Anno XVII n. 1 – 2025

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale

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

Storia e Politica

Nuova serie

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

Comitato Scientifico/ Advisory Board: Marcella Aglietti (Università di Pisa); Angelo Arciero (Università Guglielmo Marconi - Roma); Giorgio Barberis (Università del Piemonte Orientale, Alessandria); Francesco Bonini (Università Lumsa); Davide Cadeddu (Università di Milano); Carmelo Calabrò (Università di Pisa); Gabriele Carletti (Università di Teramo); Paolo Carta (Università di Trento); Manuela Ceretta (Università di Torino); Salvatore Cingari (Università per Stranieri di Perugia); Alberto de Sanctis (Università di Genova); Francesco Di Donato (Università di Napoli Federico II); Franco M. Di Sciullo (Università di Messina); Giovanni Giorgini (Università di Bologna); Claudia Giurintano (Università di Palermo); Stefania Mazzone (Università di Catania); Maria Pia Paternò (Università di Napoli Federico II); Enza Pelleriti (Università di Messina); Fausto Proietti (Università di Perugia); Francesca Russo (Università Suor Orsola Benincasa - Napoli); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Giorgio Scichilone (Università di Palermo); Luca Scuccimarra (Università di Roma La Sapienza); Daniele G. Stasi (Università di Foggia); Mario Tesini (Università di Parma).

Honorary Members: Eugenio Guccione (Direttore onorario, Università di Palermo); Nicola Antonetti (Università di Parma); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Giuseppe Buttà (Università di Messina); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Guido Melis (Università di Roma La Sapienza); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Claudio Vasale (Link Campus University).

Comitato Scientifico Internazionale/International Advisory Board: Esteban Anchustegui Igartua (Universidad del País Vasco); Francisco Javier Ansuátegui Roig (Universidad Carlo III de Madrid); Fernando Ciaramitaro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); Maria Dimova-Cookson (Durham University); Jean-Yves Frétigné (Université de Rouen – Normandie); Marcel Gauchet (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris); Rachel Hammersley (Newcastle University); François Jankowiak (Université Paris-Sud/Paris-Saclay); John P. McCormick (University of Chicago);

Quentin Skinner (University of London); Colin Tyler (University of Hull).-

Comitato Editoriale/Editorial Board: Mauro Buscemi (Università di Palermo); Dario Caroniti (Università di Messina); Nicola Carozza (ISSR – Genova); Anna Di Bello (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli); Fabio Di Giannatale (Università di Teramo); Alessandro Dividus (Università di Parma); Federica Falchi (Università di Cagliari); Elena G. Faraci (Università di Catania); Cettina Laudani (Università di Catania); Alessandro Isoni (Università del Salento); Laura Mitarotondo (Università di Bari); Fausto Pagnotta (Università di Parma); Spartaco Pupo (Università della Calabria); Davide Suin (Università di Genova); Angela Taraborrelli (Università di Cagliari).

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

https://editorialescientifica.it/storia-e-politica/

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

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Costantino Visconti

Tel. +39-09123892505 storiaepolitica@unipa.it

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

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

EISSN 2037-0520

Aprile 2025

Anno XVII n. 1 Gennaio - Aprile 2025

Ricerche/*Articles*

Fabio Di Giannatale
La giustificazione della guerra e le prospettive di pace nel pensiero di Luigi Taparelli D'Azeglio 1

Spartaco Pupo
The Scottish Enlightenment's Influence on the Liberalism of Luigi Einaudi 33

Alessandro Della Casa
La «teoria cosmica» e la pace: sul pensiero politico e filosofico di Maria Montessori e sulle sue fonti 58

Adelina Bisignani
Sulla teoria crociana della storia 101

Maurizio Pagano
Guido Calogero. La teoria delle due libertà e la polemica con Croce 124

Luca Basile
Gramsci e alcuni aspetti del tema geopolitico. Spunti e appunti per una rilettura 161

Ernesto Roland
De Movimiento Nacional a catch all party*. Una caracterización del peronismo de Córdoba hegemonizado por la Renovación (1987-1991)* 194

Greta Mastroianni Greco
Tollerare l'intolleranza: l'apologia del free speech *della libertaria civile Nadine Strossen* 229

Studi e interpretazioni/ Studies and interpretations

Gianluca Luise
La politica istituzionale e amministrativa dell'Impero austriaco nel Regno delle Due Sicilie (1820-1824) 269

Andrea Giuseppe Cerra
Una stagione "rivoluzionaria" del pensiero politico meridionalista: Guido Dorso teorico dell'irrealtà 294

Cronache e notizie/*Chronicles and news*

Marta Ferronato - Carlo Marsonet
Cent'anni di Storia delle dottrine politiche
Convegno di Studi (Padova, 23-24 gennaio 2025) 310

Recensioni/*Reviews*

V. Altopiedi, *La rivoluzione incompiuta di Olympe de Gouges. I diritti della donna dai Lumi alla ghigliottina* (A. Loche); F. M. Pagano, *Scritti di filosofia, economia e politica,* a cura di F. Lomonaco (G. Scarpato); R. Car, *Searching for a Leftist Constitutionalism. The German Left vs the Rechtstaat, 1848-1949* (S. Lagi); C. Calabrò (a cura di), *L'Europa in crisi. Visioni politiche tra le due guerre* (C. Malandrino); F. Calì, *La Sicilia di Paul de Musset 1843* (A.G. Cerra); A. Barile, *La protesta debole. I movimenti sociali in Italia dalla Pantera ai No global, 1990-2003* (L. Masone).
315

Dalla quarta di copertina/*Back cover* 334

Ricerche/Articles

FABIO DI GIANNATALE

LA GIUSTIFICAZIONE DELLA GUERRA E LE PROSPETTIVE DI PACE NEL PENSIERO DI LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO

Fino a cinquant'anni io non avea sognato mai di essere né professore né scrittore. Giunto a quell'età fui destinato in Sicilia a insegnar diritto di natura, e postomi in mano quel tristissimo Burlamacchi [...] per quel primo anno altro non feci che confutarlo. L'anno seguente rimostrai ai Superiori che insegnar in questo modo era piuttosto tradire i giovani che un istruirli. Ed essi risposero che scrivessi da me il mio corso. Così nacque il Saggio teoretico che nella stessa sua forma si presenta improvvisato. [...] Studiando quegli autori protestanti che passavano per soli maestri in questa scienza (il diritto naturale) [...] mi formai un sistema cattolico fin dalla base. A misura poi che le dottrine nascevano, la pietra di paragone per assicurarmi di non aver sbagliato, era sempre il confrontarle con S. Tommaso [...] Così mi avvenne di riconoscere che questa scienza si trova già bella e fatta negli scolastici e particolarmente in S. Tommaso, Suarez, Bellarmino, Vitoria[1].

[1] Cfr. la lettera del 12 maggio 1862 ad uno studente gesuita residente nel Collegio di Laval, in Taparelli D'Azeglio (1932: 738-739). In realtà l'esigenza di una riforma degli studi negli istituti della Compagnia di Gesù era stata avvertita da Taparelli fin dal 1824 quando, chiamato a dirigere a solo 31 anni il Collegio Romano, si trovò di fronte ad una situazione insostenibile in cui venivano proposti agli studenti differenti sistemi tra loro in contrapposizione. Il giovane rettore – dopo una prima fase in cui intravide la possibilità di un dialogo con l'eclettismo francese (Sulas 2017), ancora richiamato nell'*Introduzione* al *Saggio Teoretico* (vol. I, ed. 1840: V-XI) – cercò di porvi rimedio attraverso un graduale ritorno alla scolastica: «la santa filosofia che infonde grande certezza e persuasione di principi scientifici; [che] non solamente accresce di molto la facilità degli studi (giacché a san Tommaso io debbo quel poco di reputazione che hanno ottenuto le mie stampe); ma trovai che anche la vita interiore, l'umiltà e la docilità religiosa, la facilità del meditare e pregare ne ricavano grande aiuto» (cfr. la lettera, del febbraio del 1861, a Pierre-Jean Becks in Taparelli D'Azeglio 1932:

In questi termini Luigi Taparelli d'Azeglio, pochi mesi prima della scomparsa avvenuta a Roma nel settembre del 1862, sintetizzava la genesi e i fondamenti teorici e dottrinali del suo celebre *Saggio teoretico sul diritto naturale appoggiato sul fatto* (1840-'43)[2], che rappresenterà nei decenni successivi un riferimento ineludibile con cui confrontarsi in differenti campi di studi: dalla teologia morale al diritto naturale a quello internazionale, dalla politica finanziaria all'economia politica e alla fiscalità, dalla critica delle dottrine democratiche e liberali alla difesa del temporalismo papale, dai temi della sussidiarietà e della giustizia sociale a quelli della nazionalità e della legittimità del potere politico e altri ancora. Tra i pionieri della rinascita tomistica in Italia, che promosse anche attraverso le pagine della *Civiltà Cattolica* [3], il gesuita piemontese esercitò nello schieramento intransigente del cattolicesimo italiano «una specie di dittatura morale» (Pirri 1932: 8); la sua eredità intellettuale, che gli «scrittori» della rivista hanno cercato di mantenere viva nel tempo[4], è andata però gradualmente affievolendosi per poi rivi-

717). Il suo impegno per rinnovare gli studi ridando vita all'insegnamento tomista proseguì anche a Napoli, dove nell'ottobre del '29 fu nominato Provinciale dell'Ordine prima di essere trasferito, nel 1833, al collegio Massimo di Palermo come prefetto spirituale, insegnante di musica, francese e di diritto naturale. Per un approfondimento sulle attività e sugli scritti del gesuita piemontese a favore di una riforma degli studi in chiave tomistica, rinvio alle preziose ricostruzioni di Pirri (1927a, 1929), Abbate (1997), Dianin (2000: 24-82).

[2] Alla prima edizione, pubblicata in cinque volumi tra il 1840 e il '43 (Palermo: Antonio Muratori), ne seguiranno – riviste e «accresciute» dall'autore – due napoletane (1844-1845, 5 voll., Tramater e 1850-1851, 2 voll., La Civiltà Cattolica), due livornesi (1845 e 1851, Mansi), una romana (1855, 2 voll., La Civiltà Cattolica) e una palermitana (1857, 2 voll.). La "fortuna" dell'opera è testimoniata, inoltre, dalle numerose ristampe e traduzioni, anche parziali – in tedesco, francese, spagnolo – di cui sarà oggetto ancora nel corso del XIX secolo.

[3] Sul recupero e la diffusione della filosofia tomista, poi rilanciata da Leone XIII nell'enciclica *Aeterni Patris* (1879) perché considerata l'unica in grado di fornire «il quadro concettuale e il fondamento teoretico per pensare (o ripensare) la modernità in termini cristiani» (Chenaux 2017: 15), cfr., tra i tanti – oltre ai classici lavori di Masnovo (1923) e Dezza (1942) – i contributi di Aubert (1961), Malusa (1986), Piolanti (1983), Mellinato (1993), Pangallo (2010).

[4] Si vedano, tra i tanti, i contributi di Ballerini (1862), Brucculeri (1926 e 1963), Curci (1862), Lener (1963), Messineo (1936, 1947, 1948, 1962), Pirri (1927a, 1927b, 1927c, 1928a, 1928b, 1929, 1932), Perego (1947 e 1950), Pontificia Università Gregoriana, *La Civiltà Cattolica* (1964).

talizzarsi a partire dalla fine del secolo scorso[5], probabilmente in seguito al fiorire di studi sull'organo ufficiale della Compagnia di Gesù[6].

Attraverso le pagine del *Saggio teoretico* e di alcuni suoi interventi pubblicati sulla *Civiltà Cattolica*, il presente contributo si propone di esaminare le riflessioni taparelliane su un tema poco frequentato dagli studiosi, quello della guerra – e di riflesso della pace – che ispireranno la linea editoriale della rivista e il pensiero dei pontefici ancora nel corso del Novecento, almeno fino alla *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII (cfr. Messineo 1963), che ridestò il «sogno» di Taparelli di fare del diritto internazionale il vero mezzo di garanzia della pace (Occhetta 2010: 546).

1. *La guerra «secondo natura»*

Sebbene richiamato in vari passi del *Saggio teoretico*, il concetto di guerra è affrontato nello specifico nella sesta dissertazione[7] in cui Taparelli si sofferma sui diritti e sui doveri delle nazioni considerati nell'ambito di una «futura organizzazione internazionale», composta da «società reciprocamente indipendenti», a cui affidare il compito di conservarli e perfezionarli,

[5] Una rassegna sui numerosi studi dedicati alla figura e all'opera di Taparelli, seppur circoscritta agli scritti più recenti, non può che essere parziale ed approssimativa. Mi permetto, tuttavia, di segnalare per un profilo bio-bibliografico i contributi di Di Rosa (1991: 17-65), Dianin (2000: 11-58), Vian (2013), Verdino (2017), Sulas (2019); sul tema del diritto naturale in relazione al protestantesimo Biancardi (2002), Scattola (2010), Turco (2011), Iurlaro (2024); sul dibattito alimentato dalla nota sulla *Nazionalità* Traniello (1990), Veca (2015: 27-39), Bonvegna (2016), Del Corno (2017: 160-165), Di Giannatale (2022b); sulla rilettura in chiave liberista e «personalistica» del pensiero taparelliano Chafuen Rismondo (2002), Antiseri (2010), Krienke (2012), Heritier (2013); sul concetto di giustizia sociale e sulle questioni economiche e fiscali Behr (2003 e 2019), Romani (2013); sulla sua critica agli ordini rappresentativi Di Simone (1976), Ferrero (2019).

[6] Cfr., tra i tanti, De Rosa Gabriele (1973[2]), Greco (1976), Droulers (1982), Dante (1990 e 2004), Bianchini (1996), De Rosa Giuseppe (1999), Taradel, Raggi (2000), Sale (2001), Camurani (2011), Allegri (2021), Di Giannatale (2022).

[7] Nell'edizione romana del 1855, l'ultima «corretta ed accresciuta» dall'autore – da cui citiamo salvo altre indicazioni – l'opera è articolata in sette dissertazioni, ciascuna delle quali divisa in capi (complessivamente 52), a loro volta suddivisi in articoli e poi note (135), per lo più riservate alla confutazione di «errori e pregiudizi» inerenti la materia trattata: «una vera Summa giuridica», sia per la quantità degli argomenti che per la profondità delle analisi (Di Rosa 1991: 70).

così come ai singoli Stati spetta il dovere di regolare i rapporti tra gli individui (Taparelli 1855: vol. II, 319-320 e 234-236). La matrice di tale Società internazionale – distinta dalla società umana[8] e chiamata anche «società delle genti» o «Etnarchìa» per la sua essenza «naturale e costante» che la distingue dalle confederazioni e dalle altre fattispecie di alleanze tra Stati accumunati «unicamente dalla libera volontà umana» (*ivi*: vol. II, 315-316) – è individuata nell'istinto di socialità che muove l'individuo verso la famiglia, questa ad unirsi in comune, poi in altre «società pubbliche» per dar poi vita alla nazione: «un essere sociale» che rappresenta «il compiuto appagamento delle tendenze naturali» (*ivi*: vol. II, 322-323). Nel solco della tradizione aristotelica-tomista, Taparelli recupera dunque il tema della naturale socievolezza degli uomini che si aggregano in comunità naturali successive ordinate dalla Provvidenza al «bene comune» per promuovere – in contrapposizione al modello contrattualista ispiratore delle moderne società liberali – una «ricostruzione mitica» (Massa Pinto 2003: 182) della società corporativa «integrale» (Legitimo 1963: 44), articolata come un regime di tipo tardo-medievale che si armonizza «con l'ordine naturale delle cose» (cfr. Di Simone 1976: 141-142)[9] e «governed by principles of susbsidiarity ad social justice» (Behr 2019: 71-72)[10].

[8] Sebbene sia la società universale degli individui che la società internazionale dei popoli abbiano i loro fini nel bene comune, la prima tende «all'individuale vivere onesto per mezzo dell'ordine civico», mentre la seconda – specifica il gesuita – mira alla conservazione dell'ordine politico esterno che regola la vita collettiva tra le nazioni (Taparelli 1855: vol. II, 311).

[9] Il modello di società delineata dal gesuita piemontese rappresentava un primo tentativo, seppur embrionale, di elaborare una risposta alla questione sociale che stava emergendo in maniera imponente come conseguenza della Rivoluzione industriale e che troverà sostegno nel motu proprio *I gravissimi mutamenti* del 14 maggio 1852 con cui Pio IX, sebbene con «scarsa efficacia» (Martina 1986: 20), ristabilirà nello Stato pontificio le corporazioni di arti, mestieri e commercio che erano state soppresse da Pio VII durante l'età napoleonica. Le corporazioni erano delle associazioni tra datori di lavoro ed operai, dirette da sacerdoti, che nelle intenzioni del Pontefice avrebbero dovuto conseguire la duplice finalità di arginare il degrado morale dei ceti meno agiati e di rilanciare le attività produttive che in quegli anni nella città di Roma subivano gli effetti della crisi economica (cfr. Dal Pane 1949). Una scelta certamente anacronistica pensare di poter fronteggiare i problemi connessi alla questione sociale affidandosi alla beneficenza dei singoli e favorendo un modello di organizzazione della società statico per volere della Provvidenza; scelta che tuttavia Taparelli pro-

Il passaggio dalla socialità all'associazione necessita però di un fatto contingente che il gesuita descrive – ricorrendo al linguaggio della Scolastica – come il passaggio dalla potenza all'atto tramite una o più cause determinanti (cfr. Brucculeri 1926: vol. I, 400-401) che spesso si fondono tra loro senza si riesca ad individuare quella prevalente: l'aumento crescente delle popolazioni, che genera il fenomeno dell'emigrazione, lo sviluppo del commercio e dell'istruzione che producono uniformità di desideri; ma anche l'espansione dell'agricoltura, il progresso scientifico e tanti altri fattori fanno sì che «ognun senta che abbisogna di conservar l'ordine» fra i cittadini di tutte le società con le quali si relaziona. Tale bisogno – afferma l'autore – produce «nel superiore un dovere morale […] così l'associazione internazionale diviene un dovere fra sovrani; e tanto più urgente quanto è più necessaria l'associazione *di diritto* per difendere da ogni disastro la propria e le altrui nazioni, già associate *di fatto*» (cfr. Taparelli 1855: vol. II, 310-312).

Si tratta, dunque, di un processo naturale contraddistinto dall'«intreccio d'interessi» e della «simpatia di affetti» tra i popoli, il cui esito finale è un legame indissolubile tra tutti gli uomini esteso a poco a poco a tutte le nazioni «in modo che la nazione anche più remota può sentirsi urtata e sconvolta dagli sconvolgimenti politici di una qualunque parte del globo» (*ivi*: vol. II, 315). In tale contesto, centrale si presenta la questione del rapporto tra l'unità del Tutto e l'unità delle parti, cioè tra l'Etnarchìa – che Taparelli definisce con un neologismo anche società «ipotattica» di nazioni (cfr. Jacquin 1964) – e gli enti politici reciprocamente indipendenti e sovrani nel regolamentare la loro vita interna («*poliarchia*») che l'hanno generata attraverso il processo associativo; rapporto risolto, con un approccio «a tutti gli effetti antiliberale» (Krienke 2012: 134), limitando il po-

muoverà nei suoi contributi pubblicati nella *Civiltà Cattolica*, in particolare nell'articolo "I corpi d'arte e le associazioni moderne d'operai" (1852). Sul rapporto tra cattolicesimo e questione sociale nella lettura della *Civiltà Cattolica* rinvio ai saggi di Droulers (1982), Menozzi (1993) e Carletti (2019).

