatore del sentimento patriottico degli italiani e delle glo-*

⁵⁶ *L'inaugurazione del monumento a Verdi*, «Corriere della Sera», 11 octobre 1913, 5.

⁵⁷ Cfr. Gabrielle Prud'homme, *Commémorer Verdi sous le fascisme: les célébrations de 1941*, Mémoire de master en musicologie, sous la direction de Marie-Hélène Benoit-Othis et François de Médicis, Université de Montréal, 2019.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Guido Pannain, *Nel cinquantenario della morte: Resurrezione di Giuseppe Verdi*, «Il Tempo», 27 janvier 1951, 3 cité par Gabrielle Prud'homme, cit., 119.

rie della sua Nazione⁶⁰», mais est surtout un «*simbolo di pura italianità*⁶¹», ainsi qu'un «*orgoglio di razza*⁶²». Ainsi, l'œuvre et la figure de Verdi sont subordonnées à la gloire de l'Italie.

Toutefois, il faut noter que l'opéra cesse d'être le vecteur privilégié de l'idée de nation. C'est moins la musique qu'on célèbre que la reconnaissance «du génie national qui s'y manifeste⁶³». L'abandon de «l'évidence héroïque du premier Verdi⁶⁴» lors de ces célébrations en est bien le signe. En effet, les premiers opéras de Verdi, les opéras dits patriotiques, se font de plus en plus rares dans le répertoire. *Nabucco* est très rarement joué en entier et *Les Lombards* ou *Un ballo in maschera*, opéra après lequel serait né l'acronyme *Viva V.E.R.D.I.*, disparaissent des scènes lyriques au XXe siècle. À l'inverse, ce sont les opéras de la trilogie populaire (*La Traviata*, *Rigoletto*, *Il Trovatore*) ainsi que les derniers opéras du compositeurs (*Otello*, *Falstaff*) qui sont le plus souvent représentés.

Si Giuseppe Verdi est évidemment la figure majeure de ce patrimoine lyrique institutionnalisé, celui-ci ne peut être réduit au natif de Busseto. En effet, Puccini, dont le régime fasciste a instrumentalisé la figure et les œuvres pour en faire le successeur de Verdi au titre de compositeur national, intègre pleinement ce patrimoine avec ses chefs d'œuvre au premier rang desquels *La Bohème*, *Tosca* ou *Turandot*⁶⁵. Cette patrimonialisation du répertoire est aussi constituée par quelques autres grands succès de l'opéra italien du XIXe comme *Norma* de Bellini, *L'elisir d'amore* et *Lucia di Lammermoor* de Donizetti ou encore *Il Barbiere di Siviglia* de Rossini.

Ce qu'on célèbre alors, c'est bien un lieu de mémoire⁶⁶, un lien essentiel entre une communauté et un passé mythique et partagé pour

⁶⁰ *Verdi nella caricatura*, «L'Amico dei musicisti», 1951, 7, cité dans *Ibidem*.

⁶¹ Aldredo Sangiorni, *Visita alla mostra verdiana*, 1941, 377, cité dans Giuseppe Mulè (dir.), *Verdi: Studi e memorie*, Istituto Grafico Tiberino, Roma, 377-382.

⁶² Virgilio Coletti, *Cinquant'anni*, «L'Amico dei musicisti», 1951, 1, cité dans Gabrielle Prud'homme, cit., 119.

⁶³ Didier Francfort, cit., 272.

⁶⁴ *Ivi*, 284.

⁶⁵ Cfr. Matilde Legault, *Récupérer l'opéra sous le fascisme italien. Le cas de Turandot*, «Les Cahiers de la Société québécoise de recherche en musique», 2020, 93-104.

⁶⁶ Cfr. Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, 3 volumes, Gallimard, Paris 1984-1992 et Mario Isnenghi (dir.), *I Luoghi della memoria*, 3 volumes, Laterza, Roma-Bari 1996-1997.

encourager la formation d'une identité culturelle nationale. Ce sont ces pratiques mémorielles, éléments déterminants dans l'affirmation des identités collectives des nations, qui vont en permettre l'assimilation.

À l'inverse, si le grand opéra français, très politique, est une vitrine des régimes monarchiques du XIX^e siècle, l'opéra français, contrairement à son voisin méditerranéen, ne peut se targuer d'avoir une portée identitaire. Quel patrimoine lyrique mettre en avant? Le patrimoine officiel, celui issu de la scène royale puis impériale? ou celui des scènes concurrentes? Philippe Glumplowicz parle de l'opéra français comme d'une «identité hésitante»⁶⁷.

Si la vitrine du régime qu'est l'Opéra de Paris se donne pour mission de donner une culture commune aux Français, les grands succès qui passeront l'épreuve des siècles (*Faust* [Gounod, 1849], *Carmen* [Bizet, 1875], *Les Contes d'Hoffman* [Offenbach, 1881]) sont produits par les scènes concurrentes (le Théâtre Lyrique pour la première et l'Opéra Lyrique pour les deux autres) dans trois styles très différents. Leur point commun: aucune de ses œuvres ne s'inscrit dans le genre du grand opéra. Avec *Faust*, Gounod innove et rompt frontalement avec la tradition du grand opéra de Meyerbeer. *Carmen*, malgré son succès international, n'intègre le répertoire de l'Opéra de Paris qu'en 1959⁶⁸. L'immoralité de son intrigue lui aura longtemps fermé les portes de la plus prestigieuse des scènes parisiennes. Quant à Offenbach, la légèreté du style et les accusations de démoralisation et de dégénérescence de son œuvre placent celle-ci aux antipodes du genre officiel.

En outre, le grand opéra, l'opéra du régime, ne peut être qualifié d'uniquement français. Camille Bellaigue, célèbre critique musical en dira la chose suivante: «Le «grand opéra français», c'est l'opéra dont un de nos musiciens, Auber, nous a donné le premier et très imparfait exemplaire. Un Italien, Rossini, et Meyerbeer, un Allemand, en ont créé chez nous, pour nous et selon nous, les chefs-d'œuvre»⁶⁹. Ainsi,

⁶⁷ Philippe Glumplowicz, *L'opéra français, une identité hésitante*, in Hervé Lacombe (dir.), *Histoire de l'Opéra français: de la Belle Époque au monde globalisé*, Fayard, Paris 2022, 197-200.

⁶⁸ Donnée disponible sur operabase.fr.

⁶⁹ Camille Bellaigue, *Les Époques de la musique: Le grand opéra français*, «Revue des Deux Mondes (1829-1971)», vol.35, n°3, 1906, 612-49.

tout compositeur étranger pouvait devenir «français» s'il acceptait de passer «l'épreuve de naturalisation», c'est-à-dire l'écriture d'un opéra en langue française selon une dramaturgie conciliant les esthétiques nationales⁷⁰. Ces esthétiques, Emmanuel Reibel les définit de la sorte:

Jusque-là, l'opéra français était perçu comme le garant d'un équilibre entre l'école italienne (au service de la «mélodie», et favorisant les voix) et l'école germanique (privilégiant l'«harmonie», c'est-à-dire la partie symphonique), mais aussi comme un juste milieu entre «l'absolutisme du public» (à la façon italienne) et «l'absolutisme de l'artiste» (à la façon allemande): l'école française – qui s'octroyait la primauté en matière d'intelligence scénique – était ainsi perçue comme une «école éclectique», ayant pris «aux Italiens la mélodie, aux Allemands la science harmonique et [ayant] fourni d'elle-même son entente de la scène».⁷¹

Ainsi, cet entre-deux, ce subtil équilibre est mis à mal à la fin du siècle par la pénétration de l'esthétique wagnérienne. Dès lors, on peine à y trouver l'antidote souhaité à cette germanisation rampante. D'autre part, certains événements politiques rendent ces opéras caducs pour toute velléité de représentation nationale. Bien qu'ils continuassent à être joués bien au-delà de 1900, leur production connut un déclin marqué. Avec le climat de *realpolitik* installé à la suite du Printemps des peuples de 1848, une esthétique plus intime et centrée sur l'individu, à l'instar de ce qu'évoque l'œuvre de Charles Gounod dès les années 1850, fut progressivement préférée par le public à la naïveté et à la pompe du drame romantique⁷². De plus, avec l'expression d'un nationalisme virulent favorisé par la guerre franco-prussienne au début des années 1870, doublé parfois d'une germanophobie et d'un antisémitisme, l'éclectisme cosmopolite de ce genre ainsi que la judéité d'un grand nombre de ses compositeurs sont souvent dénoncés. Vincent d'Indy, compositeur de premier plan de la fin du XIXe écrit:

Scribe fournisseur patenté de tous les canevas sur lesquels les musiciens hébraïques viennent plaquer leurs formules ; Auber, [...] d'incontestable atavisme israélite, avec ses 44 opéras ; Halèvy, dont les 38 opéras, délices des té-

⁷⁰ Emmanuel Reibel, *L'opéra au prisme de la critique musicale*, in Hervé Lacombe (dir.), *Histoire de l'Opéra français: du consulat au début de la IIIème République*, Fayard, Paris 2020, 210.

⁷¹ Ivi, 211.

⁷² *Ibidem*.

nors de province, semblent porter un constant défi aux règles de la prosodie française.⁷³

Du reste, le grand opéra est un genre dont les relais populaires sont faibles, rendant impossible toute forme de patrimonialisation. «La révolution de Juillet est le triomphe de la bourgeoisie; l'Opéra deviendra son Versailles, elle y accourra en foule prendre la place des grands seigneurs et de la cour exilés⁷⁴». Ainsi, cette forme artistique est, dès la fin du XIXe siècle vue comme du clinquant et du factice seulement destinée aux goûts d'une élite particulière.

L'outil politique et identitaire qu'était le grand opéra parisien fait désormais figure de relique; il n'est dorénavant étudié que pour le symbole historique qu'il était. Toutefois, une question demeure. L'identité de ce répertoire français ne pourrait-elle pas se trouver dans les scènes concurrentes, Opéra-Comique en tête, ce «théâtre français, tout à fait français⁷⁵»? Si *Carmen* et *Faust* sont en effet entrés dans le canon international, l'exotisme de l'un et l'expressionnisme de l'autre rendent impossibles leur assimilation comme symboles identitaires. Alors, que penser de l'opérette? Forme légère, véritable vitrine du Second Empire, elle est un genre proprement parisien. Néanmoins, son assimilation avec la «fête impériale» dans la IIIe République naissante lui vaudra de se faire accuser de toutes les turpitudes. Son plus grand nom, Offenbach, n'est pas épargné par les élucubrations antisémites d'un Édouard Drumont dont le brulot, *La France Juive*, connaît une audience considérable. Ce dernier rend responsable Offenbach de la défaite:

Le Juif Offenbach, [...] après avoir obéi à sa race en travestissant, aux éclats de rire de la foule, les pures créations du génie aryen de la Grèce, a travaillé consciencieusement pour la Prusse en apprenant aux soldats à outrager leurs généraux, en raillant le panache du chef qui flottait jadis au-dessus des mêlées comme un signe de ralliement, le sabre des pères qui, brandi dans les charges héroïques, a tant de fois sauvé la patrie.⁷⁶

⁷³ Vincent d'Indy, *Richard Wagner et son influence sur l'art musical français*, Librairie Delagrave, Paris 1930, 12.

⁷⁴ Louis Désiré Véron, *Mémoires d'un bourgeois de Paris*, III, Gonet, Paris 1854, 171.

⁷⁵ Alfred Bruneau, *Petite enquête sur l'opéra-comique*, «Le Figaro», 4 février 1898, cité dans Philippe Blay, *Un théâtre français, tout à fait français*, «Revue de Musicologie», 2001, 106.

⁷⁶ Édouard Drumont, *La France juive*, C. Marpon et E. Flammarion, Paris 1886, 239.

Si les *Contes d'Hoffman*, aident «à maintenir son auteur parmi les compositeurs reconnus⁷⁷», la condamnation de l'Empire auquel est associé un Offenbach «french cacanisé» à souhait⁷⁸ jette une forme d'opprobre sur tout un répertoire.

Deux mouvements opposés sont donc à l'œuvre de part et d'autre des Alpes. D'un côté, le répertoire du XIXe est pleinement intégré au panégyrique d'un régime qui cherche à glorifier son passé quand, de l'autre, l'avènement de la République encourage le rejet d'un répertoire cosmopolite désormais associé à un régime défait.

Ainsi, si certaines œuvres des répertoires français et italiens sont devenues les portes voix d'un peuple au XIXe siècle, la postérité de ces mêmes répertoires a été on ne peut plus différente. En Italie, en suivant Adorno, une logique fétichiste a accompagné l'institutionnalisation d'un patrimoine musical figé qui accompagne les célébrations de la nation⁷⁹. En France, l'opéra national n'aura jamais suscité un sentiment d'appartenance national, le laissant au statut de relique, plus que de patrimoine.

⁷⁷ Jean-Claude Yon, *La carrière posthume d'un musicien ou Offenbach aux Enfers*, «Histoire Économie et Société», 2001, 263.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Théodore W. Adorno, *Le caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute*, texte paru en 1938 dans le *Zeitschrift für Sozialforschung*, rééd., Francfort 1973, trad. française, Éditions Allia, Paris 2001.

Laura Mitarotondo*

*Limiti del progresso e aporie della civilisation
in Tzvetan Todorov*

1. *L'umanesimo come cifra culturale e politica*

È civilizzato, sempre e ovunque, chi sa riconoscere pienamente l'umanità degli altri. Per giungere a questa condizione bisogna superare due tappe: nel corso della prima scopriamo che gli altri hanno modi di vivere differenti dai nostri; nel corso della seconda accettiamo di vederli portatori della nostra stessa umanità. All'esigenza morale si affianca una dimensione intellettuale: far comprendere ai propri vicini un'identità estranea, individuale o collettiva che sia, è un atto di civiltà, perché così facendo si amplia il cerchio dell'umanità; ecco che scienziati, filosofi e artisti contribuiscono a far retrocedere la barbarie¹.

Queste parole di Tzvetan Todorov, affidate alle pagine del saggio *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, la cui prima edizione risale al 2008², rappresentano un punto di approdo nel pensiero di un autore che molto si è interrogato sui concetti di civiltà, progresso, culture, identità, alterità, democrazia.

Se il cammino dell'intellettuale franco-bulgaro è considerato «un preziosissimo punto di osservazione del ventesimo secolo»³, quello stesso cammino è costellato di concetti della tradizione politica della modernità dispiegata poi assunti, problematizzati, finanche attualizzati nell'orizzonte politico contemporaneo, che costituiscono la grammatica teorica intorno a cui si articola qualsiasi interrogativo di ricerca intorno al tema dell'educazione alla socialità democratica.

* Università degli Studi di Bari.

¹ Tzvetan Todorov, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 2016, 35-36.

² Id., *La peur des barbares, Au-delà du choc des civilisations*, Éditions Robert Laffont, Paris 2008.

³ Giulia Cosio, *Tzvetan Todorov: ipotesi per un ritratto a figura intera*, «ACME - Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», fs. III, LXV, settembre-dicembre 2012, 222.

Avvezzo alla contaminazione e all'attraversamento di molteplici territori delle scienze umane e sociali (semiotica, teoria della letteratura, storia del pensiero, storia della cultura, filosofia del linguaggio, antropologia), Tzvetan Todorov, pensatore poliedrico, sfugge a classificazioni convenzionali. «Esule del comunismo bulgaro»⁴, approdato nel 1963 in Francia, divenuta sua patria adottiva, perfeziona la sua formazione misurandosi con un'altra cultura. Egli stesso è l'«altro», il migrante, la cui identità diviene nel corso di una vita spesa, principalmente, tra la Bulgaria, la Francia, gli Stati Uniti. Questa precoce condizione di erranza, e di ibridazione culturale, costituirà la premessa di alcune riflessioni più mature, in cui si andrà consolidando la tensione etico-politica verso l'idea dell'altro, nei termini del superamento della coscienza isolata vissuta nel regime, e di quella scissione interiore fra essere ed apparire, fra ideale e ideologia, che aveva limitato l'insorgenza di una morale critica in grado di riconoscere la pluralità, l'altro come diversità ed emblema della parzialità del mondo, con la sua umanità imprevedibile⁵. Nel rappresentarsi, Todorov celebra in questi termini gli effetti di un'identità influenzata dalla condizione feconda dello «spaesamento»:

Il mio stato attuale non corrisponde [...] alla deculturazione, né all'acculturazione, ma piuttosto a qualcosa che si potrebbe chiamare *transculturazione*, l'acquisizione di un nuovo codice senza la perdita del precedente. Vivo oramai in uno spazio singolare, al tempo stesso dentro e fuori: straniero «in casa» (a Sofia), e in casa «all'estero» (a Parigi). [...] Non voglio esagerare l'originalità di questa esperienza di biculturalismo. [...] le identità culturali non sono solo nazionali, ne esistono anche altre, legate al gruppo d'età, al sesso, alla professione, all'ambiente sociale. Oggi dunque ognuno di noi ha già vissuto dentro di sé, sia pure in maniera diversa, questo incontro di culture: siamo tutti meticci⁶.

Nel suo «umanesimo critico»⁷, che si spinge alla ricerca di un'estetica morale, politica, artistica, per leggere i comportamenti dell'uomo,

⁴ Ivi, 223.

⁵ Sul concetto di «erranza» in Todorov, mi sia consentito di rinviare a Laura Mitarotondo, *L'umanesimo errante di Todorov. Un itinerario etico-politico alla ricerca dell'altro*, «incroci. Semestrale di letteratura e di altre scritture», n. 44, XXII, 2021, 79-94.

⁶ Tzvetan Todorov, *L'uomo spaesato. I percorsi dell'appartenenza*, Donzelli, Roma 1997, 12. In proposito, si rinvia a Elena Fabris, *La nozione di spaesamento in Tzvetan Todorov*, Il Filo di Arianna, La Spezia 2022.

⁷ Per una lettura dell'umanesimo di Todorov, si veda Giovanni Ruocco, «Perché l'altro deve essere scoperto...». *L'umanesimo di Todorov, tra critica della violenza e ibridazione*

è possibile riconoscere una tradizione di pensiero sottostante all'ideale democratico, che si radica nell'universalità del genere umano, nel rifiuto delle discriminazioni, nel riconoscimento della dignità e umanità dell'altro e affonda le radici nel pensiero filosofico-politico, soprattutto francese, del XVIII secolo. Questa indagine sulla «cifra umana»⁸ passa, in pressoché tutte le opere di Todorov, attraverso i 'ritratti' di uomini e donne esemplari, destinati a lasciare una traccia nella storia (Cristoforo Colombo, Hernán Cortés, Maurice Blanchot, Primo Levi, Germaine Tillion, Etty Hillesum, Vasilij Grossman, Margareth Buber-Neumann, Roman Gairy, Edward Said, Raymond Aron, Samuel Beckett, Nelson Mandela, tra gli altri), quasi in risposta all'urgenza di riconoscere e valorizzare – attraverso ognuno di questi cammei – l'individuo che 'scompareva' nel modello dello stato totale. Si tratta di una genealogia antropologica che dischiude un autentico crocevia di culture, arte e spiritualità attraverso il quale rinvenire e valorizzare l'umano e la sua pluralità, nella molteplicità dello sguardo altrui e contro ogni forma di manicheismo, di pericolosa semplificazione della realtà, di messianismo politico⁹. Todorov fa propria un'analoga domanda di riconoscimento della specificità, della propria soggettività, quando con la fine dei regimi comunisti nei Paesi dell'Est Europa e la dissoluzione dell'Unione Sovietica, tra il 1989 e il 1991, avverte l'urgenza di farsi testimone e interprete del proprio tempo, di entrare nel dibattito delle idee, dopo una prima fase di studi dedicata alla 'tecnica letteraria'. Apprezzato studioso dello strutturalismo – il suo esordio francese è scandito dalla traduzione dei testi dei formalisti russi e quindi dagli studi condotti con Roland Barthes e Gérard Genette –, egli indaga, già tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso, il rapporto tra forme del linguaggio e interazioni umane, tra letteratura e vita. L'opera *Critica della critica*, in tale direzione, segna, nelle parole dello stesso autore, un «cambio di rotta», ponendo l'urgenza di stabilire una relazione fra let-

culturale, «Suite française. Rivista di cultura e politica», n.1, 2018: *Pensare (con) Todorov*, a cura di Cristina Cassina, 77-93. Sull'umanesimo critico, cfr. Tzvetan Todorov, *Memoira del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano 2011, 11.

⁸ L'espressione riprende il titolo della raccolta di saggi *La signature humaine: Essais 1983-2008* (Seuil, Paris 2009), pubblicata in Italia con il titolo *Gli altri vivono in noi, e noi viviamo in loro. Saggi 1983-2008* (Garzanti, Milano 2018).

⁹ Sulla valenza politica di questi temi, lo studioso si sarebbe soffermato in *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, cit., e *I nemici intimi della democrazia*, Garzanti, Milano 2012 (1ª ediz. Éditions Robert Laffont, Paris 2012).

teratura e vita morale, e la necessità di rimuovere il velo di inautenticità che aveva condizionato i suoi studi. Scrive Todorov, in proposito:

Credo che sia possibile modificare l'immagine che abbiamo della critica, ma a condizione di trasformare nello stesso tempo l'idea che ci facciamo della letteratura. Da duecento anni i romantici e i loro innumerevoli eredi hanno ripetuto a gara che la letteratura era un linguaggio fine a se stesso. È tempo di affrontare (e di affermare) alcune evidenze che non avremmo dovuto dimenticare: la letteratura concerne l'esistenza umana e, a dispetto di chi ha paura delle grandi parole, è un discorso che tende alla verità e alla morale. La letteratura è svelamento dell'uomo e del mondo, diceva Sartre; e aveva ragione. Infatti essa non sarebbe nulla, se non ci permettesse di capire meglio la vita¹⁰.

La fine della Guerra fredda rappresenta una cesura storica determinante in questo percorso, per soddisfare quella sofferta e ricercata integrazione fra la vita e lo studio. Se in una prima fase, lo spiccato interesse per la letteratura era stato condizionato dalle forme attraverso cui esso poteva essere praticato con più sicurezza per aggirare la censura e i limiti alla libera espressione individuale¹¹, dopo l'89 in Todorov si fa strada la necessità di superare la mistificazione, imposta surrettiziamente dall'organizzazione della vita nel regime comunista bulgaro, di integrare l'esistenza personale con l'oggetto del lavoro intellettuale¹², nella piena condivisione della lezione assunta dalle pagine di *L'Enracinement* di Simone Weil, secondo la quale «L'acquisizione della conoscenza avvicina alla verità quando si tratta della conoscenza di ciò che si ama, e in nessun altro caso»¹³.

Il passaggio graduale dagli studi di teoria della letteratura alle scienze storiche, umane e sociali, che segna l'approdo ad una prospettiva

¹⁰ Tzvetan Todorov, *Critica della critica. Un romanzo di apprendistato*, Einaudi, Torino 1986, 185. Sul passaggio dagli studi strutturalisti alla storia delle idee, si rinvia a Stefano Lazzarin, *Sortir de la révolution structuraliste: le cas de Tzvetan Todorov*, in *La critique littéraire du XXe siècle en France et en Italie*, Presses universitaires de Caen, Caen 2007, 181-97.

¹¹ È stato osservato che negli anni giovanili Todorov riservò un'attenzione «totalizzante agli aspetti formali del testo», spinto dalla necessità di «occuparsi di letteratura senza mai investire l'ideologia, per non incorrere nel rischio dello scontro con il "dogma marxista-leninista"». Laura Neri, *La costruzione del significato nella Letteratura in pericolo*, «Symbolon», nn. 9-10 (nuova serie), XII-XIII, 2018-2019, 308.

¹² <https://www.youtube.com/watch?v=9EoobqrVjSc&t=98s>, minuto 1:07 (ultimo accesso: 03/12/2024).

¹³ Tzvetan Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991, XIII.

etica del pensiero, carica di giudizio, coincide con il riconoscimento del ruolo militante dell'intellettuale, nella consapevolezza di una nuova destinazione da conferire allo studio, superando lo strutturalismo e attraversando la letteratura, per approdare alla storia del pensiero, locuzione preferita da Todorov a quella di storia delle idee perché 'incarnata' in una concreta soggettività¹⁴.

Si tratta di un processo favorito oltretutto dalla mediazione della critica dialogica del pensiero, intervenuta con lo studio dell'opera del teorico della letteratura russo Michail Bachtin, di assoluto rilievo, per Todorov, nel mettere a fuoco il lavoro dell'interpretazione e la relazione fra lettore e autore, e più in generale il rapporto con l'alterità su un piano di «intersoggettività»¹⁵. È questo un movimento che va dall'uno all'altro, superando gerarchie e dogmatismi, e sul quale si costruisce un confronto ideale, poiché «il critico non può ignorare che il suo dialogo personale è soltanto l'anello di una catena ininterrotta, in quanto l'autore scriveva in risposta ad altri autori, ed egli stesso diventa autore nel momento in cui entra in questo sistema di relazioni»¹⁶.

Nelle sue opere, in particolare, viene variamente declinata un'«etica del dialogo», radicata nella dialettica fra potere e libertà, che riconosce la differenza dell'altro senza pretendere di assimilarlo, valendosi della lezione di Bachtin, ma anche della mediazione di Lévi-Strauss, e della sua ricerca sulle differenze fra culture, come premessa per trattare di civiltà¹⁷. L'etnologo francese rappresenta un tramite importante fra il pensiero di Todorov e la domanda di universalità della natura umana promossa dalla filosofia dei Lumi, pur nella consapevolezza della molteplicità delle società. Lévi-Strauss, tra gli altri, corrobora la prospettiva

¹⁴ Con le parole dell'autore: «Preferisco parlare di storia del "pensiero" perché le "idee" sono disincarnate, migrano da un autore all'altro, mentre il "pensiero" rinvia sempre a un soggetto, a una persona con una biografia, un corpo, un insieme di interessi.» Id., *Una vita da pastore. Conversazione con Catherine Portevin*, Sellerio, Palermo 2010, 220-21, ma anche Id., *Noi e gli altri*, cit., XVI e Giulia Cosio, *La firma umana. Saggio su Tzvetan Todorov*, prefazione e appendice di Tzvetan Todorov, Jouvence, Milano 2016, 71.

¹⁵ Sulla nozione di intersoggettività si rinvia a Serena Meattini, *Tra etica ed estetica. L'intersoggettività in Tzvetan Todorov*, pièdimosca edizioni, Perugia 2023.

¹⁶ Tzvetan Todorov, *Critica della critica. Un romanzo di apprendistato*, Einaudi, Torino 1986, 189.

¹⁷ In proposito, si veda Valerio Marconi, *Todorov e noi. I simboli dell'altro*, in Giorgio Grimaldi, Giulio A. Lucchetta (a cura di), *Lo sguardo di Calibano. Studi per una semiotica post-coloniale*, LVII, Mimesis, Milano 2020, 271. Per le riflessioni su Lévi-Strauss, cfr. Tzvetan Todorov, *Lévi-Strauss*, in Id., *Noi e gli altri*, cit., 73-104.

di un «relativismo etico radicale»¹⁸, fondato sul ridimensionamento del 'centrismo' della tradizione occidentale, che, nello sguardo di Todorov, insisterà più in generale sulla condizione umana – contraddistinta dall'incompletezza e dal bisogno di relazione –, esaminata in chiave linguistica, culturale, politica, storica, finanche artistica. Tale orizzonte si vale di alcuni referenti culturali fondamentali, autori del pensiero moderno intorno ai quali si articola l'impianto critico dell'intellettuale franco-bulgaro. In particolare, Montaigne, Montesquieu, Constant e soprattutto Rousseau, sono le figure che popolano il «giardino imperfetto»¹⁹ dell'autore e costituiscono dei riferimenti teorici imprescindibili in quella filiera culturale del «pensiero umanista»²⁰ che si dispiega poi compiutamente nel portato politico delle filosofie illuministiche. Gli ideali della limitazione dei poteri, della tolleranza, del riconoscimento della universalità della dignità umana, che vengono da questa tradizione di pensiero, saranno alla base di quelle grandiose trasformazioni da cui origineranno le dichiarazioni programmatiche dello Stato americano e della Rivoluzione francese, per ripercuotersi, secondo Todorov, nell'ordinamento di tutti i modelli democratici moderni.

2. *Il problema storico della civilizzazione: uno sguardo all'Illuminismo*

Todorov ritiene che l'Illuminismo europeo abbia «preparato l'avvento congiunto» delle nozioni di individuo e di democrazia²¹ e che da questa stagione del pensiero europeo sia indispensabile ripartire per orientarsi dopo le grandi tragedie del XX secolo – in particolare i totalitarismi –, per contenere l'irrazionalismo identitario e fonda-

¹⁸ Ivi, 76.

¹⁹ La definizione rinvia ad un'opera di Todorov, *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France* (Grasset, Paris 1998), dedicato alla figura di Montaigne e al dibattito sull'umanesimo che si era acceso in Francia nel cuore del Novecento.

²⁰ Va sottolineato che l'Umanesimo è per lo studioso una delle tradizioni culturali identitarie dell'Europa, ma soprattutto «una famiglia di pensiero», e, quando tratta di umanesimo, Todorov non si riferisce alla prodigiosa rivoluzione culturale del XV secolo che riattualizza la lezione dei classici, ma più in generale a quella 'dottrina', ossia a quella postura del pensiero occidentale, che ha decretato la centralità dell'uomo nella società, e nella vita intellettuale, corollario dell'infrazione dell'ipoteca della trascendenza. Per approfondire il significato di umanesimo, di letteratura umanistica, e sul nesso fra universalismo e umanesimo, si veda Tzvetan Todorov, *Una vita da pastore*, cit., 206-311 e Cosio, *Tzvetan Todorov*, cit., 233-35.