[10] Su questo interessante aspetto della riflessione taparelliana, che ha alimentato una ricca e vivace corrente di ricerche segnalo, tra i contributi più recenti, Massa Pinto (2003), Behr (2003 e 2019), Brennan (2014).

tere secondario ad essere guidato «dal supremo alle vie del giusto se talor traviasse» (Taparelli 1855: vol. II, 19)[11].

Nell'interpretazione taparelliana le società sono dunque legate tra loro dal vincolo «dell'amore reciproco» da cui discende una legge morale che impegna ciascuna nazione a procurare la felicità alle altre nazioni, in quanto «l'intento del Creatore è che l'autorità sovrana miri al bene temporale dei suoi [...] e di ogni società pubblica», sotto le leggi di giustizia ed equità (*ivi*: 236). Viene così a delinearsi quel principio di «amore internazionale» – posto alla base del diritto tra gli Stati e che per ogni nazione rappresenta contestualmente un diritto e un dovere – il cui scopo principale consiste nell'applicazione «della giustizia universale» e nella «conservazione dello Stato politico» (*ivi*: vol. II, 234 e 244). In sintesi, precisa il gesuita, «la prima legge di natura (*fa il bene*) applicata alle nazioni produce *amore* internazionale; il cui *oggetto adeguato* sono le società; il fine è la *felicità* di esse società; l'organo è il sovrano rispettivo; le norme sono *giustizia* che non lede nei diritti, e benevolenza che comunica nei beni» (*ivi*: vol. II, 237-238).

L'applicazione dell'amore internazionale, che ha il suo fine nell'esistenza politica di ogni società amica, conduce infatti «per naturale conseguenza alla difesa efficace di lei contro ingiusti assalitori». Una difesa – precisa Taparelli – non dettata esclusivamente dal «comune dovere» morale e dal diritto, ma anche dal «comune interesse» delle nazioni difenditrici in quanto il trionfo dell'oppressore costituirebbe il pericolo più immediato per gli Stati vicini (*ivi*: vol. II, 244). Tesi, questa, che indirettamente legittima il principio d'intervento sia contro l'aggressione subita ingiustamente da un altro Stato, sia contro il diffondersi di dottrine sovversive che mettano a rischio l'ordine sociale e politico anche degli Stati limitrofi e, quindi, dell'intera comunità internazionale. In tali casi l'intervento – considerato una forma di

[11] Se da un lato deve garantire ad ogni Stato membro la sua integrità territoriale e la sua indipendenza politica, l'Etnarchia ha nel contempo il dovere di favorire la cooperazione internazionale e lo sviluppo morale e sociale dei popoli, sostanziandosi in una «societé internationale naturelle [...] couronnée par la societé chrétienne» (Verdross 1964: 533-534). Concetto, questo, che ha indotto alcuni a ravvisare in Taparelli un precursore delle moderne organizzazioni internazionali; cfr. Brucculeri (1926), Brière (1932: 1), Pereña (1964), Minois (2003: 493), Occhetta (2007: 13).

applicazione dell'amore internazionale – si delinea come un'azione di polizia sopranazionale che ha il dovere e il diritto di attivarsi anche senza la richiesta di aiuto del legittimo detentore della sovranità, che si ritiene presunta data la sua impossibilità di avvalersi dell'esercizio della propria autorità (cfr. *ivi*: vol. II, 248-250).

Nell'elaborazione di questa futura organizzazione internazionale, Taparelli sembra intravedere una «possibile approssimazione del mondo contemporaneo alla cristianità medievale, di cui non si sarebbero riproposti gli assetti istituzionali, bensì i principi»; infatti i singoli governi della società etnarchìca, pur senza introdurre una legislazione politica e civile dettata dall'autorità ecclesiastica, avrebbero "naturalmente" posto in essere norme conformi alle regole morali dettate dal cattolicesimo (Menozzi 2005: 94).

È nella cornice teorica del diritto naturale «appoggiato sul fatto» e di quello internazionale che va collocato il concetto taparelliano di guerra «secondo natura», definita come «un cozzar di società uguali per sostener il diritto [che è il vero bene dell'uomo ragionevole] colla forza»; la guerra si configura, dunque, come un atto di amore internazionale a difesa – anche violenta – dell'ordine, da distinguersi assolutamente dai numerosi casi di guerre «contro natura» che si manifestano quando, pur nella ragione del diritto, ci si lascia travolgere dalle passioni e dalla sete di vendetta e si degenera nell'offesa, piuttosto che nel trionfo del bene comune attraverso l'uso della moderazione, della giustizia e dell'equità. E se ogni conflitto esprime il suo carattere pubblico nel comando dell'autorità che guida legittimamente la società guerreggiante – fino ad identificarsi in una «guerra nazionale» qualora la volontà dei sudditi coincida spontaneamente con quella dell'autorità – «*pubblicità* della guerra, sua *giustizia*, sua *efficacia*, sua *moderazione*» costituiscono, conclude il gesuita, le quattro «condizioni» naturali che contraddistinguono la guerra stessa (Taparelli 1855: vol. II, 286-287). Tra queste, particolare attenzione è dedicata alla «giustizia nel difendersi e nel punire», ossia a quelle fattispecie di guerre «tra uomini *ragionevoli*» ritenute giuste se intraprese come difesa dell'ordine oppure come reazione al disordine: «la prima sarebbe *pura difesa*, la seconda involgerebbe, per la parte della socie-

tà sostenitrice del diritto, la idea di vera *punizione*» (*ivi*: vol. II, 292).

Taparelli è ben consapevole della difficoltà di distinguere chiaramente, nella pratica, le due forme di guerra, pertanto si sofferma ad esaminarle sul piano teorico specificando le «giuste cause» che legittimano la pena internazionale nei confronti di quegli Stati che hanno violato i diritti altrui (cfr. Occhetta 2007: 212-220). Accertata la volontà «maligna ed ostinata» dell'aggressore che impedisce la risoluzione amichevole delle divergenze tra le parti e il ripristino dello *status quo*, la guerra è reputata giusta se finalizzata a punire il reato e i fiancheggiatori che lo difendono nonostante la sua manifesta evidenza, e a compensare il danno ingiustamente subito (*ivi*: vol. II, 294-296). Quella della corresponsabilità degli Stati amici che durante il conflitto continuano ad intrattenere con l'assalitore rapporti commerciali «di diretto sussidio» all'azione militare costituisce un tema più che mai attuale, così come lo sono le riflessioni taparelliane sull'arbitrato: l'accertamento del torto tra due potenze che rivendicano uguali diritti sarebbe opportuno fosse affidato – suggerisce l'autore – ad un «giudice naturale» costituito da una «società neutra» che, con animo imparziale, sia in grado di esprime un giudizio più sicuro (*ivi*: vol. II, 295-296).

Una terza motivazione che rende lecita la guerra è data dal «sicurarsi da un pericolo», ma solo se «certo e vero». Taparelli ritiene infatti che «la forza» materiale di un popolo, che si è armato in modo eccessivo e straordinario, non rappresenti di per sé una causa sufficiente a legittimare gli Stati confinanti a dichiarargli guerra ma solo a predisporre adeguate difese. Per giustificare una guerra preventiva sono necessarie, oltre alle circostanze materiali, anche «le disposizioni morali», cioè che una nazione dichiari apertamente di potenziare i propri armamenti per attaccare un altro Stato (cfr. *ivi*: vol. II, 286-300). Connesso al principio di giustizia è quello di moderazione che – ispirata alla legge fondamentale per cui il fine della guerra è il conseguimento della pace intesa come «tranquillità che risulta dall'ordine» – induce ad essere sempre pronti ad accogliere le proposte di pace del nemico se ritenute sincere e leali, e a guerreggiare nel rispetto del principio di umanità, che vieta ad impiegare il «male non necessario» per sconfiggere il nemico, ma

anche ad ostinarsi in una resistenza inutile e dannosa perché, così facendo, si manifesta «pazzia, non valore» (*ivi*: vol. II, 304-308).

Considerata «una teoria intermedia tra le quelle bellicistiche e quelle pacifiste» (Bobbio 1997: 57), la teoria del *bellum iustum*, secondo la quale la guerra sarebbe in via di principio illecita, ma eccezionalmente accettata e legittimata dal diritto come risposta ad un atto antigiuridico, aveva radici lontane nella teologia cattolica[12]. Una prima formulazione, che si affermerà «senza interruzione sino a età moderna avanzata» (Staico 2006: 23-25), era già presente negli scritti di sant'Agostino[13] il quale, pur ravvisando la pace come fine auspicabile della guerra, aveva affermato l'obbligo da parte del cristiano a partecipare ad un conflitto armato se dichiarato – per ripristinare la pace – da un'autorità legittimamente costituita, confutando così le tesi di quei patristi, in particolare di Tertulliano, che dallo spirito e da alcuni passi del Vangelo avevano tratto il principio della condanna assoluta della guerra (*De Corona*, lib. XI e XII). Successivamente tale dottrina sarà oggetto di precisazioni e nuove interpretazioni anche nel *Decretum Gratiani* (causa XXIII), nella costituzione LXXI *Ad liberandam Terram Sanctam de manibus impiorum* del IV Concilio Lateranense che nel 1215 codificherà l'istituzione della crociata e assolverà dai peccati «l'esercito cristiano», nella *quaestio* 40 (parte II, II) della *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino e, tra il XVI e XVII secolo, nelle opere dei «teologi-giuristi» dell'*Escola* di Salamanca. In particolare Francisco De Vitoria, nella *Relectio de Indis* (1539a: 100-134) e nella *Relectio de jure belli* (1539b: 3-98), e Francisco Suárez nel *De bello* (1584: 4-140) e nel *De charitate* (1621), riconoscendo il principio della sovranità assoluta dello Stato, focalizzarono l'attenzione sul diritto alla guerra, intesa come «una procedura giudiziaria volta a cancellare l'ingiustizia» (Geuna 2013: 156),

[12] Non è questa la sede opportuna per ricostruire i complessi termini del vasto dibattito giuridico e storiografico relativo alla teoria della guerra giusta, in ambito cattolico, tra Medioevo ed età moderna; mi limito pertanto a segnalare, tra le più recenti rassegne, Daverio Rocchi (2013), Cassi (2015: 41-102), Bonanate (2005: 93-104) Prosperi (2005), Cova (2006), Barberini (2012), Bondolfi (2022).

[13] Si veda, in particolare, il *De Civitate Dei* (III, 10-14; IV, 15; XV 5; XIX, 7 e 15), lo scritto *Contra Faustum manichaeum* (XXII, 74-75), le *Quaestiones in Heptateuchum* (IV, 44; VI, 10) e le *Epistolae* 138, 153 e 229.

puntualizzando requisiti e modalità con le quali il *bellum iustum* deve essere condotto e avviando «il passaggio dallo *ius ad bellum* allo *ius in bello* che connoterà la riflessione groziana» (Cassi 2003: 136-137). Si trattò, dunque, di un'operazione di legittimazione morale e giuridica della guerra, sulla base di «un cattolicesimo declinato in modo tale da accogliere in sé il diritto naturale razionale» (Galli 2004: XIII). Va precisato, tuttavia, che la dottrina della «guerra giusta», pur diventando «classica» nel pensiero cristiano – in quanto nel corso dei secoli è stata comunemente accettata ed insegnata da teologi e moralisti cattolici – non è mai stata «ufficialmente sancita nel magistero della Chiesa» poiché presupponeva il riconoscimento della sovranità assoluta dello Stato; ammesso tale principio, si sarebbe riservato allo Stato la legittimità di intraprendere una guerra ogniqualvolta si fosse ritenuto giusto difendere i propri interessi (cfr. *LCC* 1983: 9-10).

Padre Taparelli raccolse la rielaborazione proposta dagli esponenti spagnoli della Seconda Scolastica e l'adattò ai suoi tempi (Pereña 1964: 406-407), ancorando il rispetto dei principi cristiani e l'inviolabilità del diritto ad una comunità sopranazionale ispirata alla fede e ai dettami del Vangelo, l'«etnarchìa», a cui era avocata «un'autorità, una legge e un tribunale ove si accertasse autorevolmente il diritto e se ne assicurasse con la forza l'esecuzione» (Taparelli 1855: vol. II, 417). Questa visione di una comunità internazionale, in grado di porsi ad argine non solo contro le prevaricazioni degli Stati ma anche contro le ribellioni interne e gli eccessi dei governanti, traslava le relazioni tra gli Stati dalla prospettiva del conflitto a quello della ricerca della pace, ridimensionando in maniera significativa anche il peso economico e politico degli eserciti permanenti (cfr. *ivi*: vol. II, 197 e 331).

2. *La critica al «nazionalismo pagano»*

Nel gennaio del 1847 uscì a Genova, pare all'insaputa dell'autore, il breve saggio taparelliano *Della Nazionalità*[14], che alimentò non poche polemiche negli ambienti liberali della Penisola perché – in contrasto con le recenti pubblicazioni delle *Speranze d'Italia* di Balbo (1844) e degli *Ultimi casi di Romagna* del fratello Massimo (1846) – sembrava disconoscere le aspirazioni indipendentiste di tutti quei popoli che alla vigilia del Quarantotto lottavano per l'emancipazione nazionale[15]. Recuperando «lontane suggestioni scolastiche» riproposte nell'impostazione neotomistica già tracciata nel *Saggio teoretico* (Formigoni 1998: 26-27), l'autore affrontava infatti il tema dell'idea di nazione attraverso un percorso teorico vasto e in taluni passi originale, ma con esiti legittimisti che si riteneva comprovassero i legami tra il gesuitismo e le autorità austriache. Egli affermava, infatti, che l'unità nazionale rappresentasse un fattore positivo ed auspicabile, voluta dalla natura umana e dalla Sapienza celeste per il progresso del corpo sociale, ma la sua realizzazione non avrebbe dovuta essere affidata né al «cittadino volgare», incapace di distinguere il progresso civile dalla «coltura materiale», né alle classi culturalmente più eleva-

[14] Elaborato come capitolo integrativo al *Saggio teoretico* – di cui costituirà nelle edizioni successive la *Nota* n. CXL al capitolo IV della dissertazione VII – il *pamphlet* fu invece pubblicato a mo' di singolo opuscolo, per i tipi di Ponthenier, probabilmente su iniziativa di un suo confratello a cui Taparelli lo aveva inviato affinché fosse inserito nella nuova edizione del *Saggio* che si stava preparando in Piemonte, che poi non fu mai dato alle stampe. Cfr. la lettera di Luigi al fratello Roberto del 28 gennaio 1847 in Taparelli (1932: 205-208); Messineo (1948: 492).

[15] Lo scritto fu accolto con estrema amarezza e delusione anche dai familiari, in particolare i fratelli Roberto e Massimo i quali, persuasi che Luigi fosse stato raggirato e fatto strumento di un nuovo attacco condotto dalla Compagnia di Gesù, si rivolsero al cugino Cesare Balbo e all'amico Vincenzo Gioberti affinché replicassero dai sofismi esposti nella *Nazionalità* con una «dichiarazione di principi dimostrante la legalità e la religiosità di chi opera per la nazionalità e l'indipendenza italiana» (si veda la lettera di Massimo a Gioberti del 9 febbraio 1847 in M. Taparelli D'Azeglio 1992: 271-273). Sdegnata fu, però, la replica di Luigi il quale, in una lettera a Roberto dell'aprile 1847, rivelò che «i superiori non solo non ordinarono, ma vietarono da principio quella stampa per non offendere nessun partito, e a stento me la permisero quando rappresentai che era da inserirsi come nota» (Taparelli D'Azeglio 1932: 237-239).

te pur in grado di riconoscere e sviluppare il bene della nazione, ma esclusivamente ai detentori del potere politico, cioè a coloro che sono legittimati dalla Provvidenza a promuovere il bene comune e ad ordinare la società «con mezzi pubblici», assecondando il processo formativo della nazione (Taparelli 1849: 37).

Definiti i caratteri costitutivi della nazionalità «nella costante di unità di associazione, di lingua e di schiatta, poi nell'esplicazione normale delle forme ed istituzioni sociali e nella natural limitazione del territorio», il gesuita focalizzava l'attenzione sulla connessione tra nazionalità ed indipendenza interrogandosi se una nazione potesse «ella dipendere da un'altra? O almeno da un principe straniero?» (*ivi*: 47). Un'autorità di governo – affermava – si acquista non solamente con l'elezione popolare, come oggi si tende a rivendicare, ma con differenti modalità stabilite dal Creatore affinché in determinate circostanze chi è insignito dell'autorità guidi con ordine il popolo a realizzare i propri fini. Pertanto una nazione è «schiava» se ordinata «al ben privato del solo suo principe, ovvero al ben di popolo straniero» e, in quanto sottoposta ad una indebita soggezione, ha diritto all'indipendenza; ma se il governante, anche se straniero, esercita il potere politico «giustamente» e in virtù di un diritto consolidato non è lecito rivendicare l'autodeterminazione della nazione o di una parte di essa perché significherebbe anteporre la lingua, il commercio, la geografia ed altri elementi materiali all'osservanza del diritto, la cui priorità è sancita dalla Provvidenza e dalla natura delle cose (*ivi*: 55).

L'«intima relazione» tra il principio di nazionalità e il cattolicesimo sarà messa ulteriormente in risalto nella seconda edizione del *pamphlet* – data alle stampe nel 1849 con delle integrazioni in risposta alle critiche di Gioberti (1847) [16] – in cui Taparelli assegnerà all'unità religiosa il ruolo di «primo elemento» del sentimento d'identità nazionale in quanto fattore necessario a rafforzare i rapporti tra i cittadini e la Chiesa «come serve al tutto la parte», precisando però che la nazionalità dev'essere sempre subordinata al cattolicesimo giacché «l'unità nazionale formata dalla religione cattolica è tanto più perfetta di quella

[16] Per un approfondimento rinvio a Traniello (1990), Giovagnoli (2000: 323-331), Di Giannatale (2022b: 25-31).

che formar si potrebbe per interesse, per affetto, per ischiatta, per convivenza e per ogni altro titolo dedotto dall'ordine sensibile e dall'uomo sensitivo» (*ivi*: 69). Uno stretto connubio, quello tra nazionalità e cattolicesimo, che estende i suoi esiti positivi anche nelle relazioni internazionali, infatti la singola nazione, entrando a far parte dell'«immensa società di nazioni», perde la propria indipendenza «dissociante e selvaggia» per acquistare quella grandezza, quella sicurezza e quei vantaggi che si hanno nell'essere parte di una comunità sovranazionale, come avviene, ad esempio, alle città e agli «Stati minori […] quando in una sola nazione vengono ad incentrarsi e confondersi» (*ivi*: 71). L'unità di pensieri e di affetti ispirata dalla «carità fratellevole» dalla religione cattolica fa sì che «tutte le nazioni prendano parte al bene ed al mal di ciascuna» ed agiscano nel rispetto del diritto e del bene civile e politico delle altre nazioni: «in tale associazione la diplomazia diviene un trattar leale ed amichevole; il commercio, un mezzo di prosperar gli altrui come i propri interessi; la guerra, una protezione accordata ai dritti del debole contro la prepotenza del forte». Purtroppo – si rammarica il gesuita piemontese – la realtà effettuale, corrotta dalle passioni politiche, non corrisponde «perfettamente all'idea del suo divin fondatore» di un'associazione cattolica «veramente regnante» nelle relazioni internazionali: «in tal caso, egli è chiaro che le nazioni cattoliche non muoiono» (*ivi*: 70-72).

Il paragrafo *La Nazionalità nel cattolicismo*, inserito nella seconda edizione del *pamphlet* (*ivi*: 62-87), contribuì non poco a chiarire le precedenti argomentazioni di un Taparelli, preoccupato che l'affermarsi dell'«indole della nazionalità esagerata» generata da un protestantesimo avulso dai valori cattolici e dal rispetto del diritto, potesse sovvertire «la pubblica tranquillità» deteriorando le relazioni tra gli individui e, soprattutto, tra i popoli verso una forma di «nazionalismo» espressione della «grettezza dello spirito municipale» (*ivi*: 81 e 53-54). L'amor patrio – precisa ora il gesuita, impiegando i termini «patria» e «nazione» quasi come sinonimi, a differenza del padre e dei cattolici reazionari del primo Ottocento (cfr. Veca 2015: 30-33) – costituisce in se stesso un sentimento lodevole, ma decade in «idolatria» se gli uomini, discostandosi dai valori cattolicesimo, ergono la patria a fine ultimo della propria esistenza dimenticando

che la vita terrena costituisce solo «uno sgabello per sollevarsi al cielo» (*ivi*: 76-77). L'accusa è esplicitamente rivolta allo spirito nazionale delle società «ammodernate» pervase dal «funesto sentimento dell'individuale egoismo» che, contagiando anche i rapporti tra le nazioni, ha fatto precipitare «la politica e la civiltà alle guerre spietate e alla feroce bramosie di conquiste»; al «nazionalismo pagano», avvezzo a risolvere i conflitti sul campo di battaglia, contrappone pertanto la nazione cattolica, perfezionatasi grazie alla secolare influenza della Chiesa sulle istituzioni politiche e civili, riverente ad ogni lecita manifestazione del diritto e alle autorità legittimamente costituite (*ivi*: 77-81).

La severa critica alle ideologie moderne generate dalla Riforma sembra, dunque, avvalorare la prevalente interpretazione in chiave reazionaria del pensiero taparelliano, «martello delle concezioni liberali» (Messineo 1948: 378), sebbene dalla disamina, in particolare, dei suoi scritti di economia politica sembrano emergere invece elementi e sollecitazioni orientati a non considerarlo «estraneo al pensiero liberale» (cfr. Chafuen Rismondo 2002, Antiseri 2010, Heritier 2013). Differenti letture che confermano i giudizi di quanti hanno posto in evidenzia *in primis* la poliedricità e le «fluttuazioni» delle sue teorie, dovute sia alla mole dei suoi scritti sia alla loro diversa natura (Frattini 1964: 172).

3. *Lo «scrittore» della* Civiltà Cattolica

Nel gennaio del 1848, allo scoppio dei moti per l'autonomia siciliana e per l'attuazione di un programma di riforme di stampo liberale, i padri della Compagnia di Gesù stanziati nell'isola aderirono alla rivolta[17], che per Taparelli rappresentò probabilmente «l'ultima riviviscenza» del suo sogno di conciliare cattolicesimo e liberalismo sostenuto con entusiasmo nei primi anni Quaranta sulla scia del *Primato* giobertiano (Sulas 2019: 844). La posizione filo insurrezionale dei gesuiti siciliani fu, però, biasimata da molti[18], in particolare proprio dall'abate torinese il

[17] Si veda la lettera di Luigi al fratello Massimo del 21 gennaio 1848, in Taparelli D'Azeglio 1932: 243-244.

[18] Per una ricostruzione dell'aspro confronto pubblicistico che, in quell'«anno fatale» per il gesuitismo siciliano, vide contrapposti i seguaci di sant'Ignazio e i

quale stigmatizzò la doppiezza e «l'ipocrisia politica» dei seguaci di sant'Ignazio che si sarebbero mostrati liberali pur di evitare l'espulsione dell'Ordine dall'isola (Gioberti 1851: vol. II, 777-778). Le vicende del biennio rivoluzionario 1848-'49 – che a causa della persecuzione antigesuitica Taparelli trascorse prima nella sua Torino e poi a Marsiglia, dove si era rifugiata la Curia generalizia della Compagnia – segnarono il suo definitivo allontanamento dalle posizioni, seppur molto moderate, risorgimentali e la sua piena adesione all'intransigentismo cattolico promosso poi dalla *Civiltà Cattolica* (Spadolini 1958: 309-311), che si proporrà di fomentare nell'opinione pubblica «una sorta di obiezione di coscienza» (Del Corno 1992: 22) da opporre alla secolarizzazione della società e all'imporsi dello Stato laico teorizzato dalle ideologie moderne[19].

La Primavera dei popoli, alimentata dall'affermarsi del liberalismo e dal principio di nazionalità, era in realtà l'espressione di una «guerra fra le patrie d'Europa» fomentata dalla nascita di nuovi Stati sovrani (Fumagalli Beonio Brocchieri 2006: 92), che coinvolgeva direttamente anche la Chiesa di Roma e il suo Papa-re chiamati a prendere posizione: la guerra dei patrioti italiani contro l'Austria si configurava come una «guerra giusta»? (Minois 1994: 470). Era questo un interrogativo cruciale per i cattolici non solo italiani, a cui il Pio IX rispose autorizzando la piccola armata di volontari costituitasi nello Stato pontificio, guidata da Giovanni Durando, a ricongiungersi alle truppe sabaude nella «guerra nazionale» contro l'esercito austriaco, in quella che veniva "narrata" come «una guerra altamente cristiana», tanto da accettare che i patrioti portassero «la croce di Cristo sulle uniformi» (Durando 1848). Dopo appena un mese, però, il pontefice cambiò posizione e si schierò a difesa dell'ordine costituito, esortando gli Italiani a restare «fedeli ai loro Principi, dei quali [avevano] già sperimentata la benevolenza»; l'appello con cui, nell'allocuzione *Non semel* del 29 aprile 1848, offriva ai governanti e ai popoli europei cristiani la sua

loro denigratori cfr., tra gli altri, i contributi di G. De Rosa (1963 e 1964), Di Carlo (1964), Sindoni (1971: 399-404), Piazza (1989: 117-124).

[19] Per un approfondimento sull'attività della *Civiltà Cattolica* nel decennio di preparazione rinvio a Greco 1976; De Gregorio 2006, Allegri 2021, Di Giannatale 2022.

autorevole mediazione «a conciliare gli animi» e a ristabilire la pace sembrava recuperare il progetto etnarchìco taparelliano che non aveva avuto molta fortuna e che era stato confinato per lo più nella sfera dell'«utopie» (Jacquin 1939: 221; Minois 1994: 493) a causa – com'egli stesso aveva previsto – della «troppa immaginazione ed astrattezza» (Taparelli 1855: vol. II, 309)[20].

Le iniziali resistenze di papa Mastai Ferretti sull'opportunità di patrocinare la nuova iniziativa editoriale in discussione tra i gesuiti caddero all'indomani delle vicende del biennio rivoluzionario 1848-49 quando, ormai irrimediabilmente compromessa la sua immagine di papa riformista e liberale e difensore della nazione italiana (Veca 2019), si persuase della necessità di fornire il mondo cattolico di una voce ufficiale in grado di contrastare «la piaga» sociale del giornalismo moderno – accusato di «spander l'errore» piuttosto che d'informare oggettivamente i lettori – per mezzo di «un'assidua, regolare e logicamente concatenata diffusione di dottrine sociali e cattoliche» (Curci 1850: 14)[21]. Tra i numerosi contributi pubblicati da Taparelli sulla *Civiltà Cattolica* – di cui fin dalla fondazione fu una delle penne più influenti, assumendone anche la direzione negli ultimi anni di vita – particolare attenzione va riservata alla serie di articoli sulla «forza armata» che nel 1854 confluiranno, insieme ad altri interventi e ad alcune parti estrapolate dal *Saggio Teoretico*, nei volumi dell'*Esame critico degli ordini rappresentativi*, in cui l'autore svilupperà un'analisi critica dei governi «ammodernati»,

[20] L'elaborazione dottrinale del gesuita piemontese – ha evidenziato Daniele Menozzi – tuttavia «non diventò prassi di governo durante il papato Pio IX». Il suo offrirsi come supremo moderatore delle ragioni della pace e della guerra tra gli Stati cristiani fu l'esito della revisione alla *Non semel* compiuta dal cardinale Antonelli (cfr. Martina 1974: 235-254); mentre il suo riproporsi nel 1863, in occasione del Congresso per la pace lanciato da Napoleone III (cfr. Liberatore 1864), e nel 1870, nel contesto della guerra franco-prussiana, sembrano dettati più dalla viva preoccupazione per la sopravvivenza dello Stato pontificio che dal suo ruolo di capo della cristianità (Menozzi 2005: 97-98).

[21] Tra la rivista e papa Mastai Ferretti si instaurò fin da subito un legame solido e privilegiato, attestato dal breve *Gravissimun Supremi* del 12 febbraio 1866 con il quale Pio IX istituirà «perpetuamente» il Collegio degli Scrittori della *Civiltà Cattolica*, dipendente completamente dal Superiore Generale della Compagnia di Gesù. Prerogative che saranno confermate da Leone XIII nella lettera apostolica *Sapienti consilio* dell'8 luglio 1890. Per un approfondimento sui caratteri dello Statuto rinvio a G. De Rosa (1999: 33-44).

sia sul piano teorico e che su quello della complessa applicazione pratica dei principi.

In questa cornice politica si colloca il suo aspro biasimo nei confronti del «catafalco» sistema costituzionale volto a far «affratellare» milizie e cittadini, affidandone il comando al popolo attraverso i suoi rappresentanti i quali, a loro volta, delegano il loro potere a ministri autorizzati ad esercitarlo, se necessario «per il ben dello Stato», anche in modo «pieno e dittatorio» contravvenendo agli stessi principi liberali secondo i quali il popolo deve comandare e non solo obbedire (cfr. Taparelli 1852a: 113-126). L'obiettivo della «Grande Nazione», a cui tendono gli Stati ammodernati che aspirano a primeggiare attraverso la forza «sotto lo specioso titolo di unica genealogia», risulta in chiara contraddizione con il contrattualismo liberale elaborato, invece, a tutela della sicurezza e delle libertà individuali; rendere più potente una nazione richiede inevitabilmente che il cittadino, «per il ben della patria», sacrifichi se stesso ai propri rappresentanti e, quindi, al Governo, tanto da «non esservi più uomo che non militi, non più una moneta che non si spenda pei militari» (*ivi*: 243 e 227-230).

La coscrizione obbligatoria rappresenta l'espressione più evidente del «tributo di sangue» a cui è obbligato il popolo da dispotici ministri che, magnificando la «falsa» funzione civilizzatrice delle caserme, cercano di dissimulare il malcontento generato in tutte le classi sociali (*ivi*: 232-237). Considerata dai governi liberali uno dei «primi premi di un popolo», la leva militare era invece ritenuta dal Principe una «dolorosa necessità» a cui dover ricorrere solo in situazioni di estremo pericolo per la comunità; imporre, infatti, all'individuo la propria professione equivale a violare il suo diritto naturale a provvedere alla sua sussistenza e felicità (*ivi*: 238-240). Censurata anche «l'assurda e tirannica» istituzione della guardia nazionale (*ivi*: 364-377), Taparelli conclude le sue riflessioni ribadendo, però, la necessità di una forza armata capace a contrapporsi alle passioni violente dell'uomo e della società; una forza armata individuata in un esercito disciplinato, sempre aggiornato sui nuovi armamenti e sulle tattiche di combattimento, e guidato dal Sovrano, l'unica figura in grado di mantenere l'ordine in quanto «solo

possessore dell'autorità suprema e insieme supremo motor della forza» (*ivi*: 114-117).

Il tema dell'inevitabilità della guerra[22] è al centro anche del saggio *La tregua di Dio e la pace filantropica* (1859 e 1860a) – ispirato dal volume *La Paix et la Trève de Dieu* (1857) dello storico francese Ernest Semichon[23] – in cui Taparelli contrappone la potenza del cattolicesimo, che già nel Medioevo barbarico ed anarchico aveva avviato un nuovo ordine sociale fondato sui principi cristiani e sulla supremazia del diritto sulla forza, alla «nullità del razionalismo filantropico» che continuava a fallire nei suoi propositi di pace, nonostante la fervida attività diplomatica messa in campo dalle cancellerie europee e i vari Congressi organizzati fin dall'inizio del secolo dalla galassia pacifista: «dopo 45 anni di apostolato – osserva il gesuita indicando – gli eserciti stanziali che dovevano abolirsi sono quasi raddoppiati, gli arbitri imparziali che dovevano ascoltarsi parlano a' sordi, il debito pubblico che doveva impedirsi è cresciuto a dismisura, l'intervenimento straniero che doveva evitarsi è divenuto continuo e necessario, la pubblica opinione chiede la pace e non può più ottenerla» (Taparelli 1859: 541). Si tratta di un fallimento annunciato che l'autore imputa «all'empietà luterana», matrice dell'individualismo selvaggio delle ideologie moderne, che ha disgregato la grande famiglia cristiana in cammino verso l'unità, l'ordine e la prosperità, per sostituirla con «l'equilibrio europeo», introducendo nella società religioni nazionali, fini utilitaristici, gelosie e ragioni di Stato. Affinché si possa sperare un giorno in una pace europea, seppur temporanea, è necessario che la società riabbracci il cattolicesimo e che

[22] Su questo aspetto, in particolare, ci lascia perplessi il rinvio di Taparelli alle *Soirées de Saint-Pétersbourg* di De Maistre il quale nel definire la guerra «divine [...] puisque c'est une loi du monde», lo aveva esaltato come strumento utilizzato da Dio «pour venger l'iniquité que les habitants du monde ont commise contre lui» (De Maistre 1821: vol. II, 36-37). Visione, questa, assai distante da quella gesuita che invece giustificava il ricorso alle armi per ripristinare il corretto ordine morale, sociale e politico.

[23] Per un approfondimento sulle iniziative della Pace di Dio e della Tregua di Dio, promosse in Francia dalla Chiesa Cattolica sul finire del X secolo per contrastare il dilagare della violenza e dei conflitti tra feudatari che, dopo il collasso dell'impero carolingio, si contendevano il controllo dei territori, cfr. Duby (1968), Dumas (1973), Vauchez (1985: 97-108), Head, Landes (1992), Barthélemy (1999), Cardini (2003).

i prìncipi si affidino all'arbitrato del Pontefice: giudice imparziale, autorevole e competente. Ciononostante – ribadisce Taparelli – non bisogna giudicare la guerra come il male assoluto, perché essa equivale al «diritto penale fra le nazioni» e, pertanto, «può essere non solo lecita, ma perfino doverosa dovendo il Principe assicurare i sudditi non solo dai perturbatori interni, ma anche dagli esterni assalitori» (Taparelli 1860b: 134-135). Del resto il quadro rivoluzionario che ci circonda, fomentato da massoni e settari divulgatori dei principi dell'89, non permette alternative: «l'Europa è al bivio: o restituite alla Chiesa un'influenza politica, fidandone il governo dei popoli a persone salde nel seguire le dottrine e i precetti morali con quella fermezza che ispira la fede; o rassegnarsi a vedere il mondo scompigliato dalle rivolture» (cfr. Taparelli 1861a, 1861b).

Gli ultimi anni di vita del gesuita piemontese coincisero con gli avvenimenti della seconda guerra d'indipendenza italiana che conclusero il lungo processo d'unità nazionale a discapito anche dello Stato Pontificio che, in seguito alle annessioni plebiscitarie del 1860, si vide limitare i propri confini al solo territorio laziale[24]. Taparelli, che già all'indomani del "lungo Quarantotto" aveva avviato una forte revisione del suo pensiero, era fermamente convinto che il corso degli eventi fosse stato condizionato dall'imponente campagna diffamatoria orchestrata dai liberali che erano riusciti, grazie al favore della stampa, a forzare le coscienze degli Italiani; le sue iniziali aspirazioni ad una collaborazione tra cattolici e liberali moderati avevano ormai ceduto il passo ad un intransigentismo orientato, in chiave «monolitica», a difesa delle prerogative temporali della Chiesa (Dante 1990b: 40-55). Alle ripetute rimostranze e scomuniche di Pio IX nei confronti il governo subalpino e dei suoi fiancheggiatori, accusati di aver fomentato «empie ribellioni» nelle legazioni pontificie e in seguito averle ingiustificatamente invase (Pio IX 1859b e1860a), e ai suoi appelli ai fedeli e ai sovrani europei affinché intervenissero di comune accordo in una sorta di "guerra santa" a protezione della sede apostolica del vicario di

[24] Mano a mano che aumentava la stretta attorno allo Stato Pontificio le pagine della *Civiltà Cattolica* – ha osservato Gabriele De Rosa (1973: 69) – diventarono «sempre più volente», con commenti a «tinte dichiaratamente apocalittiche» (Rusconi 2005: 12).

Cristo (1859a e 1860b), fecero eco due significativi contributi di Taparelli tesi a confutare il «gran principio del non intervento» che aveva permesso le conquiste sabaude nell'Italia centrale nell'indifferenza delle potenze del vecchio continente. Si tratta di un principio alquanto aleatorio – denuncia l'autore – che muta con estrema «elasticità» a seconda degli interessi delle parti in causa, come dimostrano le differenti prese di posizioni assunte dai vari governi in merito al conflitto in Crimea rispetto alla rivoluzione italiana (1860c: 278); ma è soprattutto un agire in contrasto sia con la naturale tendenza dell'uomo ad associarsi, sia con la volontà del Creatore al «mutuo sussidio» che rappresenta «l'essenza dell'umana società [...] regolata da un'autorità, la quale costituisce ordine, e per conseguenza, unità nella moltitudine». Pertanto quando un legittimo sovrano vede attentate i beni e l'ordine pubblico da cospiratori interni o assalitori esterni non solo ha il dovere di chiedere aiuto alla società internazionale ma anche il diritto di ottenerlo (1860a: 644-653).

Le riflessioni taparelliane sulla guerra e sulla pace continueranno ad orientare – almeno fino alla Grande Guerra[25] – la linea editoriale della rivista sui temi del connubio tra protestantesimo e rivoluzione (Ballerini 1873), della rincorsa degli Stati europei agli armamenti (Curci 1862; Liberatore 1868; Ballerini 1876, 1884 e 1887), della coscrizione obbligatoria (Liberatore 1869 e 1875), della risoluzione delle controverse internazionali da affidarsi all'arbitrato del Pontefice (Ballerini 1885b e 1886, Zocchi 1898, Rinaldi 1899) o all'istituzione di un tribunale internazionale (Polidori 1900), della politica coloniale italiana (Ballerini 1885a e 1896, Previti 1891, Zocchi 1896), della critica ai nazionalismi generati dall'affermazione del principio di nazionalità preteso dai liberali (Rosa 1915a e 1915b), della legittimità del principio d'intervento, e quindi della guerra, se conforme al diritto (Chiaudano 1915).

[25] Su questo aspetto rinvio a Del Soldato (2006), Di Giannatale (2015).

Bibliografia

Elemento caratteristico della *Civiltà Cattolica* (*LCC*) dalla sua fondazione fino al 1933 (per la sezione della "Cronaca contemporanea" bisognerà attendere il 1968) sarà l'anonimato sull'autore dei singoli articoli, attribuiti alla Redazione ad indicarne l'omogeneità ideologica. Sebbene non siano stati firmati è possibile in molti casi risalire all'autore degli articoli grazie ai preziosi contributi di Giuseppe Del Chiaro (1904 e 1911).