²¹ Tzvetan Todorov, *Lo spirito dell'Illuminismo*, Garzanti, Milano 2007, 108.

talista delle nuove guerre del XXI secolo. Nell'Illuminismo, egli legge un sistema valoriale paradigmatico a cui attingere di continuo, che non può essere cronologicamente superato, perché dopo aver rappresentato una «dottrina collocata in un determinato momento storico» è divenuto un «atteggiamento riguardo al mondo»²², sebbene allo studioso non sfugga la problematicità teorica dell'impiego della 'ragione' come conquista di civiltà. In quella tradizione, Todorov cerca un nuovo universalismo laico come base per la convivenza, nella consapevolezza dell'impossibilità di rinvenire nella religione, come nelle ideologie, una analoga base valoriale. «Dopo la morte di Dio, dopo il crollo delle utopie», egli si chiede, «su quale fondamento intellettuale e morale intendiamo costruire la nostra vita comune?»²³. Questo nuovo fondamento è individuato nel «versante umanista dell'illuminismo»²⁴, interpretato come un «antropocentrismo», in cui l'essere umano si muove alla ricerca della felicità e non più della salvezza²⁵. Momento alto di sintesi del pensiero e dell'organizzazione delle forme della vita civile di Età moderna, l'Illuminismo si avvia intorno a tre principi fondamentali, rappresentati dall'autonomia critica del singolo, contro ogni autorità esterna, dal riconoscimento della finalità umana delle azioni individuali (l'uomo è sempre da intendersi come fine e non come mezzo), dal principio di universalità, che consiste nel riconoscimento dell'«uguale dignità di tutti gli esseri umani, nei fondamenti universali della morale e dunque dell'unità del genere umano»²⁶.

La celebrazione di questa pagina della storia intellettuale europea è tuttavia condizionata da una riserva fondamentale dello studioso franco-bulgaro che riguarda l'ideale del progresso inteso come un processo illimitato, depositato in una visione ottimistica della storia, o nell'«orizzonte universalista e storicista del progresso lineare infinito»²⁷. In tal senso, e rispetto al rapporto fra *civilisation* – da intendersi come civiltà e non civilizzazione – e progresso, va sottolineato che in Todorov la tradizione filosofico-politica francese del XVIII secolo agisce in maniera

²² Ivi, 119.

²³ Ivi, 7.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, 15.

²⁶ Cfr. Ivi, 10, 106.

²⁷ Luigi Cazzato, *Le affinità elettive di Franco Cassano col pensiero post/decoloniale*, in Giuseppe Moro, Daniele Petrosino, Onofrio Romano (a cura di), *Lungo la via meridiana. Il pluriverso di Franco Cassano*, Kurumuny, Lecce 2023, 144.

decisiva, soprattutto attraverso le voci di Rousseau e di Montesquieu. Da questi autori, egli ricava tre istanze fondamentali, relative alla problematicità della visione progressiva della storia, alla domanda di moderazione del potere – di assoluta centralità nel saggio *I nemici intimi della democrazia* – e alla controversa definizione dell'identità moderna e 'occidentale' dell'individuo, «in cui il Noi di appartenenza si definisce in relazione all'*altro* nella superiorità culturale, scientifico-tecnologica, economica», come scrive Paolo Prodi²⁸.

Muovendo dalla nozione di alterità, e più in generale dal rapporto fra la domanda di universalismo e il riconoscimento della differenza – che pone necessariamente un'istanza di relatività –, è necessario sottolineare che il nesso fra civiltà e alterità, divenuto nevralgico nell'immaginario pubblico europeo sin dalle prime fasi della conquista delle Americhe, costituisce uno dei paradigmi ermeneutici di riferimento per lo studioso franco-bulgaro.

La definizione dell'*altro*, nel rapporto con il sé, già suscitata dalla lettura di Michail Bachtin e nel solco della lezione dell'universalismo illuminista, si dispiega nella tetralogia costituita dai saggi pubblicati fra il 1981 e il 1989, *Michail Bachtin. Il principio dialogico* (1981), *La conquista dell'America. Il problema dell'altro* (1982), i *Racconti aztechi della conquista* (1983), e *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* (1989)²⁹. Si tratta di opere che consentono di problematizzare l'organizzazione della vita civile e le forme del vivere democratico, poiché interessano direttamente i temi di civiltà, progresso, culture, anche sul versante della critica del colonialismo e degli stereotipi culturali, pur in una prospettiva differente da quella praticata negli studi postcoloniali, e ad esempio nelle opere di Edward Said, amico e interlocutore di Todorov³⁰.

La conquista dell'America. Il problema dell'«altro», in particolare, sancisce il passaggio dalla teoria della letteratura alle scienze sociali, e specie alla storia del pensiero e al saggio morale-politico, sebbene secondo una gradualità e una continuità con alcuni scritti della fine degli

²⁸ Paolo Prodi, *Introduzione: evoluzione e metamorfosi delle identità collettive*, in Paolo Prodi, Wolfgang Reinhardt (a cura di), *Identità collettive tra Medioevo ed Età moderna*, Convegno internazionale di studio, CLUEB, Bologna 2002, 19.

²⁹ Cfr. Pier Luigi Crovetto, *Nota introduttiva*, in Tzvetan Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 2014 (1ª ediz. 1982), VIII.

³⁰ Sul punto, si rinvia anche a Ruocco, «*Perché l'altro deve essere scoperto...*», cit., 87 e Marconi, *Todorov e noi. I simboli dell'altro*, cit., 271.

anni Settanta del Novecento sulla simbolica del linguaggio (*Théories du symbole* e *Symbolisme et interprétation*).

In queste pagine, che rappresentano un'organica riflessione sulla comunicazione e sull'alterità come ricerca semiotica³¹, Todorov cristallizza il paradigma dell'incontro con «l'altro assoluto»³². Non un saggio di storia, o di storiografia, ma piuttosto un contributo metastorico, di 'storia esemplare', in cui l'approccio del moralista è prevalente – per ammissione dell'autore –, la *Conquista dell'America* è l'opera in cui si integrano i temi dell'identità, dell'assimilazione, dell'uguaglianza, della differenza.

L'autore, attingendo a resoconti e diari di viaggio, relativi soprattutto alla fase della conquista del Messico da parte dei colonizzatori spagnoli, prende in esame lo spazio cronologico dei cento anni successivi al primo viaggio di Colombo, per raccontare quello che a suo dire rappresenta un momento decisivo per la genesi della modernità, pur conservando una singolare attualità per l'identità dei cittadini europei. Scrive in proposito Todorov:

Anzitutto, la scoperta dell'America, o meglio degli americani, è l'incontro più straordinario della nostra storia. [...] Ma non solo perché si trattò di un incontro estremo ed esemplare la scoperta dell'America costituisce un fatto essenziale per noi oggi: insieme a questo valore paradigmatico, essa ne possiede un altro, direttamente causale. [...] come cercherò di mostrare, è proprio la conquista dell'America che annuncia e fonda la nostra attuale identità; anche se ogni data con la quale si cerchi di separare le due epoche è arbitraria, nessuna è più adatta a contrassegnare l'inizio dell'era moderna dell'anno 1492, l'anno in cui Colombo attraversa l'Oceano atlantico³³.

A scandire le fasi della scoperta prima, e della conquista poi, rivisuta attraverso Cristoforo Colombo, Hernán Cortés, Bartolomé de Las Casas, e i due missionari Diego Durán e Bernardino de Sahagún, è la comunicazione che i conquistatori usano in modo moderno e strate-

³¹ «ogni ricerca sull'alterità è necessariamente semiotica, e – reciprocamente – il semiotico non può essere pensato al di fuori del comportamento con l'altro». Todorov, *La conquista dell'America*, cit., 191.

³² Una sintesi di alcuni dei temi trattati nel volume si trova in Tzvetan Todorov, *Viaggiatori e indigeni*, in Eugenio Garin (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1988, 331-57. Sul tema della conquista e dei suoi effetti, nella prospettiva dei 'vinti', delle popolazioni assoggettate dagli spagnoli, osservazioni rilevanti sono in Tzvetan Todorov, Georges Baudot, *Racconti aztechi della Conquista*, Torino, Einaudi 1988.

³³ Todorov, *La conquista dell'America*, cit., 6-7.

gico per sottomettere le popolazioni indigene, per ‘prenderle’ dopo averle ‘comprese’, dando vita ad una «politica di colonizzazione in tempo di pace»³⁴. Qui, Todorov ricostruisce l’esperienza di due culture in conflitto – la conquista per il tramite dell’evangelizzazione si rivela comunque violenta –, ma in grado di condizionarsi e di integrarsi. Il disconoscimento dell’altro consente di affermare un’identità per negazione, ma vi è anche l’inevitabile contatto che interviene in un secondo momento della conquista, quando il processo di civilizzazione/assimilazione espone necessariamente le due parti ad uno scambio culturale, ad una relazione. È il meccanismo che trasforma anche l’io in un altro.

Questa disamina del concetto di alterità e di contaminazione inevitabile fra differenti culture, in nome di un indispensabile pluralismo – e nella convinzione che le culture stesse siano mutevoli e composite –³⁵, è preliminare alla più generale problematizzazione della nozione di *civilisation*, che il pensatore franco-bulgaro assume nella sua criticità dall’illuminismo ‘inquieto’ di Rousseau, non nella prospettiva di un processo che si compie, ma in quanto nozione da mettere alla prova del suo contrario, la barbarie. Con riferimento ai concetti di civiltà, incivilimento, progresso, nel dibattito europeo, fra XVIII e XIX secolo, al quale non sarà possibile accennare in questa sede, se non rinviando alle numerose voci che si misurarono sulla feconda relazione civiltà-cultura, sul patrimonio condiviso di valori e saperi distintivi della storia dell’umanità, sull’affinamento dei costumi, sulla capacità di produrre ricchezze dei Paesi, sulle forme dell’educazione intellettuale, politica e spirituale (fra Condorcet, Hume, Smith, Guizot, Romagnosi, Voltaire, Burckhardt), va dunque ribadito che le considerazioni di Todorov risentono in maniera significativa del pensiero di Montesquieu e di Rousseau.

Rivolgendo l’attenzione soprattutto al *Discorso sulle scienze e sulle arti* (1750) e al *Discorso sull’origine dell’ineguaglianza fra gli uomini* (1754) di quest’ultimo, Todorov stigmatizza «la struttura aporetica del progresso», ma anche le contraddizioni potenzialmente esistenti fra il dispiegamento delle conoscenze nel tempo e il declino dei costumi, o la correlazione tra i progressi della civiltà e le crescenti disuguaglianze

³⁴ Ivi, 122.

³⁵ Osservazioni su questi temi, anche in Todorov, *La paura dei barbari*, cit., 75-119, e Id., *I nemici intimi della democrazia*, cit., 192-220.

politiche³⁶. In questa direzione, egli si spinge a leggere le grandi crisi della politica internazionale contemporanea alla luce di principi che definiscono le forme della socialità e l'identità dell'uomo moderno e maturano proprio nel corso dell'Illuminismo, anche nei decenni precedenti la Rivoluzione.

3. *Alterità e progresso: oltre la retorica democratica*

Nella *Conquista dell'America* l'alterità è scoperta ma anche rifiutata, nel disconoscimento, specie da parte di alcuni dei conquistatori/colonizzatori, dei diritti e dell'identità degli indiani nella loro diversità dagli europei. «La storia esemplare della conquista dell'America», osserva Todorov, «ci insegna che la civiltà occidentale ha vinto, fra l'altro, grazie alla sua superiorità nella comunicazione umana; ma ci insegna anche che questa superiorità si è affermata a spese della comunicazione col mondo. Usciti dal periodo coloniale, proviamo confusamente il bisogno di rivalorizzare questa comunicazione con il mondo»³⁷.

Il rapporto con l'altro, in tale capitolo della storia moderna, è mediato dalla convinzione della sua inferiorità e di un processo di disumanizzazione, funzionale a legittimare il dominio e l'esportazione della civiltà attraverso la colonizzazione. Il rifiuto di questa logica e di un universalismo etnocentrico si spinge, nelle pagine della *Paura dei barbari* – il fortunato saggio dedicato alla memoria di Germaine Tillon e Edward Said –, a mettere alla prova la nozione 'occidentale' di civiltà, da sempre suscettibile di degenerare nel suo opposto, la barbarie, appunto: il rifiuto di considerare visioni del mondo differenti dalla nostra, la negazione dell'umanità dell'altro, «ci separa nettamente dall'universalità umana e ci avvicina al polo della barbarie»³⁸.

Qui, Todorov problematizza la tesi dello «scontro delle civiltà» di Samuel Huntington – tornata di attualità nel dibattito pubblico e politico dopo gli attacchi dell'11 settembre 2001 –, ossia l'idea che le nuove guerre intervenute dopo il crollo del sistema comunista nell'Europa dell'Est, e la presunta «fine della storia»³⁹, fossero legate all'urto fra

³⁶ Cfr. Reinhart Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, il Mulino, Bologna 2009, 65, 67.

³⁷ Todorov, *La conquista dell'America*, cit., 304-5.

³⁸ Id., *La paura dei barbari*, cit., 51.

³⁹ La fortunata locuzione si deve a Francis Fukuyama (*La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992).

culture e identità religiose differenti, ad una divisione del mondo in «civiltà» confliggenti. In aggiunta, egli discute le forme della reazione statunitense all'attacco terroristico – a partire dalle guerre al terrore di G.W. Bush e dalla costruzione della retorica del nemico 'islamico' –, interpretate come una minaccia per le «conquiste liberali dell'Occidente moderno»⁴⁰.

In un saggio dominato dal lessico di quelle passioni che fanno muovere la politica (appetito, risentimento, paura, indecisione, nella lettura di Todorov), in cui forte è l'eco di Montesquieu, la degenerazione della civiltà sotto assedio si concretizza nella denuncia della legittimazione della tortura inflitta dalla democraticissima America ai suoi nemici, a segnare la porosità del concetto di civiltà, la possibilità della sua conversione in barbarie, dovuta al disconoscimento della dignità dell'altro e alla sua disumanizzazione, attraverso la più integrale ed esasperata manifestazione di violenza. Gli Stati Uniti che torturano a Guantanamo o ad Abu Ghraib finiscono, in questo modo, nelle pagine meno indulgenti di Todorov⁴¹. Si tratta di riflessioni attraversate da una domanda ricorrente sulle modalità della possibile convivenza con l'altro, nella consapevolezza del ridimensionamento del primato dell'Occidente sulla spinta dei processi di globalizzazione e della costante narrazione della minaccia proveniente da pericoli esterni (altri popoli, considerati barbari). Nel tentativo di interpretare le cause dei conflitti che si agitano nelle odierne società multiculturali, esposte al rischio costante della deprivazione culturale e delle discriminazioni, Todorov riconsidera i concetti di culture e identità collettive, ridefinendo la 'barbarie', non sulla base dell'assenza di cultura, ma dell'estraneità rispetto alla nozione di umanità. I temi qui affrontati (la pluralità delle culture, le guerre religiose e i conflitti politici, l'anti-islamismo, l'identità europea) sono anticipati peraltro da una sorta di genealogia storico-politica della nozione di 'civiltà', ricondotta alla sua matrice illuministica (da *L'ami des hommes ou Traité de la population* di Mirabeau a *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples* di Dêmeunier), in vista di una riassegnazione di senso che la svincoli, roussonianamente, dall'idea del progresso come evoluzione di conoscenze e tecniche: la 'civiltà', per Todorov, è nel riconoscimento dell'umanità dell'altro. La 'perfettibilità' umana,

⁴⁰ Cosio, *La firma umana*, cit., 110.

⁴¹ Todorov, *La paura dei barbari*, cit., 148-74, ma anche Id., *I nemici intimi della democrazia*, cit., 65-83.

pensata anche come capacità di «fondare un'etica della responsabilità e dell'universalità»⁴², nella consapevolezza del limite, coincide dunque con il rifiuto dell'apologia del progresso di scienza e tecnica, che non implica necessariamente una superiorità sul piano dei valori morali e sociali.

Su altro versante, invitando a respingere i manicheismi mediante i quali è stato rappresentato lo scontro Occidente-Oriente, ad evitare facili analogie fra islamismo e terrorismo, a mettere in discussione rappresentazioni dell'altro 'essenzializzanti' e pregiudizievoli, nella *Paura dei barbari*, l'autore replica solo incidentalmente al lavoro di Huntington, non addentrandosi nei più pregnanti risvolti di scienza della politica di quell'opera⁴³. Andrebbe aggiunto che le obiezioni maggiormente attinenti alla politica internazionale statunitense si trovano in un altro saggio todooroviano, *Il nuovo disordine mondiale*, che non a caso riprende polemicamente il sottotitolo dell'opera di Huntington (*Il nuovo ordine mondiale*) per discutere, dalla prospettiva di un cittadino europeo, come chiarito nel sottotitolo, le dottrine e le politiche imperialistiche degli Stati Uniti, la retorica 'neofondamentalista' di chi conduce guerre in nome della democrazia⁴⁴ – considerata una sorta di Neo-lingua orwelliana –, invocando l'umanitarismo, la 'guerra preventiva', il 'diritto di ingerenza', l'imperialismo liberale, il 'nazionalismo universalista', la 'lotta del bene contro il male', a prezzo di inammissibili slittamenti di senso⁴⁵.

In queste pagine di estrema attualità, che già nel 2003 invitavano a ridiscutere il carattere dell'Europa come «potenza tranquilla» e a soppesarne il ruolo politico internazionale, a partire dai rapporti con la NATO, Todorov ricorre ancora alla nozione di 'civiltà' per demistificarne le strumentalizzazioni politiche e denunciare l'esportazione degli ideali democratici con la forza, come «i reggimenti di Napoleone portavano le idee della Rivoluzione francese [...] sulla punta delle

⁴² Cosio, *Tzvetan Todorov*, cit., 239.

⁴³ Cfr. Samuel P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997 (1ª ediz. Simon & Schuster, New York 1996).

⁴⁴ «La giustificazione della guerra con il desiderio di imporre la democrazia non regge: insufficiente per sé, questo argomento è sempre più spesso un semplice inganno dietro cui si profila un movente più tradizionale, cioè l'interesse nazionale». Todorov, *Il nuovo disordine mondiale*, cit., 27.

⁴⁵ Cfr. Ivi, 24.

baionette»⁴⁶. In questo caso, la condanna verso la dismisura del potere passa attraverso il Montesquieu delle *Lettres persanes* secondo cui «ogni potere senza limiti non può essere legittimo»⁴⁷.

Si tratta della denuncia di quel messianismo politico, massima espressione di una distorta nozione di progresso, che torna in altre pagine di Todorov come tentativo di decostruire la ‘sistematizzazione’ della storia coincidente con la logica del dominio esercitato da una civiltà considerata superiore, e del relativo processo di colonizzazione materiale e simbolica, che si traduce nell’imposizione tracotante di valori e tradizioni di una cultura ad un’altra.

La genesi di tale processo è riconosciuta nell’Illuminismo ed è già largamente attestata nelle pagine di *Noi e gli altri*, opera-spartiacque del 1989⁴⁸, simbolo di una virata integrale verso il pensiero morale e politico, dove alcuni classici della cultura francese più o meno recente (fra letteratura, politica, antropologia, filosofia) vengono posti in dialogo e valorizzati rispetto alla loro capacità non solo di incarnare lo spirito di un’epoca, ma anche di assorbire contributi di altre tradizioni ed influenzerle⁴⁹.

Così in un capitolo intitolato *Conseguenze del nazionalismo*, Nicolas De Condorcet viene menzionato polemicamente per sottolineare il rischio che il processo di civilizzazione, inteso come esportazione della civiltà europea, venga confuso con la storia dell’umanità⁵⁰. «Il sogno di Condorcet», osserva Todorov, «è quello di un’unificazione progressiva dell’universo, di un’uniformazione delle leggi, di un’omogeneizzazione dell’umanità. Lo strumento per realizzare questo Stato universale è la propagazione dei Lumi» e, citando il saggio *Quadro storico dei progressi dello spirito umano* (1795), egli riporta un passo in cui viene ribadito quale sia lo strumento per accedere al progresso, per coltivare un progetto universalista di esportazione della civiltà europea: «La popolazione europea [...] non deve incivilire o far sparire, anche senza conquista, le nazioni selvagge che vi occupano ancora vaste contrade?»⁵¹. Si tratta di un disegno viziato da un irriducibile etnocentrismo che si accompa-

⁴⁶ Ivi, 21.

⁴⁷ Ivi, 40.

⁴⁸ Id., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Paris 1989.

⁴⁹ Cfr. Id., *Noi e gli altri*, cit., XIV.

⁵⁰ Ivi, 301.

⁵¹ Cfr. Ivi, 299.

gna all'ideale dell'assimilazione di altre culture, sebbene la 'tentazione del bene' – concetto usato da Todorov per riferirsi alla fede cieca nella possibilità di realizzare una società perfetta, che nella storia ha condotto degenerazioni drammatiche (in particolare, egli pensa all'egualitarismo comunista) – ispirasse a Condorcet una «colonizzazione umanistica», di segno differente rispetto alla dinamica della conquista e riduzione in schiavitù.

Questa forma di messianismo politico, figlio di un volontarismo spinto agli eccessi e di una 'smisurata' idea di progresso⁵² che presume di realizzare la società ideale, il paradiso in terra, pur senza messia, viene distinto idealmente da Todorov in tre tempi e ha una sua genesi nelle filosofie dei Lumi: la prima fase ha inizio proprio subito dopo il 1989. Il messianismo nato dalla Rivoluzione francese aspirerebbe a «portare la salvezza agli *altri*: gli altri popoli europei nel caso di Napoleone; gli abitanti degli altri continenti durante le guerre coloniali»⁵³, e a giustificare così forme di imperialismo in nome del grado di civiltà raggiunto in Europa. Il Condorcet girondino – pioniere di una moderna politica assimilazionista – torna in queste pagine fra i promotori dell'«esportazione della fratellanza», «se necessario con la forza degli eserciti», per raggiungere l'obiettivo della «pace perpetua» e favorire, negli altri, l'avvicinamento «allo stato di civiltà raggiunta dai popoli più illuminati, più liberi, più affrancati dai pregiudizi», emancipandoli dalla barbarie⁵⁴.

La seconda stagione è rappresentata da quello che Todorov definisce l'utopismo comunista, cui fa seguito, dopo «il crollo dell'impero comunista in Europa», una terza stagione che ha interessato le democrazie moderne, e che rinvia all'imposizione del regime democratico in nome della libertà, della democrazia, della tutela dei diritti umani, attraverso guerre asimmetriche (Afghanistan, 2001-2021; Iraq, 2003-2011; Libia, 2011). Si tratta della più grave delle minacce per i regimi democratici, poiché comporta il superamento dei suoi principi costitutivi⁵⁵, sulla spinta degli effetti combinati della globalizzazione, del capi-

⁵² La dismisura, opposta alla moderazione, è causa delle patologie del sistema democratico, il cui primo avversario, per Todorov, è rappresentato dalla semplificazione che «riduce il plurale all'unico». Cfr. Id., *I nemici intimi*, cit., 19.

⁵³ Ivi, 59.

⁵⁴ Ivi, 48, 51.

⁵⁵ Cfr. Ivi, 62.

talismo finanziarizzato, di una distorta idea di libertà e della integrale compromissione fra potere economico, politico e mediatico.

Nella problematizzazione storico-politica dei concetti di progresso e civiltà, l'Illuminismo rappresenta dunque un paradigma teorico fondamentale per Todorov: se l'opposizione fra regimi totalitari e democrazie liberali rappresenta, nel giudizio dell'autore, il conflitto dominante del Novecento – «il secolo delle tenebre», così definito per rimarcare la sua più che simbolica distanza dal XVIII secolo –, la tradizione culturale francese del «Secolo dei Lumi» agisce potentemente nel pensatore franco-bulgaro per riesaminare le forme della «vita comune», pur nel rifiuto del dogma della ragione umana che controlla e prevede, fino ad aprire la strada allo 'scientismo' e al determinismo storico, preludio dei totalitarismi.

4. Conclusioni

L'opera di Todorov è attraversata dall'urgenza di rivalutare l'individuo che scompariva nel modello di Stato totale, la cui cifra è la moralità, e la cui identità diviene continuamente e si realizza nella relazione – pur nella consapevolezza delle insidie della socialità –, in un rapporto con l'altro che consente di accedere ad un doppio livello di conoscenza: quella del sé e quella dell'altro fuori da sé. L'educazione alla socialità è tuttavia, per Todorov, un percorso individuale che guarda in prospettiva al modello della democrazia liberale, ma che, riconoscendone i limiti, intende ripartire dall'uomo, secondo un'istanza paideutica di intonazione rousseauiana – si pensi in particolare all'*Émile, ou De l'éducation* –, e nella consapevolezza della scissione fra l'uomo naturale e l'uomo sociale.

In tal senso, possiamo ritenere che Todorov non coltivi la prospettiva di un'educazione alla democrazia attraverso l'incivilimento, inteso come percorso verso la civilizzazione, perché egli non condivide l'idea di un processo lineare nella formazione umana, ma che auspichi invece una 'rieducazione' della democrazia attraverso una revisione del concetto di civiltà, e a partire dall'essere umano in quanto «irriducibile eterogeneità»⁵⁶, che diviene incessantemente nel dialogo con l'altro.

⁵⁶ Tzvetan Todorov, *Michail Bachtin. Il principio dialogico*, Einaudi, Torino 1990, 110.

Rousseau e Montesquieu sono due autori fondamentali per indagare tale complessità umana e misurare la sua interazione con la società e le istituzioni, come emerge distintamente da alcune considerazioni affidate alle pagine finali del saggio *Noi e gli altri*:

Montesquieu e Rousseau hanno forse compreso meglio di altri le complessità della vita umana e formulato un ideale più nobile; tuttavia, non hanno trovato una panacea, una soluzione per tutti i nostri problemi. Essi sapevano infatti che, anche se l'equità, il senso morale, la capacità di elevarsi al di sopra di se stessi, costituiscono la caratteristica dell'uomo [...] lo sono anche la bramosia di potere, il gusto delle soluzioni monolitiche. I "difetti" dell'individuo, come della società, ne sono caratteristiche tanto intrinseche quanto le loro maggiori qualità. È dunque su ciascuno di noi che ricade il tentativo di far prevalere in sé la parte migliore sulla parte peggiore. Certe strutture sociali ("moderate") facilitano questo compito; altre ("tiranniche") lo rendono più complesso: bisogna far di tutto perché le prime abbiano la meglio sulle seconde; ma nessuna dispensa dall'impegno che tocca al singolo individuo, perché nessuna conduce automaticamente al bene. La saggezza non è ereditaria né contagiosa; la si può o meno raggiungere, ma sempre e solamente soli (e), non per il fatto di appartenere ad un gruppo o ad uno Stato. Il miglior regime del mondo non è mai altro che il meno malvagio e, anche se si vive in esso, tutto resta ancora da fare. Apprendere e vivere con gli altri fa parte di questa saggezza⁵⁷.

Tuttavia, i due pensatori forniscono un apporto di segno differente alle riflessioni di Todorov. Rousseau, valorizzato soprattutto nella *pars destruens* del suo sistema – quella che rinvia alla critica del progresso –, rappresenta un argine al rischio della dissoluzione della specificità individuale nel contatto con la società, rispetto alla quale egli «non si alienerà completamente»⁵⁸, e si rivela uno snodo decisivo rispetto alla 'diffidenza' todoroviana nei confronti del primato dello Stato. Nel premettere l'individuo 'morale' alle istituzioni, Todorov, interprete di Rousseau, celebra infatti la libertà come conquista soggettiva:

A differenza dell'individuo solitario, l'individuo morale non è indifferente alle istituzioni del paese in cui vive; ma neppure chiede loro di essere perfette: non cerca l'ideale al posto del reale. Non si aspetta che le istituzioni lo rendano libero; è compito suo conquistare la propria libertà. Da esse tuttavia esige un minimo: che lo proteggano e lo garantiscano contro le violenze private, in modo da poter restare "tranquillo"⁵⁹.

⁵⁷ Id., *Noi e gli altri*, cit., 466.

⁵⁸ Id., *Una fragile felicità. Saggio su Rousseau*, il Mulino, Bologna 1987, 72.

⁵⁹ Ivi, 71.

Il recupero della dimensione istituzionale interviene, invece, nel nome di Montesquieu, teorico dell'opposizione produttiva Oriente-Occidente, del relativismo culturale, sostenitore della lezione dell'equilibrio e della moderazione nell'esercizio dei poteri e fra le letture più amate dello studioso franco-bulgaro, per il quale «Montesquieu sa che il bene esiste, ma non sa dove si trovi; il suo obiettivo è proprio quello di realizzare delle istituzioni che ne facilitino la ricerca garantendo al tempo stesso che, anche in caso di errore sulla natura del bene, i danni non saranno troppo grandi»⁶⁰.

Nonostante le differenze, entrambi gli autori consentono a Todo-rov di profilare un codice morale e civile che indirizzi le scelte individuali, ma anche di esorcizzare – nel segno di valori politici dell'Europa di Età moderna, come la moderazione, la tolleranza, il pluralismo – il ritorno di quella 'tendenza totalitaria' capace di sopravvivere al totalitarismo, ossia il rischio che nuove ideologie possano alimentare forme di dispotismo nel presente e tornare a minacciare i principi democratici.

⁶⁰ Id., *Noi e gli altri*, cit., 446.

Leonardo Angeletti*

*Incivilimento e domesticità: Christopher Lasch
e la (difficile) costruzione di una cultura democratica*

La famiglia, la principale agenzia di socializzazione, riproduce i modelli culturali a livello individuale. Non soltanto impartisce i precetti etici, fornendo al bambino i primi rudimenti delle norme sociali vigenti, ma ne modella profondamente il carattere, senza che egli ne sia neppure cosciente. [...] La famiglia è l'istituzione più refrattaria al cambiamento. Tuttavia, per la sua importanza, i mutamenti che ne investono la grandezza e la struttura, l'organizzazione degli affetti e i rapporti con il mondo esterno, non possono che influenzare enormemente lo sviluppo della personalità. I cambiamenti della struttura caratteriale, a loro volta, accompagnano le trasformazioni della vita economica e politica o ne costituiscono il fondamento.¹

Fin dalla *Politica* di Aristotele, la famiglia rappresenta il nucleo fondamentale della società, dispositivo di riproduzione dei valori e delle norme di un determinato assetto sociale. Proprio per questo suo ruolo, le trasformazioni che la riguardano comportano delle conseguenze radicali non soltanto nella formazione degli individui, ma nella struttura stessa di ogni aspetto della vita sociale. All'interno di questa cornice, l'evoluzione del sistema familiare moderno, la sua stretta relazione con la cosiddetta *woman question* – la storia della condizione delle donne e delle tematiche che inevitabilmente vi sono connesse, come la gestione dei figli e dell'ambiente domestico, l'emancipazione, il femminismo, la lotta contro il patriarcato – e i profondi effetti che ne derivano, rappresentano alcuni degli elementi cardine alla base della riflessione dello storico statunitense Christopher Lasch².

* Università degli Studi di Genova – Università degli Studi di Palermo.