ABBATE EMMA, 1997, "Luigi Taparelli d'Azeglio e l'istruzione nei collegi gesuitici del XIX secolo", *Archivio Storico per le Province Napoletane*, n. CXV, pp. 467–516.
ALLEGRI MARIO, 2021, *Ricomporre l'idea della civiltà sul concetto cattolico: «La Civiltà Cattolica» 1850-1859*, in Id. (a cura di), *Pensare gli Italiani 1849-1890*, vol. I, *1849-1859*, Rovereto: Memorie della Accademia Roveretana degli Agiati, Scripta Edizioni, pp. 99-147.
ANTISERI DARIO, 2010, *Luigi Taparelli d'Azeglio «Il principio cattolico dice: rispetto della persona; l'eterodosso dice: idolatria dello Stato»*, in ID., *Il liberalismo cattolico italiano dal Risorgimento ai giorni nostri*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 17-28.
AUBERT ROGER, 1961, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, in Giuseppe Rossini (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Atti del Convegno (Bologna, 27-28-29 dicembre 1960), Roma: Cinque Lune, pp. 133-227.
BALBO CESARE, 1844, *Delle speranze d'Italia*, Parigi: Firmin Didot.
BALLERINI RAFFAELE, 1862, "Del P. Luigi Taparelli D'Azeglio della Compagnia di Gesù", *LCC*, vol. IV, pp. 98-101;
_____, 1873, "La civiltà moderna e l'abolizione della guerra", *LCC*, vol. XII, pp. 385-397;
_____, 1876, "Del disarmo europeo", *LCC*, vol. IX, pp. 513-528;
_____, 1884, "Della pace armata", *LCC*, vol. XII, pp. 513-526;
_____, 1885a, "Dell'impero coloniale d'Italia", *LCC*, vol. XI, pp. 257-268;
_____, 1885b, "La mediazione papale e la rivoluzione italiana", *LCC*, vol. XII, pp. 262-270;
_____, 1886, "Delle conseguenze della mediazione papale", *LCC*, vol. I, pp. 257-271;
_____, 1887, "Degli armamenti europei", *LCC*, vol. VI, pp. 641-654;
_____, 1896, "Del flagello eritreo", *LCC*, vol. V, pp. 5-15.

BARBERINI GIOVANNI, 2012, "Principi di diritto internazionale nella teologia cattolica", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, pp. 1-20.
BARTHÉLEMY DOMINIQUE, 1999, *L'An Mil et la Paix de Dieu. La France chrétienne et féodale (980-1060)*, Paris: Fayard.
BEHR THOMAS, 2003, "Luigi Taparelli D'Azeglio, SJ (1793-1862) and the development of Scholastic natural-law thought as a science of society and politics", *Journal of Markets & Morality*, vol. 6, n. 1, pp. 99-115;
_____, 2019, *Social Justicie and Subsidiarity. Luigi Taparelli and the Origins of Modern Catholic Social Thought,* Washington DC: The Catholic University of America Press.
BIANCARDI GIUSEPPE, 2002, "Aspetti dell'apologetica ottocentesca nelle inedite Lezioni filosofiche sulla Religione del p. Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862)", *Annali di Storia Moderna e Contemporanea*, vol. 8, pp. 111-169.
BIANCHINI MARCO, 1996, *La «Civiltà Cattolica» e il carattere etico dell'economia politica*, in Massimo M. Augello, Marco Bianchini, Marco E.L. Guidi (a cura di), *Le riviste di economie in Italia (1700-1900). Dai giornali scientifico-letterari ai periodici specialistici*, Milano: Franco Angeli, pp. 289-310.
BONANATE LUIGI, 2005, *La guerra*, Roma-Bari: Laterza.
BONDOLFI ALBERTO, 2022, "Attorno alla dottrina della «guerra giusta» – la sua evoluzione storica dall'antichità alla prima modernità", *Filosofia Morale*, n. 2, pp. 13-38.
BONVEGNA GIUSEPPE, 2016, *Nazionalità, indipendenza, cattolicesimo: il contributo di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. (1793-1862)*, in L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *La nazione «alternativa»*, Crotone: D'Ettoris, pp. 11-32.
BRENNAN MCKINLEY PATRICK, 2014, *Subsidiarity in the Tradition of Catholic Social Doctrine*, in Michelle Evans, Augusto Zimmermann (a cura di), *Subsidiarity in Comparative Perspective*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, pp. 29-38.
BRIÈRE DE LA YVES, 1932, *La communauté des puissances: d'une communauté inorganique à une communauté organique*, Paris: Beauchesne.
BRUCCULERI ANGELO, 1926, "Un precursore italiano della Società delle Nazioni", *LCC*, vol. I, pp. 395-405; vol. II, pp. 28-37 e 121-131;
_____, 1963, "La scienza economica nella concezione del Padre Taparelli D'Azeglio", *LCC*, vol. I, pp. 222-231.
CALORE ANTONELLO, 2009, *Agostino e la teoria della "guerra giusta"*, in Aldo Andrea Cassi (a cura di), *Guerra e Diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra Medioevo ed età moderna*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 13-24.
CAMURANI ERCOLE, 2011, *1810-2010: duecento anni di liberalismo. La questione liberale e la «Civiltà Cattolica». Liberalismo cattolico e cattolicesimo liberale*, Fidenza: Mattioli 1885.

CARDINI FRANCO, 2003, *Guerra e crociata*, in Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente Medievale. Temi e percorsi*, vol. I, Torino: Einaudi, pp. 498-516.
CARLETTI GABRIELE, 2019, *La Chiesa baluardo dell'antisocialismo*, in ID., *O cattolici col Papa o barbari col socialismo. L'antisocialismo in Italia (1849-1899)*, Napoli: Guida, pp. 73-116.
CASSI ALDO ANDREA, 2003, *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del* bellum iustum, in Antonello Calore (a cura di), *Seminari di storia e di diritto. «Guerra giusta»? Le metamorfosi di un concetto antico*, Milano: Giuffrè, pp. 101-158;
_____, 2015, *Santa, giusta, umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*, Roma: Salerno.
CHAFUEN RISMONDO ALEJANDRO, 2002, *I precursori italiani del personalismo economico: una riflessione sugli scritti di Luigi Taparelli D'Azeglio, Antonio Rosmini e Matteo Liberatore*, in Enrico Colombatto, Alberto Mingardi (a cura di), *Il coraggio della libertà. Saggi in onore di Sergio Ricossa*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 109-143.
CHENAUX PHILIPPE, 2017, "All'insegna del neotomismo e dell'intransigentismo nella Roma di Leone XIII", *Ioannes XXIII. Annali della Fondazione papa Giovanni XXIII*, n. 5, pp. 15-24.
CHIAUDANO GIUSEPPE, 1915, "La guerra e l'insegnamento della scuola cattolica", *LCC*, vol. II, pp. 3-22.
COVA LUCIANO, 2006, *Alle radici della guerra santa. Dal dialogo alla violenza: un itinerario agostiniano*, in Gilda Manganaro Favaretto (a cura di), *La guerra. Una riflessione multidisciplinare*, Trieste: EUT, pp. 135-179.
CURCI CARLO MARIA, 1850, "Il giornalismo moderno ed il nostro programma", *LCC*, vol. I, pp. 1-22;
_____, 1862, "La pace armata della moderna Europa", *LCC*, vol. II, pp. 129-144.
DANTE FRANCESCO, 1990a, *Storia della «Civiltà Cattolica» (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Roma: Edizioni Studium;
_____, 1990b, *La collaborazione tra laici e cattolici nel disegno politico di Prospero Taparelli D'Azeglio*, in Id., *Storia della «Civiltà Cattolica» (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Roma: Edizioni Studium, pp. 11-56;
_____, 2004, *«La Civiltà Cattolica» e la «Rerum Novarum». Cattolici intransigenti nell'Europa del XIX secolo*, Milano: Unicopli.
DAL PANE LUIGI, 1949, "Genesi della riforma corporativa di Pio IX", *Giornale degli Economisti e Annali di Economia*, nuova serie, n. 11-12, pp. 603-608.
DAVERIO ROCCHI GIOVANNA (a cura di), 2013, *Dalla concordia dei greci al* bellum iustum *dei moderni*, Milano: Franco Angeli - San Marino: San Marino University Press.

DE GREGORIO FULVIO, 2006, *I rapporti tra Stato e Chiesa nel 1850 nelle cronache di «Civiltà Cattolica»*, in ID., *Per una storia dei rapporti tra Stato e Chiesa. Considerazioni generali sul cattolicesimo liberale dell'Ottocento. Profili storico-giuridici*, Roma: Aracne, pp. 66-77
DEL CHIARO GIUSEPPE, 1904, *Indice generale della Civiltà Cattolica (aprile 1850-decembre 1903)*, Roma: La Civiltà Cattolica;
_____, 1911, *La Civiltà Cattolica. Indice analitico delle annate 1904-1910*, Roma: La Civiltà Cattolica.
DEL CORNO NICOLA, 1992, *Gli scritti sani: dottrina e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Milano: Franco Angeli;
_____, 2017, *Patrie reazionarie*, in *Italia reazionaria. Uomini e idee dell'antirisorgimento*, Milano-Torino, Bruno Mondadori, pp. 155-176.
DE MAISTRE, JOSEPH, 1821, *Soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris: Cosson.
DEL SOLDATO EVA, 2006, "Le molte guerre di padre Enrico Rosa. Gli articoli censurati de «La Civiltà Cattolica» durante la Grande Guerra", *Storia e problemi contemporanei*, vol. 19, fasc. 42, pp. 37-59.
DE ROSA GABRIELE, 1963, *I gesuiti in Sicilia e la Rivoluzione del '48*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura;
_____,1964, *Luigi Taparelli d'Azeglio e i moti del '48 in Sicilia*, in Pontificia Università Gregoriana, «La Civiltà Cattolica» (a cura di), *Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte*, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, pp. 115-128;
_____, 1973², *Le origini della Civiltà Cattolica*, in Id. (a cura di), *Civiltà Cattolica 1850-1945. Antologia*, vol. I, Firenze: Landi, pp. 9-101.
DE ROSA GIUSEPPE, 1999, *La Civiltà Cattolica 150 anni al servizio della Chiesa (1850-1999)*, Roma: La Civiltà Cattolica.
DE VITORIA FRANCISCO, 1539a [1996], *Relectio de Indis*, testo critico di Luciano Pereña, edizione italiana e traduzione di Ada Lamacchia, Bari: Levante;
_____, 1539b [2005], *Relectio de iure belli o paz dinámica*, edizione italiana, traduzione, introduzione e note di Carlo Galli, Bari-Roma: Laterza.
DEZZA PAOLO, 1942, *I neotomisti italiani del XIX secolo*, 2 voll., Milano: Bocca.
DIANIN GIAMPAOLO, 2000, *Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862). Il significato della sua opera, al tempo del rinnovamento neoscolastico, per l'evoluzione della teologia morale*, Roma: Glossa.
DI CARLO ENRICO, 1964, *Il soggiorno in Sicilia del P. Taparelli d'Azeglio negli anni dal 1833 al 1850*, in Pontificia Università Gregoriana, «La Civiltà Cattolica» (a cura di), *Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di*

Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, pp. 129-144.
DI GIANNATALE FABIO, 2015, *"The Most Terrible Calamity That Has Ever Fallen on Europe": The Great War Commented by La Civiltà Cattolica*, in Antonello Folco Biagini, Giovanna Motta (a cura di), *The First World War: Analysis and Interpretation*, vol. I, Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 151-165;
_____, 2022a, *«La Civiltà Cattolica» e la critica della modernità (1850-1861)*, Napoli: Guida Editori;
_____, 2022b, *Il principio di nazionalità tra diritto e politica*, in ID. *«La Civiltà Cattolica» e la critica della modernità (1850-1861)*, Napoli: Guida Editori, pp. 17-64.
DI ROSA LUIGI, 1991, *Luigi Taparelli. L'altro d'Azeglio*, Milano: Cisalpino.
DI SIMONE MARIA ROSA, 1976, "Stato e ordini rappresentativi nel pensiero di Luigi Taparelli D'Azeglio*", Rassegna Storica del Risorgimento*, fasc. II, pp. 139-151.
DROULERS PAUL, 1982, *Question sociale, État, Église, dans la «Civiltà Cattolica» à ses débuts*, in *Cattolicesimo sociale nei secoli XIX e XX. Saggi di storia e sociologia*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 95-121.
DUBY GEORGE, 1968, *I laici e la pace di Dio* in *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 448-461.
DUMAS ANDRÉ, 1973, *La direzione morale della società laica. Il mantenimento della pace*, in *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, vol. VII, in A. Dumas, É. Amann (a cura di), *L'epoca feudale. La Chiesa del particolarismo (888-1057)*, seconda edizione italiana curata da Ovidio Capitani, Torino: S.A.I.E., pp. 637-658.
DURANDO GIOVANNI, 1848, *Ordine del giorno al corpo d'operazione. 5 aprile 1848*, Bologna: Tip. Governativa.
FERRERO IDA, 2019, *La polemica tra Luigi Taparelli d'Azeglio e Luigi Amedeo Melegari: il casus belli della «moderazione degli ordini rappresentativi»*, in Enrico Genta, Andrea Pennini, Domenico De Franco (a cura di), *«Une très-ancienne famille piémontaise». I Taparelli negli anni sabaudi (XVII-XIX secolo)*, Torino: Ledizioni, pp. 138-150.
FORMIGONI GUIDO, 1998, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, Bologna: Il Mulino.
FRANZINELLI MIMMO, BOTTONI RICCARDO (a cura di), 2005, *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla* Pacem in terris, Bologna: Il Mulino.
FRATTINI ERNESTO, 1964, *Luigi Taparelli d'Azeglio e il tradizionalismo della Restaurazione*, in Pontificia Università Gregoriana, «La Civiltà Cattolica» (a cura di), *Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte*, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, pp. 171-190.

FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI MARIATERESA, 2006, *Cristiani in armi. Da Sant'Agostino a Papa Wojtlya*, Roma-Bari: Laterza.
GALLI CARLO, 2004, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Guerra*, Roma-Bari: Laterza, pp. VII-XXVIII.
GEUNA MARCO, 2013, *Francisco de Vitoria e la questione della guerra giusta*, in Giovanna Daverio Rocchi (a cura di), *Dalla concordia dei greci al* bellum iustum *dei moderni*, Milano: Franco Angeli - San Marino: San Marino University Press., pp. 143-174.
GIOBERTI VINCENZO, 1847, *Della nazionalità in proposito di un'operetta del P. Luigi Taparelli d'Azeglio*, in *Il Gesuita moderno*, tomo V, Losanna: Bonamici, pp. 417-465;
_____, 1851, *Del Rinnovamento civile d'Italia*, 2 voll., Parigi, Torino: Bocca.
GIOVAGNOLI AGOSTINO, 2000, *Cattolici e stato nazionale: il dibattito del 1848*, in Pier Luigi Ballini (a cura di), *La rivoluzione liberale e le nazioni divise*, Venezia: Istituti Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, pp. 315-334.
GRECO GAETANO, 1976, "La Civiltà Cattolica nel decennio 1850-1859. Appunti sulla pubblicistica reazionaria durante il Risorgimento", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, serie III, vol. VI, fasc. 3, pp. 1051-1095.
HEAD THOMAS, LANDES RICHARD (a cura di), 1992, *The peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca, London: Cornell University Press.
HERITIER PAOLO, 2013, *Il personalismo liberale cattolico nell'Italia del XIX secolo*, in Philippe Nemo, Jean Petitot (a cura di), *Storia del liberalismo in Europa*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 505-530.
IURLARO FRANCESCA, 2024, *The Law of International Love: Luigi Taparelli d'Azeglio on Catholic Natural Law and the Law of Nations*, in Elisabetta Fiocchi Malaspina, Gabriella Silvestrini (a cura di), *Natural Law and the Law of Nations in Eighteenth- and Nineteenth-Century Italy*, Leiden, Boston: Brill, pp. 257-284.
JACQUIN ROBERT, 1939, *L'ordre international d'après Taparelli d'Azeglio*, in *Vitoria et Suarez: contribution des théologiens au droit international moderne; Préface* par James Brown Scott, *Introduction* par Yves de la Brière, Paris: Pedone, pp. 209-226;
_____, 1964, *L'actualité du droit hypotactique*, in Pontificia Università Gregoriana, «La Civiltà Cattolica» (a cura di), *Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte*, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, pp. 191-206.
KRIENKE MARKUS, 2012, "Rosmini anticipatore della svolta personalistica nell'etica sociale cristiana. Contemporaneamente un contributo alla determinazione del rapporto tra Rosmini e Taparelli sull'etica del diritto", *Synaxis*, n. 2, pp. 99-136.

LCC, 1983, "La Chiesa, la guerra e la pace. Dall'«inevitabilità» della guerra alla «possibilità» della pace", *LCC*, vol. I, pp. 3-14.
LEGITIMO GIANFRANCO, 1963, *Sociologi cattolici italiani- De Maistre – Taparelli – Toniolo*, Roma: Gianfranco Volpe.
LENER SALVATORE, 1963, "Il diritto naturale appoggiato sul fatto del padre Taparelli e l'antigiusnaturalismo contemporaneo", *LCC*, vol. IV, pp. 346-359 e 594-607.
LIBERATORE MATTEO, 1864, "Le risposte dei sovrani pel Congresso europeo", *LCC*, vol. IX, pp. 129-145;
_____,1868, "Gli odierni armamenti, ossia la forza surrogata al diritto", *LCC*, vol. I, pp. 641-647;
_____,1869, "I chierici assoggettati alla leva", *LCC*, vol. VI, pp. 513-530;
_____,1875, "La legge per la leva dei chierici", *LCC*, vol. VI, pp. 528-540.
MALUSA LUCIANO, 1986, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 voll., Milano: IPL.
MARTINA GIACOMO, 1974, *Pio IX (1846-1850)*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana
_____, 1986, *Pio IX (1851-1866)*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
MASNOVO AMATO, 1923, *Il neo-tomismo in Italia. Origini e prime vicende*, Milano: Vita e Pensiero.
MASSA PINTO ILENIA, 2003, *La concezione antica dell'origine dello Stato e il principio di sussidiarietà: Luigi Taparelli D'Azeglio*, in ID., *Il principio di sussidiarietà. Profili storici e costituzionali*, Napoli: Jovene, pp. 213-305.
MELLINATO GIUSEPPE, 1993, *Carteggio inedito Liberatore-Cornoldi in lotta per la filosofia tomistica durante il secondo Ottocento*, Città del Vaticano: Pontificia Accademia Teologica Romana.
MENOZZI DANIELE, 1993, *Cristianità e questione sociale. Da Pio IX a Leone XIII*, in ID., *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino: Einaudi, pp. 73-90;
_____, 2005, *Ideologia di cristianità e pratica della «guerra giusta»*, in Mimmo Franzinelli, Riccardo Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla* Pacem in terris, Bologna: Il Mulino, pp. 91-127;
_____, 2007, *I gesuiti, Pio IX e la nazione italiana*, in Alberto Mario Banti, Paul Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia*, Annale n. 22, *Il Risorgimento*, Torino: Einaudi, pp. 451-478.
MESSINEO ANTONIO, 1936, "Gian Domenico Romagnosi e il P. Luigi Taparelli D'Azeglio", *LCC*, vol. I, pp. 20-31;
_____, 1947, "Il P. Taparelli D'Azeglio", *LCC*, vol. II, pp. 448-451;