¹ Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World. The Family Besieged*, Basic Book, New York 1977, tr. it. *Rifugio in un mondo senza cuore. La famiglia in stato d'assedio*, Neri Pozza, Vicenza 2019, 25-26.

² Christopher Lasch (1932-1994) è stato uno storico e intellettuale statunitense. Cresciuto all'interno della tradizione liberale progressista americana, tipica del Midwest, intraprende la carriera accademica dopo aver discusso la tesi dottorale in storia alla Columbia University, dove ebbe l'opportunità di conoscere figure critiche del liberalismo dall'interno, come Richard Hofstadter e Lionel Trilling. In questa prima fase, le sue opere riguarda-

Nello specifico, il progetto di ricostruire una storia delle donne caratterizza il suo pensiero fin dall'inizio della sua carriera da studioso, impegnandolo per tutta la vita³: dapprima, la stesura a quattro mani – con l'amico e collega William R. Taylor⁴ – dell'articolo *Two "Kindred*

no tematiche legate alla storia contemporanea americana, nonché al suo impegno politico, particolarmente acceso durante gli anni Sessanta: cfr. Christopher Lasch, *The American Liberals and the Russian Revolution*, Columbia University Press, New York 1962; Id., *The New Radicalism in America, 1889-1963. The Intellectual as a Social Type*, Knopf, New York 1965; Id., *The Agony of the American Left*, Knopf, New York 1969; Id., *The World of Nations. Reflections on American History, Politics, and Culture*, Knopf, New York 1973. Dal 1970, inizia a insegnare all'Università di Rochester, dove rimarrà fino alla sua tragica morte, avvenuta nel 1994 a causa di un tumore renale. Gli anni Settanta, all'indomani del fallimento dei movimenti del '68, comportano un cambiamento nella sua produzione, che fino agli anni Ottanta si concentra su tematiche socio-psicologiche, simboleggiate dal suo testo più famoso: *La cultura del narcisismo*. In queste opere, Lasch dimostra come il sistema liberale capitalistico, promuovendo la diffusione della burocrazia e di un sistema lavorativo manageriale e aziendale, di una società consumistica e dello spettacolo e di una mentalità terapeutica ed assistenziale, abbia favorito la nascita di una nuova figura antropologica, quella dell'Io narcisista, incapace di distinguere tra Sé e ambiente, totalmente sconnesso dal passato e dal futuro, alla ricerca ansiosa di piaceri per soddisfare le sue manie di onnipotenza, specchio di un vuoto interiore incolmabile: cfr. Id., *Rifugio in un mondo senza cuore*, cit., Id., *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W.W. Norton & Company, New York 1979, tr. it. *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Neri Pozza, Vicenza 2020; Id., *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, W.W. Norton & Company, New York 1984, tr. it. *L'io minimo. Sopravvivenza psichica in tempi difficili*, Neri Pozza, Vicenza 2018. Queste tematiche convergeranno, infine, nelle sue ultime opere, incentrate sul tentativo di confrontarsi criticamente con la tradizione liberale progressista nel quale era cresciuto, tentando di definire i limiti e le speranze della cultura occidentale: cfr. Id., *The True and Only Heaven. Progress and its critics*, W.W. Norton & Company, New York 1991, tr. it. *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Neri Pozza, Vicenza 2016; Id., *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, W.W. Norton & Company, New York 1994, tr. it. *La rivolta delle élite. Il tradimento della democrazia*, Neri Pozza, Vicenza 2017. Per una biografia sulla vita e il pensiero di Lasch cfr. Eric Miller, *Hope in a Scattering Time. A Life of Christopher Lasch*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan 2010.

³ Un progetto molto ambizioso destinato probabilmente al fallimento, non solo a causa della sua ampia portata e complessità, ma soprattutto perché superato dall'approcchio degli studi di genere, come in parte riconosciuto dallo stesso Lasch; cfr. Christopher Lasch, *The Mismeasure of Man*, in Id., *Women and the Common Life. Love, Marriage, and Feminism*, a cura di Elisabeth Lasch-Quinn, W.W. Norton & Company, New York 1997, 137-139.

⁴ William R. Taylor (1922-2014) è stato uno storico statunitense. La sua opera più nota è William R. Taylor, *Cavalier and Yankee. The Old South and American National Character*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1979.

Spirits": *Sorority and Family in New England, 1839-1846*, pubblicato per la prima volta nel 1963 e poi apparso dieci anni dopo nella sua raccolta di saggi *The World of Nations*⁵; successivamente, la pubblicazione, nel 1977, di *Rifugio in un mondo senza cuore*, un'analisi della famiglia moderna, che, nella mente di Lasch, doveva rappresentare l'introduzione al più grande studio sulla storia della *woman question*⁶; infine, nel 1997, a seguito della sua tragica morte, la pubblicazione postuma di *Women and the Common Life. Love, Marriage and Feminism*, una raccolta di diversi saggi sul tema scritti da Lasch durante la vita ed edita dalla figlia Elisabeth Lasch-Quinn. Come si legge nell'Introduzione di quest'ultimo testo, si tratta di una raccolta di saggi non pensati per essere pubblicati in quest'ordine e a volte anche contrastanti fra loro, ma che, «riuniti in questo modo, creano importanti "interconnessioni tra la moderna ideologia dell'intimità, il nuovo ideale domestico del diciannovesimo secolo e il femminismo"»⁷, mostrando, in ultima istanza, le conseguenze della razionalizzazione della società adoperata nel nuovo Stato liberale moderno. Come osserva Lasch-Quinn:

L'assoggettamento di tutta la vita al controllo, alla sorveglianza e, in ultima analisi, alla manipolazione da parte di esperti esterni, ha portato a una degradazione della vita comune, una dimensione ricca dell'esperienza umana e, per Lasch, un prerequisito e un obiettivo della cittadinanza democratica. Caratterizzata dalla competizione e dalla cooperazione con gli altri verso un fine condiviso, questa vita comune (spesso un'estensione della vita familiare) nasce da incontri volontari in cui le linee di lavoro, gioco, organizzazione della comunità, socializzazione e altri scopi tendono a incrociarsi. [...] La vita comune non solo alimenta la responsabilità individuale e il coraggio

⁵ In questo articolo, Lasch e Taylor analizzavano i diffusi rapporti di amicizia che si vennero a sviluppare tra le donne americane durante la metà dell'Ottocento, in risposta al declino dell'istituzione della famiglia patriarcale. In *The World of Nations*, Lasch rivede alcune delle sue posizioni, sottolineando da un lato come questi eventi, considerati tipici americani, si inquadrassero in realtà in un contesto più ampio di cambiamenti sociali, riguardante tutta la società occidentale; dall'altro, che lo sviluppo della famiglia moderna non era un declino della famiglia allargata, come sostenevano la maggior parte degli studi dell'epoca, quanto un riorientamento intorno al diffondersi del concetto di *privacy*; cfr. Christopher Lasch, William R. Taylor, *Two 'Kindred Spirits': Sorority and Family in New England, 1839-1846*, in Lasch, *The World of Nations*, cit., 18-34.

⁶ Cfr. Richard Wightman Fox, *An Interview with Christopher Lasch*, «Intellectual History Newsletter», s. XVI, vol. III, 1994, 11.

⁷ Elisabeth Lasch-Quinn, *Introduction*, in Lasch, *Women and the Common Life*, cit., XII (trad. mia).

richiesti dalla democrazia, ma fornisce il tipo di vita che vale la pena di essere vissuta⁸.

Ripercorrendo il passaggio dal sistema familiare tradizionale, patriarcale, a quello della famiglia moderna, e osservando il ruolo di primo piano che le donne vi hanno svolto, dimostreremo come il processo di incivilimento e democratizzazione nella civiltà occidentale non sia stato progressivo e lineare, ma abbia conosciuto fasi alterne di sviluppo e contrazione, comportando, da un lato, il decadimento della tradizione civica alla base della cittadinanza democratica e, dall'altro, il passaggio da un dispositivo di controllo a un altro, o, nelle parole di Lasch, all'imposizione del nuovo «Stato terapeutico»⁹.

1. *Dal «governo delle famiglie» al culto della domesticità*

Il punto di partenza di questa ricostruzione è il sistema familiare classico dell'*ancien régime*, descritto già nei suoi tratti fondamentali da Tocqueville nella *Democrazia in America*¹⁰. Tipico di un assetto sociale aristocratico, questo modello familiare si basa, in primo luogo, sul principio di primogenitura, comportando un forte legame tra proprietà fondiaria e senso di appartenenza: «La famiglia è la terra, la terra è la famiglia»¹¹. Secondariamente, è caratterizzato da un sistema di fitte alleanze matrimoniali, «capace di instrumentare i suoi membri, di decidere del loro destino, di fare di essi un mezzo della propria politica»¹². Si tratta di quello che Donzelot definisce «il governo delle famiglie»¹³,

⁸ Ivi, XIII.

⁹ Pur facendo riferimento perlopiù al contesto americano, le analisi di Lasch riguardano senza dubbio delle trasformazioni inerenti anche al contesto europeo, come dimostra, in particolare, il riferimento a *Storia della sessualità. Volume 1. La volontà di sapere* di Michel Foucault e *Il governo delle famiglie* di Jacques Donzelot; cfr. Lasch, *Life in the Therapeutic State*, in Id., *Women and the Common Life*, cit., 161-186.

¹⁰ Un approfondimento sul tema della famiglia e della questione femminile si trova in particolare in Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Gosselin, Paris 1835-40, tr. it. *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 2013, 685-697.

¹¹ Ivi, 69.

¹² Jacques Donzelot, *La police des familles*, Éditions de Minuit, Paris 1977, tr. it. *Il governo delle famiglie*, Sellino, Avellino 2009, 12; cfr. Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., 687.

¹³ Donzelot, *Il governo delle famiglie*, cit., 12.

ovvero un sistema dove lo Stato esercita un potere diretto sulla famiglia e, di conseguenza, sulla società. La famiglia, in questo scenario, è sia suddito – dal momento che i suoi membri sono assoggettati al capofamiglia –, sia oggetto di governo – dato che lo stesso capofamiglia si trova all'interno di diverse relazioni di dipendenza, quali «circuiti di solidarietà come le corporazioni e le comunità di villaggio», o forme di dipendenza dal potere, rispondendo dei propri membri e fornendo imposte e uomini, in cambio di riconoscenza e protezione da parte del potere statale¹⁴. Come osserva Donzelot:

Tutto avviene secondo uno schema di collaborazione molto semplice, dove lo Stato dice alle famiglie: voi mantenete la vostra gente entro le regole dell'obbedienza alle nostre esigenze, garantendo la qual cosa potrete fare dei vostri membri l'uso che riterrete più opportuno e, se essi contravvengono alle vostre ingiunzioni, vi sarà fornito l'appoggio necessario a farli rientrare nei ranghi¹⁵.

In questo contesto, dal momento che «solo in qualità di membri di una famiglia, e non in quanto individui, nella società d'*ancien régime* si poteva godere di uno status e di una posizione sociale»¹⁶ la donna, di fatto, era ridotta a mero materiale di scambio nel gioco delle alleanze matrimoniali, costretta all'interno delle mura domestiche. Questa situazione muta, tuttavia, a partire dal XVII secolo, soprattutto in Gran Bretagna e Francia, dove gli stravolgimenti sociali portarono le donne a infrangere quella tradizionale separazione che si era venuta a creare tra dimensione pubblica e privata¹⁷. Esempio, da questo punto di vista, è il caso dei salotti francesi, che crearono un ambiente culturale alternativo a quello meno accessibile della corte, dove le donne potevano partecipare attivamente «non solo come consumatrici, ma anche come creatrici di cultura»¹⁸. Il *salon* esprime, dunque, i valori di un *ethos* della socialità, basato su una «cultura della *civilité*, della conversazione

¹⁴ Ivi, 57-58.

¹⁵ Ivi, 59.

¹⁶ Brunella Casalini, *I rischi del 'materno'. Pensiero politico femminista e critica del patriarcato tra Sette e Ottocento*, Edizioni Plus, Pisa 2004, 82.

¹⁷ Cfr. Carlotta Cossutta, *Domesticità. Lo spazio politico della casa nelle pensatrici statunitensi del XIX secolo*, ETS, Pisa 2023, 21-61; Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Redwood 1988, tr. it. *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, Moretti & Vitali, Bergamo 2015, 41-43; Casalini, *I rischi del 'materno'*, cit., 13-15; Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Penguin, London 1978, tr. it. *Il declino dell'uomo pubblico*, Mondadori, Milano 2006.

¹⁸ Casalini, *I rischi del 'materno'*, cit., 16.

e dell'urbanità»¹⁹, rappresentando uno spazio ibrido «in cui il luogo più *privato* della casa diviene quello più esposto al pubblico»²⁰.

Il momento di rottura rispetto al sistema di antico regime è sancito storicamente dalla Rivoluzione Francese. La rivolta del Terzo Stato può, in questo senso, esser letta come l'opposizione della stragrande maggioranza della popolazione contro un sistema socio-familiare che non riusciva più a mantenere l'ordine e a soddisfare i suoi bisogni. In aggiunta, la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX segnarono non solo il passaggio a un nuovo sistema familiare, ma anche la nascita di una nuova morale privata più rigida, sintetizzata alla perfezione nel racconto *Un tempo* (1880) di Maupassant. Qui, un'anziana nobildonna e la sua giovane nipote si confrontano sul tema del matrimonio e dell'amore, dimostrando un cambio di prospettiva drastico nell'arco di sole due generazioni:

«Ascolta, bambina, una vecchia che ha visto tre generazioni e che la sa lunga, molto lunga, sugli uomini e sulle donne. Il matrimonio e l'amore non hanno niente a che vedere tra loro. Ci si marita per fondare una famiglia, e si formano le famiglie per costruire la società [...] Quando due si sposano, bisogna unire le convenienze, combinare i patrimoni, mettere insieme razze affini, lavorare per l'interesse comune che sta nella ricchezza e nei figli. Ci si marita una volta sola, bimba mia, perché il mondo lo esige, ma possiamo amare venti volte nella vita, perché la natura ci ha fatti così. Il matrimonio, vedi, è una legge, e l'amore è un istinto» [...] Sbigottita, Berthe spalancava gli occhi. «Oh! nonna, nonna», mormorò, «si può amare una volta sola». L'ava, levando al cielo le mani tremanti, come per evocare ancora il Dio defunto della galanteria, esclamò indignata: «Siete divenuti una razza di villani, una razza di gente volgare. Dalla Rivoluzione in poi, il mondo non si riconosce più. Avete messo paroloni su ogni azione e doveri noiosi in ogni angolo dell'esistenza; credete nell'eguaglianza e nella passione eterna [...] Ai miei tempi, quando ci piaceva un gentiluomo, bimba mia, gli mandavamo un paggio. E quando poi ci veniva in cuore un nuovo capriccio, ci sbrigavamo a licenziare l'ultimo amante... A meno di tenerseli tutti e due» [...] Tutta pallida, la fanciulla balbettò: «Allora le donne non avevano onore»²¹.

Come si evince in questo splendido passaggio, riportato dallo storico Roberto Bizzocchi, la transizione verso l'Ottocento segna la nascita del sistema familiare moderno e di quello che comunemente viene de-

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cossutta, *Domesticità*, cit., 52.

²¹ Guy de Maupassant, *Contes et nouvelles*, 2 voll., Albin Michel, Paris 1956-1957, tr. it. *Racconti e novelle*, 3 voll., I, Einaudi, Torino 1968, 148-149.

finito “il culto della domesticità”, caratterizzato da: «Amore passionale e totalizzante, incompatibile con la leggerezza libertina; vita di coppia seria e coinvolgente; intimità domestica e cura affettuosa dei figli; spostamento del baricentro d’interessi per la donna dalla conversazione mondana ai suoi doveri di moglie e di madre»²². In questo nuovo scenario, fortemente influenzato dal movimento culturale del Romanticismo e dalle opere *Giulia o la Nuova Eloisa* e *l’Emilio* di Jean-Jacques Rousseau²³, l’unione matrimoniale non riguarda più l’alleanza strategica tra famiglie, ma una scelta romantica tra individui, rivolta verso l’interno e incentrata sull’educazione dei figli, una funzione che viene svolta, in particolare, dalla donna, il cui ruolo si concentra in quello di madre e moglie, dedita alla gestione dell’ambiente domestico. Una nuova mentalità, che pone una rinnovata importanza sulla casa e sulla dimensione privata – come rifugio dalla dimensione pubblica – e che si diffonderà a macchia d’olio non solo in Europa, ma anche nei neonati Stati Uniti²⁴.

2. Medicina, filantropia e femminismo

La formazione di questo “culto della domesticità” va di pari passo, osserva Lasch, con la formazione del sistema familiare moderno²⁵, caratterizzato da: una «concezione della vita domestica come rifugio in una società arida e competitiva», che «dava per scontata una radicale separazione tra lavoro e tempo libero e tra vita pubblica e privata»²⁶; il «*companionate marriage*», ovvero l’esaltazione dei valori di amicizia e intimità interni alla famiglia²⁷; la centralità dell’educazione della prole; l’isolamento della nuova famiglia nucleare rispetto alla società. Di fronte a questa nuova realtà, l’intuizione di Lasch, corroborata dalle argomentazioni di Donzelot, sta nel riconoscere come questa trasfor-

²² Roberto Bizzocchi, *Cicisbei. Morale privata e identità nazionale in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2008, 295.

²³ Sull’ambivalente influenza di Rousseau torneremo tra poco, cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* (1761), in Id., *Ceuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, 5 voll., II, 11-745, tr. it. *Giulia o la Nuova Eloisa*, Rizzoli, Milano 1998; Id., *Émile ou De l’éducation*, Jean Nèaulme, Paris 1762, tr. it. *Emilio o Dell’educazione*, Mondadori, Milano 1997.

²⁴ Cfr. Cossutta, *Domesticità*, cit., 63-64; Casalini, *I rischi del ‘materno’*, cit., 69-70.

²⁵ Cfr. Lasch, *Rifugio in un mondo senza cuore*, cit., 25-30.

²⁶ Ivi, 29.

²⁷ Cfr. Ivi, 28; Cossutta, *Domesticità*, cit., 69.

mazione, valida tanto per la famiglia borghese quanto per quella delle fasce sociali più basse, sia strettamente legata alla diffusione della medicina domestica e delle organizzazioni filantropiche. Vediamole nel dettaglio.

a) Per quanto riguarda la famiglia borghese, il passaggio dal XVIII al XIX secolo è segnato soprattutto dall'unione di medicina e famiglia, volto al controllo e al contenimento della volgarizzazione del sapere medico²⁸. Partendo dalla necessità di coadiuvare l'educazione fisica e morale dei figli – contro la pratica tipicamente aristocratica di lasciarli ai domestici, considerata ora immorale²⁹ –, il medico stipula un rapporto prediletto con la madre, che diventa sua alleata nel controllo costante della prole: «Il medico prescrive, la donna esegue»³⁰. Con il supporto di medici e filantropi, le donne borghesi si oppongono ai vecchi sistemi dell'allevamento dei figli e, ancora più importante, si oppongono all'educazione aristocratica volta a trasformare le donne in *ladies*, creature ornamentali che sfruttano la propria bellezza e attrazione sessuale per ottenere potere sugli uomini, al fine di piacere e compiacere³¹. Come osserva Donzelot: «Rinforzando l'autorità civile della madre, il medico le fornisce uno statuto sociale. È questa promozione della donna come madre, educatrice, ausiliaria medica, che servirà da appoggio alle principali correnti femministe del XIX secolo»³².

La nuova alleanza tra medicina, filantropia e famiglia si lega, dunque, a doppio filo con il nuovo culto della domesticità, sviluppandosi, evidenzia Lasch, come un attacco contro l'autorità patriarcale e intersecandosi con il programma dei primi movimenti femministi³³. Su questo punto, Lasch cita in particolare il rapporto tra la filantropa inglese Hannah More e la filosofa Mary Wollstonecraft: pur partendo da presupposti molto differenti³⁴, entrambe si scagliano contro il modello

²⁸ Donzelot, *Il governo delle famiglie*, cit., 30-31.

²⁹ Ivi, 32-33.

³⁰ Ivi, 31.

³¹ Un'immagine della femminilità che si ritrova in particolar modo nei romanzi sentimentali che popolano il XVIII secolo, cfr. Casalini, *I rischi del 'materno'*, cit., 38-39.

³² Donzelot, *Il governo delle famiglie*, cit., 33.

³³ Cfr. Lasch, *Bourgeois Domesticity, the Revolt against Patriarchy, and the Attack on Fashion*, in Id., *Women and the Common Life*, cit., 67.

³⁴ «La More, tuttavia, a differenza della Wollstonecraft, non metteva in discussione i valori della sfera pubblica maschile, né pretendeva il riconoscimento sul piano giuridico dell'eguaglianza dei sessi», Casalini, *I rischi del 'materno'*, cit., 23n.

educativo aristocratico contrapponendovi, al contrario, una nuova morale domestica che conferisca alle donne la possibilità di rendersi utili, ritagliandosi una voce che altrimenti sarebbe negata loro, non solo all'interno della famiglia, ma anche nel più ampio tessuto sociale³⁵. In questo contesto, vale la pena soffermarsi un attimo sulla contraddittoria influenza che ebbe il pensiero di Rousseau, come si evince in particolar modo nella sua ricezione da parte di Wollstonecraft. Da un lato, infatti, l'autrice del *Vindication of the Rights of Woman*³⁶, influenzata dalla lettura della *Nuova Eloisa*, supporta una forma di uguaglianza tra donne e uomini basata sul reciproco rispetto, vedendo nel valore dell'amicizia l'unico fondamento possibile per un buon matrimonio³⁷. Ma proprio per questo motivo, Wollstonecraft non può che scontrarsi con la morale educativa espressa nell'*Emilio*: qua, il filosofo ginevrino presenta la donna come del tutto uguale all'uomo, fatta eccezione per il sesso, da cui deriverebbe una distinzione anche sul piano morale e, quindi, educativo. Come scrive Rousseau:

Nell'unione dei sessi ciascuno concorre egualmente allo scopo comune, ma non nella stessa maniera. Da ciò nasce la prima diversità determinabile nell'ambito dei rapporti morali dell'uno e dell'altro. L'uno dev'essere attivo e forte, l'altro passivo e debole; è necessario che l'uno voglia e possa, è sufficiente che l'altro offra poca resistenza. Stabilito questo principio, ne consegue che la donna è fatta soprattutto per piacere all'uomo³⁸.

In questo senso, la ripresa del pensiero rousseauiano portò a una paradossale conseguenza: da un lato, «pur oggetto di una critica anche severa da parte femminista, esercitò una profonda influenza su quelle scrittrici repubblicane che individuarono nella riforma del soggetto morale femminile e della vita domestica la strada per una più generale e complessiva riforma morale della società»³⁹, dall'altro, riproponendo

³⁵ Cfr. Lasch, *Bourgeois Domesticity, the Revolt against Patriarchy, and the Attack on Fashion*, in Id., *Women and the Common Life*, cit., 71-72; Casalini, *I rischi del 'materno'*, cit., 23n.

³⁶ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects*, Joseph Johnson, London 1792, tr. it. *I diritti delle donne*, a cura di F. Ruggieri, Editori Riuniti, Roma 1977.

³⁷ Cfr. Lasch, *Bourgeois Domesticity, the Revolt against Patriarchy, and the Attack on Fashion*, in Id., *Women and the Common Life*, cit., 73-75; Cossutta, *Domesticità*, cit., 56.

³⁸ Rousseau, *Emilio*, cit., 496.

³⁹ Casalini, *I rischi del 'materno'*, cit., 18; cfr. Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca-London, Cornell University Press 1988, 123.

un'educazione femminile legata all'arte del piacere, finì con il favorire l'addomesticamento delle donne – «nel duplice senso di disciplinarle e confinarle nello spazio domestico»⁴⁰ – e la creazione di una nuova morale intimista, legata al culto della domesticità⁴¹.

b) Mentre, come abbiamo visto, nella famiglia borghese l'obiettivo era quello di "liberare" i bambini dalle costrizioni nocive dell'antico sistema patriarcale e aristocratico, nelle famiglie delle fasce sociali più basse le organizzazioni filantropiche si ponevano come scopo quello di sottoporre quest'ultime sotto una sorveglianza coercitiva, al fine di tutelare il bambino da un eccesso di libertà e di pratiche che potessero corromperlo. Il fenomeno della filantropia del XIX secolo va qui inteso come un progetto di stampo liberale, volto alla diminuzione del costo sociale della riproduzione della popolazione povera e all'incremento della forza lavorativa, attraverso una spesa pubblica contenuta⁴². Nel concreto, il compito della filantropia nel contesto familiare fu quello di sostituire la dote, sistema attraverso il quale le donne potevano garantirsi una posizione sociale, ma che le donne più povere non potevano permettersi, con «il lavoro domestico, riqualificato, valorizzato, elevato all'altezza di mestiere»⁴³. Si passava dalla logica della «*preservazione in vista del matrimonio*» a quella della «*preparazione alla vita familiare*»⁴⁴. L'obiettivo ultimo era quello di regolarizzare e moralizzare la famiglia operaia, tirar fuori gli uomini dai bar per portarli nel binomio lavoro/famiglia, mentre la donna assumeva il ruolo di "angelo del focolare", dedicata alla sorveglianza e all'educazione dei figli⁴⁵.

Ciononostante, seppure confinate alla sfera domestica, in questa fase le donne potevano ancora esercitare una vasta influenza sulla dimensione sociale e culturale, come dimostrato, in particolare, nel contesto statunitense. All'ampia diffusione del culto della domesticità negli Stati Uniti, faceva da contrappeso una condizione in cui il legame matrimoniale era molto rispettato e alla donna era conferito il ruolo

⁴⁰ Cossutta, *Domesticità*, cit., 55; cfr. Nicole Fermon, *Domesticating Women, Civilizing Men. Rousseau's Political Program*, «The Sociological Quarterly», s. XXXV, vol. III, 1994, 431-442.

⁴¹ Cfr. Cossutta, *Domesticità*, cit., 54-57; Casalini, *I rischi del 'materno'*, cit., 18-19, 42-44.

⁴² Cfr. Donzelot, *Il governo delle famiglie*, cit., 30.

⁴³ Ivi, 46.

⁴⁴ Ivi, 50.

⁴⁵ Cfr. Ivi, 46-50.

di custode della moralità; una caratteristica a cui Tocqueville conferiva particolare importanza, poiché, sottolinea Casalini, «avrebbe costituito il primo freno agli eccessi delle passioni individualiste, e dato all'individuo democratico quel senso della durata, quel senso del legame, che una società egualitaria sembrava destinata a distruggere, creando individui isolati, e deboli nel loro isolamento»⁴⁶. Si tratta di un elemento particolarmente caratteristico della cultura americana, tanto che Lasch ricorda come durante la *progressive era* – tra il 1890 e il 1920, in concomitanza con le fasi finali della campagna per l'ottenimento del diritto di voto –, in un periodo di forte crescita delle città americane, le associazioni di volontariato femminile svolsero un ruolo senza precedenti, contribuendo alla costruzione di librerie, ospedali, musei, scuole di infermieristica, parchi e giardini. Più in generale, questo attivismo non retribuito delle donne avrebbe permesso, secondo Lasch, la diffusione dell'arte, della cultura e di quella *civic life* che sarebbe alla base della costruzione di una buona cittadinanza democratica⁴⁷.

3. *Dal sangue al sesso: lo «Stato terapeutico»*

Se, come abbiamo appena visto, durante il XIX secolo le donne potevano ancora svolgere un importante ruolo di attivismo e volontariato fuori dalle mura domestiche, con il XX secolo la situazione peggiora drasticamente. In realtà, sottolinea Lasch, è con la fine della Seconda guerra mondiale che il concetto di culto della domesticità, di maternità a tempo pieno e di separazione totale tra ambiente domestico e lavorativo raggiunge il suo apogeo, conseguenza della suburbanizzazione delle città statunitensi e di un *revival* della misticità femminile⁴⁸:

È stato nei sobborghi, molto più che in città, che le donne sono diventate madri e casalinghe a tempo pieno. La cosiddetta famiglia "tradizionale", in cui il marito va a lavorare e la moglie resta a casa con i figli, non era affatto tradizionale. Era un'innovazione della metà del XX secolo, il prodotto di una

⁴⁶ Casalini, *I rischi del 'materno'*, cit., 80; Cossutta, *Domesticità*, cit., 84, 84n; sugli effetti dell'"uguaglianza delle condizioni", caratteristica propria dell'assetto sociale democratico, sui sentimenti della società americana, cfr. Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., 585-652.

⁴⁷ Lasch, *The Sexual Division of Labor, the Decline of Civic Culture, and the Rise of the Suburbs*, in Id., *Women and the Common Life*, cit., 96-98.

⁴⁸ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, W.W. Norton, New York 1963, tr. it. *La mistica della femminilità*, Edizioni di Comunità, Milano 1976.

crescente insofferenza per gli obblighi e i vincoli esterni, dell'equiparazione della libertà alla scelta e dei tumultuosi eventi mondiali che rendevano sempre più attraente il sogno di un rifugio privato in periferia. L'idea che la vita domestica potesse fornire un tale rifugio aveva una storia più lunga, naturalmente, ma fu solo nei sobborghi del dopoguerra che si avvicinò alla sua realizzazione. La famiglia poteva essere plausibilmente descritta come un "rifugio sacro", un'"oasi lontana dalla folla impazzita", un "bastione contro la spersonalizzazione e la disumanizzazione", una "fortezza", un'"isola di serenità, sostegno e comprensione in un mondo frenetico, plastico e spesso avaro", solo nei sobborghi fondati sulla separazione della casa non solo dal luogo di lavoro, ma anche da influenze esterne di qualsiasi tipo⁴⁹.

In questo modo, il culto della domesticità, che era stato, in precedenza, un fattore in qualche modo favorevole al processo di emancipazione delle donne, diventava adesso, a buon diritto, il principale obiettivo polemico da parte dei nuovi movimenti femministi del Secondo Dopoguerra. Il sospetto di Lasch, tuttavia, è che questa concezione della famiglia come un "rifugio sacro" non sia altro che la conseguenza ultima della trasformazione della famiglia moderna, iniziata nel XIX secolo. Di nuovo, ci torna utile la riflessione di Donzelot, che vede nella nascita del «sociale», ovvero la razionalizzazione nel contesto statale degli strumenti di moralizzazione e di gestione sociale di origine filantropica, un elemento chiave per comprendere questo processo⁵⁰. Nel corso dell'Ottocento, la famiglia diventa l'ambito di intervento diretto dello Stato, che attraverso pubblica assistenza, tribunale dei minori, medicina e psichiatria, si lancia in una missione di tutelarizzazione sociale. Per contro, la famiglia risponde accettando di buon grado questa forma di intromissione, con la promessa che i suoi membri possano ottenere una sempre maggiore autonomia. Come scrive Donzelot, questi nuovi dispositivi penetrano direttamente la famiglia:

Facendo giocare attraverso la norma i membri della famiglia contro l'autorità patriarcale, organizzando, in nome della protezione sanitaria ed educativa di questi membri, la destituzione della patria potestà, la messa in tutela economico-morale della famiglia. Su un altro versante, essi inducono la riorganizzazione della vita familiare attorno ad una preoccupazione di maggiorazione della propria autonomia, facendo intervenire le norme come altrettanti vantaggi

⁴⁹ Lasch, *The Sexual Division of Labor, the Decline of Civic Culture, and the Rise of the Suburbs*, in Id., *Women and the Common Life*, cit., 104-105.

⁵⁰ Cfr. Donzelot, *Il governo delle famiglie*, cit., 93-94.

propizi ad una miglior realizzazione di questa autonomia, appoggiandosi, per farli passare, su una liberalizzazione dei rapporti intra-familiari⁵¹.

In sostanza, assistiamo al «passaggio da un governo delle famiglie a un governo attraverso la famiglia»⁵²: la famiglia diventa il supporto degli imperativi sociali, «nesso di terminazioni nervose di apparati che le sono esterni»⁵³, pur, paradossalmente, di ottenere una maggiore autonomia dei suoi membri.

Per comprendere come la trasformazione della famiglia comporti il passaggio a questo nuovo complesso tutelare – che Donzelot ci mostra plasticamente in azione attraverso un’analisi accurata dei tribunali minorili, della pratica psichiatrica ottocentesca e delle inchieste sociali⁵⁴ –, è opportuno riferirsi all’altra opera che finora è rimasta sullo sfondo: *Storia della sessualità. Volume 1. La volontà di sapere* di Michel Foucault⁵⁵. Nell’interpretazione foucaultiana, il passaggio dal sistema familiare tradizionale a quello moderno si configura come il passaggio da una forma di potere a un’altra. Mentre nel passato lo Stato sovrano esercitava il «diritto di far morire o di lasciar vivere [...] simbolizzato dalla spada»⁵⁶, a partire dal XVIII secolo al potere diretto, violento, esercitato tramite forza e disciplina sul corpo umano, si sostituisce lentamente un «bio-potere» incentrato sulla sessualità:

Il sangue è rimasto per molto tempo un elemento importante nei meccanismi del potere, nelle sue manifestazioni e nei suoi rituali. [...] onore della guerra o paura delle carestie, trionfo della morte, sovrano con la spada, boia e supplizi, il potere parla *attraverso* il sangue; questo è *una realtà con funzione simbolica*. Noi siamo, invece, in una società del “sesso,” o piuttosto che funziona sulla base della “sessualità”: i meccanismi del potere si rivolgono al corpo, alla vita, a ciò che la fa proliferare, a quel che rinforza la specie, il suo vigore, la sua capacità di dominare o la sua disposizione ad essere utilizzata. [...] Sono le nuove procedure di potere elaborate durante l’età classica e messe in opera nel XIX secolo che hanno fatto passare le nostre società da una *simbolica del sangue* ad una *analitica della sessualità*»⁵⁷.

⁵¹ Ivi, 95.

⁵² Ivi, 96.

⁵³ Ivi, 95.

⁵⁴ Cfr. Ivi, 99-161.

⁵⁵ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris 1976, tr. it. *Storia della sessualità. Volume 1. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2024.

⁵⁶ Ivi, 120.

⁵⁷ Cfr. Ivi, 130-131.

Contrariamente all'ipotesi generalmente diffusa secondo la quale il XIX secolo sarebbe stato un periodo in cui la sessualità era contenuta e repressa, Foucault argomenta come, proprio in quel secolo, si sia assistita a una vera e propria proliferazione e istituzionalizzazione dei discorsi sul sesso⁵⁸. Alle pratiche misteriche dell'*ars erotica*, tipica delle società del passato, si è sostituita una «*scientia sexualis*», una produzione di sapere-potere nei confronti della sessualità che, attraverso l'istituzionalizzazione del «far parlare» (attraverso la pratica giudiziaria, medica e, infine, psicanalitica), comporta un assoggettamento al regime «del normale e del patologico»⁵⁹. In questo modo, al «dispositivo di alleanza», ovvero al governo delle famiglie, le società occidentali moderne hanno contrapposto il «dispositivo di sessualità», o governo attraverso una famiglia, «riorganizzata, ristretta probabilmente, certamente intensificata rispetto alle vecchie funzioni che esercitava nel dispositivo d'alleanza», soprattutto intorno agli assi marito-moglie e genitori-figli⁶⁰.

Queste considerazioni ci portano, dunque, a quello che Lasch definisce «Stato terapeutico», una nuova forma di dispositivo tutelare, che esercita, *in primis* nella famiglia e, per estensione, a tutto il resto della società, una forma di controllo meno autoritaria e più permissiva⁶¹. Svuotata delle sue tradizionali funzioni⁶², la famiglia moderna si rivolge verso sé stessa, delegando i propri compiti a esperti e figure professionali esterne⁶³, mentre i suoi membri diventano sempre più interessati alla propria realizzazione personale e al proprio benessere. Nel mo-

⁵⁸ Cfr. Ivi, 9-20; questa ingiunzione così tipica dell'Occidente a interrogarsi continuamente e a dire tutto ciò che può esser detto di sé stessi, affonderebbe le sue radici, secondo Foucault, nella pratica confessionale cristiana, resa particolarmente importante con la Controriforma e il Concilio di Trento, cfr. Ivi, 20-22.

⁵⁹ Cfr. Ivi, 49-68.

⁶⁰ Cfr. Ivi, 94-98.

⁶¹ In modo analogo, rifacendosi sempre all'analisi foucaultiana, Deleuze propone una sintetica descrizione del passaggio, tra il XVIII e il XX secolo, dalle «società di sovranità» alle «società disciplinari», per poi osservare la recente nascita delle nuove «società di controllo»; cfr. Gilles Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, in Id., *Pour parler*, Quodlibet, Macerata 2000, 234-241.

⁶² Cfr. Lasch, *Rifugio in un mondo senza cuore*, cit., 150-153.

⁶³ Casalini e Cossutta sono d'accordo nel vedere nel pensiero di Charlotte Perkins Gilman un'anticipazione di questo processo di professionalizzazione delle funzioni domestiche, che, nonostante la sua potenzialità emancipatrice, apre al rischio di una riduzione della società a sistema biomedico, cfr. Casalini, *I rischi del 'materno'*, cit., 146-147; Cossutta, *Domesticità*, cit., 174-175.

mento stesso in cui la famiglia si avvicina a diventare «un rifugio in un mondo senza cuore», le donne, relegate al ruolo di mogli e madri, sono colpite da depressione, ansia e senso di vuoto, che tentano di compensare con un'attenzione ossessiva verso i propri figli, a loro volta apatici, dipendenti, infantili e senza obiettivi⁶⁴.

4. *Verso un ideale di cultura democratica*

Ricostruendo il pensiero di Lasch in diversi passaggi, abbiamo tentato di mostrare come il fenomeno di privatizzazione della famiglia abbia segnato il declino di quella *civic culture* che faceva da fondamento alla cultura democratica. Questa nuova forma di «Stato terapeutico» dove la famiglia è libera, ma sottoposta ad una sorveglianza continua, che sfrutta la «crisi della famiglia» come strumento per mantenere una forma di controllo, comporta un sistema che genera dipendenza e scoraggia la partecipazione politica, riducendo il cittadino a un consumatore passivo e apatico, disinteressato e avulso dal tessuto sociale⁶⁵. In questo senso, la critica laschiana alle richieste femministe degli anni Sessanta non riguarda la messa in discussione della «mistica della femminilità» per il raggiungimento dell'uguaglianza dei sessi, quanto il tentativo di ottenere questo obiettivo adottando il sistema lavorativo capitalista, di fatto assoggettandosi a una forma diversa di controllo sociale. Il problema di queste richieste «non risiede, tuttavia, nel fatto che sia sbagliato proporsi l'uguaglianza economica, quanto piuttosto che per raggiungerla, rimanendo vigenti le attuali condizioni economiche, si debbano scalfire valori ugualmente importanti legati alla famiglia»⁶⁶. Le condizioni del sistema lavorativo costringono le donne a scegliere tra la competizione economica con gli uomini e la possibilità di una famiglia. Viceversa, «una strategia più coerente con gli obiettivi originari del movimento femminista», conclude Lasch, «metterebbe in discussione la separazione tra casa e luogo di lavoro. [...] Rifiuterebbe non solo la «mistica della femminilità», ma anche la mistica del progresso

⁶⁴ Cfr. Lasch, *The Sexual Division of Labor, the Decline of Civic Culture, and the Rise of the Suburbs*, in Id., *Women and the Common Life*, cit., 106-107.

⁶⁵ Cfr. Lasch, *Life in the Therapeutic State*, in Id., *Women and the Common Life*, cit., 178-183.

⁶⁶ Lasch, *Rifugio in un mondo senza cuore*, cit., 15.

tecnologico e dello sviluppo economico»⁶⁷. Invece di accettare la subordinazione della famiglia al posto di lavoro, bisognerebbe rimodellare il posto di lavoro intorno alle esigenze della famiglia. In breve, mettere in discussione l'ideologia della crescita economica e della produttività, insieme al carrierismo che promuove.

Per concludere, la riflessione di Lasch sul tema della *woman question* potrebbe essere letta come un tentativo di dimostrare, attraverso la storia della condizione femminile e della famiglia, in che modo il progresso, inteso in questo caso anche come processo di incivilimento e di democratizzazione, non sia necessariamente un percorso continuo e sicuro verso il meglio⁶⁸. La trasformazione della famiglia dal modello tradizionale a quello moderno e del ruolo che la donna assume al suo interno, dimostra, a fasi alterne, come elementi che tendiamo a considerare come unicamente negativi, quali ad esempio il culto della domesticità, possano aver avuto conseguenze positive per il processo di emancipazione femminile e per la costruzione di una vita urbana non solamente dettata dagli interessi individualistici della nascente società liberale, ma arricchita da quella *common life* – basata su una fitta rete di contatti e relazioni, sulla cooperazione e sulla reciprocità –, solida base per la costruzione di una forte cultura democratica. Allo stesso tempo, mette in luce come anche il processo di emancipazione delle donne e l'evoluzione della famiglia abbia portato con sé l'assoggettamento a nuove forme di dispositivi di controllo sociale. Ma attenzione: non si tratta qua di esprimere una forma di nostalgia nei confronti dei valori di un sistema del passato. Un tentativo non solo inutile, come spiega Donzelot⁶⁹, ma che lo stesso Lasch rigetta, di fronte alle critiche che ri-

⁶⁷ Cfr. Lasch, *The Sexual Division of Labor, the Decline of Civic Culture, and the Rise of the Suburbs*, in Id., *Women and the Common Life*, cit., 119-120.

⁶⁸ Su questo argomento cfr. Lasch, *Il paradiso in terra*, cit.

⁶⁹ Nella Premessa scritta nel 2005, Donzelot osserva come *Il governo delle famiglie* sia stato oggetto di critica da parte degli ambienti progressisti, in quanto visto come favorevole al modello familiare tradizionale. Curiosamente, questa critica risentirebbe, secondo Donzelot, della lettura che dell'opera avrebbe dato proprio Lasch, a suo giudizio troppo nostalgica. In ogni caso, riprendendo l'insegnamento foucaultiano sulle caratteristiche di un approccio genealogico alla storia (alla base della *Police des familles*), Donzelot mostra che si tratta di un procedimento non solo impossibile, ma anche inutile, dal momento che non è possibile recuperare valori del passato per rivalutarli nel contesto presente. L'unica cosa che può si fare, invece, è mostrare «il passaggio da un'arte di governare ad un'altra», cfr. Donzelot, *Il governo delle famiglie*, cit., 9-15.

guardano le sue opere, viste come un lamento nostalgico del passato⁷⁰. In realtà, l'obiettivo di Lasch e, auspicabilmente, quello del presente saggio, è quello di dimostrare come la presunta liberazione dai vincoli del passato abbia comportato il passaggio a una forma di controllo diversa, meno autoritaria, più permissiva. Il passaggio, nelle parole di Lasch, dal patriarcato al neo-paternalismo, contro il quale immagina, invece, un'idea di famiglia:

Rivolta verso l'esterno, in grado di comprendere più dei semplici bisogni emotivi dei suoi membri, e di creare una base per una vita comune che non è né personale né politica, ma la ricca unione di consuetudini e spontaneità che forma il tessuto della vita umana nella collettività – la base per qualsiasi concezione significativa di uguaglianza o democrazia⁷¹.

⁷⁰ Questo tema meriterebbe un approfondimento a parte, che non è possibile esaurire in questo contesto. Tuttavia, è importante evidenziare come, nonostante Lasch abbia più volte rigettato queste accuse, ribadendo l'inevitabilità e la necessità del processo di emancipazione femminile, le sue posizioni sulla crisi della famiglia e sul movimento femminista interno alla New Left restano problematicamente controverse. In una densa corrispondenza con Lasch, la sociologa Winifred Breines osserva come la sua argomentazione fallisca soprattutto nel riconoscere la permanenza di una sistematica condizione di disuguaglianza e di oppressione delle donne nel passaggio dalla famiglia tradizionale a quella moderna, attaccando proprio coloro (le femministe) che hanno cercato di trovare una soluzione alternativa; cfr. Miller, *Hope in a Scattering Time*, cit., 213-216.

⁷¹ Lasch-Quinn, *Introduction*, in Lasch, *Women and the Common Life*, cit., XXIV-XXV.

Giuseppe Astuto*

Herzen e "l'incivilimento" della Russia tra Occidente e Oriente

1. *Aleksandr Herzen e l'autobiografia: «Il passato e i pensieri»*

Belinskij non capisce il mondo slavo; guarda a esso con disperazione e ha torto, non è capace di *presentire la vita del secolo futuro*. Ma questo presentimento è l'inizio del futuro. Disperarsi equivale a uccidere il frutto nel grembo della madre. [...] Strana situazione, una sorta di involontario *juste milieu* nella questione slava: di fronte agli slavofili sono un uomo dell'Occidente, e di fronte ai loro avversari, un uomo dell'Oriente. Deriva da ciò che queste definizioni unilaterali non si addicono ai nostri tempi¹.

Così Aleksandr Herzen, in una nota del 17 maggio 1844, corregge le posizioni dell'amico Vissarion Belinskij. Sin da quel periodo, si percepisce ormai che, all'interno della scuola degli occidentalisti, alla quale ambedue appartengono, il giovane Herzen sta maturando una concezione originale, aperta alle idee rinnovatrici provenienti dall'Europa, senza chiudere del tutto allo slavofilismo. Quale è la posizione del giovane scrittore politico nei confronti dell'«incivilimento», che si basa sul legame tra le elaborazioni teoriche e le realizzazioni del generale progresso della società? In questo contributo, ricostruisco l'evoluzione intellettuale e politica dello scrittore russo attraverso la lettura dei suoi principali scritti, dai quali emerge, in modo graduale, un chiaro progetto di rinnovamento della Russia, caratterizzato dall'intreccio tra i principi della civiltà occidentale e quelli della civiltà orientale.

Bisogna premettere che su Herzen non possediamo delle buone biografie, anche se l'analisi del suo pensiero è stata al centro dell'attenzione di autorevoli storici². D'altra parte, la sua vicenda umana e poli-

* Università degli Studi di Catania.

¹ Aleksandr I. Gercen, *Sobranie sočinenij* (Raccolta delle opere), vol. II, Izdatel'stvo Akademii Nauk, Mosca 1954, p. 354.

² Cfr. le principali: Martin Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism, 1812-1855*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1961 (trad. it., *Alle origini del socialismo russo*, il Mulino, Bologna 1972); Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, a cura di Henry Hardy e Ailen Kelly, Hogarth Press Ltd., London 1977, (trad. it., *Il*

tica si può cogliere a partire dall'autobiografia, *Byloe i Dumy* (Il passato e i pensieri), un autentico capolavoro letterario, nella quale si trovano descritte le principali esperienze personali, coniugate strettamente alle riflessioni politiche³. In questo corposo contributo (2 volumi), Herzen ricostruisce la vita politica e sociale di Paesi diversi, i personaggi incontrati e le idee, le esperienze negli anni della giovinezza e della prima maturità. Si trovano anche gli appunti di viaggio in Francia, Svizzera e Italia e le vicende rivoluzionarie avvenute a Parigi e a Roma. A queste notizie si sommano l'analisi dei fatti economici e sociali, le riflessioni sul futuro e sul passato dell'Europa, i timori sulla situazione in Russia e le speranze sul suo futuro⁴.

Herzen, in molte pagine di quest'opera, espone le sue idee etiche e filosofiche. La sua attenzione si incentra, in modo particolare, sulla natura e sulla storia, che non obbediscono a un piano prestabilito, e sull'assenza di una formula unica capace di risolvere i problemi degli individui e della società. Lo scrittore si convince, gradualmente, che non esistono soluzioni generali, poiché ogni epoca ha un carattere

riccio e la volpe, traduzione italiana di G. Forti, Adelphi, Milano 1986); Franco Venturi, *Il populismo russo*, vol. I, Einaudi, Torino 1972; Edward Acton, *Aleksandr Herzen and the Role of the Intellectual Revolutionary*, Cambridge University Press, New York 1979; Raoul Labry, *Aleksandre Ivanovič Herzen, 1812-1870. Essai sur la formation et développement des ses idées*, Editons Bossard, Paris 1928; Aileen M. Kelly, *The Discovery of Chance. The Life and Thought of Alexander Herzen*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2016; Francesco M. De Sanctis, «*Nemo propheta in patria*». *Herzen fra tradizione e rivoluzione*, «Annali dell'Istituto Suor Orsola Benincasa», 2, 1997-1998, 217-221. Tra i contributi russi cfr. Jakov E. El'sberg, *Gerzen, žizn' i tvorčstva* (Herzen, la vita e l'opera), Goslitisdat, Moskva 1961; Evgeniy V. Tarle, *Gerzen na Zapade* (Herzen in Occidente), in Id., *Iz literaturnogo nasledija* (Dall'eredità letteraria), Nauka, Moskva 1981, 65-70.

³ Aleksandr I. Herzen, *Il passato e i pensieri*, voll. 2, Einaudi-Gallimard, Torino 1996 (testo originale, *Byloe e Dumy*, in *Gerzen, Sobranie sočinenij* (Raccolta delle opere), vol. II, cit.). Per le citazioni si utilizza la traduzione italiana.

⁴ Herzen inizia a lavorare su quest'opera in gioventù. L'idea di un ampio racconto sulla propria vita nasce dopo la morte della moglie nel 1852. I singoli capitoli, scritti a diversi anni di distanza, sono stati pubblicati principalmente nel 1852-1855, sebbene Herzen abbia continuato a completare e a rivedere l'opera fino al 1868, poco prima della sua morte. Cfr. Jakov E. El'sberg, *Gerzen i Byloe i Dumy* (Il passato e i pensieri di Herzen), Nauka, Moskva 1930; Lidija Ja. Ginzburg, «*Byloe i Dumy*» *Gerzena*, GICHL, Leningrad 1957; Francesca Lazzarin, *Aleksandr Herzen. Passato e Pensieri (1852-68)*, in *OpeRus: la letteratura russa attraverso le opere. Dalle origini ai nostri giorni*, Wojtek edizioni, Pomigliano d'Arco (Na) 2023, 1-30; Claudia Criveller, *Gli studi sui generi auto-biografici e memorialistici in Russia*, «Autobiografija», 1, 2012, 21-48.

proprio e i suoi problemi. Al centro, egli colloca sempre la libertà dei singoli individui: un valore assoluto e una necessità morale per tutti gli uomini. Da qui deriva la sua critica nei confronti di quanti parlano della salvezza eterna e dello Stato, della Chiesa o del proletariato per giustificare atti di abominevole crudeltà e dispotismo, «formule magiche intese a soffocare la voce del sentimento e della coscienza»⁵.

All'opera, *Il Passato e i pensieri*, hanno fatto ricorso i principali studiosi di Herzen. Il più importante è sicuramente Isaiah Berlin, attento interprete dell'*intelligencija* russa antecedente la rivoluzione di ottobre. Secondo questo studioso, il pensatore politico, pur affrontando le sue radici all'interno del settore sociale più conservatore – la nobiltà – si può considerare «il più sorprendente e originale tra gli scrittori russi dell'Ottocento, capace di incentivare la nascita di un'embrionale forma di opinione pubblica». Berlin, inoltre, paragona Herzen al suo amico Giuseppe Mazzini ed evidenzia che ambedue avevano creato «la tradizione e 'l'ideologia' di una sistematica agitazione rivoluzionaria»⁶. Esistono, però, delle differenze fra l'artefice del "socialismo russo" e uno dei capi del Risorgimento italiano. Lo scrittore russo è convinto che l'individuo non possa essere sacrificato in nome di valori collettivi. «Era questa», così ha scritto lo studioso inglese, «la risposta di Herzen a tutti coloro che, come Mazzini o i socialisti del suo tempo, chiedevano sacrifici e patimenti per la causa della nazionalità o della civiltà umana, del socialismo o della giustizia o dell'umanità, – se non nel presente, senza dubbio nell'avvenire»⁷.

Gli elogi di Berlin spingono a continuare la ricerca sul pensatore politico, che ha scritto pagine originali riguardanti lo stretto legame tra la libertà e la democrazia, condannando l'egoismo consumistico borghese e predicando la necessità di una rigenerazione morale. Per tali ragioni, Herzen si può ritenere, ancora oggi, un punto di riferimento sia per l'Occidente sia per la Russia.

2. La formazione culturale e politica: «Di chi è la colpa?»

Aleksandr Ivanovič Herzen, nato a Mosca nel 1812, è figlio illegittimo di Ivan Jakovlev, un ricco nobile che discende da un ramo cadetto

⁵ Berlin, *Il riccio e la volpe*, cit., 168.

⁶ Ivi, 162.

⁷ Ivi, 323.

dei Romanov, e della convivente tedesca Amalia Haag, una tranquilla signora di Stoccarda e figlia di un piccolo funzionario. Il padre, che non sposerà mai la madre, lo riconosce, chiamandolo sentimentamente Herzen, dal tedesco 'cuore'. Il giovane, educato fin dalla nascita a due culture, vive nella sua persona il contrasto tra la civiltà paternalistica dell'antico regime russo e la più moderna e individualista civiltà occidentale, alle cui idee accede grazie alla perfetta conoscenza della lingua tedesca⁸.

Cresciuto sotto il controllo del padre, un uomo raffinato, ma cupo, Herzen subisce il suo forte ascendente per il doppio potere di attrazione e di repulsione. Comunque, il giovane può giovare di un ambiente semieuropeo grazie alla presenza di istitutori tedeschi e di precettori francesi: il dualismo delle lingue acutizzerà «il dualismo della sua vita»⁹. Inoltre, la nascita irregolare e il continuo confronto con un mondo lontano, ma a lui vicino, contribuiscono a fare del giovane uno spirito ribelle e intollerante dell'immobilismo della società russa. Le idee non conformiste sono il frutto di una educazione accurata, nell'ambito di una ricca famiglia aristocratica: «La nostra educazione», scrive Herzen, «è lontanissima dall'ambiente al quale è indirizzata, e in questo è il suo pregio. In Russia l'istruzione sradica il giovane dal terreno immorale, lo umanizza, lo trasforma in un essere civile e lo mette in opposizione al mondo ufficiale»¹⁰.

La storiografia è concorde nel ritenere la nascita e la repressione del movimento decabrista una data periodizzante nella formazione di Herzen. I racconti sull'insurrezione e sul processo lo avevano colpito profondamente, occupando il centro della sua vita morale: «L'esecuzione di Pestel' e dei suoi compagni», scrive nell'autobiografia, «destò definitivamente la mia anima dal suo sonno infantile»¹¹. Probabilmente, si tratta dell'entusiasmo giovanile e di una generica aspirazione alla libertà, ma l'evento del 14 dicembre 1825 rafforza la convinzione di Herzen a proseguire l'azione dei decabristi e la causa sostenuta dai migliori rappresentanti della precedente generazione.

⁸ Cfr. Ioann S. Novič, *Molodoy Gercen: stranicy zizni i tvorcestva* (Il giovane Herzen: pagine della vita e dell'opera), Sovetskij pisatel', Moskva 1986; cfr. Ljudmila E. Tatarnova, A.I. Gercen. *Masterstvo revoljuzionnyh demokratov-publizistov* (Herzen. L'attività dei rivoluzionari-democratici-pubblicisti), Misl', Moskva 1980.

⁹ Malia, *Alle origini del socialismo russo*, cit., 31.

¹⁰ Gercen, *Sobranie sočinenij*, vol. XII, cit., 155.

¹¹ Herzen, *Il passato e i pensieri*, vol. I, cit., 60.

Per il momento, la sua concezione si orienta a favore della libera espressione, più sotto l'aspetto estetico che nel senso dei diritti politici. Non a caso, in quegli anni, Herzen si avvicina alle opere di Friedrich Schiller, il cui tema verte principalmente sull'autorealizzazione dell'individuo nel mondo interiore dello spirito. In base a tale approccio, la persona si realizza attraverso l'arte, l'amicizia e l'amore, che rappresentano un rifugio consolatorio per i giovani impossibilitati a esprimersi nel mondo reale, dominato dal duro regime dello zar Nicola I. La lettura delle opere di Schiller si può ritenere all'origine della romantica amicizia con Nikolaj Ogarëv, che durerà tutta la vita. I due giovani, nell'estate del 1826 (o del 1827), si incontrano sulle colline Vorob'ëvy, appena fuori di Mosca, e giurano solennemente di sacrificare la loro vita per la liberazione della Russia. Qualche anno dopo, ormai studenti universitari, danno vita a un circolo informale che ha come obiettivo la preparazione dei membri all'adempimento della nobile impresa.

Proprio negli anni giovanili, il futuro scrittore frequenta l'Università di Mosca, dove comincia a farsi notare per il suo temperamento vivace e originale. La sua è la generazione dei cosiddetti *lišnie ljudi*, gli "uomini superflui". Sono prevalentemente giovani aristocratici, che, non avendo prospettive di autorealizzazione, trascorrono prevalentemente il proprio tempo in svaghi e divertimenti. Secondo i critici di quel periodo, gli "uomini superflui" sono i più istruiti, ma, critici nei confronti della politica dello zar Nicola I, non entrano nello screditato servizio governativo. Privi di altre alternative, costoro sono condannati a vivere nella passività, cercando di dare forme libere e radicali al loro pensiero e alla loro azione, conservando sempre l'impronta e lo stile dell'ambiente di origine¹².

Lo stesso Herzen si può considerare un rappresentante di questo tipo umano, impersonato dal protagonista del breve romanzo *Di chi è la colpa?*, pubblicato nel 1847, che riproduce i tratti di se stesso e dell'amico Ogarëv, costretti a vivere in una società soffocante, che non consente di far valere le doti naturali¹³. La vicenda del romanzo si svolge in una città della provincia russa, in quell'ambiente gretto e asfitti-

¹² Guido Carpi, *Storia della letteratura russa*, vol. I: *Da Pietro il Grande alla rivoluzione d'Ottobre*, 2ª ed., Carocci, Roma 2020.

¹³ . *Kto vinovat?*, il romanzo iniziato nel 1841, esce nel supplemento del «Sovremennik» (Il contemporaneo), 1847, n. 1. Si veda la recente traduzione in italiano: Aleksandr I. Herzen, *Di chi è la colpa*, a cura di M. Gallenzi, Mondadori, Milano 2023.

co, conosciuto dall'autore durante le sue residenze forzate a Vjatka, Vladimir e Novgorod. Una serie di vivaci bozzetti satirici introduce il lettore nella vita di una coppia, felicemente sposata. A un certo punto irrompe sulla scena il vero protagonista del romanzo, Vladimir Bel'tov, un uomo attivo interiormente e aperto ai problemi della contemporaneità, il che fa di lui un eroe del suo tempo, la generazione di "uomini superflui", esponenti dell'*intelligencija* nobiliare. Come per una legge fisica, Bel'tov si innamora perdutamente della donna ed è ricambiato. Tale sentimento, che contraddice le norme sociali, fornisce a Herzen il pretesto per una spregiudicata indagine psicologica e sociale sullo stretto intreccio fra sfera pubblica e privata, che poi sarà documentata accuratamente ne *Il passato e i pensieri*.

Frattanto, Herzen, dopo la conoscenza di Schiller, si avvicina gradualmente alle idee dei pensatori francesi (i sansimoniani, Lothar Bucher e Pierre Leroux) che coesistono insieme all'influenza di Friedrich Schelling e poi di George Wilhelm Hegel e dell'idealismo tedesco¹⁴. Il socialismo utopico francese e il romanticismo tedesco hanno il tratto comune di alimentare l'impegno per la liberazione dell'individuo, in contrapposizione al razionalismo atomistico dell'epoca dei Lumi. Fra i giovani, però, comincia a prevalere il concetto hegeliano per il quale «tutto ciò che è razionale è reale, e tutto ciò che è reale è razionale», spingendoli ad accettare la riconciliazione con la realtà esistente, e quindi l'accettazione della politica ultrareazionaria di Nicola I¹⁵.

Diversa è la posizione di Herzen, il quale, mantenendosi sempre più critico nei confronti della generazione apolitica degli anni Trenta, interpreta il principio di realtà razionale costantemente in senso rivoluzionario: se tutto il reale è razionale, allora anche la lotta contro la realtà esistente, essendo reale, diviene razionale. In tal modo, il giovane si allontana dall'idealismo inteso come rifugio dalla realtà e dirige il suo interesse alla filosofia della storia quale manifestazione oggettiva

¹⁴ Cfr. Malia, *Alle origini del socialismo russo*, cit., 79; Georgij V. Florovskij, *Iskanija molodogo Gercena* (Le ricerche del giovane Herzen), in «Sovremennye zapiski» (Annotazioni contemporanee), XXXIX, 1929, 444-510.