_____, 1948, "Il P. Luigi Taparelli D'Azeglio e il Risorgimento italiano", *LCC*, vol. III, pp. 373-386 e 492-502;
_____, 1962, "Il P. Luigi Taparelli D'Azeglio e la Civiltà Cattolica", *LCC*, vol. III, pp. 544-555;
_____, 1963, "Comunità mondiale e autorità mondiale", *LCC*, vol. III, pp. 313-324 e 430-441.
MINOIS GEORGES, 2003, *La Chiesa e la guerra. Dalla Bibbia all'era atomica*, Bari: Dedalo.
OCCHETTA FRANCESCO, 2007, *Jesuitas y Papas, la guerra y la paz. La evolución del pensamiento de la Santa Sede sobre la guerra y la paz leída por los Jesuitas de La Civiltà Cattolica*, Madrid: Endymion;
_____, 2010, "La pace nel pensiero dei Papi del Novecento", *LCC*, vol. IV, pp. 540-551.
PANGALLO MARIO, 2010, "Il tomismo e la filosofia cristiana secondo Leone XIII", in Philippe Chenaux (a cura di), *Leone XIII: tra modernità e tradizione*, *Lateranum*, a. LXXVI, n. 2, pp. 257-266.
PEREGO ANGELO, 1947 e 1950, "L'imposta progressiva nel pensiero di Luigi Taparelli D'Azeglio", *LCC*, vol. IV, pp. 136-147; vol. III, 368-378 e 614-624.
PIAZZA SALVATORE, 1989, "I primi anni de «La Civiltà Cattolica»", *Il Diritto Ecclesiastico e Rassegna di Diritto Matrimoniale*, a. C, parte prima, pp. 102-129.
PIO IX, 1848, Non semel, in https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-non-semel-29-aprile-1848.html;
_____, 1859a, *Ad Gravissimum*, in https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-ad-gravissimum-20-giugno-1859.html;
_____, 1859b, *Maximo Animi*, in https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-maximo-animi-26-settembre-1859.html,
_____, 1860a, *Cum Catholica Ecclesia*, in https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/breve-cum-catholica-ecclesia-26-marzo-1860.html;
_____, 1860b, *Novos et Ante*, in https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-novos-et-ante-28-settembre-1860.html;
_____, 1866, "Gravissimus supremi", *LCC*, vol. VI, pp. 6-15.
PIOLANTI ANTONIO, 1983, *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
PIRRI PIETRO, 1927a, "Il P. Taparelli D'Azeglio e il rinnovamento della Scolastica al Collegio Romano", *LCC*, vol. I, pp. 107-121 e 398-409;
_____, 1927b, "Le idee del P. Taparelli D'Azeglio sui governi rappresentativi", *LCC*, vol. II, pp. 207-219 e 397-412;

_____, 1927c, "La Scolastica e la politica dei gesuiti. A proposito di una polemica", *LCC*, vol. III, pp. 193-205;
_____, 1928a, "Il Padre Luigi Taparelli D'Azeglio artista", *LCC*, vol. II, pp. 304-318;
_____, 1928b, "Intorno alle origini del rinnovamento tomista in Italia", *LCC*, vol. IV, pp. 215-229 e 396-411;
_____, 1929, "La rinascita del tomismo a Napoli", *LCC*, vol. I, pp. 229-244 e 422-433; vol. II, pp. 31-42;
_____, 1932, *Il Taparelli e il Risorgimento*, in Pietro Pirri (a cura di), *Carteggi del P. Luigi Taparelli d'Azeglio della Compagnia di Gesù*, in *Biblioteca di storia italiana recente (1800-1870)*, vol. XIV, Torino: Bocca, pp. 1-24.
POLIDORI EUGENIO, 1900, "La questione del tribunale internazionale", *LCC*, vol. XII, pp. 277-290.
PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA, «LA CIVILTÀ CATTOLICA» (a cura di), 1964, *Miscellanea Taparelli. Raccolta in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte*, Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana.
PREVITI LUIGI, 1891, "Errori menzogne e delitti", *LCC*, vol. X, pp. 129-138;
PROSPERI ADRIANO, 2005, *«Guerra Giusta» e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento*, in Mimmo Franzinelli, Riccardo Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla* Pacem in terris, Bologna: Il Mulino, pp. 29-90.
RINALDI CARLO, 1899, "La Russia e l'arbitrato della Santa Sede per la pace", *LCC*, vol. V, pp. 385-398.
ROMANI ROBERTO, 2013, "Fiscalità cattolica e fiscalità liberale. Taparelli D'Azeglio e la «Civiltà Cattolica»", *Contemporanea*, n. 1, pp. 7-38.
ROSA ENRICO, 1915a, "Nazionalismo e amor di patria secondo la dottrina cattolica", *LCC*, vol. I, pp. 129-144 e 420-435;
_____, 1915b, "Equivoci di nazionalismo: "martiri" in guerra e "preti in zaino", *LCC*, vol. II, pp. 423-440.
RUSCONI ROBERTO, 2005, "Devozione per il pontefice e culto per il Papato al tempo di Pio IX e di Leone XIII nelle pagine di «La Civiltà Cattolica»", *Rivista di storia del cristianesimo*, n. 1, pp. 9-37.
SALE GIOVANNI, 2001, *«La Civiltà Cattolica» nella crisi modernista (1900-1907) fra transigentismo politico e integralismo dottrinale*, Milano: Jaca Book – Roma: La Civiltà Cattolica.
SCATTOLA MERIO, 2010, *Protestantesimo e diritto naturale cattolico nel XVIII secolo*, in Giulia Cantarutti, Stefano Ferrari (a cura di), *Illuminismo e protestantesimo*, Milano: Franco Angeli, pp. 131-148.
SEMICHON ERNEST, 1857, *La Paix et la Trève de Dieu. Histoire des premiers développements du Tiers-État par l'Église et les associations*, Paris: Didier et C^e^.

SINDONI ANGELO, 1971, "Le Scuole Pie in Sicilia. Note sulla storia dell'ordine scolopico dalle origini al secolo XIX", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, n. 2, pp. 375-421.
SPADOLINI GIOVANNI, 1958, "L'intransigentismo cattolico: dalla «Civiltà Cattolica» al «Sillabo»", *Rassegna Storica Toscana*», vol. 4, fasc. I, pp. 309-332.
STAICO UBALDO, 2006, *La guerra giusta. Fine di un'ideologia?*, Roma: Aracne.
SUÁREZ FRANCISCO, 1584 [2014], *Sulla guerra*, a cura e con un saggio introduttivo di Aldo Andrea Cassi, Macerata, Roma: Quodlibet;
_____, 1621 [1858], *De Charitate*, in *Opera omnia*, vol. XII, Parisiis: Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, pp. 635-763.
SULAS CINZIA, 2017, "La riforma della Ratio studiorum di fronte al paradigma scientifico moderno. La prospettiva di Luigi Taparelli SJ, rettore al Collegio Romano (1824–1829)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, n. II, pp. 300-336;
_____, 2019, *Taparelli D'Azeglio Prospero [Luigi]*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 94, p. 84 con rinvio a https://www.treccani.it/enciclopedia/prospero-taparelli-d-azeglio_(Dizionario-Biografico)/.
TAPARELLI D'AZEGLIO LUIGI, 1855, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto* (1840-1843, 5 voll., Palermo: Stamperia d'Antonio Muratori); ed. corretta ed accresciuta dall'Autore, 2 voll., Roma: Coi tipi della Civiltà, Cattolica;
_____, 1849, *Della nazionalità. Breve scrittura* (1847, Genova: Ponthenier), nuova edizione rivista e accresciuta notabilmente con una risposta alle *Osservazioni di Vincenzo Gioberti*, Firenze: Ducci;
_____, 1852a, "La forza armata nelle costituzioni moderne", *LCC*, vol. IX, pp. 113-126 e 226-246;
_____, 1852b, "La milizia cittadina. Sulla forza armata nelle costituzioni moderne", *LCC*, vol. IX, pp. 364-377;
_____, 1852c, "I corpi d'arte e le associazioni moderne d'operai", *LCC*, vol. X, pp. 225-236 e 368-380;
_____, 1854, *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, 2 voll., Roma: Tipografia della Civiltà Cattolica;
_____, 1859 e 1860b, "La tregua di Dio e la pace filantropica", *LCC*, vol. II, pp. 529-541; vol. VII, pp. 129-144;
_____, 1860a, "Il non intervento", *LCC*, vol. V, pp. 641-659;
_____, 1860c, "Il gran principio del non intervento", *LCC*, vol. VIII, pp. 277-284;
_____, 1861a, "Rovina e rimedio della pace europea", *LCC*, vol. XI, pp. 5-25;
_____, 1861b, "Il rimedio dov'è", *LCC*, vol. XII, pp. 5-19;

_____, 1932, *Carteggi del P. Luigi Taparelli d'Azeglio della Compagnia di Gesù*, a cura di Pietro Pirri, in *Biblioteca di storia italiana recente (1800-1870)*, vol. XIV, Torino: Bocca.
TAPARELLI D'AZEGLIO MASSIMO, 1846, *Degli ultimi casi di Romagna. Riflessioni*, Italia (ma Firenze: Tip. Ricci);
_____, 1992, *Epistolario (1819-1866)*, vol. III, Torino: Centro Studi Piemontesi.
TARADEL RUGGIERO, RAGGI BARBARA, 2000, *La segregazione amichevole. «La Civiltà Cattolica» e la questione ebraica 1850-1945*, Roma: Editori Riuniti.
TRANIELLO FRANCESCO, 1990, *La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione*, in ID., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Milano: Franco Angeli, pp. 43-62.
TURCO GIOVANNI, 2011, "Protestantesimo e modernità. Soggettivismo religioso e soggettivismo politico nell'analisi di Balmes, de Maistre e Taparelli", *Espíritu*, n. 142, pp. 311-377.
VAUCHEZ ANDRÉ, 1985, *Nascita di una cristianità (metà del secolo X – fine dell'XI)*, in Robert Fossier (a cura di), *Storia del Medioevo*, vol. II, *Il risveglio dell'Europa: 950-1250*, Torino; Einaudi, pp. 86-125.
VECA IGNAZIO, 2015, *«Le nazioni cattoliche non muoiono». Intorno alle origini del nazionalismo cattolico (1808-1849)*, in Daniele Menozzi (a cura di), *Cattolicesimo, Nazione e Nazionalismo / Catholicism, Nation and Nationalism*, Pisa: Edizioni della Normale, pp. 11-40;
_____, 2019, *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Roma: Viella.
VERDINO STEFANO, 2017, *Luigi Taparelli*, in ID., *La buona causa. Storia e voci della Reazione in Italia*, Torino: Nino Aragno, pp. 559-568.
VIAN GIOVANNI, 2013, *Taparelli D'Azeglio Luigi*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero - Storia e Politica*, https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-taparelli-d-azeglio_%28altro%29/.
ZOCCHI GAETANO, 1896, "Italianità, Civiltà e Religione in Africa", *LCC*, vol. V, pp. 385-396 e 513-531;
_____, 1898, "Pax", *LCC*, vol. IV, pp. 11-29.

Abstract

LA GIUSTIFICAZIONE DELLA GUERRA E LE PROSPETTIVE DI PACE NEL PENSIERO DI LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO

(THE JUSTIFICATION OF WAR AND PROSPECTS FOR PEACE IN THE THOUGHT OF LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO)

Keywords: Luigi Taparelli D'Azeglio, war, peace, Jesuits, Catholic Intransigentism, *La Civiltà Cattolica*.

A pioneer of the Thomistic revival in Italy, the Piedmontese Jesuit Luigi Taparelli d'Azeglio was one of the most prominent and influential figures within the intransigent front of 19th-century Italian Catholicism. Through his *Saggio teoretico* and various writings in *La Civiltà Cattolica*, of which he was a founding member, this paper seeks to explore Taparelli's reflections on a topic rarely studied by scholars: war and, by extension, peace. These reflections would later shape the journal's editorial stance and influence papal thought well into the 20th century.

FABIO DI GIANNATALE
Università degli Studi di Teramo
Dipartimento di Scienze della Comunicazione
fdigiannatale@unite.it
ORCID: 0000-0002-5557-9713

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.01

SPARTACO PUPO

THE SCOTTISH ENLIGHTENMENT'S INFLUENCE ON THE LIBERALISM OF LUIGI EINAUDI

1. *The Scottish Enlightenment, its leading figures, and its ideas*

The Scottish Enlightenment, often recognized as one of the most significant intellectual movements in Western cultural history, was largely concerned with the development of ideals such as individuality and freedom; it favored the creation of a political order that limited the state's economic role, protecting individuals' private property rights, and in which the market economy was inherently stable, and individual economic freedom significantly contributed to national prosperity. Eighteenth-century Scottish intellectuals devised an economic model based on the «automatic equilibrium» mechanism and the natural liberty system (Trevor-Roper 1967; Porter-Teich 1981; Chitnis 1987; Omori 2003).

Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith, Thomas Reid, Adam Ferguson, and other lesser-known Scottish thinkers addressed topics ranging from politics and economics to philosophy, natural theology, anthropology, law, and the natural sciences and arts, resulting in intellectual diversity while maintaining the movement's underlying unity. The Enlightenment philosophical milieu was praised throughout Europe for its complex articulation and originality, with morality, history, law, and political economy serving as various components of the same investigation into the nature and causes of human not just economic action. However, it was the political-economic subject that united the thought of its most important interpreters, Hume and Smith, who believed that the economic system should operate freely and without outside interference. Therefore, despite the multiplicity of approaches and interests that defined it (Rutherford 2012; Broadie, Smith 2019), the Scottish Enlightenment was a movement that owed its reputation to an

economic-political dimension that later established itself as liberal in the Western political-cultural sphere.

Hutcheson, perhaps the founding father of the Scottish Enlightenment, argued that selfishness hampered socialization. His idea of moral sense was further expanded by authors of the «moderate» Enlightenment (Jensen 1971; Stewart 1990). Hume also contributed significantly to the political economy. He offered the first explanation of the idea of automatic balancing in classical liberal foreign trade theory, which stood in opposition to the mercantilist view: a foreign trade surplus does not profit the nation; rather, it destabilizes the economy by raising the general price level (Pupo 2020). Smith, considered the forefather of classical economics due to his influence on British economists in the nineteenth century, believed that a nation's wealth and success were primarily determined by output and labor. Smith was a «sympathy» theorist, like Hume and Hutcheson, and insisted on the harmony that would naturally arise in human communities when the individual is guided by an «invisible hand» toward his good that corresponds with the good of society. The point at which individual interests become incompatible due to the unravelling of selfishness has a marginal value in human communities and is therefore assigned to the sovereignty of law. Smith believed that a country's enrichment comes from the efficient use of labor and natural resources. He developed the concepts of «division of labour» as a source of individual and collective prosperity, as well as «economic freedom», according to which the state, to be understood not as an abstract entity superimposed on individuals but as a community of free and industrious people, must refrain from intervening in economic matters in order to maintain the spontaneous relationship that would be established between the individual actions (Danford 1980; Rothbard 1995; Leoni 2008: 75-78; Zanini 2014; Rasmussen 2018).

Undoubtedly, what would be a revolutionary concept in the philosophy of liberalism in the nineteenth and twentieth centuries is based on a systematic thought described in three well-known passages from Smith's *The Wealth of Nations* (1776). The first passage identifies «self-interest» or «self-love» (synonymous with «individualism») as the primary motivation driving econom-

ic conduct: «It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages» (Smith 1981: 26-27).

Smith saw self-love as part of a complicated, realistic, yet optimistic anthropology he shared with other Scottish authors. On the one hand, «sympathy», part of the man's raw tone, moderated the excesses of love; on the other hand, the law and the judiciary kept these excesses under control.

Smith's second passage justifies the superiority of a decentralized economic system: «What is the species of domestick industry which his capital can employ, and of which the produce is likely to be of the greatest value, every individual, it is evident, can, in his local situation, judge much better than any statesman or lawgiver can do for him. The statesman, who should attempt to direct private people in what manner they ought to employ their capitals, would not only load himself with a most unnecessary attention, but assume an authority which could safely be trusted, not only to no single person, but to no council or senate whatever, and which would nowhere be so dangerous as in the hands of a man who had folly and presumption enough to fancy himself fit to exercise it» (Smith 1981: 456).

The third passage describes how a complex of seemingly uncoordinated impulses and actions transforms into a harmonious whole that serves the general interest: «[Every individual] by direefing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention» (Smith 1981: 456).

According to Smith, nature or God's will does not achieve the miracle of reconciling individual desires with the good of the community because hedonistic individualism is transformed into virtue only through the action of competition in the organization of the economic system. The image of the «invisible hand»

is so powerful that it has remained popular for nearly two and a half centuries after Smith articulated it[1].

If Hutcheson was concerned with theologically justifying free trade as the workings of divinity that lead individuals to pursue higher purposes unconsciously (Hutcheson 1993), Smith, influenced by Hume's skepticism, saw the invisible hand as an immanent phenomenon: market rivalry determines the process of spontaneous reorientation. Smith's revolution began with the separation of the old binomial between «expediency», namely what was useful (in which economic questions such as production, distribution, exchange, and taxation were dealt with before Smith), and the «moral philosophy», which was concerned with morality, to demonstrate that freedom of trade and exchange was by far the best tool for increasing the well-being of citizens and the state.

Smith's economic thought differed from free trade in that it included ethical requirements. His great teaching sought not only to describe the natural laws governing economic production, exchange, and distribution but also to establish the primacy of the market economy as superior to all other forms of economic organization. It was likewise based on the core premise of individual freedom coexisting. Individuals' free economic decision serves as the moral foundation for themselves and the regulations that determine the limitations of their freedom while respecting the freedom of others. The complementarity between the themes of ethics and economics, and thus between his major works, *The Wealth of Nations* and *The Theory of Moral Sentiments* (1759-90), is apparent in some ways, as evidenced by the content of Smith's moral philosophy courses held in Glasgow (1752-1764) and documented by student notes to his lectures (Smith 1978).

The authors that official historiography has inscribed in the tradition of the Scottish Enlightenment have demonstrated, well before nineteenth and twentieth centuries liberal thinkers, why liberalism may be understood as a doctrine favoring the reduc-

[1] This is not the appropriate place to discuss the ongoing debate over the so-called «Adam Smith Problem» and the well-known metaphor of the «invisible hand», on which a large body of recent literature is based. See, for example, Schliesser 2017 and Smith 2020.

tion of government power. Their most significant lesson is that everyone of us understands our local circumstances better than any legislative assembly, and so the latter cannot replace individuals. There is time and place knowledge that is broadly distributed across society and cannot be monopolized or centralized. It is feasible to argue that the sort of influencing decisions in economics is not scientific, i.e., universal rules, but rather idiosyncratic knowledge of specific events tied to time and place circumstances; yet, because this knowledge is spread throughout society, it cannot be brought together.

It should come as no surprise that the birthplace of so-called liberal modernity was eighteenth-century Scotland, a country that could have easily acted as a ballast for England rather than a propellant for the whole continent. The first five decades of the eighteenth century in Scotland were a laboratory for the persistent ties with the creation of practical science that resonated from civil society to educational institutions. This laboratory developed models of knowledge that were not confined to pure knowledge or subject to any contingency but rather intended to elevate the common practical knowledge that existed within the context of civil society itself.

One of the Scottish Enlightenment's distinguishing features was its reality-based approach, which allowed it to transcend John Locke's empiricism and become more attentive to the concrete mechanisms of human knowing. The Scots made a significant contribution by liberating state theory, in terms of its origins and functions, from all contractarian mythology. They addressed political science's demand for factual analysis to pragmatically achieve the objective of «good government». Above all, they taught European liberals in the early twentieth century that it is possible to avoid the temptation to see ideological principles as good in and of themselves and instead evaluate them in terms of national interest, which must always take precedence over political interests. As a result, Scottish intellectuals pushed the major problem of the relationship between individual and social usefulness into European cultural discourse via well-known liberal school exponents.

The Scots enlightened the entire Western liberal modernity and discovered the new philosophy of the bourgeoisie, which

abandoned the spiritual ideals of Platonism uncovered by the Renaissance and broke free from the theological conditioning of medieval philosophy's ideas. It is not unreasonable to assume that the founders of European liberalism in the twentieth century were worldly intellectuals who supported constructive activity and aimed to create a system that would grant humans dominion over the planet.

The arguments advanced by these thinkers are compelling enough to convince one that the Scottish Enlightenment was, in fact, the primary foundation of freedom and liberalism in the twentieth century.

2. *Einaudi, Croce, and the liberalism*

Since the publishing of *The Wealth of Nations* and the almost contemporaneous *The Theory of Moral Sentiments*, all liberal-inspired economists of the twentieth century, beginning with Luigi Einaudi, have held the link between economics and morality as dogma.