¹⁵ Cfr. Gustav Wetter, *Origini e primi sviluppi della filosofia russa*, in Helmut Dahm, Asen Ignatov (a cura di), *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale*, Fondazione Agnelli, Torino 2005, pp. 17-20; Guy Planty-Bojour, *Hegel e il pensiero filosofico in Russia (1830-1917)*, Guerini e associati, Milano 1995; Marco Milli, *Herzen e la democrazia russa del XIX secolo*, Facoltà di Scienze della Formazione, Università degli Studi di Trieste, Trieste 2022.

e concreta dell'Assoluto. Da qui deriva la passione per la storia, «intesa come trasfigurazione del suo interesse per la politica»¹⁶, che lo porta a mantenersi sempre alla sinistra di tale corrente di pensiero.

Con la repulsione di Hegel, ha inizio una profonda crisi, che comporta il passaggio alla prassi politico-rivoluzionaria. Le prime manifestazioni in tale direzione si possono cogliere, con molta probabilità, in occasione della rivoluzione di luglio del 1830 in Francia e della rivolta polacca dello stesso anno, che rappresentano un potente incitamento all'azione. Herzen e Ogarëv si convincono dei limiti di una rivoluzione politica che non abbia dei risvolti sul piano sociale. Tuttavia, prevale ancora più la speculazione che un impegno nella realtà circostante.

Tale posizione non passa inosservata alla polizia della Terza Sezione, che, il 21 luglio 1834, decide l'arresto del nobile moscovita e di gran parte dei suoi compagni. In cella Herzen trascorre dieci mesi. Dopo è spedito in esilio prima nella città di Vjatka e poi, dalla fine del 1837 agli inizi del 1840, a Vladimir. Durante il periodo della deportazione, si attribuisce al giovane una breve crisi religiosa, ma di scarsa rilevanza, provocata dalla difficile vita in un arretrato ambiente e dalla lontananza della cugina e futura moglie, Natal'ja Zachar'ina, una donna dall'esaltata sensibilità romantica. Si può parlare di un "romanticismo cristianeggiante" che lo spinge a una riconciliazione con il mondo circostante¹⁷.

3. *Verso la maturità: «Il diletterantismo nella scienza» e «Lettere sullo studio della natura»*

Cercando di periodizzare il pensiero herzeniano, gli anni 1838-42 rappresentano il momento di passaggio dall'idealismo a un approccio positivista, frutto di una maggiore disponibilità a entrare in contatto con la realtà circostante tramite la propaganda, l'unica azione possibile all'interno dell'Impero russo. All'evoluzione intellettuale contribuiscono il matrimonio con Natal'ja, celebrato segretamente nel 1838, e il trasferimento nella più vicina Vladimir, che consentono a Herzen di riallacciare i rapporti con gli amici del circolo occidentalista e, soprattutto, di avere, in tempi rapidi, notizie e pubblicazioni da Mosca.

¹⁶ Cfr. Wolfango Giusti, *A. I. Herzen e i suoi rapporti con Mazzini e l'Italia*, Istituto per l'Europa Orientale di Roma, Roma 1935, 43 ss.; Malia, *Alle origini del socialismo russo*, cit., 147.

¹⁷ Venturi, *Il populismo russo*, vol. I, cit., 20.

Ormai Herzen non avverte più la necessità di rifugiarsi in un mondo ideale, ma rafforza progressivamente l'interesse per la politica e la speranza in un rapido cambiamento della condizione di esule. Vi contribuisce l'incontro con il pensiero di August Cieszkowski, un polacco di formazione hegeliana che, nei suoi *Prolegomena alla storiografia* (Berlino 1838), cerca di conciliare la filosofia della storia di Hegel con la visione millenaristica dei socialisti francesi, mirando a superare la visione contemplativa dello studioso tedesco per giungere a una "filosofia dell'azione". «Concordo in maniera davvero sorprendente», scrive Herzen ad Alexander Vitberg il 25 luglio 1838, «con l'autore su tutti i punti principali. Ciò vuol dire che le mie idee sono giuste, e d'ora in poi lavorerò ancora più duramente alla loro realizzazione»¹⁸.

Non può non emergere la sua critica nei confronti di tutti gli hegeliani, ancora attaccati alle posizioni precedenti e prive di qualsiasi legame con la vita quotidiana. Non sono esenti dalla polemica Belinskij e Michail A. Bakunin, che, sostenitori dell'hegelismo come filosofia della "riconciliazione con la realtà", accettano l'immobilismo in nome di una logica interna a tutte le cose esistenti¹⁹. Herzen, ormai vicino alle riflessioni di Cieszkowski, inizia un approfondito studio del pensiero hegeliano. Da un lato, vuole preservarlo da errate interpretazioni e, dall'altro, smussare i limiti di una filosofia che rischia di sacrificare l'individuo sull'altare delle ineluttabili necessità storiche.

Frattanto, un altro anno di esilio a Novgorod (1841-1842) colpisce lo scrittore politico. Verso la metà del 1842 legge *L'essenza del Cristianesimo* di Ludwig Feuerbach, e accoglie fervidamente le conclusioni ateistiche. Con i lavori di quegli anni, come *Il diletantismo nella scienza* (1843) e *Lettere sullo studio della natura* (1845)²⁰, Herzen, avvicinatosi in parte al

¹⁸ Gercen, *Sobranie sočinenij*, vol. XXII, cit., 38. Cfr. Andrzej Walicki, *Alexander Herzen, August Cieszkowski, and the "Philosophy of Action"*, in Id., *Russia, Poland, and the Universal Regeneration*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1991, 73-106; André Liebich, *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, Springer Netherlands, Dordrecht-Boston-London 1979.

¹⁹ Andrzej Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilsta*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964 (trad. it., *Una utopia conservatrice*, a cura e con prefazione di V. Strada, Einaudi, Torino 1973), 355-60.

²⁰ *Diletantizm v nauke* [Il diletantismo nella scienza], in «Otečestvennye zapiski» (Annotazioni nazionali), 1843, nn. 1, 3, 5, 12; *Pis'ma ob izučenii prirody* (Lettere sullo studio della natura), in «Otečestvennye zapiski» (Annotazioni nazionali), 1845, nn. 4, 7, 8, 11 e 1846, nn. 3-4, 86-316.

materialismo antropologico di Feuerbach, comincia a elaborare quello che resterà il principio guida delle sue posizioni future: la convinzione che non si possa ridurre gli individui a meri strumenti di un disegno superiore, né si possa imporre loro qualsiasi sacrificio nel presente, in cambio della prospettiva di un futuro migliore. «La personalità ignorata dalla scienza», scrive lo scrittore russo, «rivendica una vita piena e appassionata che solo un'azione libera e creativa sarà in grado di soddisfare»²¹.

Proprio agli inizi degli anni Quaranta, il dibattito in Russia si incentra principalmente su questioni storiche riguardanti il destino e la sua missione nel mondo. Le due correnti sono l'occidentalismo e lo slavofilismo, che avranno lunghe e durature implicazioni nel successivo sviluppo della cultura russa²². Tale risveglio politico è riconducibile alla fase più liberale del regno di Nicola I, quando il regime, superato il panico degli avvenimenti del 1825 e del 1830, non è ancora investito dalle vicende rivoluzionarie del 1848. Le due correnti attestano l'incontro dialettico tra coloro che individuano la salvezza della Russia nell'adesione al modello dell'Europa occidentale e quanti, al contrario, rivendicano la peculiarità nazionale nel ritorno all'ortodossia tradizionale.

Herzen non può esimersi dal prendere posizione, riconoscendo a entrambe le correnti il merito di avere posto al centro delle loro analisi il popolo russo. Sono celebri le sue parole: «Avevamo un unico amore ma non il medesimo. [...] Come Giano o come l'aquila bicipite», scrive nell'autobiografia, «i nostri sguardi andavano in direzioni diverse, mentre palpitavamo con un unico cuore»²³. Herzen, rientrato a Mosca, dopo il nuovo esilio a Novgorod, è considerato un riferimento imprescindibile per gli esponenti «dell'occidentalismo di indirizzo sociale», che alla povertà imperante, alla servitù della gleba e alla mancanza di libertà individuale oppone un modello occidentale, laico e democratico²⁴.

In quegli anni, sotto lo pseudonimo di *Iskander*, il nobile rivoluzionario inizia a scrivere articoli, bozzetti in prosa, racconti. Indipenden-

²¹ Gercen, *Sobranie sočinenij*, cit., vol. III, 74-5.

²² Cfr. Nikolaj Berdjaev, *Russkaja ideja. Osnovnye problemy ruskoj mysli XIX veka i nača XX veka*, Paris 1946 (trad. it., *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, Mursia, Milano 1992); George Fischer, *Russian Liberalism. From the Gentry to the Intelligentsia*, Harvard University Press, Harvard 1958 (trad. it., *Liberalismo russo*, a cura di D. Staffa, Sansoni, Firenze 1974).

²³ Herzen, *Il passato e i pensieri*, cit., vol. I, 540.

²⁴ La definizione è di Berdjaev, *L'idea russa*, cit., 89.

temente dalla forma assunta dalle sue denunce, il tema di fondo resta lo stesso: «l’oppressione dell’individuo; l’umiliazione e la degradazione degli uomini a opera della tirannia politica e personale; il giogo delle consuetudini sociali, la buia ignoranza e il selvaggio, arbitrario malgoverno che nel brutale e odioso Impero russo storpiava e distruggeva gli esseri umani»²⁵. Inizialmente, però, il pensiero di Herzen non assume una posizione univoca all’interno del dibattito tra occidentalisti e slavofili.

Lo scrittore, prospettando un originale incontro tra elementi occidentali e altri più spiccatamente nazionali, elabora una personale concezione della storia. Auspica, infatti, l’occidentalizzazione quale unica speranza per il progresso del Paese, e ritiene che per tale via la Russia possa divenire la più grande tra tutte le nazioni. Nello stesso tempo, il suo atteggiamento aristocratico di fiducia nel “buon popolo russo” non si discosta di molto da quello degli slavofili. Il punto di contatto è rappresentato dalla comune contadina (*obščina*). La spinta in questa direzione viene dalle ricerche dell’etnologo prussiano August Franz Von Haxthausen che, proprio in quel periodo, pubblica dei volumi su tale istituzione e le attribuisce un modello di difesa della società contro l’invasione dello Stato moderno²⁶. Herzen, affascinato da questa interpretazione, comincia a prendere in considerazione la conservazione dell’*obščina* e il suo sviluppo all’interno di una visione socialista e populista delle campagne russe.

Ha inizio, in quel periodo, il desiderio dello scrittore di lasciare la Russia e di prendere contatto con il mondo occidentale, di cui tanto parla con i suoi amici appartenenti alla cosiddetta scuola occidentalista e studiosi delle origini dello Stato russo e delle riforme di Pietro il

²⁵ Isaiah Berlin, *Herzen e le sue ‘Memorie’* in Id., *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Princeton University Press, London 1955 (trad. it., *Controcorrente*, Adelphi, Milano 2000), 286.

²⁶ Il titolo originale di questo lavoro è *Studien über die inneren Zustände, das Volk-leben; und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*, Königlich Preussischem Geheimen Regierungsrathe, Hannover Hahn. I primi due volumi apparvero nel 1847 (XX-492 e VII-584); il terzo, nel 1852 (VIII-640). La prima traduzione in inglese venne edita nel 1856, mentre la traduzione russa apparve nel 1870 e soltanto parzialmente. Cfr. Dieter Groh, *Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte*, H. Luchterhand, Berlin 1961 (tr. it., *La Russia e l’autocoscienza d’Europa*, Einaudi, Torino 1980).

Grande, un tema molto caro a Herzen²⁷. Il punto su cui, anche se in modo confuso, verte la discussione riguarda il futuro della Russia: si deve entrare in un periodo borghese o in un periodo segnato dalla realizzazione degli ideali socialisti? Nella pratica, domina un disaccordo tra gli occidentalisti sui mezzi per l'avvio di un'azione con il governo o contro di esso. Frattanto, Herzen, che avverte l'isolamento e l'opprimente realtà della censura zarista, riesce a ottenere un passaporto per l'estero, portando con sé l'intera famiglia. L'incontro con l'Europa eserciterà un potente stimolo per il suo passaggio dalla 'teoria' alla 'pratica' dei fatti rivoluzionari²⁸.

4. *Il viaggio in Europa: «Le lettere dalla Francia e dall'Italia»*

Nell'autobiografia Herzen descrive l'arrivo a Parigi con entusiasmo: «Avevo sognato quel momento sin dall'infanzia»²⁹. La sua ammirazione si rivolge al popolo francese, che vanta una grande rivoluzione ed è l'unico ad avere dato al mondo delle opere divenute l'alimento dei radicali di tutto il continente. All'iniziale esaltazione, però, si accompagna un'amara disillusione. La Francia borghese e orleanista suscita nello scrittore russo il sentimento di un profondo disgusto morale ed estetico. Non gli ispirano simpatia i francesi, ma anche gli altri popoli europei. Herzen si sente attratto solo dai popoli oppressi, i polacchi e, più di tutti, gli italiani.

Nell'autunno del 1847, il giornale *Souremennik* ("Il Contemporaneo"), organo della corrente occidentalista, pubblica le sue *Lettere dall'Avenue Marigny*, scritte a Parigi tra il luglio e il settembre³⁰. Il suo obiettivo è quello di riprendere l'impianto di quei viaggiatori russi che,

²⁷ Cfr. Elena G. Faraci, *Mazzini e i democratici russi. Il Risorgimento e le riforme nell'Impero zarista*, in *Spazio assiologico della letteratura e filologia russa. Tradizione e prospettive di ricerca*, Istituto statale di cultura russa, Mosca 2019, pp. 617-27; Giuseppe Astuto, *La storia delle istituzioni nella Russia dell'Ottocento: la scuola statale*, in «Storia Amministrazione Costituzione», 9, 2001, 191-223.

²⁸ Elena G. Faraci, *Democrazia o bonapartismo. La Francia e la crisi politico-istituzionale nella Seconda Repubblica (1848-1852)*, Carocci, Roma 2025, 171-80.

²⁹ Herzen, *Il passato e il presente*, cit., 679.

³⁰ A Londra nel 1855 furono pubblicate le *Pis'ma iz Francii i Italii* (Lettere dalla Francia e dall'Italia). Nel 1871 apparvero in francese *Lettres de France et d'Italie (1847-1852)*, édition des enfants de l'auteur, Genève 1871. La stessa edizione fu ristampata nel 1979, con la presentazione di Marc Vuilleumier. I brani riportati sono tratti da quest'ultima edizione.

tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento, avevano visitato l'Europa (da Denis Ivanovič Fonvisin a Nikolaj Michajlovič Karamzin)³¹. Sin dalla prima lettera emergono le critiche nei confronti dell'Occidente. Il pensatore politico paragona Parigi a una «bella donna», un tempo molto amata che, «indegnamente sposata», non merita rispetto e devozione. «La borghesia», scrive il 15 settembre 1847, «non ha né un grande passato, né un avvenire alcuno. Fu per un minuto bella come negazione, come passaggio, come contraddizione [...]. Erede della brillante nobiltà e del grossolano plebeismo, il borghese riunisce in sé i peggiori difetti dell'uno e dell'altro, mentre ha perso i pregi di ambedue»³².

Le lettere, naturalmente, non sono bene accolte dagli amici moscoviti, preoccupati per il troppo odio nei confronti dell'Europa, che per loro simboleggia il progresso. Frattanto, Herzen intraprende un viaggio nelle principali città dell'Italia. Anche da qui, scrive delle lettere, questa volta intitolate *Via del Corso*, dove egli abita. Gli elementi interessanti sono costituiti dalle peculiarità della situazione italiana, nella quale spicca la volontà di un popolo di tornare, dopo lunghi secoli di dominazione straniera, sulla scena politica. Herzen nutre una maggiore familiarità nei confronti degli italiani, opponendo alla Francia accentratrice il loro dinamismo che si concretizza nell'esaltazione delle autonomie delle città e nelle differenziazioni locali³³.

Alla fine di febbraio del 1848, in Francia ha inizio la rivoluzione. Herzen, allora, organizza il viaggio di ritorno, ponendo grandi speranze nella nascita della Seconda Repubblica. Il suo arrivo a Parigi coincide con l'apertura della nuova Assemblea nazionale, eletta a suffragio universale e composta prevalentemente da repubblicani moderati. Il pensatore russo comincia a scrivere delle lettere agli amici, intitolate *Di nuovo a Parigi*, nelle quali egli esprime le sue impressioni sugli avve-

³¹ Dmitrij P. Mirskij, *Storia della letteratura russa*, Garzanti, Milano 1977, 51-60.

³² Herzen, *Lettres de France et d'Italie*, cit., pp. 82-5, Lettera IV, Paris, 15 september 1847.

³³ Malia, *Alle origini del socialismo russo*, cit., 515-20.; Carmen Scacoza, *Aleksander Herzen e il Risorgimento italiano*, Mimesis, Milano-Udine 2010, 64-70.; Marianna I. Koval'skaja, A.I. Herzen e il Risorgimento italiano. *Primi rapporti d'amicizia di Herzen in Italia - Leopoldo Spini*, in Giovanna Calebich Creazza (a cura di), *Aleksandr Ivanovich Herzen. Profezia e tradizione, Atti del convegno di Studi, Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, Napoli 10-11 novembre 1995*, Cuen, Napoli, 2000, 173-88.

nimenti³⁴. È in corso il conflitto tra l'Assemblea nazionale e i club che rispecchia la lotta decisiva tra il tradizionale centralismo politico francese e le forze nuove, emerse con la rivoluzione. Il pensatore russo si rende conto che, con il suffragio universale e con un elettorato ancora largamente analfabeta, sono prevalsi lo schema del vecchio ordine sociale e le tradizionali forze classiste, ora vicine al liberalismo.

Il movimento rivoluzionario, pertanto, conosce una sconfitta nelle giornate di giugno del 1848. Per Herzen, come per Marx e per molti socialisti europei, quegli eventi diventano la rivelazione del proletariato rivoluzionario. «Nonostante il fatto che l'istruzione», scrive lo scrittore russo, «non sia fatta per lui, che sia oppresso dal lavoro e dal pensiero d'un pezzo di pane, esso ha l'energia che deriva dal pensiero sofferto e ha superato di tanto la borghesia che non è in grado di capirlo». La rivoluzione del 1848, assunti i tratti socialisti, è stata fermata al suo inizio «per immaturità di idee e per incapacità di uomini»³⁵.

Ad allontanare questo processo contribuisce definitivamente il fallimento della manifestazione del 13 giugno 1849. Herzen lo considera l'ultimo tentativo rivoluzionario, ma l'insuccesso conferma il suo giudizio negativo sulle iniziative dei repubblicani avanzati. Costretto a rifugiarsi a Ginevra, lo scrittore così scrive: «La corrente democratica o il partito del movimento, fu vinta perché era indegna di successo, perché ha sempre commesso degli errori, perché ha sempre temuto di essere rivoluzionaria fino in fondo, perché si lanciò sempre contro il trono per troneggiare per conto suo»³⁶. Anche la fede nelle masse popolari lo abbandona. Il proletariato, come la borghesia, è asservito al principio di autorità, sotto il peso del suo passato. Herzen conclude che l'Europa non sarebbe capace di creare 'il nuovo mondo' del socialismo democratico e, ancora per un po', piomberebbe nella 'barbarie'.

Nella Francia rivoluzionaria del 1848, il socialismo è sconfitto, mentre la borghesia riemerge ancora una volta vittoriosa. In questo processo Herzen trova la conferma per argomentare il suo credo contro la razionalità della storia, che avrà una sistemazione nello splendido

³⁴ Le *Lettere da Via del Corso e Di nuovo a Parigi*, apparvero per la prima volta in tedesco nel 1854, con alcune modifiche, come capitoli finali di *Pis'ma iz Francii i Italii* (Lettere dalla Francia e dall'Italia).

³⁵ Herzen, *Lettres de France et d'Italie*, cit., 227-8, Lettera X, Paris, 1° settembre 1848.

³⁶ Ivi, 271, Lettera XII, Nizza, 10 giugno 1850.

libro *Dall'altra sponda*, edito in tedesco nel 1850 (la versione russa è del 1855)³⁷.

5. *L'emigrazione politica: «Dall'altra sponda»*

La pubblicazione coincide con la scelta, da parte di Herzen, dell'emigrazione politica e con l'abbandono finale dell'hegelismo e del sistema razionalistico³⁸. Tale dottrina filosofica, ormai, gli appare come una mostruosa cosmologia secolare, governata dalle leggi di una logica ferrea, e come il cristianesimo, riconducibile a una mera invenzione della mente. Per tale ragione, essa diventa un sostegno a un ordine 'obiettivo', legalitario e autoritario, indipendente dall'individuo.

Il pensatore politico sostiene che la storia, non avendo un fine, altro non è se non un'eterna improvvisazione, e ciascuna generazione è fine a se stessa, poiché l'unico scopo estremo di ogni essere umano è la morte. L'uomo è libero e solo, poiché la storia, che non ha un significato obiettivo, è guidata dal caso e da forze cieche. «La sottomissione dell'individuo», scrive Herzen, «alla società, al popolo, all'Umanità, all'Idea, altro non è se non la perpetuazione del sacrificio dell'uomo, dell'atto con cui si immola l'agnello per placare Dio, la crocefissione dell'innocente per la salvezza del colpevole». La ricerca della salvezza è cosa del tutto erronea: «Non troveremo rifugio se non in noi stessi, nella consapevolezza della nostra assoluta libertà, della nostra assoluta indipendenza»³⁹.

Il rifiuto della «schiavitù del futuro» spinge Herzen a valorizzare «la filosofia del tempo presente» in contrasto con il determinismo hegeliano. «Se il progresso è uno scopo, per chi lavoriamo?», si chiede lo scrittore. Gli uomini non devono sacrificare il presente alla triste sorte di lavoratori con una barca sulla cui bandiera si legge: «Il progresso appartiene all'avvenire. Una meta, infinitamente lontana, non è una meta ma, se volete un'esca. Ogni epoca, ogni generazione, ogni vita in-

³⁷ Iscander [Aleksander I. Herzen], *C togo berega*, Trübner & Co, London 1855 (trad. it., *Dall'altra sponda*, Adelphi, Milano 1993, con l'introduzione di I. Berlin); Aleksander I. Herzen, *From the Other Shore and the Russian People and Socialism*, con l'introduzione di I. Berlin, Weidenfeld and Nicolson, London 1956.

³⁸ A questa decisione lo scrittore arriva, dopo la vendita fittizia al barone James Rothschild della sua proprietà in Russia, evitando, con questo modo ingegnoso, il rischio della confisca.

³⁹ Herzen, *Dall'altra sponda*, cit., 124.

dividuale ha avuto, ha la sua pienezza»⁴⁰. Questo orientamento, scritto alla fine del 1847, attesta che la singolare combinazione di pessimismo storico-filosofico e di esaltazione della libertà individuale non deve essere vista come il risultato dell'esito degli avvenimenti rivoluzionari in Francia, ma è il risultato organico del suo pensiero.

L'opera *Dall'altra sponda* non assume l'atteggiamento distaccato dei *Souvenirs* di Alexis de Tocqueville e non è l'applicazione della teoria della storia di Karl Marx. Herzen non vuole giustificare persone e fazioni, ma, come questi due studiosi, si sofferma sulle idee e sulle ambizioni dei diversi partiti e delle classi sociali, evidenziando le cause del tradimento della rivoluzione⁴¹. Agli uomini del 1848 spetta la responsabilità di avere dato fiducia a costruzioni mentali e irreali quali 'il progresso' e 'la ragione', rimanendo vittime della logica elementare della reazione. Al di là della tempesta della rivoluzione, Herzen approda su un'«altra sponda», dove ha trovato questa amara saggezza⁴². Ma la sua nuova filosofia non si risolve in disperazione. Accettata l'anarchia come legge dell'universo, l'uomo resta illimitatamente libero, e, poiché il mondo è governato dal caso, la legge fondamentale della vita non è più 'la necessità' ma 'la possibilità'. Pur non garantendo il trionfo della libertà, quest'ultima, per lo meno, non le ostruisce la strada. In tale contesto, gli uomini possono diventare «artefici del proprio futuro, buono o cattivo a seconda della bontà del loro operare»⁴³.

Per Herzen, il futuro può ancora avere delle possibilità di essere socialista, ma a condizione che gli individui siano adeguatamente illuminati. Messa da parte l'idea dell'inevitabilità, lo scrittore politico la compensa con la fede nella dignità umana, nella libertà e nell'acquisizione di una coscienza, più cauta e fondata sulla «speranza del futuro»: «L'indipendenza morale dell'uomo», così scrive, «è una verità, è una realtà altrettanto inconfutabile quanto la sua dipendenza dall'ambiente. Tutto cambia attorno a noi, tutto oscilla [...]. Non troveremo un

⁴⁰ Ivi, 55.

⁴¹ Faraci, *Democrazia o bonapartismo*, 165 ss.

⁴² «Questa parte del mondo», scrive, «ha compiuto il suo ciclo, e le sue forze si sono esaurite; i popoli che abitano questa zona sono vissuti fino all'esaurimento della loro vocazione, che comincia a offuscarsi, a segnare il passo. La storia, si vede, ha trovato un altro binario; io vado là» (ivi, 128).

⁴³ Malia, *Alle origini del socialismo russo*, cit., 545.

posto se non nel nostro interno, nella coscienza della nostra libertà illimitata, della nostra indipendenza autocratica»⁴⁴.

Certo, non si riesce a capire come un uomo possa essere «autocraticamente» libero e nello stesso tempo anche «dipendente» dalla forza del suo ambiente naturale e storico. Ormai Herzen vuole andare oltre la comune coerenza. Ha bisogno di credere in un universo costituito da forze anarchiche che giustificino gli assurdi avvenimenti della storia, lasciando al tempo stesso l'individuo libero da ogni necessità esterna. In tal modo, l'uomo, pur schiacciato dalle forze esterne, può restare intimamente e moralmente libero. Tra il 1841 e il 1848, il pensiero dello scrittore ha subito delle modifiche, passando dall'idealismo sociale e religioso all'egoismo esistenziale, che si presenta come un'elaborazione filosofica del suo anarchismo politico.

Nonostante le critiche nei confronti dell'Occidente, Herzen riafferma, a dispetto di ogni pessimismo, la propria fede nell'uomo, nella libertà e nel socialismo, ma comincia a volgere gli occhi ai contadini. Nella lettera del giugno del 1851, egli constata che, iniziata la fase repressiva in Francia con la chiusura dei club, gli agitatori hanno spostato la loro propaganda nelle campagne. «Una grossa tempesta si prepara nel petto dei contadini», così scrive, «e questa sarà un'autentica rivoluzione delle masse popolari»⁴⁵. Herzen ancora spera che, con il colpo di Stato del 2 dicembre 1851 in Francia, si possa aprire una speranza, in presenza di una reazione violenta. Il fallimento dell'insurrezione chiuderà definitivamente l'esperienza del 1848. Ormai lo scrittore politico guarda al «socialismo russo» come l'unica alternativa al cambiamento rivoluzionario in Europa⁴⁶.

6. *Tra riforme e rivoluzione: "Il socialismo russo"*

La dottrina del «socialismo russo», già presente sommariamente nel pensiero di Herzen in alcuni scritti prima della sua partenza dalla Russia, si può cogliere, in modo più organico, in alcune pubblicazioni destinate prevalentemente al lettore europeo occidentale. Tra queste spiccano *La Russie* (lettera aperta a George Herwegh, 1849), *Lettre d'un*

⁴⁴ Herzen, *Dall'altra sponda*, cit., 178-9.

⁴⁵ Id., *Lettres de France et d'Italie*, cit., 279, Lettera XIII, Nizza, 1° giugno 1851.

⁴⁶ Andrzej Walicki, *I due volti di Aleksander Herzen*, in Herzen, *Il passato e il presente*, cit., XXX-XXXI.

russe à Mazzini (1849), *Du développement des idées révolutionnaires en Russie* (1850), *Le peuple russe et le socialisme* (lettera aperta a Jules Michelet, 1851), *Agli Editori di «Demokrata Polski»* (1853, in polacco) e *La Russie et le vieux monde* (lettere a William Linton, 1854)⁴⁷.

Con la stesura de *La Russie*, lo scrittore politico sostiene che, dopo il fallimento della Primavera dei popoli, «le illusioni ottiche che ci avevano consentito di conferire alla schiavitù l'aspetto della libertà sono svanite; ora noi conosciamo, *au juste*, il valore della libertà repubblicana della Francia e della libertà costituzionale della Gran Bretagna. [...] Tutti i governi esistenti, [...] altro non sono se non variazioni su un unico e medesimo tema». Non esiste, quindi, una differenza tra il dispotismo russo e la libertà europea, la quale spinge Herzen a riabilitare il suo paese. «Se è orribile vivere in Russia», scrive, «non lo è meno vivere in Europa»⁴⁸.

Il "socialismo russo" si basa sul presupposto dell'esaurimento della vitalità dell'Europa e sull'assunto della capacità della Russia di creare "un mondo nuovo". Le ragioni sono diverse. In Russia esiste già la proprietà comune dei villaggi (*obščina*), intesa da Herzen come uno stadio preliminare del socialismo, «che condurrà alla vera e propria liquidazione della vecchia società»⁴⁹. La Russia, inoltre, è libera dal fardello della storia, poiché essa non possiede tradizioni aristocratiche o borghesi e non si hanno interessi nel "vecchio mondo". Il compito del "socialismo russo" è quello di combinare lo spirito di libertà, rappresentato dall'*intelligencija* russa con lo spirito di solidarietà fondato sulla proprietà comune appartenente al popolo.

Per il raggiungimento di tali risultati Herzen sostiene che la Russia non ha bisogno di ripercorrere la strada fatta dall'Europa, bastando che essa adegui alle proprie necessità le conquiste storiche dell'Occidente. L'imitazione del modello europeo si deve evitare, a ogni costo, perché il concetto borghese di proprietà privata distruggerebbe 'il comunismo' dell'*obščina*, riducendo i contadini allo stato di indifeso proletariato rurale, come in Europa. Herzen scrive che tale processo sarebbe un suicidio, dal momento che «l'Europa piange sullo spezzettamento del suo territorio e lotta con

⁴⁷ Walicki, *Aleksandr Herzen's "Russian Socialism" as a Response to Polish Revolutionary Slavophilism*, in Id., *Russia, Poland, and the Universal Regeneration*, cit., 1-72.

⁴⁸ Gercen, *Sobranie sočinienij*, vol. VI, cit., 185.

⁴⁹ Ivi, vol. VII, 28.

tutte le forze per trovare qualsiasi tipo di ordine sociale comunale»⁵⁰. Naturalmente, lo scrittore politico, parlando dell'inutilità del modello europeo, non pensa all'evoluzione urbana e industriale della Russia, ma alle strutture giuridiche borghesi, alla proprietà privata e al diritto romano.

Come si può realizzare il principio di individualità con quello della vita associata? Dovrebbero contribuirvi gli appartenenti alla minoranza occidentalizzata che, come i decabristi e i radicali della sua generazione, si erano ribellati all'ordine esistente. A differenza dell'intellettuale europeo, niente impedisce al russo di diventare un rivoluzionario, poiché questo, ridotto al silenzio e privo delle "mezze libertà" dell'Occidente, non ha nulla da perdere. «Cosa può fermarlo?», così scrive. «Il rispetto del passato? Ma da dove comincia la storia russa se non dalla negazione della nazionalità e dalla tradizione? [...] Il passato del popolo occidentale ci serve da lezione e niente più. Noi non ci consideriamo affatto gli esecutori del suo testamento storico»⁵¹.

Quello di Herzen è un programma politico che vuole spingere la minoranza illuminata a fare qualcosa a favore dei contadini. Le sue posizioni, pertanto, si collocano tra l'approccio talvolta sconfinante nell'anarchismo e l'apertura più moderata, che emergerà dopo la morte di Nicola I. Con l'avvento al trono di Alessandro II, lo scrittore politico avverte la possibilità di collaborare con l'autocrate per il raggiungimento dell'emancipazione dei contadini⁵². Nel 1861, finalmente, arriva la riforma, che libera i contadini dagli obblighi feudali e ne riconosce la capacità giuridica. L'assegnazione di lotti, con facoltà di un pagamento a riscatto, comporta, però, che molti contadini possano trasformarsi in lavoratori agricoli, senza terra.

Ai primi moti di rivolta seguono le sanguinose repressioni. Rivelatosi il vero volto del nuovo zar, lo scrittore, all'inizio del 1862, comincia a ideare la costituzione di una assemblea, *zemskaia дума* (assemblea della terra), a base rappresentativa per la tutela dei diritti individuali⁵³.

⁵⁰ Gercen, *Sobranie sočinenij*, cit., vol. VII, 277.

⁵¹ Aleksander I. Gercen, *Du développement des idées révolutionnaires en Russie*, in Id., *Sobranie sočinenij*, cit., vol. VI (trad. it., *Sviluppo delle idee rivoluzionarie in Russia*, Editori Riuniti, Roma 1971), 135.

⁵² Cfr. Hugh Seton-Watson, *Storia dell'Impero russo (1801-1917)*, Einaudi, Torino 1971; Venturi, *Il populismo russo*, cit., vol. I, 169-80.

⁵³ Adam B. Ulam, *In the Name of the People. Prophets and Conspirators in Prerevolutionary Russia*, Viking, London 1977 (trad. it. *In nome del popolo. Profeti e terroristi nella Russia prerivoluzionaria*), Garzanti, Milano 1978), 47 ss.

L'autocrazia risponde subito con la sospensione delle pubblicazioni, mentre si accinge a soffocare l'insurrezione polacca del 1863. Herzen resta fermo al nucleo del suo progetto politico fondato sull'*obščina* del contadino russo. Così scrive a Garibaldi in una lettera del 21 novembre 1863: «La religione sociale del popolo russo consiste nel riconoscimento del diritto incancellabile di ogni membro dell'*obščina* a possedere una determinata parte della terra. Noi diciamo al contadino: non c'è libertà senza terra e soltanto aggiungiamo: la terra non è sicura senza libertà. La nostra bandiera è molto prosaica, le anime sensibili, le menti sublimi la considerano materiale. Il fatto si è che il popolo è poeta, ma affatto idealista»⁵⁴. È questo il migliore documento del pensiero di Herzen, che fino all'ultimo cerca un punto di accordo tra il diritto della collettività e il diritto dell'individuo.

⁵⁴ Citato da Venturi, *Il populismo russo*, vol. I, cit., 227.

Fernando Ciaramitaro*

La democrazia nell'Iberoamerica

1. *La nuova storia politica e la storia delle istituzioni democratiche: dall'Europa all'America iberica*

Qualche anno fa, in un contesto di ricerca pluridisciplinare, si è sottolineato come la «storia politica» abbia ormai lasciato alle spalle quei tempi in cui era stata relegata in uno spazio di subordinazione alla storia economica, alla storia sociale e perfino alla storia delle mentalità¹. Oggi, nuovamente, si continua a sottolineare come la «storia politica» rivesta il suo ruolo di branca maestra della storia in generale, senza determinazione, non perché sia di per sé più trascendentale delle altre sotto-discipline – anche se alcuni colleghi lo sostengono – ma perché ha senza dubbio il pedigree più antico: è stata scritta ininterrottamente fin dall'antichità classica, mentre gli altri settori storiografici discendenti si sono sviluppati solo negli ultimi 150 anni circa. Gli storici hanno lentamente ricostruito i fondamenti autonomi della storia politica e della storia delle istituzioni, cominciando a renderla indipendente dalle determinazioni che per decenni le erano state assegnate dalla metodologia del materialismo storico, della storia economica e strutturalista, che, praticamente, la trasformarono in una semplice variabile di processi economici e sociali «più rilevanti». A partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, una nuova storia politica – ormai un po' superata – ha rinnovato gli studi disciplinari, al punto da occupare attualmente una posizione privilegiata.

Quelle correnti che vennero a rinnovare i modi di pensare e scrivere la storia hanno avuto origine in diverse prospettive teoriche e ana-

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

¹ Seguo l'analisi già condotta in Fernando Ciaramitaro e Marcela Ferrari, *Repensando la nueva historia política iberoamericana desde el umbral del siglo XXI*, in Fernando Ciaramitaro e Marcela Ferrari (ed.), *A través de otros cristales. Viejos y nuevos problemas de la historia política de Iberoamérica*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Universidad Nacional de Mar del Plata, Città del Messico-Mar del Plata 2015, 7-26.

litiche: siamo tornati al racconto e all'individuo, abbiamo assistito alla rinascita dell'attore e dei suoi eventi, il caso e l'accidentale sono stati recuperati. A ciò hanno contribuito i dialoghi con validi interlocutori, come la scienza politica, la sociologia e, più recentemente, l'antropologia, la linguistica e le altre scienze sociali. In effetti, questi scambi fruttuosi hanno fornito approcci, prospettive e persino una serie di strumenti che sono stati incorporati nei meccanismi di analisi e scrittura dei professionisti della storia. Tra gli attori più ricettivi a queste trasformazioni ci furono i microstorici italiani che, mettendo in pratica la riduzione della scala d'analisi come procedura, ridefinirono una serie di presupposti della ricerca storica: nozioni ritoccate (strategia sociale, contesto ecc.) e livelli di osservazione gerarchizzati che portarono alla luce forme di costruzione della sfera sociopolitica che prima passavano inosservate.

Il cambiamento ha contribuito anche a far emergere temi e metodi che tutt'oggi arricchiscono la visione della disciplina. Tra tutti, gli attori politici si erigevano a punti di vista privilegiati attorno ai quali si scoprivano trame complesse che davano nuovi significati alle interpretazioni del passato, conquistando un posto di rilievo nelle ricostruzioni storiche. Questi attori principali, individuali o collettivi, sono stati concepiti come soggetti edificati a partire dalle loro pratiche, rappresentazioni e discorsi, in continua relazione di conflitto o collaborazione, nel tentativo di occupare posizioni centrali e prendere decisioni all'interno di una configurazione sociopolitica.

Inesorabilmente, questo nuovo sguardo ha raggiunto anche l'America latina, dove era e continua a essere centrale il ruolo e il discorso sulla democrazia. Furono alcuni storici e politologi europei a indirizzare il loro interesse sulla regione e quelli iberoamericani che, espulsi dai regimi dittatoriali o esiliati per volontà propria e formati principalmente negli Stati Uniti, in Francia, in Inghilterra o in Italia, introdussero rinnovate o rivoluzionarie prospettive analitiche. Va anche notato come il risveglio dell'interesse per la storia politica iberoamericana sia stato anche il risultato dei progressi compiuti da alcuni storici nel settore della storia della cultura e della mentalità, in particolare in quei campi che hanno plasmato una nuova storia culturale, le cui impronte originali possono essere rintracciate nel saggio pionieristico di Jürgen

Habermas sulla formazione della sfera pubblica². Da allora, la storiografia occidentale ha alternato il tradizionale approccio interpretativo ereditato dal secolo dei Lumi, prevalentemente incentrato sull'analisi del pensiero, con una esplicazione che non contemplava più lo sviluppo e il contenuto delle idee, ma piuttosto i canali attraverso i quali si diffondono l'analisi, gli spazi, i mezzi e le forme della sociabilità e della comunicazione e i rapporti tra la società e gli strumenti di controllo dei poteri.

Per quanto riguarda la storia sociopolitica, l'opera di François-Xavier Guerra è stata pionieristica, nonché una delle più influenti nella regione³. Questo storico è un vero fulcro delle trasformazioni subite da quella storia politica che nella seconda metà del XX secolo – e non solo nell'America iberica – passò da Cenerentola a regina. In un'intervista pubblicata nel 1997, Guerra vincolava la personalissima traiettoria professionale con la sua esperienza di vita, evidenziando le rotture, gli avvenimenti e gli attori politici e culturali. Nel suo racconto, l'inaspettata crisi del maggio del 1968, che in poche settimane provocò il crollo del regime gollista francese, è stato il fatto storico che spinse quella giovane generazione di storici a cui apparteneva a mettere in luce i limiti della capacità esplicativa della «storia strutturale»⁴. Nella sua esposizione dei fatti e delle cause, per gli allora «giovani» specialisti della storia e, più in generale, delle scienze sociali, cominciava a chiarirsi il quadro esplicativo: i fattori economici e le categorie analitiche utilizzate sino allora (in particolare la *classe*) non erano più idonei per interpretare il presente. Piuttosto emergevano altri fattori, tra cui quello che sottolineava l'importanza della cultura e il fatto che i suoi attori principali, gli studenti, non fossero un gruppo sociale ma solo un insieme generazionale e culturale⁵. Le classi perdettero così potenziale esplicativo e, al loro posto, giunsero i gruppi, gli uomini e le donne, visti per mezzo

² Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied 1992.

³ François-Xavier Guerra, *Le Mexique : de l'ancien régime à la révolution*, L'Harmattan, Parigi 1985; Id., *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Mapfre, Madrid 1992 (nuova edizione: Encuentro, Madrid 2009); Id., *La sucesión presidencial de 1910. La querrela de las élites*, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 1998.

⁴ Marcela Ferrari, Julio C. Melon ed Elisa Pastoriza, *Entrevista a François Xavier Guerra*, «Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales», XXXVII, 1997, 137-52.

⁵ Ivi, 142.

delle loro pratiche, che divennero essenziali per interpretare il passato e il presente. Se ne dedusse l'imperativo metodologico di utilizzare anche l'approccio microstorico, che in seguito portò all'uso della prosopografia e, questa, ad analizzare i legami tra attori, vicini o distanti. Studiare situazioni e mutazioni nei gruppi e i suoi attori, analizzare l'emergere di nuove sociabilità pro o antidemocratiche, ripristinare la centralità dell'evento storico in momenti di rottura, come per esempio la rivoluzione, furono itinerari teorici che da François-Xavier Guerra vennero ripercorsi come modalità di approccio ai fenomeni e ai soggetti, valorizzati dalla rinnovata storia politica.

La testimonianza dello storico francese è quindi preziosa perché chiarisce la costruzione di questa «nuova storia politica» come campo a sé stante, con limiti diffusi, ma con una forte capacità di inclusione. Per questo la storia culturale, quella delle idee, delle relazioni internazionali e buona parte della storia sociale e delle istituzioni si intrecciano con la precedente, si scambiano problemi e articolano approcci teorici e metodologici diversi. Più recentemente, ai precedenti campi si sono aggiunti quelli della storia concettuale della politica o la storia delle dottrine, che, di pari passo con le analisi svolte da Pierre Rosanvallon per il caso francese, cercarono di andare oltre la mera competizione partitica o di fazione per l'esercizio del potere, per ripristinare, da un'altra angolazione, l'importanza degli individui e dei gruppi e del loro modo di affrontare specifiche situazioni politiche. Dialogando così con le tesi di Rosanvallon, la *nuovissima* storia politica propone di indagare quelle condizioni di «esteriorità della politica», le sue contraddizioni formali, i cicli, le deviazioni e le aporie della democrazia, la capacità di invenzione degli individui, i problemi della temporalità, i ritmi elettorali, gli interstizi della politica democratica e antidemocratica, le transizioni, i fallimenti ecc. Si è arrivati, insomma, a un punto che recupera e sistematizza buona parte di quanto affermato in precedenza e, allo stesso tempo, introduce uno scenario nel quale si mettono in scena problematiche e personaggi che prima passavano inavvertiti.

Questa nuova storia politica continua ad approfondire questioni di vecchia tradizione – come i governi, lo Stato, i partiti o le idee politiche e soprattutto la democrazia – ma anche la «società civile» e, particolarmente, gli attori e le loro pratiche. I temi si ampliarono e cambiarono anche le prospettive analitiche. Si sono affermate visioni meno reificanti dell'evoluzione istituzionale e organizzativa della politica, meno rispettose delle divisioni politico-amministrative. L'evidente diversità

che queste prospettive introducono presuppone la tensione esistente tra l'analisi di alcune specificità (che, senza dubbio, sono) nazionali, subnazionali, locali, ma affronta anche questioni regionali o internazionali. Attualmente la storia politica – ma anche la storia politica delle relazioni internazionali – ci guida per i diversi cammini intrapresi dalla storiografia che, senza abbandonare le pretese di costruire una «buona storia», moltiplica i significati, le dimensioni e le scale d'analisi. E sono anche capaci di includere il passato recente, prima riservato ad altre discipline, alla cui trattazione aggregano la trama e la profondità che solo gli studi storici sono in grado di fornire.

2. *Democrazia/democrazie: una lettura latinoamericana*

Dagli anni Settanta del secolo scorso, la democrazia è diventata una realtà generalizzata in tutta Iberoamerica e la regione ha vissuto e sta vivendo un periodo nel quale coesistono numerosi regimi democratici, la fase più lunga della sua storia. Nel tempo trascorso dall'inizio della «terza ondata» (la *tercera ola*) di democratizzazione, il continente ha ottenuto notevoli risultati nella sfera politica, visibili principalmente nel consolidamento dei processi elettorali, come pratica frequente e legittima⁶. Nondimeno, come è notorio, lo sviluppo dei processi elettorali liberi e ugualitari è uno degli attributi necessari affinché un sistema statale democratico possa sussistere, ma la sua semplice esistenza non garantisce un'effettiva democratizzazione dei governi e della sociabilità⁷.

⁶ Un interessantissimo e recente bilancio sugli ultimi quarant'anni di democratizzazione in Iberoamerica si può leggere nelle conferenze del simposio internazionale *Cuatro décadas de la tercera ola de democratización en América Latina/Four Decades of the Third Wave of Democratization in Latin America*, svoltosi il 27 e 28 novembre del 2023, presso la Universidad Torcuato Di Tella (Buenos Aires) e organizzato dal Kellogg Institute for International Studies (Universidad de Notre Dame), la SAAP (Sociedad Argentina de Análisis Político) e V-Dem (Varieties of Democracy) Regional Center de América Latina, in <https://kellogg.nd.edu/cuatro-d%C3%A9cadas-de-la-tercera-ola-de-democratizaci%C3%B3n-en-am%C3%A9rica-latina-four-decades-third-wave> (28 dicembre 2024).

⁷ Sui sistemi elettorali, la democrazia e i diritti costituzionali in Italia, si veda il libro già classico di Gianfranco Pasquino, *I sistemi elettorali*, Il Mulino, Bologna 2006; ma tra altri e importanti studi di riferimento, si possono consultare: Luciano Cafagna, *La grande slavina. L'Italia verso la crisi della democrazia*, Marsilio, Venezia 2012 [1983]; Roberto D'Alimonte e Stefano Bartolini (a cura di), *Maggioritario finalmente? La transizione elettorale 1994-2001*, Il Mulino, Bologna 2002. Per l'America iberica: Manuel

Comunque è anche necessario evidenziare come la capacità organizzativa e di reazione che alcuni organi o poteri elettorali hanno dimostrato nel continuare a svolgere le elezioni durante la recente pandemia siano elementi importantissimi nel cammino verso un'uniformazione dei processi e dei meccanismi di democratizzazione⁸, sia dei governi come delle società.

In America latina, alcune costituzioni, oltre ai classici tre poteri delle nazioni europee, legislativo, esecutivo e giudiziario, individuano un quarto potere, quello elettorale. Per separare dalla funzione di governo il delicato momento delle elezioni, si sono così costituiti corpi autonomi di potere, come per esempio, il Consejo Supremo Electoral del Nicaragua o l'Instituto Nacional Electoral (INE) del Messico, che hanno autorità e facoltà considerevoli, come, per esempio, convocare, organizzare e dirigere i processi elettorali in tutte le circoscrizioni, dichiararne i risultati e la validità delle elezioni o, se ci fossero le condizioni, la loro nullità, totale o parziale, notificare ai candidati eletti il successo elettorale, concedere loro le credenziali per le rispettive elezioni e dare accesso alle cariche elettive, il tutto in conformità alle disposizioni delle costituzione e delle leggi. Ma anche approvare e rendere obbligatori tutti i regolamenti, le norme e i manuali di formazione che saranno utilizzati nel processo elettorale; nominare il personale specializzato degli organi (come, per esempio, i direttori generali o i segretari); organizzare e dirigere plebisciti o referendum, che si indicano in conformità alle disposizioni legislative; preparare i calendari elettorali; applicare le disposizioni costituzionali e legali relative ai processi elettorali nell'esercizio delle competenze; ascoltare e, in ultima analisi, risolvere le controversie emerse dagli organi elettorali subordinati e le richieste presentate dai partiti politici. Inoltre, questi istituti adottano le misure opportune affinché i processi elettorali si svolgano in condizioni di piena garanzia e molte altre gestioni di assoluta importanza per il corretto

Alcántara Sáez e María Laura Tagina (ed.), *Elecciones y cambio de élites en América Latina, 2014 y 2015*, Aquilafuente-Universidad de Salamanca, Salamanca 2016; Dieter Nohlen, Leonardo Valdés e Daniel Zovatto (ed.), *Derecho electoral latinoamericano. Un enfoque comparativo*, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, Città del Messico 2019.

⁸ Manuel Alcántara Sáenz e Mario Alberto Garza Castillo (ed.), *Elecciones bajo el Covid-19 en América Latina*, Tirant lo Blanch, Città del Messico-Valencia 2022.

funzionamento della “macchina” elettorale (come lo spoglio finale di ogni appuntamento elettorale)⁹.

In questi anni, tutti i paesi della regione – con l'unica eccezione di Cuba – hanno conformato nazioni di piena democrazia. Tuttavia, il Venezuela, prima sotto il regime di Hugo Chávez (1954-2013) e adesso con Nicolás Maduro¹⁰, e il Nicaragua, con il governo di Daniel Ortega e Rosario Murillo¹¹, sono diventati regimi autoritari. Come hanno sottolineato gli storici del tempo presente, ma anche sociologi e giornalisti, il deterioramento della democrazia in questi due casi non è stato un evento improvviso, ma si è manifestato gradualmente, mentre tutto il continente celebrava il suo apogeo democratico. Questi segnali allarmanti includevano l'indebolimento della separazione dei poteri, la cooptazione delle istituzioni di controllo, la repressione politica e la restrizione delle libertà fondamentali che si è proiettata nei processi elettorali, oggi non più competitivi.

D'altro canto, anche El Salvador, sotto la presidenza di Nayib Bukele, dal 2019, si sta evolvendo verso un regime autoritario a causa della cooptazione delle istituzioni di controllo, per la continua sospensione

⁹ La bibliografia è sterminata, per il caso messicano, cfr. Arturo Sánchez Gutiérrez e Horacio Vives Segl, *Evolución de las atribuciones legales del IFE-INE, 1990-2018. Una primera evaluación de la reforma electoral de 2014*, in Luis Carlos Ugalde e Said Hernández Quintana (ed.), *Elecciones, justicia y democracia en México. Fortalezas y debilidades del sistema electoral, 1990-2020*, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, Città del Messico 2020, 55-80.

¹⁰ Nel 1958 il Venezuela era diventata una delle democrazie più stabili dell'America latina, tuttavia, dalla denominata *Revolución bolivariana*, iniziata nel 1998-1999 e che ha avuto come protagonista il leader socialista Chávez, processo sociopolitico e ideologico proseguito dal suo successore, Maduro, il suo cammino si è modificato drasticamente. Secondo i sostenitori del nuovo «regime rivoluzionario», la rivoluzione cercherebbe di costruire una coalizione interamericana per attuare il bolivarianismo, il nazionalismo e un'economia gestita dallo Stato. Da allora, secondo l'indice di democrazia del 2022, preparato dal *The Economist*, il Venezuela si è classificato al 147° posto su 167 paesi, poiché è governato da un regime definito autoritario, cfr. «Democracy Index», *The Economist* (EIU), <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracyindex-2022/> (13 maggio 2024).

¹¹ Per una recente sintesi sul sandinismo, cfr. Mateo Jarquín, *The Sandinista Revolution: A Global Latin American History*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2024.

delle garanzie costituzionali e per il percorso incostituzionale intrapreso dal governo, che ricerca la rielezione della presidenza della repubblica¹².

Un caso speciale è rappresentato dal Perù che, da circa cinque anni, assiste a una politica di duro confronto tra il potere esecutivo e quello legislativo e al discredito della classe politica. In Guatemala la vita politica è in ostaggio, a causa di gravi problemi di corruzione e per la prepotenza dei poteri statali, al di fuori di ogni controllo democratico, che hanno cercato di impedire, dopo le elezioni del 2023, che la forza vincente arrivi al potere. Tutto ciò ha gravemente indebolito il quadro istituzionale, deteriorando il livello di democrazia nel paese. Tuttavia, nonostante le profonde sfide in termini di *governance* derivanti da istituzioni politiche deboli e disegni costituzionali complessi¹³, nonché politiche pubbliche inefficaci quando si tratta di affrontare i gravi problemi sociali della regione, in particolare la povertà, l'emigrazione e le disuguaglianze¹⁴, le democrazie latinoamericane hanno dimostrato di essere resilienti in questi decenni. Tutto ciò, però, ha portato alla crescita della criminalità organizzata e dell'insicurezza, che ha reso l'Ibero-America la regione con il più alto tasso di omicidi intenzionali, sia in termini assoluti che per abitante¹⁵. Da quattro anni consecutivi, l'indice di percezione della corruzione si mantiene su livelli molto elevati, con una media di 43 punti su 100, e la mancanza di misure efficaci per contrastarla rappresenta certamente una grave incognita per la democrazia¹⁶. Anche la situazione economica della regione è motivo di preoccupazione, poiché dal 2014 si registra il periodo di crescita

¹² Su Nayib Bukele e il populismo in America latina, cfr. Kurt Weyland, *Democracy's Resilience to Populism's Threat: Countering Global Alarmism*, Cambridge University Press, New York 2024, 108-15.

¹³ Per il processo di costruzione democratica nel Perù, cfr. Carlos A. Forment, *La formación de la sociedad civil y la democracia en el Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2012; più recentemente, Ignacio Santoro, *Cambiar algo para que nada cambie. La reforma decorativa de las elecciones primarias obligatorias en Perú*, «Colombia Internacional», 118, 2024, 115-40.

¹⁴ Cfr. Stephan Klasen e Felicitas Nowak-Lehmann (ed.), *Poverty, Inequality and Migration in Latin America*, Peter Lang, Francoforte 2008.

¹⁵ Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), *Dinámica y desafíos de la inversión para impulsar una recuperación sostenible e inclusiva*, 2022, <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/f221aa4c-8df5-439f-aaa4-f4b1bb-5c0e82/content> (2 maggio 2023).

¹⁶ Transparencia Internacional, *Índice de percepción de la corrupción 2023: el debilitamiento de los sistemas de justicia deja a la corrupción sin controles*, 2023, <https://www.>

più basso degli ultimi decenni, che ha comportato una diminuzione del reddito pro capite e crescenti difficoltà per i settori vulnerabili¹⁷. Questa situazione economica è stata ovviamente aggravata dalla crisi causata dalla pandemia.

Più recentemente, la democrazia in America latina ha dovuto affrontare una crescente instabilità, manifestata in proteste massive contro il malgoverno, situazione che suggerisce notevoli problemi strutturali nel suo funzionamento. Per esempio, in Bolivia le denunce di irregolarità elettorali da parte dell'opposizione nelle elezioni del 20 ottobre 2019, alle quali Evo Morales¹⁸ aveva partecipato, ignorando il verdetto popolare contro la sua rielezione, scatenarono manifestazioni di piazza culminate nell'annullamento delle elezioni e le dimissioni del presidente. Dopo quattordici anni di governi successivi e un'egemonia partitica che sembrava invincibile alla guida del suo movimento, Morales ha rinunciato al comando dopo diverse settimane di mobilitazioni, per una presunta frode che si sarebbe verificata alle elezioni del primo turno. Tuttavia il processo di pacificazione continuò a caratterizzarsi per la violenza e l'instabilità: furono numerosi gli episodi di cruda repressione e le denunce di violazioni dei diritti umani, come quello accaduto nelle città di Senkata e Sacaba, dove le forze dell'ordine si scontrarono con i militanti del movimento pro-Morales, in condizioni estremamente diseguali e aggressive, scaturite, secondo la Commissione interamericana per i diritti umani, in massacri¹⁹.

Allo stesso modo, in Perù si sono verificate proteste politiche a causa delle accuse di frode elettorale nelle elezioni del 2021, in cui Pedro Castillo ha trionfato, anche se alla fine è stato confermato presidente,

transparency.org/es/press/cpi2023-corruption-perceptions-index-weakening-justice-systems-leave-corruption-unchecked (18 aprile 2024).

¹⁷ Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), *Dinámica*, cit.

¹⁸ Politico, sindacalista, attivista e leader boliviano di origine aymara, presidente della Bolivia dal 22 gennaio 2006 al 10 novembre 2019, data in cui si è dimesso, a causa di una crisi politica. Gli studi su Morales e il suo Movimento verso il socialismo (Mas) sono numerosissimi, come esempio segnalo il saggio di Rocío Estremadoiro Rioja, *Bolivia: apuntes para comprender la caída del gobierno del MAS más allá de la polarización*, «Reflexión Política», 22-45, 2020, 30-42.

¹⁹ Correo del Sur (2 aprile 2020). *Incrementan los salarios de los policías y ahora reciben entre 450 y 470 bolivianos más*, https://correodelsur.com/seguridad/20200402_incrementan-los-salarios-de-los-policias-y-ahora-recibenentre-450-y-470-bolivianos-mas.html (21 maggio 2021).

per poi perdere il potere mesi dopo²⁰: il 7 dicembre 2022, dopo aver tentato un colpo di stato, Castillo è stato rimosso dall'incarico dal Congresso della Repubblica, attraverso un processo di vacanza, approvato con 101 voti a favore. Sembrerebbe così che attori distinti, parte del blocco conservatore e di quello progressista, in Perù sempre divisi, si siano uniti per una reazione comune al governo autoritario di Castillo. Questa situazione in cui un'opposizione eterogenea è riuscita a omogeneizzare i propri interessi rispetto a un certo populismo di sinistra è una evidente costante nella storia latinoamericana e ricorda, per esempio, le opposizioni a Getulio Vargas, Juan Perón e Lula.

In Cile ed Ecuador le proteste sono scoppiate in risposta alle misure di austerità attuate dai rispettivi governi, come l'aumento dei prezzi dei biglietti nel trasporto pubblico, nel primo caso, e l'eliminazione dei sussidi per il carburante nel secondo. In entrambi i paesi queste misure sono state revocate, tuttavia sono servite da catalizzatore per porre richieste di maggiore approfondimento al centro del dibattito. Nel caso dell'Ecuador, in particolare, vi è stata anche la preoccupazione dei cittadini per l'aumento dell'insicurezza e della violenza in tutto il paese, divenuta palese durante la campagna elettorale del 2023, con l'assassinio del candidato alla presidenza Fernando Villavicencio (1963-2023)²¹. Questi fattori, alcuni dei quali risalgono a decenni fa, hanno creato un ambiente complesso e hanno indebolito il rapporto dei cittadini con lo Stato e con la democrazia. Partendo da questa premessa, sorgono le seguenti domande: come si è evoluta la democrazia nei paesi dell'America Latina? Esistono diversi livelli di «stanchezza²² democratica»? Quali fattori lo determinano?

²⁰ Ariel Goldstein, *Las élites y las derechas en oposición al gobierno de Pedro Castillo en Perú*, «Discursos del Sur», 9, 2022, 119-50.

²¹ Politico e giornalista ecuadoriano. Dopo aver iniziato la sua carriera nella compagnia statale Petroecuador, come leader sindacale, ha lavorato come giornalista in diversi media del paese, oltre a svolgere mansioni come consigliere politico. Nel 2021 è stato eletto deputato nazionale, tra le file della *Alianza Honestidad*, composta dal *Movimiento Concertación* e dal Partito socialista ecuadoriano; carica che ha ricoperto fino al 2023. È stato candidato alla presidenza per il *Movimiento Construye* nelle elezioni straordinarie del 2023, fino al suo assassinio durante la campagna elettorale, dopo una manifestazione politica a Quito, il 9 agosto, cfr. Henry Veltmeyer, *Latin American Politics in the Neoliberal Era: The Changing Dynamics of Class Struggle*, Emerald Publishing Limited, Leeds 2025, 122.

²² Seguo i postulati teorici di Byung-Chul Han, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2012. Byung-Chul Han è un filosofo e docente sudcoreano che vive in

Per rispondere a queste domande, adesso si esaminano i livelli di democrazia in alcuni paesi della regione e la sua evoluzione sulla base dei dati forniti dai principali indicatori di democrazia nel periodo 2006-2022. A tal fine, si realizza una breve rassegna dei diversi cicli della democrazia latinoamericana, con particolare riferimento al periodo attuale; si affronta l'evoluzione della democrazia nei paesi iberoamericani; dopo si analizzano i vari scenari regionali, individuando cinque categorie di paesi in base al loro «affaticamento democratico»; infine, vengono presentate le conclusioni.