Einaudi praised Smith most for his ability to integrate «facts», particularly those that were «historically established and economically analyzed», with the «moralist so much alive in him» (Einaudi 1938: 60). Einaudi repeatedly drew the attention of Italian scholars to the significance of the Scots' work. He did so, for example, in *Dei libri italiani posseduti da Adam Smith e delle sue prime fortune in Italia* (1933) and *Di una prima stesura della "Ricchezza delle nazioni"* (1938), which were later collected in *Saggi bibliografici e storici intorno alle dottrine economiche* (1953) (Einaudi 1933a; Einaudi 1938; Einaudi 1953: 71-101).

Already in the early twentieth century, Einaudi demonstrated a predilection for Smith's general philosophy, referring to him as a «friend» and «whose bust he always wanted to have by his side, both in his study at the San Giacomo estate and in his office as President of the Republic»[2] (Martino 1962: 13). Einaudi's library also included the original first edition of *The Wealth of Nations*, as well as seven more English-language editions published between 1778 and 1863. He explicitly claimed

[2] This and all subsequent quoted passages are my translations of works in Italian for which the relative English edition is not indicated.

in an article published in «Corriere della Sera» (1923) that he had «the 1863 edition under his eye» (Einaudi 1965: VII, 256). According to Einaudi, Smith was the archetype of the attentive liberal to the ethical-political presuppositions of the economic system, advocating for a policy that is not at all indulgent toward the inadequacies of the market mechanism of which he was the greatest prophet.

Einaudi has constantly backed Smith, whom he regarded as «the greatest teacher of his generation and the dominator of Scottish philosophical thought» (Einaudi 1917: 564), when his opinions were misinterpreted or attempted to be diminished in significance. He did so for the first time in 1923 to defend Smith against the insulting accusation of writing under the dictation and pay of Manchester cotton workers, which was levelled at him during a parliamentary debate. Einaudi wrote that Smith not only dealt very little with the cotton industry but «he never did any allusion in his printed works to the manufacture of cotton» (Einaudi 1965: VII, 255-257) on that occasion, demonstrating an in-depth knowledge of Smith's work and of the Anglo-Saxon critical literature that had concerned him up to that point. In a 1938 study evaluating multiple versions of *The Wealth of Nations*, Einaudi declared Smith the inventor of modern economics: «Without abandoning the completeness of his judgment, which is moral, historical, and economic, Adam Smith investigates the facts from an increasingly sophisticated perspective of the exact aim of the science that he was about to build. The dominant reality is that wealth distribution is no longer unfair, and the new distribution has greatly enhanced the well-being of the poorest individuals. He resolves the apparent quandary by turning to a historical observation of the fruits of the division of work» (Einaudi 1938: 60). Even in 1940, Einaudi distanced himself from the mercantilists' attempts to accuse Smith of ignoring the state's desires for greatness and power. In fact, he claimed: «Adam Smith does not ignore the state; rather, he wants it to be powerful and robust. But his opinion is not that of the mercantilists, who are now on the verge of degeneration, but of another state, which derives its greatness from the power, conscience, and strong, educated, vibrant personalities of the men who make up its membership».

Furthermore, according to Einaudi, Smith believed that «the state is not a creation separated from the men who compose it»; the great state is «made up of men, and only aware, educated, hardworking men who are proud of their spiritual and economic sovereignty can form it» (Einaudi 1940: 145-146).

The Scottish Enlightenment's free trade ideals naturally entered the discussion that Einaudi had with Benedetto Croce from 1927 to 1943, which was ultimately gathered in *Liberismo e Liberalismo* (1958). This work was to have a significant impact in Italy on the growth of liberal thought as well as its political, legal, and economic lexicon. We began to distinguish between the ethical, intellectual, and political parts of liberalism and the purely economic ones, which are summed up under the term *liberism* as a result of this differentiation (Croce, Einaudi 1958).

Liberism is an Italian neologism that corresponds to what is commonly referred to as «free trade» or «*laissez-faire*» (Keynes 1926), a type of economic policy that predates the humanistic deepening of the Scottish vocabulary inspired by Hume and followed by the very foundation of modern liberal thought, which has its origins in Smith's writings. Einaudi, in disagreement with Croce, listed the various meanings of the term *liberism*, identifying an «abstract liberism» founded on hypotheses that do not reflect concrete reality; a «liberism for reasons of convenience» interested in the causal relations between individual initiatives and their success; a «historical liberism» prevailing in Western society both in economic and political terms; and a «religious liberalism» that prioritizes the preferability of individual initiative. Einaudi contrasts these types of liberism with a «practical liberalism» based on free trade, which acts as «a reminder to the tyranny of politicians, as a spur to the action of individuals, to the shaking off of the natural laziness and neglect of the many who would like to renounce solving their problems by themselves and invoke the more or less providential action of a dictator or tyrant» (Leoni 2008: 313-314).

It should be highlighted, however, that the concept of *free trade* does not define a theory or even a component of a theory but rather a rule of thumb designed to reduce government intrusion in citizens' private lives. Free trade initially appeared in Benjamin Franklin and George Whatley's *Principles of Trade*

(1774), which had a considerable impact on the diffusion of knowledge about its benefits. However, it conveyed a pragmatic prescription that was not always consistent with the later intellectual and political philosophy of liberalism.

On the other hand, Einaudi described Hume as a subtle metaphysician and one of the most outstanding public economics writers and was well-versed in all of Scot's works, particularly the economic-political writings collected in 1752 in the *Political Discourses*, to the point that some of the pages devoted to Hume are undeniably among his best (Giordano 2006: 54-68). He also discussed Italian scholars who believed Hume and Smith were the final Englishmen to write «philosophical works that could be called genius» (Einaudi 1953: 85).

In his debate with Einaudi over the distinction between political and economic liberalism, Croce intended to distinguish the moral aspect of liberalism from the more trivial features of commerce and business, claiming that it was a «nominalistic» dispute between two authors considered the true «fathers of Italian liberalism» (Ocone 2016: 227). In this, Croce was most likely influenced by Hume, who was more concerned with a moral, rather than a political, view of economics. He was the only author to insist on a first-century Italian translation of Hume's work, which was entrusted to Giuseppe Prezzolini. Croce was so charmed with Hume's writing that he insisted on performing it alongside Prezzolini, even though the latter was struggling to exert himself and was «completely exhausted». However, Croce persuaded Prezzolini with a large offer, as indicated by their exchange of letters from Christmas Day 1909 to 3 January 1910, which demonstrates Croce's keen interest in Hume (Croce, Prezzolini 1990: I, 220-223). Croce chose to publish *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) and *An Enquiry Concerning the Principles of Morals (1751) in a single* release in 1910 as part of the Laterza series «Modern Philosophy Classics» (Hume 1910).

This was one of the rare times Croce chose a British author over a German or French one, as he usually did. Croce saw the system method, thorough research, and clarity in identifying principles and concepts in German science, whereas he admired the impassioned pursuit of conversation in French works

(Corsi 1951: 5-6). That of the Scots was clearly an empirical method, even skeptical in Hume's case, and unsuitable for metaphysical study to be considered reliable. In addition, unlike Einaudi, Croce, according to a generally held belief, became a liberal later in life after being inspired by other political views (Bedeschi 1990: 263-72). In reality, Croce saw the asymmetry between a practical affirmation of liberalism, which occurred historically in the Anglo-Saxon area, and a theoretical affirmation of liberalism, which could be found in German and French philosophy.

3. *Free and good government: commerce, luxury, and freedom*

Free government is a concept that appears as a major nexus of early twentieth-century liberalism, representing an ideal political community formed for the common welfare that was acknowledged and revised in later generations.

Smith asserted a peculiar application of the ideal of free government as if it were a rediscovery. He admitted that Hume made it feasible by associating free governance with the rise of the middle class. Hume's observations on the link between public and economic policy prompted him to investigate modern government reform, whether democratic or dictatorial. In this sense, Hume stated: «It has become an established opinion, that commerce can never flourish but in a free government» (Hume 1987: 92).

Hume broke from the «vulgar Whig» approach by saying that if the French monarchy in Europe was falling under an oppressive tax system, it could be restored through tax reform implemented by a wise prince or minister with enough judgment to know his own and the public good. He wrote in *Of Civil Liberty* (1741): «If a prince or minister, therefore, should arise, endowed with sufficient discernment to know his own and the public interest, and with sufficient force of mind to break through ancient customs, we might expect to see these abuses remedied; in which case, the difference between that absolute government and our free one, would not appear so considerable as at present» (Hume 1987: 95).

Hume's *Political Discourses* sparked widespread interest, establishing the Scot as a significant figure in political economy. His commerce research included not just monetary and market mechanisms but also human behavior, the role of reason and passion, etiquette, and social mores. Hume sought both broad principles and specific applications when dealing with issues such as economic development, arguments over luxury consumption, and the mounting national debt. He addressed a basic question: what factors drive nations to thrive or fail? This is the basic starting point for Hume's inquiry into trade as an engine of economic progress, with money, interest, taxes, and the public serving as both tools and luxury. The latter, when not detrimental and does not consume all of a human being's spending, is critical for a nation's growth since it drives the invention of new ideas and things that can be exchanged for money, thereby increasing competitiveness and cultural interchange.

Luxury promoted the growth of «freedom and has a natural tendency to maintain, if not to bring about, free government». Hume wrote in *Of Refinement in the Arts* (1752): «Wherever luxury ceases to be innocent, it also ceases to be beneficial; and when carried a degree farther, begins to be a quality pernicious, though, perhaps, not the most pernicious, to political society» (Hume 1987: 278-79). Hume considered luxury as a potent deterrent to political absolutism: as an ally of business and social progress, persons who enjoy sufficient luxury can only limit the sovereign's ambition. He stated: «As the ambition of the sovereign must entrench on the luxury of individuals; so the luxury of individuals must diminish the force, and check the ambition of the sovereign» (Hume 1987: 257). Merchants, as the «middling rank of men», provided the most solid foundation for public freedom: «Where luxury nourishes commerce and industry, the peasants, by proper cultivation of the land, become rich and independent; while the tradesmen and merchants acquire a share of the property, and draw authority and consideration to that middling rank of men, who are the best and firmest basis of public liberty. These submit not to slavery, like the peasants, from poverty and meanness of spirit; and having no hopes of tyrannizing over others, like the barons, they are not tempt-

ed, for the sake of that gratification, to submit to the tyranny of their sovereign» (Hume 1987: 277-78).

However, regardless of its significance, the relationship between freedom and equality before the law, which Hume refers to as «true liberty», was a prerogative of commercial countries: «A progress in the arts is rather favourable to liberty, and has a natural tendency to preserve, if not produce a free government» (Hume 1987: 277). As a result, being «free» is a prerequisite for the pleasure of citizens in such countries.

Smith owed his intellectual debt solely to Hume, even though the issue of the relationship between commerce and freedom was prevalent among Scottish Enlightenment authors such as James Steuart, Adam Ferguson, Lord Kames, John Millar, and William Robertson, as historiography has shown for many years (Hont, Ignatieff 1983; Pocock 1985).

Borrowing from Britain's «rational system of liberty», the Smithian vision of free government was founded on a harmonious union of republicanism and monarchism. Beyond the rational system, it combined the old concern for constitutional protection against arbitrariness with a new political science aimed at taming legislators' oppressive tendencies. Smith frequently used free government as a criterion of order to lead the historical reconstruction of the link between commerce and liberty in modern Europe. He traced the history of modern Europe in this regard by deftly intertwining economic, social, legal, and political aspects. The evolution of the balance of power between kings, lords, and the bourgeoisie led to the emergence of what Smith called «independent republics». In this regard, he wrote: «Mutual interest, therefore, disposed them [the burghers] to support the king, and the king to support them against the lords. They were the enemies of his enemies, and it was his interest to render them as secure and independent of those enemies as he could» (Smith 1981: 15).

As a result, the bourgeoisie increasingly assimilated into the assembly of the States-General. In Smith's words: «Commerce and manufactures gradually introduced order and good government, and with them, the liberty and security of individuals, among the inhabitants of the country, who had before lived almost in a continual state of war with their neighbors and of

servile dependency upon their superiors. This, though it has been the least observed, is by far the most important of all their effects. Mr. Hume is the only writer who, so far as I know, has hitherto taken notice of it» (Smith 1981: 412).

Smith understood the concept of free government as a result of the middle class's mediating role in society and the public sphere, as well as the prospective «government of the passions» that might bring it about. His emphasis was on the «common people» of the middle class as the embodiment of the virtue of prudence as a counterbalance to the perils of factionalism. He took «Hume's reflections to a higher level of abstraction and synthesis» (Silvestri 2008). With the rise of the middle class, Smith saw the realization of Hume's ideals of mixed government, free government, and government by law, as well as government for the common good (or «good government») and an ideal model of society as the result of the spontaneous decree, to be pursued through careful legislative administration. The spontaneous order that developed from people's free trade of goods, ideas, affections, and knowledge has nothing providentialistic about it, but when carried out under the flag of rules, it delivers more effective and just results than a top-down intervention[3]. In other words, Smith defined free governance as a descriptive and prescriptive concept of social order, a *telos*, and a just method of regulating the common good. According to a thorough examination of Smith's works, the third book of *The Wealth of Nations* is the «*locus classicus* of the theme of commerce and liberty» (Forbes 1975: 193), and the entire work «can be accurately, if not very fully, described as an extended treatise on the reciprocal relationship between commerce and liberty» (Winch 1978: 70).

Einaudi, along with Carlo Cattaneo, Guido De Ruggiero, Gaetano Mosca, and Ernesto Rossi, tackled the issue of free government in a variety of ways at the start of the twentieth century (see Forte 1982, 2016; Faucci, 1986; Heritier, Silvestri 2012; Cadeddu 2018). Einaudi's most fitting Italian derivation of free government was «good government», to which Norberto

[3] For an in-depth discussion of the relationship between the Scottish Enlightenment and spontaneous order theorists, particularly in the twentieth century, which is not covered here, see Petsoulas 2001.

Bobbio, among others, devoted serious attention (Bobbio 1974). It referred to good government as a «mixed constitution», which Smith used in the third book of *The Wealth of Nations*, emphasizing the importance of the middle class in maintaining social balance. Einaudi never systematized the issue of good governance in a comprehensive and systematic work. A volume now collects part of his interventions on this topic, which proves to be one of his most frequent means of communication in public life (Einaudi 2012). Nonetheless, he regularly referred to Smith when analyzing the relationship between the market and legal-political institutions. For example, he wrote in 1933, alluding to the ethos and modus agenda of the middle class, that it was a great fortune in the pre-war period that «the truly representative classes of Italy, made up of medium and small industrialists, tenant farmers, merchants, hard-working artisans, and [...] of upright professionals and bureaucrats devoted to the public good, still provided the state with a good number of men of government. Probable and hardworking, they summed up the art of state in "govern well" the public thing, which meant "good government", the intelligent and judicious style of governing that they practiced in private» (Einaudi 1933b: 400).

The answer to misgovernment, recognized as societal division, faction discord, or vast economic disparities, all of which were antechambers of tyranny, was identified in good government as a hybrid constitution established by the Scots through the mediation of the newly proposed metaphor of power balance.

Hume derived the concept of balance of power from the progressive formation of the modern public sphere, given the tighter relationship between the governed and the governing people. The middle class was supposed to play a significant role in the ideal of mixed governance (Hume 1987: 332-341). Smith recognized how, in modern European society, the development of commerce and the relative expansion of the market, as well as the resulting growth in the division of labor, increased the possibilities of conquest, particularly for the middle class, which gained a position of relative autonomy and independence through their work. Not coincidentally in *The Wealth of Nations* Smith stated that «each tradesman or artificer derives his sub-

sistence from the employment, not of one, but of a hundred or a thousand different customers. Though in some measure obliged to them all, therefore, he is not absolutely dependent upon any one of them» (Smith 1981: 420). Faced with the problem of concentration of economic and political power in the hands of lords and barons waned over time, as did their ability to disrupt the country's peace, Smith referred to the power redistribution that resulted from the spread and fragmentation of private property as a «revolution of the greatest importance to the public happiness» (Smith 1981: 422). The emergence of the middle class to positions of power was viewed as a reactivation of the old ideal of mixed government: «Commerce and manufactures gradually introduced order and good government, and with them, the liberty and security of individuals» (Smith 1981: 412).

More than Hume, Einaudi echoed Smith's plea for economy and moderation in wealth accumulation. He demonstrated the importance of preserving the «right middle», or correct measure, which is synonymous with self-control associated with «prudence», a moral and social order and advancement principle (Silvestri 2008: 77-78). However, Einaudi, like Smith and Hume, believed that a large middle class could put a check on the government's undue intrusion into people's lives. Indeed, certain characteristics of the middle class made it suitable for a sociologically significant role. In his book *Gli affari buoni fanno la moneta buona* (1925), Einaudi described the middle class as «the salt of the earth, the inexhaustible source of savings» (Einaudi 1965: VIII, 381). His thought was informed by a reconsideration of the nature of the middle class and the non-economic elements that bond people to a particular social organization. Einaudi issued a shrill cry of alarm in a 1939 article about the progressive impoverishment of the middle class, or independents, concluding with an invitation to the state's legislative power to eliminate «the causes of degradation of the independents», who would be the only «great purveyors of soldiers, of fathers of families, of creators of material and moral values» (Einaudi 1939: 240).

What appears to be a utopia is realized, but it is, in fact, the true reality, thanks to the intellectual elevation of the social body's members and the fundamental function of the middle

class, which is ready to enable and control the rise of the people while also acting as a bank against the arrogance of the plutocrats. Einaudi assigned the burden of holding high the banner of liberalism to the bourgeoisie, which is «the highest embodiment of labor in the present society», as he wrote in *Classe dirigente e proletariato* (1924), on the condition that it does not dig «its own grave», because «it was nothing but the flower of the most active, most intelligent, most morally sound men who organize, save, and rise daily from the ranks of labor» (Einaudi 1965: VII, 907-908).

Einaudi and Smith agreed on this axiological viewpoint, arguing that the market economy will always be the only tool for ensuring fragmentation and power balance in civil society because the solitary person has only ever lived in the idyllic pictures of a poetic golden age. «The primitive good man perverted by society – Einaudi said – was a figment of Rousseau's imagination while only men who are united in society with other men live» (Junius [Einaudi] 1918).

Here we can see analogies between Einaudi's words and those used by Hume in connection with his sharp criticism of fantasies about the existence of a «state of nature» assimilated to the «golden age», which is a mere fiction of political thinkers ranging from Locke to Rousseau who claimed to have established society and the origins of government. Hume, in *A Treatise of Human Nature* (1739-40), declared unequivocally that the state of nature «is to be regarded as a mere fiction, not unlike that of the "golden age", which poets have invented» (Hume 2007: I, 317).

The critique of the social contract device's methodological futility, which influenced Hume, Smith, Ferguson, and other Scottish thinkers, demonstrated the theoretical autonomy of the Scottish Enlightenment in the eighteenth-century European context, separating nineteenth-century liberalism from its contractarian premises.

4. *Indirect influence: the Scottish ordoliberal matrix and appreciation for Röpke*

What attracted Einaudi's attention at a certain stage of his intellectual career were the findings of ordoliberalism, which formed beneficial research contacts with like-minded intellectuals from all over the world, notably Einaudi himself in Italy, Frank H. Knight and Ludwig von Mises in the United States, Lionel Robbins in the United Kingdom, and Jacques Rueff in France. Ordoliberalism arose in the mid-1930s from a group of professors at the University of Freiburg and extended far beyond the market economy to include the moral domain (Peacock, Willgerodt 1936; Sally 1994). Ordoliberalism, unlike nineteenth-century Austrian «process liberalism», saw the market as a means to an end rather than a method of achieving «liberal end-state» outcomes since it advocates decentralization of the social, political, and economic domains of human existence.

The Freiburgers used the guiding principles of the Scottish Enlightenment as the foundation for developing a liberal policy design for a modern industrial democracy. They highlighted the importance of underlying institutional and legal structures in preserving freedom and prosperity and distinguished between competitive market processes and institutional order within market functioning. The ordoliberal position held that the state should help form and preserve the social and economic order, but market processes should be left to competing people. To counteract the influence of political party opportunism, organized groups, and bureaucratic selfishness, ordoliberals advocated for the government to actively defend competition in addition to the key institutions identified by the Scottish Enlightenment, namely private property, freedom of contract, and the rule of law. They also pushed for policies that establish clear expectations and move away from stop-and-go approaches.

Walter Eucken, Wilhelm Röpke, Hans Grossmann-Doerth, and Franz Böhm were among the most influential scholars of this school. They sought the desired order, which, unlike historically developed ones, was based on individual freedom and limited power formations in the public and private spheres exercised by the state, monopolies, and trade unions. Above all,

citizens' independence must be protected by private state power groups (Kasper, Streit 1993; Hien, Joerges 2017; Biebricher, Bonefeld, Nedergaard 2022).

According to Eucken, *ordnungspolitik* (politics of order) was a free order based on an open and competitive market, established by a general political decision he refers to as an «economic constitution», which serves as a «guiding mechanism» for the economic process and is then regulated and enforced by the government. Eucken's analysis in *The Foundations of Economics* (1940-50) began with the following assumptions: «If we were looking down on the world and its amazing swarm of human beings, on the variety of employments, the different patterns of related activities, and on the streams of goods, the first question we would ask is what is the order or system underlying all this? […] Does one central authority direct everyday life, or do countless single individuals make their own decisions? If many individual economic units thought they make their plans independently, [but] are dependent on and exchange with one another […], then the question arises as to the form of the system of exchange relationships. What are the rules of the game?» (Eucken 1992: 80-81).

In other words, the state must establish and maintain the institutional framework of a free economic order while staying neutral in the competitive economic process. Some of the eight fundamental and regulatory concepts for *ordnungspolitik*, including open markets, private property, freedom of association, and accountability, were developed by Scottish Enlighteners. Eucken added the «primacy of currency policy» to ensure the defense of competition as a public good against monopoly power, as well as the «steadiness of economic policy» to the state, allowing it to intervene experimentally and *ad hoc*. After all, constructing a competitive economic order in isolation from its sociopolitical context needed the development of a complementary and interconnected political, social, and legal framework (Eucken 1989 and 1990; Sally 1994: 463).

Röpke, whom Einaudi admired, was undeniably sympathetic to the ordoliberal imperative to reconcile liberalism with the ethical and solidaristic objectives of the Catholic Church's social theory.

Beyond the *laissez-faire* ideas of bourgeois origin, Röpke, who was fascinated by the sociological vision of the «Scottish philosophers», advocated for an economic constitution capable of ensuring the development and protection of the market economy through interventionist but not dirigiste state power. After advocating for radical liberalism, he later developed a «Third Way» to address the crisis without relying on either socialism or liberalism. He maintained in his first work, *The Social Crisis of Our Time* (1942): «We are trying to solve the problem of reconstructing the world economy by a "Third Way", too, i.e., by an economic and social structure that releases us from the sterile "either-of" of collectivism and *laissez-faire* and which seems to us the only possible way out, both domestically and internationally. We get a clearer idea of what this "Third Way" looks like in the world economic order if we remember that there are two chief obstacles in the way of the establishment of free and multilateral world trade: the ambitious aims and the collectivist methods of present-day domestic economic policies (the decay of the market economy) in every country, and, very closely linked to these, international political anarchy» (Röpke 1992: 242).

Einaudi demonstrated his interest in this position, which he made his own by re-elaborating it precisely based on Röpke's influence on him with his distinction between «compliant intervention», which does not alter the mechanism of price formation, and «non-compliant intervention». In contrast to collectivism, Einaudi rejects the notion of the state as a pure neutral arbiter and instead emphasizes the liberal contribution of civil society institutions: limited government, intermediate bodies, and, most importantly, the role of property and entrepreneurship in the general sense of creativity as a social leaven. Röpke confirms Einaudi's underlying ideas about some bad aspects of modernity, such as mass levelling and conformity, which he learned from Smith's speech. Furthermore, Röpke's thinking allows Einaudi to clarify for himself a distinction that he can finally make explicit, between pure market economy, which «realizes economic democracy and strengthens the system of freedoms, and historical capitalism, which is a kind of degenerate branch of the former, developed because of wrong institutions»

(Bini 2010: 131). It is no coincidence that Einaudi had Röpke's work translated by his son Giulio, the Einaudi publisher (1946). But he did even more. In a 1942 article, Einaudi directly addresses Röpke's point about the importance of distinguishing between capitalism, defined as a mode of production based on the accumulation of capital independent of political government, and the market economy, which revolves around the mechanism of price formation, as opposed to the planned economy, in which prices are centrally set (Einaudi 1942).

Even in that situation, Einaudi aimed to save Smith's liberal system, which already included the need for the state to oversee the essential fields of justice administration, defense, and public works advantageous to commerce. Undeniable, as much as indirect, that is, filtered through the vision of the ordoliberals *à la* Röpke, is the influence of the Scottish Enlightenment on the Italian author.

5. *Concluding remarks*

Previous pages have illustrated the influence of the most representative authors of the Scottish Enlightenment, Hume and Smith, on Einaudi's liberalism to motivate the reader to pursue additional research into the history of Italian and European liberalism using written material, safe from the risk of anachronisms or uncritical assimilation. As there has never been an analytical and organic study, this article claims to fill a historiographical gap.

In political historiography, the study of the relationship between Einaudi and the Scottish economic-political paradigm has been strangely undervalued both in Italy and abroad, even by those who have conducted a systematic examination of both Einaudi's writings and the production of the Scots in the eighteenth century. Yet Einaudi's preference for the latter, consistent throughout his intellectual work, contributes significantly not only to a better understanding of his philosophy but also to a more comprehensive explanation of the fundamental reasons for his break from other liberal authors of his day.

When we examine, for example, that Einaudi's sources are mostly economic and political of Scottish provenance, we may

better understand the fundamental characteristics of his famous diatribe with Croce, who, as is well known, preferred materials from the German and French traditions. It is no surprise that Einaudi's perspective is similar to that of other European liberal authors who, unlike Croce, prefer Scottish sources and approaches.

However, this research aims to encourage, more broadly, the resumption of studies on the Scottish Enlightenment that consider its impact on European political thought not only in the eighteenth century but also in subsequent centuries, particularly the liberal twentieth century and its most authoritative representatives.

Bibliography

BEDESCHI GIUSEPPE, 1990, *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari: Laterza.
BIEBRICHER THOMAS, BONEFELD WERNER, AND NEDERGAARD PETER, 2022, *The Oxford Handbook of Ordoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.
BINI PIERO, 2010, *Economia industriale e realtà di mercato nell'umanesimo liberale di Luigi Einaudi*, in Alfredo Gigliobianco (a cura di), *Luigi Einaudi: libertà economica e coesione sociale*, Roma-Bari: Laterza.
BOBBIO NORBERTO, 1974, "Il pensiero politico di Luigi Einaudi", AFLE, pp. 183-215.
BROADIE ALEXANDER AND CRAIG SMITH, 2019, *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
CADEDDU DAVIDE, 2018, *Luigi Einaudi tra libertà e autonomia*, Milano: FrancoAngeli.
CHITNIS ANAND, 1987, "The Eighteenth-Century Scottish Intellectual Inquiry: Context and Continuities Versus Civic Virtue", in Jennifer J. Carter and Joan H. Pittock (edited by), *Aberdeen and the Enlightenment*, Aberdeen: Aberdeen University Press, pp. 77-92.
CORSI MARIO, *Le origini del pensiero di Benedetto Croce*, 1951, Firenze: La Nuova Italia.
CROCE BENEDETTO AND EINAUDI LUIGI, 1958, *Liberismo e Liberalismo*, Paolo Solari (edited by), Milano-Napoli: Ricciardi.
CROCE BENEDETTO AND PREZZOLINI GIUSEPPE, 1990, *Carteggio*, 2 voll, Emma Giammattei (edited by), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
DANFORD JOHN W., 1980, "Adam Smith, Equality, and the Wealth of Sympathy", *American Journal of Political Science*, 24, pp. 674-95.

EINAUDI LUIGI, 1917, "Le confessioni di un economista", *La Riforma Sociale*, ottobre 1917, pp. 563-578.
_____, 1933a, "Dei libri italiani posseduti da Adam Smith e delle sue prime fortune in Italia", *La riforma sociale*, marzo-aprile, pp. 203-218.
_____, 1933b, *La condotta economica e gli effetti sociali della guerra italiana*, Bari: Laterza.
_____, 1938, "Di una prima stesura della *Ricchezza delle Nazioni* e di alcune tesi di Adamo Smith intorno alle attribuzioni dei frutti del lavoro", *Rivista di storia economica*, 3, pp. 50-60.
_____, 1939, "Sul paradosso della persistenza delle classi indipendenti", *Rivista di storia economica*, 3, pp. 238-57.
_____, 1940, "Adamo Smith ed il mercantilismo", *Rivista di storia economica*, 3, pp. 145-146.
_____, 1942, "Economia di concorrenza e capitalismo storico. La terza via *fra i* secoli XVIII e XIX", *Rivista di storia economica*, 2, pp. 49-72.
_____, 1953, *Saggi bibliografici e storici intorno alle dottrine economiche*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
_____, 1965, *Cronache economiche e politiche di un trentennio*, vols VII-VIII, Torino: Einaudi.
_____, 2012, *Il buongoverno: saggi di economia e politica (1897-1954)*, Ernesto Rossi (edited by), Roma-Bari: Laterza.
EUCKEN WALTER, 1989, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, Berlin: Springer.
_____, 1990, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Tübingen: Mohr.
_____, 1992, *The Foundations of Economics: History and Theory in the Analysis of Economic Reality*, Berlin and London: Springer-Verlag.
FAUCCI RICCARDO, 1986, *Luigi Einaudi*, Torino: Utet.
FORBES DUNCAN, 1975, *Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty*, in Andrew Skinner and Thomas Wilson (edited by), *Essays on Adam Smith*, Oxford: Oxford University Press, pp. 179-201.
FORTE FRANCESCO, 1982, *Luigi Einaudi: il mercato e il buongoverno*, Torino: Einaudi.
_____, 2016, *Einaudi versus Keynes. Due grandi del Novecento e la crisi dei nostri giorni*, Torino: IBL Libri.
GIORDANO ALBERTO, 2006, *Il pensiero politico di Luigi Einaudi*, Genova: Name.
HERITIER PAOLO AND SILVESTRI PAOLO, 2012, *Good government, governance, human complexity. Luigi Einaudi's legacy and contemporary societies*, Firenze: Olschki.

HIEN JOSEF AND JOERGES CHRISTIAN, 2017, *Ordoliberalism, Law and the Rule of Economics*, Oxford and Portland: Bloomsbury.
HONT ISTVAN AND IGNATIEFF MICHAEL, 1983, *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
HUME DAVID, 1910, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale*, Giuseppe Prezzolini (edited by), Bari: Laterza.
_____, 1987, *Essays Moral, Political, Literary*, Eugene F. Miller (edited by), Indianapolis: Liberty Fund.
_____, 2007, *A Treatise of Human Nature*, David F. Norton and Mary J. Norton (edited by), Oxford: Clarendon Press.
HUTCHESON FRANCIS, 1993, *Two Texts on Human Nature*, Thomas Mautner, Cambridge and New York (edited by): Cambridge University Press.
JENSEN HENNING, 1971, *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, The Hague: Martinus Nijhoff.
JUNIUS (PSEUDONYM OF LUIGI EINAUDI), 1918, "Il dogma della Sovranità e l'idea della Società delle Nazioni", *Corriere della Sera*, 28 dicembre, 2.
KASPER WOLFGANG AND STREIT MANFRED E., 1993, *Lessons from the Freiburg School: The Institutional Foundations of Freedom and Prosperity*, Sidney: The Centre for Independent Studies.
KEYNES JOHN M., 1926, *The End of Laissez Faire*, London: Hogarth Press.
LEONI BRUNO, 2008, *Il pensiero politico moderno e contemporaneo*, Antonio Masala (edited by), Macerata: Liberilibri.
MARTINO GAETANO, 1962, *L'ideale della libertà nella vita e nel pensiero di Luigi Einaudi*, Roma: Partito Liberale Italiano.
OCONE CORRADO, 2016, *Il liberalismo del Novecento*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
OMORI IKUO, 2003, *The Scottish Triangle in the Shaping of Political Economy: David Hume, Sir James Stuart, and Adam Smith*, in Tatsuya Sakamoto and Hideo Tanaka (edited by), *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, London: Routledge, pp. 103-118.
PEACOCK ALAN T. AND WILLGERODT HANS, 1936, *German Neoliberals and the Social Market Economy*, London: Macmillan.
POCOCK JOHN G. A., 1985, *Virtue Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
PORTER ROY AND TEICH MIKULÁŠ, 1981, *The Enlightenment in National Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
PETSOULAS CHRISTINA, 2001, *Hayek's Liberalism and Its Origins: His Idea of Spontaneous Order and the Scottish Enlightenment*, London: Routledge.
PUPO SPARTACO, 2020, *David Hume*: *The Sceptical Conservative*, Milan: Mimesis International.

RASMUSSEN DENNIS C., 2018, *The Problems and Promise of Commercial Society. Adam Smith's Response to Rousseau*, University Park: Pennsylvania University Press.
RÖPKE WILHELM, 1992, *The Social Crisis of Our Time*, William F. Campbell (edited by), New Brunswick: *Transaction Publishers*.
ROTHBARD MURRAY N., 1995, *The Celebrated Adam Smith, in An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1, Brookfield: Elgar Publishing Company, pp. 433-74.
RUTHERFORD DONALD, 2012, *In the Shadow of Adam Smith: Founders of Scottish Economics 1700-1900*, London: Palgrave Macmillan, 2012.
SALLY RAZCEN, 1994, "The Social Market and Liberal Order: Theory and Policy Implications", *Government and Opposition*, 4, pp. 461-476.
SCHLIESSER ERIC, 2017, *Adam Smith: Systematic Philosopher and Public Thinker*, Oxford: Oxford University Press.
SILVESTRI PAOLO, 2008, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
SMITH ADAM, 1978, *Lectures of Jurisprudence*, Ronald L. Meek, David D. Raphael and Peter G. Stein (edited by), Oxford: Clarendon Press.
_____, 1981, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Roy H. Campbell and Andrew S. Skinner (edited by), Indianapolis: Liberty Classics.
_____, 2002, *The Theory of Moral Sentiments*, Knud Haakonssen (edited by), Cambridge: Cambridge University Press.
SMITH CRAIG, 2020, *Adam Smith*, Cambridge: Polity Press.
STEWART MICHAEL A., 1990, *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford: Clarendon Press.
TREVOR-ROPER HUGH, 1967, "The Scottish Enlightenment", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*», LIX, pp. 1635-58.
WINCH DONALD, 1978, *Adam Smith's Politics. An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge: Cambridge University Press.
ZANINI ADELINO, 2014, *Adam Smith. Morale, jurisprudence, economia politica*, Macerata: Liberilibri.

Abstract

THE SCOTTISH ENLIGHTENMENT'S INFLUENCE ON THE LIBERALISM OF LUIGI EINAUDI

Keywords: Scottish Enlightenment, Hume, Smith, Einaudi, Liberalism.

The article focuses on the understudied topic of the Scottish Enlightenment's impact on European liberal economic-political thought in the first half of the twentieth century as interpreted principally by Luigi Einaudi. It demonstrates that the Scottish Enlightenment, primarily represented by Hume and Smith, with its original ideas on self-love, self-interest, the motivations of people's economic behavior, and free government laid the groundwork for the development of Einaudi's economic-political theses in his ongoing confrontation with the main liberal authors of his time, from Croce to Freiburg ordoliberalists.

SPARTACO PUPO
Università della Calabria
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali
spartaco.pupo@unical.it
ORCID: 0000-0001-8059-0802

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.02

ALESSANDRO DELLA CASA

LA «TEORIA COSMICA» E LA PACE: SUL PENSIERO POLITICO E FILOSOFICO DI MARIA MONTESSORI E SULLE SUE FONTI

1. *Montessori filosofa e pensatrice politica*

Negli ultimi decenni l'opera di Maria Montessori (1870-1952), per la sua multidisciplinarità, è stata fatta oggetto di numerosi studi che hanno oltrepassato gli ambiti della teoria e della pratica pedagogica e della storia della pedagogia[1]. Scarsa, invece, è stata finora l'attenzione rivoltale nell'alveo della storia del pensiero[2] e, in particolare, di quello politico. Ciò si può dire anche per le istanze legate alla sfera politica, come l'impegno per l'emancipazione femminile e la promozione della pace[3].

Benché in letteratura sia stato trattato perlopiù in connessione con l'attivismo e con le pratiche educative, soprattutto il pacifismo ricevette dalla studiosa di Chiaravalle un apporto teorico articolato e originale, comprensibile appieno solo nel contesto dell'elaborazione di quella che già nel 1938 era chiamata «*filosofia cosmica*» (Montessori 2011: 62)[4]. La «vera pace» da lei preconizzata, infatti, corrispondeva a una condizione di dinamica «armonia» (Montessori 2004: 6), nell'individuo "normalizzato" e nelle interrelazioni dell'umanità unificata. Montessori riteneva che alla meta della «pace negli uomini e nel mondo» – come recita l'epitaffio sulla tomba a Noordwijk, nei Paesi Bassi – tendesse

[1] Per un quadro aggiornato, benché non esaustivo, della varietà dei settori interessati dagli studi su Montessori, cfr. Murray (2023).
[2] Tra le eccezioni, cfr. Frierson (2022) e Galeazzi (2022).
[3] Sull'impegno femminista montessoriano, cfr. Babini-Lama 2000), Catarsi (2020: 34-58), Gazzetta (2020) e Papa (2020); sull'attività pacifista, cfr. Moretti (2021). Circa la dimensione politica della stessa pedagogia montessoriana, cfr. Cambi (1992).
[4] Con "filosofia" Montessori sembrerebbe designare, similmente a quanto intendeva Herbert Spencer (1901: 413), la «conoscenza completamente unificata».

appunto il "piano cosmico": il processo teleologico che guiderebbe complessivamente l'evoluzione e il cui inveramento avrebbe comportato profonde trasformazioni sociali agevolate dall'educazione cooperante con il «comandamento della natura» (Montessori 2018a: 63). La tesi su cui questo articolo si basa è che per Montessori il metodo pedagogico[5], fondato su una filosofia della natura e della storia di impianto finalistico, fungesse da vettore di una palingenesi morale, sociale e politica. Pertanto si mirerà ad affrancare "la Dottoressa" – come spesso è stata chiamata – dal confinamento nell'esclusivo settore della pedagogia, iniziando a portarne alla luce il profilo di filosofa e di pensatrice politica.

L'indagine circa la riflessione montessoriana sulla pace, interpretata nel solco della tradizione liberale, sarà preceduta dalla ricostruzione della filosofia cosmica, sin dalla ricognizione di quelle che ne appaiono le maggiori fonti: il sistema della filosofia sintetica di Herbert Spencer (1820-1903), che ella dovette approfondire primariamente tramite l'antropologo Giuseppe Sergi (1841-1936)[6], e la «*Teodicea geologica*» (Malladra 1898: vi) del sacerdote Antonio Stoppani (1824-1891)[7]. Questi influssi non furono certo gli unici. Ma l'ipotesi che qui si intende avanzare è che altri, di sovente registrati dagli interpreti[8], testimoni-

[5] Sul metodo pedagogico, cfr. Montessori (2017), (De Giorgi 2023a: 145-181). Circa la biografia di Montessori, cfr. Scocchera (2005), Honegger Fresco (2018), De Stefano (2020) e Giovetti (2021).