3. *La democrazia nell'America iberica: trasformazione e crisi*

A partire dal 1978, in tutti i paesi della regione, ad eccezione di Cuba, è iniziato un processo di transizione verso la democrazia. Di conseguenza, dopo la metà degli anni 1990 la democrazia sembrava essere diventata l'unico sbocco possibile²³. Questo ciclo di democratizzazione ha coinciso con l'attuazione delle politiche neoliberiste, delle misure di aggiustamento di bilancio, del controllo dell'inflazione e della riduzione dell'intervento statale nell'economia in generale, noto come «consenso di Washington»²⁴.

Dopo vent'anni, le democrazie latinoamericane hanno lasciato il posto a un periodo di consolidamento democratico, caratterizzato dalla regolarità dei processi elettorali, dall'elevata partecipazione elettorale dei cittadini, dal corretto funzionamento delle organizzazioni elettorali e dall'alternanza politica. Allo stesso modo, a partire dal 2000, i paesi latinoamericani hanno registrato una notevole crescita economica, grazie all'aumento della produzione delle materie prime, guidato dalla crescente domanda e dai prezzi elevati di prodotti come la soia, i metalli e i combustibili fossili. Nel corso di questi anni, per l'aumento del reddito legato alle esportazioni di risorse naturali, quasi tutti i paesi

Germania, specializzato in teoria della cultura, materia che insegna all'Universität der Künste di Berlino. In questo saggio utilizzo la formula «affaticamento» anche come sinonimo di «stanchezza» e crisi.

²³ Juan J. Linz e Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996.

²⁴ Per una interpretazione istituzionale, cfr. Pedro-Pablo Kuczynski e John Williamson (ed.), *After the Washington Consensus. Restarting Growth and Reform in Latin America*, Institute for International Economics, Washington 2003.

hanno attuato politiche sociali mirate per combattere la povertà²⁵. Tuttavia, questo ciclo di *boom* economico si è esaurito²⁶.

Dal 2014 la maggioranza dei governi latinoamericani è entrata in crisi, a causa dell'inefficienza del modello implementato e del calo dei prezzi delle materie prime, dovuto in gran parte alla diminuzione della domanda asiatica. Inoltre, la progressiva riduzione della domanda di beni nei paesi industrializzati ha colpito anche le esportazioni manifatturiere e industriali, soprattutto quelle del Messico e dell'America centrale. Allo stesso tempo, la diminuzione delle rimesse degli emigranti negli Stati Uniti verso paesi come la Colombia, il Messico, El Salvador, Honduras e Guatemala, a causa della recessione Nordamericana, ha aumentato la disoccupazione e l'informalità nel mondo del lavoro²⁷. Oltre alle sfide economiche, a causa dei cambiamenti politici e dei cicli elettorali di ciascun paese, l'Ibero-America ha sofferto per le continue crisi dei sistemi democratici. Questo scenario di regresso democratico ha permesso definire la situazione come «democrazie in crisi» o, meglio ancora, «democrazie stanche». Se è vero che la maggior parte dei paesi analizzati è rimasta democratica, con alcune eccezioni, come quelle già citate di Cuba e, gradualmente, del Nicaragua e del Venezuela, questa democrazia risulta adesso in condizioni critiche perché, a partire dal 2017, si sono avvertiti chiaramente due fenomeni di peggioramento o malessere generale della società, dovuto al crollo delle aspettative, che si è tradotto in movimenti di protesta e in un aumento del conflitto sociale. Ciò si è manifestato in una crescente sfiducia nei confronti delle istituzioni e in un declino del valore della democrazia, che ha favorito il sostegno a forme di governo illiberali. In secondo luogo, si è verificata una crisi delle istituzioni rappresentative, e i partiti politici tradizionali sono stati particolarmente colpiti. È aumentata la frammentazione dei sistemi partitici, così come è diminuita l'identificazione delle persone con essi. Ciò ha dato luogo all'emergere di alcune nuove figure di politici, presentati alle masse come candidati indipendenti, o di candidati che, pur appartenendo ai partiti tradizionali, hanno adottato approcci

²⁵ Salvador Martí i Puig e Gonzalo Delamaza, *Conflicto socioambiental. Presentación*, «América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales», 79, 2018: 3-9.

²⁶ Francisco Sánchez e Mercedes García Montero (ed.), *Los ciclos políticos y económicos de América Latina y el boom de las materias primas*, Tecnos, Madrid 2019.

²⁷ Salvador Martí i Puig e Manuel Alcántara, *América Latina y Covid-19: democracias fatigadas en tiempos de pandemia*, «Revista Mexicana de Sociología», 83, 2021: 11-37.

personalistici e hanno preso le distanze dalla antica struttura del partito, il che ha contribuito ad aumentarne l'incertezza sociopolitica delle masse²⁸.

Come risultato di questi cambiamenti, alcuni specialisti, soprattutto storici delle istituzioni, politologi e sociologi, hanno smesso di concentrarsi principalmente sui processi di democratizzazione e consolidamento democratico, per indagare, al contrario, sia la qualità di queste democrazie sia le preoccupanti tendenze di decomposizione, regressione ed erosione dei sistemi democratici. Per esempio, alcuni studiosi hanno affrontato la questione da diverse prospettive e, sebbene esistano opinioni divergenti sulle cause profonde di questa crisi e sull'entità del suo impatto²⁹, vi è un consenso generale che afferma che dopo la cosiddetta *tercera ola* del processo di democratizzazione, è chiaro che attualmente si sta registrando un netto deterioramento degli *standard* democratici. Per questo motivo, si sono compiuti notevoli sforzi per sviluppare metodi efficaci di misurazione della democrazia, grazie ai quali è adesso possibile verificare progressi o regressi di ciascun paese, stabilendo al tempo stesso confronti tra gli stati.

A partire dagli anni 1960 e dalle ricerche pionieristiche di Robert A. Dahl (1915-2014) sui requisiti della poliarchia³⁰, è stata prodotta un'ampia varietà di studi con lo scopo di comprendere l'essenza della democrazia in Iberoamerica, di analizzare le cause del suo successo o

²⁸ Ibidem.

²⁹ *Cuatro décadas de la tercera ola...*, cit.

³⁰ Robert A. Dahl è stato un politologo statunitense di origine norvegese, professore di scienza politica all'Università di Yale e presidente della American Political Science Association, è descritto come il *decano* degli studiosi statunitensi della scienza politica. Il tema centrale dei suoi studi è la democrazia. La sua visione complessiva sull'argomento è esposta in *Democracy and Its Critics*, Yale University Press, New Haven 1989 (trad. italiana: *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma 1997), dove esamina i presupposti più basilari della teoria democratica e li mette alla prova rispetto alle questioni sollevate dai suoi critici, riformulando la teoria della democrazia in un insieme coerente e originale. Conclude discutendo le direzioni in cui la democrazia deve muoversi, se si desidera un sistema avanzato di stati democratici. Fondamentale è anche il suo saggio sulla poliarchia, nel quale disegna un modello di democrazia pluralistica articolato sulla diffusione del potere politico e dei relativi «contropoteri» all'interno della struttura sociale, proposta analitica che ha generato un diffuso consenso in America latina: *Polyarchy: Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven 1971 (trad. italiana *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Franco Angeli, Milano 1981).

fallimento, di identificarne gli elementi sostanziali e, allo stesso tempo, sviluppare metodi efficaci per misurarla. Tuttavia, la democrazia è un concetto difficile da definire e ancora più complicato da valutare qualitativamente e quantitativamente. Dal primo contributo di *Freedom House* (Fh), sono emerse varie iniziative che hanno cercato nuovi modi per dar risposta a questo quesito, che spesso si presta – delle volte anche pericolosamente, dando vita a letture demagogiche – alla soggettività³¹. Dal 1955, quando Fh cominciò a studiare le libertà politiche e socio-economiche nel mondo³², la produzione di indici è proliferata e si è osservata una valanga di metodologie che combinavano e combinano sia prove concrete che studi di opinione. Oltre all'indice *Freedom in the World* fornito da Fh, spicca il *Democracy Index*, elaborato dal prestigioso settimanale londinese d'informazione politico-economica *The Economist*, che esamina lo stato della democrazia in 167 paesi e viene quantificato dall'*Economist Intelligence Unit Index of Democracy*, che si concentra su cinque categorie generali: processo elettorale e pluralismo, libertà civili, funzione del governo, partecipazione politica e cultura politica. Seguendo questo indice, le nazioni sono divise in quattro categorie: democrazie complete, democrazie imperfette, regimi ibridi e regimi autoritari³³. Infine, si tiene conto anche del *Democracy Index*, predisposto dal progetto *Varieties of Democracy* (V-Dem). Gli indici di democrazia V-Dem sono pubblicati dal V-Dem Institute, fondato da Staffan I. Lindberg nel 2014 e studiano le qualità democratiche dei governi. La sede centrale del progetto di ricerca è il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Göteborg, in Svezia. Questi indici descrivono le qualità delle democrazie e vengono pubblicati annualmente. In particolare, il Dataset V-Dem è popolare tra i sociologi e i politologi perché include informazioni preziosissime di centinaia di variabili che descrivono tutti gli aspetti dei governi, in 202 paesi del mondo e dal 1789 ad oggi, in particolare sulla qualità della democrazia, l'inclusività e altri indicatori

³¹ Freedom House (Fh) è una organizzazione non governativa internazionale, fondata nel 1941 e con sede a Washington. Essa svolge una frenetica attività di ricerca sulla democrazia e diritti umani. Inoltre, dal 1978 pubblica un rapporto annuale, *Freedom in the World*, che misura il grado di libertà civili e i diritti politici garantiti in ciascun paese, indicatore utilizzato per numerose ricerche e che è di facile accesso: <https://freedomhouse.org/countries/freedomworld/scores> (12 aprile 2024).

³² Adrián Karatnycky (ed.), *Freedom in the World. The Annual Survey of Political Rights and Civil Liberties, 1996-1997*, Routledge, Nueva York 2017.

³³ Questo indice è già stato citato nella nota 10.

economici. I dati sono predisposti da più di 3.000 accademici, che valutano circa 450 indicatori, con metodologie che cercano di gestire al meglio la natura soggettiva delle valutazioni e la loro affidabilità³⁴.

4. *Trasformazione degli indicatori democratici in Iberoamerica*

Come si è sviluppata la democrazia nel continente iberoamericano? Per cercare di dare risposta al quesito, si osserva la trasformazione dei processi democratici in America latina in un intervallo di circa quindici anni, a partire dal 2006, utilizzando i dati forniti dagli indicatori già menzionati. Dato che questi indici hanno già un percorso consolidato e autorevole, la sfida consiste nel misurare l'evoluzione delle democrazie nel tempo, sia dal punto di vista quantitativo come da quello qualitativo.

A partire dal 2016, quindi, prima della crisi causata dalla pandemia del Covid-19, si osserva un forte calo negli indici. Con poche eccezioni, il Cile, l'Uruguay e la Costa Rica, i diversi indicatori mostrano un panorama preoccupante per la maggior parte dei paesi del continente. Sebbene continuino a svolgersi processi elettorali formali, gli alti livelli di violenza, la corruzione strutturale e l'aumento delle disuguaglianze economiche e sociali rappresentano sfide importanti per i sistemi democratici iberoamericani. L'insieme di queste minacce, causate soprattutto da fattori endogeni, ha disegnato uno scenario di «democrazia stanca»³⁵. Senza dubbio gli indicatori lo dimostrano. Pertanto, gli indici considerati in questo lavoro mostrano un netto calo negli ultimi cinque anni, anche se solamente dal 2020 in poi questo fenomeno appare evidente.

Il visibile peggioramento ha cominciato a manifestarsi con le numerose proteste e gli scioperi che si sono organizzati in paesi come l'Argentina, la Colombia, il Cile e l'Ecuador, dove le manifestazioni emerse nel 2018 sono riapparse una volta mitigata la pandemia. Questi movimenti di protesta, soprattutto urbani, non erano legati unicamen-

³⁴ Partendo dalla premessa della multidimensionalità della democrazia, gli indici distinguono sette livelli di democrazia: elettorale, liberale, partecipativa, maggioritaria, consensuale, deliberativa ed egualitaria. Per ciascuna concezione della democrazia e delle sue componenti si offrono indicatori disaggregati e raggruppati in indici. Cfr. *Indice di democrazia*, V-Dem Institute, Università di Göteborg (Svezia), 2014, <https://www.v-dem.net/> (7 febbraio 2024).

³⁵ Martí i Puig e Alcántara, *América Latina y Covid-19*, cit.

te a problemi socioeconomici, ma in molti si associavano al carattere autoritario del processo decisionale di alcuni dirigenti e governanti che, sebbene lasciassero intravedere la loro presenza prima del 2019, si sono accentuati con la pandemia.

Allo stesso modo, il deterioramento democratico che stanno attraversando paesi come Brasile, Perù e Bolivia si riflette negli indicatori. Nel caso del Brasile, per esempio, dal 2014 si è verificato un graduale e costante declino di tutti gli indicatori democratici. Sebbene con l'allontanamento del governo di Jair M. Bolsonaro³⁶ si siano registrati segni di ripresa democratica, i livelli democratici presentati dal Brasile negli ultimi anni sono molto inferiori a quelli della metà degli anni 2000. Nel caso del Perù il peggioramento osservato è più brusco: la crisi politica che il paese sta attraversando ha portato al succedersi di cinque presidenti tra il mese di marzo del 2018 e dicembre del 2022, dopo la denuncia di Pedro Pablo Kuczynski³⁷. D'altro canto, la crisi politica e sociale subita dalla Bolivia nel 2019 si traduce nella diminuzione dei suoi livelli democratici; tuttavia, la sua successiva ricomposizione lascia intravedere segnali di ripresa.

Spiccano i casi del Venezuela e del Nicaragua, il cui costante deterioramento in termini di istituzioni democratiche si riflette in tutti gli indicatori. Questo declino li ha portati a essere considerati sistemi autocratici. A sua volta, nel caso dell'Honduras, il crollo democratico

³⁶ Bolsonaro (Glicério, 21 marzo 1955) è un politico ed ex militare brasiliano. È stato il trentottesimo presidente del Brasile, dal 2019 al 2023. Seguendo il modello di comunicazione politica implementato da D. Trump, ha provocatoriamente assunto posizioni di netta matrice autoritaria, «difendendo la dittatura militare e legittimando il ricorso alla tortura, ostentando pregiudizi omofobi, misogini e razzisti, ed elaborando un programma politico contrario a ogni principio di difesa dei diritti umani e di tutela dell'ambiente». In una repubblica dilaniata dalla miseria e con una popolazione demotivata alla partecipazione politica per i numerosi scandali succedutisi nella sua storia recente, Bolsonaro è riuscito a indirizzare a suo favore la deriva reazionaria del pensiero comune e vincere le elezioni presidenziali del 2018, cfr. «Bolsonaro, Jair Messias», *Treccani*, <https://www.treccani.it/enciclopedia/jair-messias-bolsonaro/?search=Bolsonaro%2C%20Jair%20Messias%2F> (2 gennaio 2025).

³⁷ Economista, banchiere ed ex politico peruviano. È stato presidente della repubblica dal 28 luglio 2016 fino alle sue dimissioni, avvenute nel mese di marzo del 2018. Su corruzione, governo e instabilità democratica nel Perù contemporaneo, cfr. Zoila Ponce de León e Luis García Ayala, *Perù 2018: la precariedad política en tiempos de Lava Jato*, «Revista de Ciencia Política», 39-2, 2019, 341-65, <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2019000200341>.

del 2009 e il progressivo deterioramento delle istituzioni politiche durante i governi nazionalisti, che hanno accentuato la natura autoritaria dell'esecutivo, sono manifestamente osservabili in tutti gli indici. Tuttavia, il cambio di governo nel 2022, con la conformazione di un esecutivo guidato da Xiomara Castro, a capo di una coalizione³⁸, si riflette negli indicatori, mostrando segnali di ripresa democratica e registrando la perdita di peso dei partiti tradizionali nel paese centroamericano. Nel caso salvadoregno, il declino democratico si osserva esplicitamente in tutti gli indicatori a partire dal 2019, con l'arrivo di Nayib Bukele al governo³⁹.

Tutti i dati analizzati mostrano il pressante deterioramento democratico della regione centroamericana. Così, fatta eccezione per il Costa Rica, tutti i paesi centroamericani evidenziano preoccupanti segnali di peggioramento democratico. Gli indicatori evidenziano il carattere autoritario del Nicaragua, ma mostrano anche la stanchezza democratica che stanno attraversando gli altri paesi centroamericani; allarmante è il caso salvadoregno e il futuro della democrazia in Guatemala, che negli ultimi anni ha registrato un notevole calo dei livelli. Nel contesto di queste «democrazie stanche», caratterizzate dalla percezione che la corruzione sia sempre più radicata in tutte le istituzioni statali, dal notevole aumento dell'insicurezza, nonché dalla scarsa o nulla applicabilità della legge, si osserva anche un pericoloso aumento della alienazione dei cittadini, fenomeno a cui ha riferimento anche Byung-Chul Han⁴⁰, associandolo alla diagnosi degli effetti della rivoluzione virtuale. Pertanto, considerando che la «stanchezza» dei cittadini si manifesta con la perdita di fiducia politica nelle istituzioni statali, che includono ovviamente anche i partiti politici, così come con la diminuzione della soddisfazione per il funzionamento della democrazia, si è cercato di analizzare la relazione tra queste variabili.

³⁸ Politica honduregna, presidente del paese dal 27 gennaio 2022. È la prima presidente donna dell'Honduras, dopo essere stata in precedenza la *First Lady*, durante la presidenza di suo marito, Manuel Zelaya. Cfr. Orlando J. Pérez e Christine J. Wade, *Militarism, Authoritarianism and Corruption: Post-Coup Honduras and the Decline of Democracy*, «Revista Latinoamericana de Opinión Pública», 12-2, 2023: 147-77, <https://doi.org/10.14201/rlop.31391>; Javier Lozano Cobos, *Los retos de Honduras en materia de inseguridad. El dilema de Xiomara Castro ante el populismo punitivo y de la seguridad*, «Revista Unisci», 63, 2023: 275-94.

³⁹ Su Bukele, cfr. la nota 12.

⁴⁰ Byung-Chul Han, *La società...* cit.

Conclusioni

Senza volere essere esaustivo e attraverso un'osservazione centrata sulla storia politica e istituzionale della democrazia, questo studio ha esaminato i livelli di democrazia in America latina e le sue evoluzioni sulla base dei dati forniti da alcuni indicatori di democrazia in un periodo determinato di circa quindici anni. Quindi, si afferma che, da più di cinque anni, nella regione iberoamericana si assiste a uno scenario di democrazia in crisi o, se si preferisce, di «democrazia stanca». Inoltre, per determinare se esistono livelli diversi di fatica-crisi e i fattori che la definiscono, sono state formulate alcune ipotesi, anche legate alla dimensione economica, che sostiene che maggiore è lo sviluppo umano del paese, maggiore è l'uguaglianza nella distribuzione del reddito e, quindi, meno fatica-crisi si manifesterebbe⁴¹. Le altre ipotesi sono legate ai problemi di *governance* che affliggono il continente e stabiliscono che quanto più si incrementano le pratiche clientelari e corruttive, maggiore è la fatica-crisi; più alto è il tasso di insicurezza, più intensa è la fatica e, infine, a un più alto indice di applicazione della giustizia corrisponde – nettamente – una minore crisi-fatica. Per verificare le ipotesi, per esempio, Fh ha effettuato un'analisi di correlazione. I dati hanno mostrato una stretta connessione tra i diversi indicatori di democrazia utilizzati e l'indice di governabilità, con fattori esplicativi nella stessa direzione stabilita dalla teoria, confermando così le ipotesi sollevate nella ricerca.

Seguendo gli indici citati, i paesi possono essere classificati in cinque gruppi, in base al loro grado di democrazia. Uruguay, Costa Rica e Cile sono ai primi posti; nella fascia medio-alta si collocano Panama, Argentina, Brasile, Colombia e Repubblica Dominicana; Ecuador, Messico, Paraguay e Perù si collocano in una posizione intermedia, mentre nella fascia medio-bassa compaiono Bolivia, El Salvador, Guatemala e Honduras. Al livello più basso ci sono Cuba, Nicaragua e Venezuela.

Infine, i risultati di questa ricerca mi permettono affermare che esistono differenze importanti riguardo ai livelli di stanchezza-crisi della democrazia in America latina. La classificazione dei paesi in cinque diversi livelli riflette ciò che si sta argomentando. Tuttavia, anche se la situazione delle repubbliche iberoamericane sia leggermente peggio-

⁴¹ Fh, <https://freedomhouse.org/countries/freedomworld/scores> (12 aprile 2024).

rata, è rimasta relativamente stabile. Non sono verificati cambiamenti significativi. Ciò indica che la maggior parte dei paesi rimane nello stesso livello. Pertanto, tutte le nazioni citate registrano livelli più bassi nei loro indicatori democratici, ma rimangono stabili nel loro piano di democrazia.

INDICE DEI NOMI

- Achilli Giacinto, 18-19
 Acton Edward, 278
 Acton Lord (Sir John Emerich Edward Dalberg-Acton), 10, 204, 206, 208, 218-221
 Adams James Eli, 33
 Adorno Théodore, 240
 Agulhon Maurice, 76, 85, 92, 124, 227
 Alain (pseudonimo di Chartier Émile-Auguste), 85
 Alatri Paolo, 129
 Albarosa Nino, 233
 Albertini Pierre, 86
 Albertone Manuela, 15
 Alessandro II (imperatore di Russia), 294
 Alexandre Dumas padre, 194
 Alighieri Dante, 93
 Altholz Josef L., 207, 218
 Anceau Éric, 77, 89
 Anchústegui-Igartua Esteban, 13, 93
 Anderson Margaret Lavinia, 60, 62, 65-68, 70
 Anderson Perry, 160-161
 Anderson Robert D., 33
 Andries Lise, 195
 Angeletti Leonardo, 14, 259
 Anteghini Alessandra, 152
 Antinucci Raffaella, 40, 45
 Aristotele, 94, 258
 Arnold John, 27
 Arnold Matthew, 31
 Arnold Thomas, 31, 34, 45
 Aron Raymond, 243
 Ashley-Cooper Anthony (III conte di Shaftesbury), 25
 Astuto Giuseppe, 14, 125, 132, 134, 136-139, 277, 287
 Attuel-Hallade Aude, 222
 Auber Daniel, 12, 225-226, 228, 231, 237-238
 Audier Serge, 79
 Austen Jane, 25
 Aymard Maurice, 138
 Babeuf François-Noël, 186
 Bachtin Michail Michajlovič, 245, 248
 Baggio Alberto, 57, 175
 Baglio Antonio, 125, 127-129, 135
 Baioni Massimo, 230
 Bakunin Michail Aleksandrovič, 284
 Baldi Ferrero Luigia, 150
 Balestreri Leonida, 149
 Banti Alberio Mario, 8, 124, 141, 157, 191, 229
 Bantigny Ludivine, 231
 Bara Olivier, 226
 Barni Jules, 82
 Barone Giuseppe, 138-139
 Barthes Roland, 243
 Baudot Georges, 249
 Bazard Claire, 196
 Bazard Saint-Amand, 183, 185
 Beccari Gualberta Alaide, 158
 Beckett Samuel Barclay, 243
 Bedeschi Lorenzo, 137
 Begiato Joanne, 30, 32
 Bel'tov Vladimir, 282
 Belchem John, 26
 Belgiojoso Cristina, 145, 147-148
 Belinskij Vissarion, 277, 284
 Bellaigue Camille, 224, 237
 Bellini Vincenzo, 233, 236
 Bentham Jeremy, 113
 Benussi Silvia, 114
 Berberich Christine, 31
 Berdjaev Nikolaj, 285
 Berlin Isaiah, 277, 279, 286, 290
 Berthon Edouard, 198
 Bertini Fabio, 142
 Bertoglio Chiara, 223
 Bertrand Gilles, 90

- Biagini Eugenio F., 28
 Biagiotti Anna, 117
 Biagiotti Tullio, 117
 Bianconi Lorenzo, 233
 Bizet Georges, 237
 Bizzocchi Roberto, 264-265
 Blais Marie-Claude, 86
 Blanc Louis, 82, 185
 Blanchot Maurice, 243
 Blanqui Auguste, 186
 Blay Philippe, 239
 Blehl Vincent, 18
 Boarelli Mauro, 200
 Bobbio Norberto, 88, 108, 124
 Bodin Jean, 79
 Bonaparte Luigi Napoleone (Napoleone III), 185, 200
 Bonavino Cristoforo (alias Ausonio Franchi), 152
 Bonner Arnold, 121
 Bono-Cairolì Adelaide, 157
 Bonvegna Giuseppe, 50
 Bosco Rosario Garibaldi, 134
 Boswell Roger, 25
 Bourne Kenneth, 29
 Bouyer Louis, 51
 Bovio Giovanni, 132
 Boyce Philip, 48
 Bracco Fabrizio, 124
 Brady Sean, 27
 Brancato Salvatore Francesco, 132
 Breines Winifred, 275
 Broadie Alexander, 112, 117
 Brown David, 29
 Brown Hugh Stowell, 32
 Brown Stewart J., 34
 Bruneau Alfred, 239
 Bruno Roberto, 134
 Buber-Neumann Margareth, 243
 Buchan James, 117
 Bucher Lothar, 282
 Buckle Thomas, 194
 Buonarroti Filippo, 186
 Burke Edmund, 99
 Burney Frances Fanny, 25
 Buscemi Mauro, 10, 203
 Bush George W., 252
 Butler Judith, 162, 170
 Buttafuoco Annarita, 150, 158
 Calebich Creazza Giovanna, 288
 Cammareri Scurti Sebastiano, 140
 Campbell Roy H., 112
 Cancila Orazio, 130, 139-140
 Capograssi Giuseppe, 174, 176-178, 180
 Capuzzo Ester, 77
 Carlyle Thomas, 31, 34
 Caronna Mario, 163
 Carpi Guido, 281
 Casalini Brunella, 263, 265-269, 272
 Cassina Cristina, 243
 Castronovo David, 26, 32
 Castronovo Valerio, 128
 Causarano Pietro, 124
 Cavallotti Felice, 132
 Cazzato Luigi, 247
 Cercós I Raichs Raquel, 27
 Cerruti Marco, 150, 153
 Chabod Federico, 194
 Chamberlain Muriel E., 29
 Charles X (Carlo X di Borbone, re di Francia), 226
 Charléty Sébastien, 184
 Ciaramitaro Fernando, 14, 297
 Cicerone, 79
 Cieszkowski August, 284
 Cimabue, 214
 Cimino Marcello, 134
 Claeys Gregory, 112
 Clais-Girard Jacqueline, 203
 Clark Anna, 26
 Clemenceau Georges, 80
 Cohen Michèle, 33
 Colajanni Napoleone, 136
 Cole George D.H., 111, 121
 Coleridge Samuel T., 34
 Coletti Virgilio, 236
 Colombo Cristoforo, 243, 249
 Comte Auguste, 81, 91
 Condette Jean-François, 86
 Condorcet Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat (marchese di), 8, 91, 142, 193, 250, 254-255
 Connell Raewyn W., 27
 Considérant Victor, 82
 Constant Alphonse Louis, 143

- Constant de Rebecque Benjamin-Henri,
104, 181, 246
- Conti Fulvio, 124
- Cordell Michael, 33
- Corradi Morena, 156
- Corteggiani Domenico, 131
- Cortés Hernán, 243, 249
- Cosio Giulia, 241, 245-246, 252-253
- Cossutta Carlotta, 263-265, 267-269, 272
- Costa Andrea, 132, 137
- Cotta Maurizio, 101-102
- Cowley Stephen G., 113
- Crispi Francesco, 136
- Criveller Claudia, 278
- Croce Benedetto, 160, 163-165, 167, 172
- Crovetto Pier Luigi, 248
- Cullen Paul, 18
- Culler Arthur Dwight, 40
- Curci Carlo Maria, 209
- Curtin Michael, 33
- Curtis Benjamin, 223
- Curzio Adelaide, 146
- D'Addio Mario, 56, 215
- D'Alembert Jean-Baptiste Le Rond, 192-193
- D'Allemagne Henri-René, 184-185, 200
- D'Amelia Marina, 157
- D'Amore Manuela, 135
- D'Eichthal Gustave, 185
- Dahm Helmut, 282
- Dal Sasso Rino, 160
- Darwin Charles, 31
- Daunton Martin J., 34
- Dautzenberg Gerhard, 47
- Davis Francis H., 51
- Day Gary, 31
- De Barante Prosper, 187, 190
- De Donato Gigliola, 149
- De Felice Giuffrida Giuseppe, 132, 134-135
- De Gaulle Charles, 98
- De Giorgio Michela, 149
- De Liguoro Giuseppe, 230
- De Longis Rosanna, 147
- De Martino Ernesto, 170-171
- De Rosa Gabriele, 137
- De Sanctis Francesco Maria, 194, 278
- De Sanctis Francesco, 166
- Decio (imperatore), 217
- DeLaura David J., 40
- Delavigne Germain, 225, 227
- Della Peruta Franco, 123
- Della Volpe Galvano, 161, 165
- Deluermoz Quentin, 231
- Démar Claire, 143
- Démeunier Jean-Nicolas, 252
- Deroin Jeanne, 144
- Deslandes Paul R., 33
- Dessain Charles Stephen, 18
- Dewey John, 184, 189, 201
- Di Bartolo Francesco, 128, 130
- Di Donato Francesco, 15
- Dickens Charles, 26, 31-33
- Diderot Denis, 91, 192-193
- Diocleziano (imperatore), 217
- Döllinger (von) Ignaz, 220
- Donizetti Gaetano, 233, 236
- Donnachie Ian, 111, 114
- Donzelot Jacques, 262-263, 265-266, 268,
270-271, 274
- Dorman Susan, 35
- Dorrill James F., 38-39
- Dostoevskij Fëdor, 181
- Downs Anthony, 104
- Drumont Édouard, 239
- Duffy Eamon, 21, 40, 220
- Duncan Charles, 25
- Dunne Joseph, 48
- Dupanloup Félix, 206, 221
- Durand Antonin, 228
- Duveyrier Charles-Honoré-Constant, 5,
183-201
- Duveyrier Honoré-Joseph, 183
- Duveyrier Honoré-Nicolas-Marie, 183
- Eichborn Johann Gottfried, 212
- El'sberg Jakov E., 278
- Elisabetta I (regina d'Inghilterra), 206
- Ellis Heather, 34
- Emerson Ralph Waldo, 32
- Enfantin Barthélemy-Prosper, 10, 183-185,
201
- Engels Friedrich, 112-113
- Enrico VIII (re d'Inghilterra), 206
- Epstein James, 26
- Eyre Edward, 30

- Fabris Elena, 242
 Falchi Federica, 13, 111, 113, 119
 Faraci Elena Gaetana, 10, 123, 129, 136, 287, 291
 Fargette Guy, 198
 Fedele Santi, 126, 135
 Fermon Nicole, 268
 Fernández-Carvajal Rodrigo, 99-100
 Feuerbach Ludwig, 284-285
 Figgis John Benjamin, 32
 Filippini Nadia Maria, 147
 Finet Martin, 12, 230
 Fiorino Vinzia, 142
 Fiorucci Massimiliano, 184
 Fischer George, 285
 Fiume Giovanna, 146
 Fletcher Stella, 207
 Florovskij Georgij V., 282
 Fonseca Pimentel Eleonora, 145
 Fontana Elisa, 146
 Fontana Biancamaria, 104
 Fonvisin Denis Ivanovič, 288
 Fonzi Fausto, 133
 Forbes Duncan, 112
 Forrester James, 25
 Forti Gilberto, 278
 Fothergill Brian, 203
 Foucault Michel, 262, 271-272
 Fournier-Finocchiario Laura, 12, 141-143, 149, 158
 Fraisse Geneviève, 143
 Franceschi Ferrucci Caterina, 141, 148-149
 Francfort Didier, 234, 236
 French Henry, 27
 Frégné Jean-Yves, 12-13, 75, 77, 86, 90, 198, 230
 Friedan Betty, 269
 Friend Stephen, 32
 Froude James Anthony, 35
 Froude Richard Hurrell, 205
 Fukuyama Francis, 251
 Fulcher Jane, 226-227
 Fulci Ludovico, 138
 Furet François, 76, 81

 Gairry Roman, 243
 Galasso Giuseppe, 128
 Gallenzi Mirco, 281

 Ganci Salvatore Massimo, 133
 García Montero Mercedes, 307
 García-Ayala Luis, 312
 García-Pelayo Manuel, 101, 109-110
 Garin Eugenio, 249
 Garnett Ronald G., 121
 Garrigou Alain, 91
 Gaskell Elizabeth Cleghorn, 31
 Gassert Robert G., 40
 Gatti de Gamond Zoé, 143
 Gauthier Théophile, 227
 Gazzetta Liviana, 158
 Gemelli Giuliana, 124
 Generani Gustavo, 40
 Genette Gérard, 243
 Gentile Emilio, 230
 Gercen Aleksandr Ivanovič (vedi Herzen Aleksandr Ivanovič)
 Giacone Alessandro, 90
 Giarrizzo Giuseppe, 126, 135, 137-138
 Giberne Maria, 19
 Gidney Robert D., 111
 Gignante Francesca, 146
 Gilles Deleuze, 90
 Gilman Charlotte Perkins, 272
 Gilmour Robert, 26
 Ginsborg Paul, 141
 Ginzburg Lidija Ja., 278
 Gioberti Vincenzo, 141
 Giolitti Giovanni, 136
 Giorgini Giovanni, 15
 Giotto, 214
 Giovanna d'Arco, 215
 Giovanni Senzatterra, 212
 Giurintano Claudia, 10, 183, 198
 Giusti Wolfango, 283
 Gladstone William Ewart, 28, 218
 Glumpowicz Philippe, 237
 Godineau Dominique, 142
 Godwin William, 113-114
 Goldman Lawrence, 27
 Gómez Gutiérrez Juan-José, 13, 159
 Goodland Lauren M. E., 27-28
 Gordon George, 30
 Gouges Olympe (de), 142
 Gounod Charles, 237-238
 Gracq Julien, 226
 Gramsci Antonio, 13, 159-161, 163-169,

- 171-172
 Granese Alberto, 189
 Grange Juliette, 79-81, 84-85, 87, 90
 Greenblatt Stephen, 31
 Gregorio VII (Ildebrando di Soana), 212
 Gregorio XVI (Bartolomeo Alberto Cap-
 pellari), 204
 Greppi Antonio, 147
 Grévy Jules, 75
 Grieg Edvard, 223
 Griffin Ben, 26
 Griggs Clive, 34
 Grimaldi Giorgio, 245
 Groh Dieter, 286
 Grossman Vasilij Semënovič, 243
 Grosso Elda Rosellina, 153
 Groult Benoîte, 143
 Gruppi Luciano, 165
 Guinot Jacqueline, 144
 Guizot François, 7-9, 15, 80, 87, 193-194,
 250

 Haag Amalia, 280
 Haakonssen Knud, 113
 Halévy Fromental, 232
 Hall Donald E., 32
 Hallman Diana R., 225
 Hamilton Alexander, 97
 Hardy Henry, 277
 Hawkins Edward, 20
 Haxthausen August Franz von, 286
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 167-168,
 170, 176, 282-284
 Helvétius Claude-Adrien, 113-115
 Henri d'Artois, 185
 Hensley Nathan K., 29-30
 Héricourt Jenny (d'), 12, 142, 152-155, 157-
 158
 Herwegh George, 292
 Herzen Aleksandr Ivanovič, 14, 277-295
 Hill Alan G., 17
 Hillesum Esther (Etty), 243
 Hilliard David, 38
 Hilton Boyd, 27
 Hobbes Thomas, 103, 177
 Hoeffken Theodore, 43
 Hofstadter Richard, 259
 Hook Andrew, 112

 Hoppen K. Theodore, 218-219
 Houghton Walter E., 35
 Huard Raymond, 77
 Hughes Thomas, 31-32, 34, 45
 Hugo Victor, 231-232
 Hume David, 112, 250
 Huntington Samuel Phillips, 251-253
 Hutcheson Francis, 112

 Ignatov Asen, 282
 Indy Vincent (d'), 238-239
 Ingrassia Michelangelo, 129
 Innocenzo III (Lotario dei conti di Segni),
 212
 Irti Natalino, 178
 Iskander (pseudonimo di Aleksandr Iva-
 novič Herzen)
 Isnenghi Mario, 233, 236

 Jakovlev Ivan, 279
 Jay John, 97
 Jowett Benjamin, 28
 Joyce Patrick, 27
 Julliard Jacques, 81

 Kant Immanuel, 79
 Karamzin Nikolaj Michajlovič, 288
 Kaswan Mark, 121
 Keble John, 204
 Kelli Aileen M., 277-278
 Kelsen Hans, 180
 Ker Ian, 17
 Killham John, 33
 Kingsley Charles, 31-32, 34-36, 38-39, 45,
 49-50
 Kingsley Frances Eliza F., 36, 38
 Kipling Rudyard, 31
 Kojève Alexandre, 167
 Koselleck Reinhart, 175, 251
 Kostal Rande W., 30
 Koval'skaja Marianna I., 288
 Kriegel Abraham, 26
 Krienke Markus, 11, 55
 Küng Hans, 94

 La Delfa Rino (Rosario), 11, 25
 La Loggia Enrico, 127, 132, 140
 Labry Raoul, 278

- Laclau Ernesto, 162, 170
 Lacombe Claire, 142
 Lacombe Hervé, 224-225, 227, 237
 Lacordaire Jean-Baptiste-Henri, 204
 Lamennais Félicité-Robert (de), 204
 Landes Joan B., 267
 Langford Paul, 25, 28
 Lasch Christopher, 14, 259-263, 265-267, 269-275
 Lasch-Quinn Elisabeth, 260-261, 275
 Lattanzi Carolina, 144
 Laudani Cettina, 128
 Launay Robert, 127
 Lavisser Ernest, 87
 Lawrence David H., 26-27
 Lazzarin Francesca, 278
 Lazzarin Stefano, 244
 Le Forestier Marie-Eve, 144
 Ledru-Rollin Alexandre, 78, 82
 Legault Mathilde, 236
 Legouvé Ernest, 153
 Lemonnier Charles, 152
 Leo Henri, 212
 Léon Pauline, 142
 Leonardo da Vinci, 214
 Leroux Pierre, 282
 Levi Primo, 243
 Lévi-Strauss Claude, 245
 Levra Umberto, 230
 Leydi Roberto, 233
 Liberatore Matteo, 209
 Licameli Chiara, 147
 Licurgo, 216
 Liebich André, 284
 Linton William, 293
 Livingstone James C., 50
 Locke John, 25, 96-97
 Lombino Vincenzo, 40
 Lonzi Carla, 169-170
 Lopez Gennaro, 184
 Lorito Annalisa, 15
 Lorzio Giuseppe, 206
 Loubet Émile, 89
 Louis-Philippe I, 227
 Love Damian, 33
 Lucania Francesco, 127
 Lucchetta Giulio A., 245
 Luden Heinrich, 212
 Lupo Salvatore, 138
 Luperini Cesare, 171
 Lyndhurst (John Singleton Copley), 208
 Mac Mahon Patrice (de), 75
 Macarel Louis-Antoine, 189
 MacDonald George, 32
 Machiavelli Niccolò, 79
 Madison James, 97-98
 Maggi Stefano, 124
 Magill Gerard, 43, 50
 Mahaffy John Pentland, 25
 Mairet Gérard, 83
 Malatesta Maria, 124
 Malchow Howard L., 34
 Malgeri Francesco, 137
 Malia Martin, 277, 280, 282, 283, 288, 291
 Manacorda Gastone, 123
 Manali Pietro, 126
 Mandela Nelson Rolihlahla, 243
 Mangan James A., 31, 34
 Manin Bernard, 103
 Manning Henry Edward, 204-205, 214, 218
 Manzoni Alessandro, 231-232, 235,
 Marcocchi Massimo, 40
 Marconi Gianfreda, 211
 Marconi Valerio, 245, 248
 Maria I Tudor (regina d'Inghilterra), 206
 Marsilio da Padova, 94-98
 Martin Brian, 48
 Martin George W., 223, 229
 Martin Robert Bernard, 38
 Marucco Dora, 123, 125, 126, 130
 Marx Karl, 167, 171, 176, 289, 291
 Mason Philip, 30
 Mastellone Salvo, 123
 Matlock Daniel, 25
 Matteucci Nicola, 88, 262
 Maupassant Guy de, 264
 Maurice Frederick D., 34
 Mazzini Giuseppe, 87, 212, 279, 283, 287, 293
 McCartney Dan, 41
 McClelland Keith, 32
 McGrath Fergal P., 47
 McLeod Hugh, 31, 34
 Meattini Serena, 245
 Meazzi Barbara, 158

- Medici Giacomo, 129
 Mee Jon, 25
 Mengaldo Angelo, 146
 Menozzi Daniele, 219
 Méricourt Théroigne (de), 142
 Meriggi Marco, 124
 Mesure Sylvie, 83, 86, 87
 Meyerbeer Giacomo, 232, 237
 Michelangelo Buonarroti, 214, 216
 Michelet Jules, 293
 Michels Robert, 108
 Mill James, 113
 Mill John Stuart, 31, 185
 Millar John, 112, 113
 Miller Eric, 260, 275
 Milli Marco, 282
 Milza Pierre, 185, 229
 Minesso Michela, 124
 Minto (Gilbert Elliot-Murray-Kynynmound, II conte di Minto), 208
 Mirabeau Gabriel-Honoré Riqueti (conte di), 183, 193, 252
 Mirskij Dmitrij P., 288
 Mitarotondo Laura, 13, 241
 Moisand Jeanne, 231
 Molina-Portero José Antonio, 99-101
 Molino-Colombini Giulia 149, 153-158
 Monsarrat Ann, 33
 Montaigne Michel Eyquem de, 246
 Montalbatti Carlo, 152
 Montalembert Charles Forbes (conte di), 10, 204, 219
 Montesquieu Charles-Louis de Secondat, 96, 97, 193, 246, 248, 250, 252, 254, 257, 258
 Monteverdi Claudio, 233
 Moranti Valentina, 146
 More Hannah, 266
 More Thomas, 207, 208, 211
 Morelli Giovanni, 232, 233, 234
 Morelli Salvatore, 158
 Moreu Calvo Ángel C., 27
 Moro Giuseppe, 247
 Mosca Gaetano, 108
 Mouffe Chantal, 160-162
 Mozart Wolfgang Amadeus, 214
 Mozley Tom, 20
 Mozzoni Anna Maria, 158
 Mulè Giuseppe, 236
 Muller Jean, 212
 Murray Placid, 40
 Muscolino Salvatore, 9, 173
 Muti Riccardo, 223
 Mylne James, 113, 114
 Napoleone I Bonaparte, 189, 253, 255
 Neri Laura, 244
 Newman Elizabeth, 20
 Newman Harriett, 19, 20
 Newman John Henry, 10, 11, 17-23, 25-53, 204-206, 217
 Newsome David, 25
 Newton Isaac, 42
 Niboyet Eugénie, 144
 Nicola I Romanov (zar di Russia), 281, 282, 285, 294
 Nicolet Claude, 78, 79, 81, 91, 92
 Nietzsche Friedrich, 181
 Nora Pierre, 83, 236
 Norman Edward Robert, 38
 Noto Andrea Giovanni, 125, 127, 128, 129, 135
 Novič Ioann S., 280
 Numa Pompilio, 216
 O'Connell Daniel, 10, 185, 204, 205, 208
 O'Connell Marvin R., 219
 O'Connor Thomas P., 26
 O'Donnell Charles L., 40
 O'Donnell Katherine, 41
 O'Regan Cyril, 48
 O'Siochru Colm, 222
 Oddo Giuseppe, 128, 130
 Offen Karen M., 152
 Offenbach Jacques, 237, 239, 240
 Ogarëv Nikolaj, 281, 283
 Omero, 214
 Orazi Stefano, 146, 147
 Owen Robert, 13, 111-122, 185
 Ozanam Antoine-Frédéric, 206
 Palmer Daniel J., 33
 Palmerston Henry John Temple (terzo visconte di), 218
 Palmigiano Francesco, 129
 Pancera Carlo, 111, 120, 121

- Panepinto Lorenzo, 140
 Pannain Guido, 235
 Papa Emilio Raffaele, 124
 Parker Roger, 229
 Pasquino Gianfranco, 88, 101, 301
 Pasture Patrick, 31
 Pateman Carole, 263
 Pater Walter Horatio, 32
 Pauls Birgit, 224
 Paz Denis G., 207
 Pécout Gilles, 124
 Peel Robert, 28, 205, 208
 Pena-Ruiz Henri, 89
 Perdonnet Auguste, 191
 Pereire Emile, 198
 Pereire Isaac, 198
 Perkin Harold, 27
 Pestel' Pavel Ivanovič, 280
 Pestelli Giorgio, 233
 Peters Catherine, 33
 Petino Gianni, 138
 Petrosino Daniele, 247
 Pettit Philip, 78
 Picenardi Gianni, 206
 Pietro il Grande (imperatore di Russia), 281
 Pio IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti), 36, 60, 206, 209, 218, 219, 221
 Pio X (Giuseppe Melchiorre Sarto), 70
 Pisano Laura, 145, 151, 152
 Pitkin Hanna Fenichel, 101-107
 Piva Francesco, 138
 Planty-Bojour Guy, 282
 Podemore Frank, 111
 Poidomani Giancarlo, 128
 Pollard Sidney, 121
 Pope Alexander, 25
 Porter Bernard, 29
 Poutret de Mauchamps Madeleine, 144
 Prodi Paolo, 248
 Prost Antoine, 86
 Prud'homme Gabrielle, 235, 236
 Publius (pseudonimo di Hamilton, Madison e Jay), 97
 Puccini Giacomo, 233, 236
 Pusey Edward Bouverie, 37, 204
 Quijano Aníbal, 14
 Quin Michael Joseph, 208
 Raffaello Sanzio, 214, 216
 Ragusa Andrea, 125
 Rao Salvatore, 132
 Rawls John, 181
 Régnier Philippe, 183, 184, 185, 195
 Reibel Emmanuel, 238
 Reid Alastair J., 28
 Reinhardt Wolfgang, 248
 Renan Ernest, 100
 Renaut Alain, 83, 86, 87
 Renda Francesco, 126, 136
 Rendall Jane, 112
 Renouvier Charles, 82
 Rich Paul John, 34
 Ridolfi Maurizio, 124
 Riot-Sarcey Michèle, 152
 Roberts John, 17
 Robertson John, 118
 Robertson Thomas L. Jr., 35
 Robespierre Maximilien, 80, 81, 85
 Robson Catherine, 26
 Rodrigues Olinde, 183
 Roland Pauline, 143
 Romano Aldo, 123
 Romano Onofrio, 247
 Romano Salvatore Francesco, 127, 131, 133, 136
 Romanov (dinastia), 280
 Roper Michael, 32
 Rosanvallon Pierre, 77, 79, 81, 86, 88, 90, 92, 184, 194, 201, 300
 Rose Sonya, 26
 Rosmini Antonio, 9, 10, 56, 57, 173-182, 204, 206, 211, 215, 216, 219, 220
 Rossi Adolfo, 134
 Rossini Gioacchino, 232, 233, 236, 237
 Rota Ghibaudi Silvia, 184, 186
 Rothery Mark, 27
 Rothschild James, 290
 Rotondo Arianna, 40
 Rousseau Jean-Jacques, 79, 83, 91, 103, 193, 246, 248, 250, 257, 265, 267, 268
 Rudinì Antonio Starabba (marchese di), 136
 Ruggieri Franca, 267
 Ruocco Giovanni, 242, 248

- Ruskin John, 31
 Russell John, 208, 218
- Said Edward, 243, 248, 251
 Saint-Simon Claude-Henri de Rouvroy
 (conte di), 181, 184, 194
 Saitta Armando, 194
 Salvadori Luca Jacopo, 126
 Sandel Michael, 201
 Sandoni Luca, 219
 Sangiorni Alfredo, 236
 Sawall Michael, 224
 Scacozza Carmen, 288
 Scattigno Anna, 158
 Schelling Friedrich, 282
 Schiefen Richard J., 203
 Schiller Friedrich, 281, 282
 Schininà Giovanni, 128
 Schneider Herbert, 225
 Schwer Mary Angela, 31
 Scott Walter, 25, 31, 231
 Scott William R., 112
 Scribe Eugène, 225, 227, 238
 Sebastiani N., 151
 Sebastiani Silvia, 112
 Seccombe Wally, 34
 Sennett Richard, 263
 Sereni Emilio, 161
 Serra Lucrezia, 146
 Sestan Ernesto, 194
 Seton-Watson Hugh, 294
 Shakespeare William, 42, 214, 215, 216
 Shelley Mary, 156
 Shelley Percy, 156
 Sher Richard B., 112
 Shrimpton Paul, 21
 Sieyès Emmanuel Joseph, 99, 100, 101
 Signorelli Alfio, 124
 Silver Harold, 111, 115
 Siméon Ophélie, 114
 Simon Jules, 87
 Sindoni Angelo, 139
 Skinner Andrew S., 112
 Skinner Quentin, 177
 Smetana Bedrich, 223
 Smiles Samuel, 25, 31
 Smith Adam, 13, 112, 113, 116-121, 250
 Smith Orianne, 25
- Sofia Francesca, 8, 9, 191, 195
 Soldani Simonetta, 124, 141, 145, 148, 150
 Solinger Jason D., 25, 26
 Solone, 216
 Soloway Richard Allen, 204
 Solženicyn Aleksandr Isaevič, 173, 174
 Staffa Dario, 285
 Stedman Jones Gareth, 27
 Stender Clausen Jørgen, 165
 Stephen James Fitzjames, 25
 Strada Vittorio, 284
 Strange Roderick, 11, 17, 205
 Stuart Mill John, 31, 185
 Sturzo Luigi, 137-139
 Swinburne Algernon Charles, 29, 30
- Tafuro Azzurra, 157
 Tagliaferri Teodoro, 29
 Taine Hippolyte, 194
 Taparelli D'Azeglio Luigi, 209
 Taricone Fiorenza, 143
 Tarle Evgeniy V., 278
 Tasca Alessandro, 138
 Tatarinova Ljudmila E., 280
 Taylor Miles, 29
 Taylor William Robert, 260-261
 Tedesco Anna, 229
 Tennyson Alfred, 32-33
 Terci Mahmut, 33
 Thackeray William M., 26, 31-33
 Thermes Diana, 194
 Thiesse Anne-Marie, 231-232
 Thomas Edith, 143
 Thompson Edward Palmer, 27
 Thompson Francis M. L., 27
 Thompson Noel, 113
 Thompson William, 214
 Thuillier Guy, 186
 Tighe Tardy Laura (alias Sara), 156
 Tillion Germaine, 243, 251
 Tintori Giampiero, 229
 Tito Livio, 216
 Tobia Bruno, 230
 Tocqueville Alexis (de), 176, 196, 197, 221,
 262, 269, 291
 Todorov Tzvetan, 13, 15, 241-258
 Tomasi di Lampedusa Giuseppe, 233
 Tommaso d'Aquino, 50

- Toscanini Arturo, 230
 Tosh John, 27, 32
 Travagliante Pina, 135
 Trevelyan George Macaulay, 28
 Trevor-Roper Hugh, 112
 Trilling Lionel, 259
 Tristan Flora, 143
 Tristram Henry, 20
 Turgot Robert-Jacques, 76, 193

 Ugolini Romano, 77
 Ulam Adam B., 294
 Ullathorne William, 207
 Umberto I (re d'Italia), 136, 230

 Valle Alfeo, 216
 Van Gilles (de), 225, 233
 Van der Hoeven Roland, 228
 Vance Norman, 33-34
 Veauvy Christiane, 145, 152
 Ventura Gioacchino, 220
 Venturi Franco, 112, 278, 283, 294-295
 Verdi Giuseppe, 12, 223, 228-236
 V  ret Jeanne-Désirée, 144
 Verneuil Yves, 86
 Vernon James, 26, 27
 Vernon John R., 25
 Véron Louis D  sir  , 239
 Verri Lisa, 146
 Verri Pietro, 8, 191
 Verro Bernardino, 140
 Viellard Narcisse, 185
 Villiers Marc (de), 143
 Vincent John, 25
 Virgilio, 216
 Visconti Costantino, 15
 Vitali Andrea, 206
 Vitberg Aleksandr, 284
 Vittorio Emanuele di Savoia (conte di Torino), 235
 Vittorio Emanuele III (re d'Italia), 235
 Voigt Johannes, 212
 Volney Constantin-François de Chasseboeuf (conte di), 193
 Voltaire (pseudonimo di Arouet François-Marie), 79, 91, 193, 250,
 Vovelle Michel, 81
 Vuilleumier Marc, 287

 Wagner Richard, 223, 228, 239
 Waldeck-Rousseau Pierre, 80
 Walgrave Jan Hendrik, 51
 Walicki Andrzej, 284, 292-293
 Wallon Henri, 75
 Walvin James, 31
 Ward Wilfrid Philip, 35, 203
 Washington George, 42
 Watson Nick J., 32
 Weber Max, 178, 179
 Weil Patrick, 77, 89-90
 Weil Simone, 244
 Weir Stuart, 32
 Wellesley Arthur, 205
 Wetter Gustav, 282
 Wightman Fox Richard, 261
 Williams Chris, 113
 Wirenius John F., 205
 Wiseman Nicholas, 10, 19, 203-222
 Wollstonecraft Mary, 114, 266-267
 Wright David Gordon, 28

 Yon Jean-Claude, 240

 Zachar'ina Natal'ja, 283
 Zangheri Renato, 128
 Zanon Nicol  , 181
 Zazzeri Angelica, 147, 148
 Zenatello Giovanni, 234
 Zerbi Paolo, 40

LEVIATHAN & BEHEMOTH

Il buon uso degli spettri

Collana della SIST



Studi

1. FRANCESCO DI DONATO, 9871. *Statualità Civiltà Libertà. Scritti di storia costituzionale*, prefazione di Francesco Paolo Casavola, 2021
2. FRANÇOIS LECOUTRE, *I fondamenti dell'ordine. Teoria e politica del diritto e dello Stato nella controversia tra Kelsen e Voegelin (1924-1964)*, prefazione di Francesco Di Donato, 2025
3. GIUSEPPE RICUPERATI, *Civilizzazione globale. Macrostorie e storici italiani del Novecento*, 2025
4. WILLIAM FARR CHURCH, *Il pensiero costituzionale nella Francia del Cinquecento. Uno studio sull'evoluzione delle idee*, a cura e con saggio introduttivo di Francesco Di Donato, 2025 (in preparazione)
5. ROBERT ROSWELL PALMER, *Il progresso della civiltà umana. L'educazione nella Rivoluzione francese*, a cura di Alessandro Isoni, prefazione di Sonia Scognamiglio, 2025 (in preparazione)
6. SONIA SCOGNAMIGLIO, *Educare alla civilitas. Pedagogia politica Socialità istituzionale Cultura democratica. Studi dal Medioevo ai giorni nostri*, 2025 (in preparazione)
7. FREDERIC WILLIAM MAITLAND, *Storia costituzionale dell'Inghilterra*, a cura e con un saggio introduttivo di Giovanni Giorgini e Alina Scuderi, 2025 (in preparazione)

Saggi

1. ORTENSIO ZECCHINO, *Il perenne conflitto tra i 'signori' del diritto*, 2020

2. SONIA SCOGNAMIGLIO, *La metamorfosi di Egidio Colonna in Gilles de Rome. Origini lontane della democrazia giuridica e della tirannia giudiziaria*, 2025 (in preparazione)
3. FRANÇOIS FURET, MICHEL TROPER, *Sull'uso dei concetti giuridici in storia*, a cura e con saggi di Manuela Albertone e Francesco Di Donato, 2026 (in preparazione)

Agorà

1. CLAUDIA GIURINTANO (a cura di), *Nilde Iotti. Declinazioni di un'esperienza politica e istituzionale*, 2021
2. CLAUDIA GIURINTANO, FRANCESCA RUSSO (a cura di), *Aspetti e questioni multidisciplinari della democrazia paritaria: lo spazio pubblico e privato dall'antichità ai nostri giorni*, 2023
3. FRANCESCO DI DONATO, SONIA SCOGNAMIGLIO (a cura di), *L'architettura della democrazia. Natura e problemi della rappresentanza politica. Studi in onore di Manuela Albertone*, 2025 (in preparazione)
4. GIOVANNI GIORGINI, FRANCESCA RUSSO (a cura di), *Educare alla democrazia. I. Machiavelli e l'educazione democratica*, 2025 (in preparazione)
5. CLAUDIA GIURINTANO (a cura di), *Educare alla democrazia. II. Democrazia e "incivilimento": figure e questioni del dibattito politico e istituzionale tra XIX e XXI secolo*, 2025
6. MANUELA ALBERTONE, FRANCESCO DI DONATO (a cura di), *Educare alla democrazia. III. La Rivoluzione francese e l'educazione alla democrazia*, 2025 (in preparazione)
7. FRANCESCO DI DONATO, SONIA SCOGNAMIGLIO (a cura di), *Educare alla democrazia. IV. I precursori del pensiero democratico. Illuminismo meridionale, Rivoluzione ed educazione civile*, 2025 (in preparazione)
8. SARA LAGI, FLAVIO SILVESTRINI, FRANCESCO DI DONATO (a cura di), *From Kant to Kelsen. Democracy Education Peace*, 2025 (in preparazione)

Ziz

1. FRITZ HARTUNG, *L'Etat c'est moi! Leggenda e destino di un falso storico*, a cura di Carlo Pontorieri, premessa di Francesco Di Donato, 2025

Finito di stampare nel mese di aprile 2025
dalla *Grafica elettronica* - Napoli

Il volume – che raccoglie i contributi di Roderick Strange, Rino La Delfa, Markus Krienke, Jean-Yves Frétigné, Esteban Anchústegui Igartua, Federica Falchi, Elena G. Faraci, Laura Fournier Finocchiario, Juan José Gómez Gutiérrez, Salvatore Muscolino, Claudia Giurintano, Mauro Buscemi, Martin Finet, Laura Mitarotondo, Leonardo Angeletti, Giuseppe Astuto e Fernando Ciaramitaro – è il risultato di un dialogo avviato in occasione del Convegno internazionale organizzato dall'unità di ricerca dell'Università di Palermo il 24 e 25 ottobre 2024 nell'ambito del PRIN 2022 *Educare alla democrazia. Indagini storiche sulla crisi della rappresentanza politica e sull'evoluzione delle pratiche di partecipazione nelle società moderne e contemporanee*. Se l'incivilimento, come *civilisation*, ha subito trasformazioni semantiche che queste pagine cercano di vagliare, almeno limitatamente all'arco temporale prescelto (XIX-XXI secolo) e alle questioni affrontate, i saggi qui proposti consentono di cogliere quell'*idem sentire* tra le differenti declinazioni e interpretazioni che sottendono alla diade democrazia e incivilimento. Senza alcuna pretesa di presentare conclusioni generali o complete, utilizzando metodologie e competenze storiche, filosofico-teoretiche e filosofico-politiche, le autrici e gli autori di questo volume collettaneo intendono sollecitare ulteriori piste di ricerca, offrire nuove elaborazioni nella consapevolezza che il cammino da percorrere è ancora lungo, più che mai nella complessità del nostro tempo, dinanzi a sfide e minacce che invitano uomini e donne di buona volontà a non dimenticare l'ammonimento della lezione vichiana della possibilità di regredire in una rinnovata barbarie o, come ci rammenta Cvetan Todorov, una barbarie che si definisce nell'indifferenza ed estraneità al concetto di "umanità".

Claudia Giurintano insegna Storia del pensiero politico presso il Dipartimento di Scienze politiche e delle relazioni internazionali dell'Università di Palermo. Tra le sue monografie: *Riformismo e liberalismo in Augustin Cochin* (Firenze 2007); *La "Res Publica" di Francesco Luigi Ferrari* (Firenze 2009); *Augustin Cochin e il Correspondant* (Firenze 2012); *L'abolizione della schiavitù nelle colonie francesi. Il rapporto della Commissione Broglie 1840-1843* (Milano 2016); *La redazione del "Domani d'Italia" 1922-1924. Valori cristiani e difesa delle libertà democratiche* (Milano 2023). Per i nostri tipi, nella collana Agorà, ha curato *Nilde Iotti. Declinazioni di un'esperienza politica e istituzionale* (2021) e con Francesca Russo, *Aspetti e questioni multidisciplinari della democrazia paritaria: lo spazio pubblico e privato dall'antichità ai giorni nostri* (2023).

ISBN 979-12-235-0254-9