[6] L'esposizione di Montessori al clima positivistico della facoltà di Medicina all'Università di Roma e il magistero di Sergi datano dall'ultimo decennio dell'Ottocento. Frequentando la facoltà di Filosofia tra il 1902 e il 1904 senza sostenere esami, probabilmente assistette agli omaggi all'appena scomparso Spencer tributati da illustri docenti quali il filosofo Giacomo Barzellotti (1904: 195-216) e il pedagogista Luigi Credaro (D'Arcangeli 2010: 42-48), rilevante nei primi anni della carriera accademica montessoriana. Degni di nota furono anche i contatti con lo psichiatra e antropologo spenceriano Enrico Morselli (Matellicani 2007: 101-109 e 286-287).

[7] La necessità dell'approfondimento deriva sia dalla maggiore attenzione finora riservata ai risvolti pratici della filosofia cosmica (innanzitutto l'"educazione cosmica") sia dalla rarità del confronto puntuale tra le tesi di Montessori e quelle di Stoppani e, soprattutto, di Spencer, nonostante la presenza di richiami espliciti e persino di luoghi paralleli tra i lavori della prima e quelli dei secondi.

[8] Si pensi in particolare ai periodi e ai punti di effettiva vicinanza tra Montessori e la Società Teosofica (Moretti-Dieguez 2019; Giovetti 2021: 35-40, 93-126; De

no piuttosto il desiderio di Montessori di emendare, senza obliterarlo, l'evoluzionismo spenceriano acquisito in ambito accademico da quelle che riteneva le pecche materialistiche e meccanicistiche. Per completare tale operazione – similare a quella svolta sul versante calvinista dallo spenceriano statunitense John Fiske (1874; 1899) con la *Cosmic Philosophy*, una teologia naturale conciliatrice di scienza e religione – ella si sarebbe avvalsa del provvidenzialismo di Stoppani, che le consentiva oltretutto di tornare entro la cornice cattolica familiare (Montessori 2022: 356; De Giorgi 2023a: 164-165).

2. *Herbert Spencer, dalla nebula alla federazione internazionale*

Richiamando gli elementi più salienti per l'argomento qui trattato[9], si può affermare che con il proprio sistema – la cui illustrazione iniziò con *Social Statics* (1851) e si completò con l'ultimo volume dei *Principles of Sociology* (1896) – Spencer ambiva a mostrare la continuità entro la «sola Evoluzione» delle «parti componenti di un unico Cosmo» (Spencer 1901: 418), nei tre campi del "conoscibile": inorganico, organico e «superorganico» (ossia sociale). Essi erano detti soggiacenti alla medesima della «legge» regolante l'«unità di metodo di tutta la natura» (Spencer 1901: 250n e 418):

> L'Evoluzione è una integrazione di materia accompagnata da dispersione di moto; durante la quale la materia passa da un'omogeneità incoerente, indefinita a una eterogeneità coerente, definita; mentre il moto trattenuto subisce una trasformazione parallela (Spencer 1901: 307).

In campo inorganico, Spencer illustrava l'origine e lo sviluppo dell'universo rimontando all'ipotesi nebulare – la «progressiva concentrazione della nebula che diede origine al sistema solare» (Spencer 1901: 252) – di Immanuel Kant e Pierre-Simon Laplace e a *Principles of Geology* di Charles Lyell. L'attribuzione

Giorgi 2020: 77-78 e 87-89), oltretutto non estranea all'influenza spenceriana (Chajes 2019; Mühlematter 2023).

[9] Per un approfondimento della vita e del pensiero spenceriani, cfr. Lanaro (1997), Di Nuoscio (2000), Francis (2007), Taylor (2007), Offer (2010), Mingardi (2013) e Francis-Taylor (2015).

del modellamento del globo, in opposizione al catastrofismo di George Cuvier, all'azione uniforme e graduale delle forze naturali, da parte di Lyell – personalmente avverso al lamarckismo – aveva indirizzato Spencer ad aderire in ambito biologico, alla teoria lamarckiana dello sviluppo organico, dell'evoluzione della specie e dell'adattamento all'ambiente (affermato, del resto, anche dalla frenologia precocemente studiata) e dell'ereditarietà dei caratteri (Visone 2022: 14-24). Spencer aveva trovato conferme della propria intuizione nelle tesi epigenetiche degli embriologi Caspar Friedrich Wolff e Karl Ernst von Baer. Anche lo sviluppo animale, ad esempio, avrebbe attestato il graduale processo di individuazioni, differenziazioni e integrazioni a partire da una massa uniforme[10]. Le cellule, inizialmente simili e pressocché indistinguibili da specie a specie, si accrescono assorbendo nutrimento «a spese dei materiali adiacenti» e si specializzano. Sommandosi le modificazioni, sorgono classi e sottoclassi di tessuti. Questi, combinandosi, formano gli organi con le rispettive funzioni interdipendenti; ed essi, posti in comunicazione e integrati tra loro tramite il sistema nervoso, il nutritivo e il circolatorio danno vita all'organismo individuale (Spencer 1897: 142; 1901: 239, 257-259 e 284-285).

Espresse dallo zoologo Henri Milne-Edwards con il concetto di «divisione fisiologica del lavoro» – derivato dall'economia politica (Spencer 1901: 240; 1904: 312)[11] –, la specializzazione, l'interdipendenza e l'integrazione tra le parti e tra le funzioni degli organi di ciascun individuo, per Spencer, si riprodurrebbero nell'«unione di molti individui». Si notava, difatti, nella «mutua dipendenza» tra i membri della medesima specie. Quanto più si ascende nella scala evolutiva e aumentano la complessità, l'eterogeneità e la coerenza, meno si sacrifica l'individualità del singolo alle esigenze del tutto: dalla soppressione delle individualità nelle colonie di organismi planctonici e di celenterati alla «combinazione» e alla «cooperazione» negli «in-

[10] Spencer aveva colto la corrispondenza tra vita, evoluzione e individuazione anche dalla *Naturphilosophie* schellinghiana, attraverso la mediazione di Samuel Taylor Coleridge. Cfr. Coleridge (2024) e Taylor (2007: 60-63).

[11] Spencer (1904: 312) citava in particolare *An Essay on the History of Civil Society* (1767) di Adam Ferguson. Sulla carriera del concetto di divisione fisiologica del lavoro, cfr. D'Hombres (2012).

setti sociali», nei branchi di mammiferi e negli stormi di uccelli (Spencer 1901: 242-243), fino all'ampia indipendenza individuale nell'umano superorganismo.

Accennando ai resoconti di Charles Darwin, Spencer constatava inoltre quella che si potrebbe chiamare "divisione ecologica del lavoro"[12]. Infatti «gli organismi nella loro totalità sono mutuamente dipendenti, e in questo senso integrati», nell'equilibrazione locale e globale:

> mentre tutti gli animali si nutrono direttamente o indirettamente di vegetali, i vegetali utilizzano il biossido di carbonio emesso dagli animali; [...] tra gli animali i carnivori non possono esistere senza gli erbivori; [...] un gran numero di piante possono continuare le loro razze rispettive soltanto mercè l'aiuto degli insetti (Spencer 1901: 243).

La tendenza all'eterogeneità coerente e definita, applicata anche ai processi psichici umani (Spencer 1855), culminava nella descrizione dei fenomeni superorganici. Rifiutando le tesi costruttivistiche sull'artificialità della società (Spencer 1988a: 688-690), il pensatore di Derby da un'ampia mole di fonti etnografiche inferiva l'«analogia reale», più che metaforica (Spencer 1904: 314), tra l'organismo individuale concreto e l'organismo sociale – il superorganismo –, in virtù della coesione, dell'interdipendenza e della cooperazione delle unità discrete che lo compongono (Spencer 1988a: 555-560). Anche l'evoluzione superorganica, nella lettura spenceriana, comporta l'aumento della massa, sia per riproduzione sia per unioni forzose o volontarie di comunità sempre più ampie, dalle famiglie alle nazioni. Contemporaneamente avviene l'incremento della complessità e dell'eterogeneità della struttura e delle funzioni. All'iniziale omogeneità indefinita dei ruoli seguono gradualmente la distinzione in base al genere, poi la definizione delle funzioni del governo politico – distinto da quello spirituale – e dei governati e l'articolazione del sistema regolativo (analogo all'apparato nervoso centrale, sebbene tra le unità sociali la

[12] Lo stesso Darwin «vide un'analogia tra la divisione fisiologica del lavoro all'interno di un organismo individuale e la differenziazione tra gli abitatori di una singola area. "Tradusse" il concetto di Milne-Edwards in termini ecologici» (La Vergata 2023: 391). È mia la versione italiana delle citazioni da testi riportati in edizione non italiana nella bibliografia.

sensitività e la volizione siano diffuse, benché non uniformemente). Gli impulsi di questo sono propagati dalle «strutture internunciali» delle «linee di comunicazione» che l'introduzione del «telegrafo elettrico» aveva ormai reso capaci di trasmettere messaggi istantanei con maggiore precisione e su distanze sempre più vaste, garantendo la «continuità molecolare». Tornando ad adoperare il concetto nell'ambito in cui era stato concepito, Spencer evidenziava inoltre il manifestarsi spontaneo della divisione del lavoro, con le crescenti specializzazioni tra le – ed entro le – attività interdipendenti della produzione (equivalenti a quelle del sistema nutritivo), svolte in centri industriali (corrispettivi degli organi) connessi dall'apparato circolatorio delle vie di comunicazione e degli addetti alla distribuzione (Spencer 1988a: 567-649).

A questo punto conta rilevare due considerazioni di Spencer. Innanzitutto, egli sosteneva che, innescata dall'interazione tra l'ambiente e gli esseri umani singoli e associati, l'evoluzione superorganica avesse condotto all'«accumulazione di prodotti» – tanto espressivi e culturali quanto materiali – che, seppure usualmente indicati come «artificiali», resterebbero «naturali» quanto «tutti gli altri prodotti dell'evoluzione». Sempre più complessi e correlati tra loro, e strumenti connettivi dell'insieme sociale, i prodotti superorganici avevano permesso di esercitare un'influenza crescente sull'ambiente, fino a consentire la creazione di «un ambiente addizionale, il quale può divenire anche più importante dell'ambiente originario, di tanto più importante, che diventa possibile conseguire un tipo elevato di vita sociale in condizioni inorganiche ed organiche, che originariamente lo avrebbero impedito» (Spencer 1988a: 89-90).

In secondo luogo, ponendo attenzione sulle attività in esse predominanti, Spencer ripartiva le società tra «prevalentemente militari» e «prevalentemente industriali». Nelle prime, proprie di uno stadio anteriore dell'evoluzione, è accentuata la primazia delle strutture atte all'offesa e alla difesa. Il modello governativo è connotato dall'accentramento, dall'irreggimentazione, dall'imposizione e dalla repressione; quello economico all'autarchia. La cooperazione tra i membri è «*forzata*» e «obbligatoria» e il benessere dell'individuo è subordinato a quello dell'organismo (Spencer 1988a: 658-663; 1988b: 340). Il secondo tipo, più evo-

luto e complesso, è improntato al maggiore sviluppo dell'organizzazione produttiva e commerciale. Alla «cooperazione cosciente», che mira direttamente a preservare l'ordine e la sicurezza sociali, si affianca un'accentuata «cooperazione spontanea» che, con la differenziazione e la specializzazione delle funzioni interdipendenti, secondo il magistero smithiano, rende lo sforzo per il «conseguimento di scopi privati» inconsapevolmente vantaggioso al «pubblico interesse». Diminuiscono i controlli e la coercizione da parte del governo, che si limita a garantire le condizioni che consentano «la massima espansione della vita individuale» e la «libertà individuale, implicita in ogni transazione commerciale» (Spencer 1988a: 668; 1988b: 26-28, 373 e 375). Nell'impianto organicistico, spiccava dunque l'intonazione individualistica, che già aveva spinto Spencer a giustificare la concorrenza quale stimolo benefico per lo sviluppo delle facoltà personali e, in ottica lamarckiana, per l'adattamento all'ambiente (La Vergata 2005: 42-46).

Nella società industriale, «i sentimenti aggressivi dell'uomo», generati e consolidati dalla «guerra cronica, […] diminuiranno, per effetto di un'esistenza pacifica durevole» (Spencer 1988b: 371)[13], sosteneva Spencer sull'onda di una convinzione che – declinata in termini biologistici in Darwin e in Alfred Russell Wallace (La Vergata 2005: 91-104) – era già presente nella tradizione liberale. Dal barone di Montesquieu a Richard Cobden, passando per David Hume, Adam Smith, Immanuel Kant, Benjamin Constant e John Stuart Mill, più o meno esplicitamente e coerentemente, si era sostenuto che, facendo prosperare il benessere individuale e sociale e concedendo di ottenere, con mutuo accordo e vantaggio, maggiore convenienza e sicurezza di possesso, quanto prima ci si doveva procacciare con la violenza ormai per tutti nociva, il commercio aveva procurato tanto costumi più gentili e istituzioni meno oppressive nelle società che lo praticavano quanto l'instaurazione di relazioni pacifiche tra i popoli divenuti interdipendenti. Ciò autorizzava l'ipotesi che potesse tramontare l'epoca del militarismo, passaggio pure necessario dell'evoluzione individuale e sociale (Constant 2008: 11-12; Spencer 1988b: 21-24), e si approssimasse, con il richiamo

[13] I profili dei due modelli sono precisati in Spencer (1988b: 334-401). Cfr. anche Bobbio (2024: 125).

biblico del britannico John Bright, il «tempo benedetto – un tempo che durerà in eterno – in cui "una nazione non alzerà più la spada contro un'altra nazione, e non impareranno più la guerra"» (Bright 2024: 127)[14].

Il «libero mercato», l'estensione e il miglioramento dei mezzi e delle vie di comunicazione e lo stabilirsi di relazioni pacifiche, per Spencer, erano implicati nella fase progressiva del «processo cosmico», che stava allora sospingendo dall'individuazione nazionale all'integrazione globale. La «suddivisione delle funzioni» avveniva su scala internazionale: ciascuna nazione specializzava la propria produzione e si preparavano l'interdipendenza e l'«aggregazione economica di tutta la razza umana». Ne sarebbero scaturite la «distruzione delle barriere che separano le nazionalità» e la propagazione di «un'organizzazione comune; se non sotto un solo governo, almeno sotto una federazione di governi» (Spencer 1901: 267; 1988b: 377-378 e 1080). Ostacolando così il regresso alla «barbarie» che continuamente dissolveva «la civiltà», e rimuovendo le «restrizioni» che impedivano l'individuale «adattamento allo stato sociale» contemporaneo – pure con il contributo di un aggiornato metodo pedagogico antiautoritario, imperniato sull'autosviluppo infantile (l'«*istruzione da sé*») delle facoltà e dell'indipendenza a partire da esperienze concrete[15] –, si sarebbe raggiunto lo «stadio finale dell'evoluzione umana» (Spencer 1988b: 181). Questo, si argomentava in *The Data of Ethics* (1879), sarebbe stato permeato proprio dall'«Etica Assoluta», conciliatrice di egoismo e altruismo (Spencer 1881: 227-340; Sylvest 2009: 113-121).

[14] Sulle origini e alcuni sviluppi del paradigma. cfr. l'ormai classico Hirschman (2012). Sull'internazionalismo e il pacifismo liberali, cfr. Sylvest (2009) e Iannello-Mingardi (2024).

[15] Coerentemente con la concezione dell'adattamento, ma rimontando pure alle dottrine riformatrici dello svizzero Johann Heinrich Pestalozzi, la pedagogia spenceriana era incentrata sulla convinzione che l'autoeducazione, attraverso l'interazione con l'ambiente coadiuvata dall'uso di oggetti, mettesse il bambino in condizione di perseguire spontaneamente il «processo normale dell'evoluzione» (Spencer 1876: 123-125). Notevole fu l'influenza che essa esercitò sull'"educazione nuova" e sulle convinzioni di Giuseppe Sergi, di cui Montessori fu allieva (Pironi 2021: 117-128). Pure di qui le numerose convergenze riscontrabili tra la proposta pedagogica di Spencer e quella montessoriana.

Senza nascondere le perplessità instillate dalla concorrenza degli imperialismi e dal rinato militarismo della stessa Gran Bretagna – allora nel mezzo dei conflitti con i boeri –, nelle conclusioni dei *Principles of Sociology* Spencer ribadiva:

> L'uomo alla fine diverrà un uomo i cui bisogni privati coincideranno con quelli pubblici. Egli sarà un genere d'uomo che, nell'adempiere spontaneamente alla sua propria natura, incidentalmente esegue le funzioni di un'unità sociale e tuttavia è reso capace di adempiere così alla sua propria natura, soltanto perché tutti gli altri fanno lo stesso (Spencer 1988b: 182).

3. *Un «Maestro» spenceriano e uno "zio" geologo*

Tra i massimi propagatori del sistema della filosofia sintetica in Italia (Tedesco 2012: 8) fu Sergi. Montessori lo avrebbe a giusto titolo definito proprio «Maestro» (Montessori 1910: viii)[16], ma si distanziò senza remore dal riduzionismo naturalistico e dal materialismo sui quali quello aveva basato l'antropologia pedagogica[17] e la pedagogia scientifica, volte al perfezionamento umano e alla modernizzazione su basi scientifiche della società italiana[18].

Che Sergi fosse «entusiasta della morale della sociologia dello Spencer» (Ranzoli 1904: 22) è attestato dalle sue prefazioni alle edizioni italiane di *The Study of Sociology* (1873) e di *The Data of Ethics* (1879). Anzi, al confronto con August Comte, egli rico-

[16] Conseguita all'Università di Roma la laurea in medicina nel 1896, ella fu infatti allieva e collaboratrice di Sergi – come di un discepolo di questi, Sante De Sanctis – alla clinica psichiatrica universitaria e alla Scuola Magistrale Ortofrenica. Da lui venne incitata allo studio dell'antropologia pedagogica e fu favorita nella libera docenza della stessa disciplina nell'ateneo capitolino (Trabalzini 2003: 30-31, 38-40 e 68; Cerro 2024: 103-105).

[17] Questo ruolo fu riconosciuto anche in Montessori (2000: 75).

[18] Sulle prospettive politico-educative sergiane, cfr. Cavallera (1989: 43-63; 2000: vii-xxiv), Pesci (2002: 17-99) e, con l'approfondimento della proposta eugenetica, Cerro (2024: 95-107). Montessori (2020b: 118) criticò pubblicamente il giudizio sull'emancipazione femminile espresso da Sergi, per il quale la donna era geneticamente inferiore all'uomo sotto il profilo intellettuale, sebbene egli riconoscesse, quale esigenza della «civiltà nuova e [del]l'evoluzione sociale», la concessione della «libertà completa e [del]l'indipendenza assoluta di concorrere con l'uomo in tutta l'attività sociale e individuale» (Tedesco 2012: 35-36).

nosceva maggiori titoli di merito al «gran filosofo» britannico. Aveva infatti detto il «fenomeno sociologico» una «manifestazione della forza cosmica universale», assicurandone così il graduale sviluppo (Sergi 1881b: 4, 9-10) sulla falsariga delle tesi di Lyell, ricordava Sergi (1881a: xiv e xxxii) acconsentendo all'evoluzionismo etico spenceriano[19]. E aveva dimostrato la continuità tra biologia e sociologia, con il corollario delle analogie, diligentemente riassunte e difese, tra l'organismo organico e quello superorganico (Sergi 1881b: 20-47).

Quanto al divenire delle società preconizzato da Spencer, Sergi si spingeva perfino oltre la federazione. Scriveva nel 1904 che i «commerci, gli scambi di prodotti, i trattati, le reciprocanze di azioni, le scienze, le arti» stavano avvicinando «i popoli più diversi e più lontani». Questo dimostrava che la «suprema evoluzione sociale» lavorasse all'«universale unificazione» di un'«umanità senza confini», rispetto alla quale le «nazioni» – decadenti «divisioni umane incerte» e «fittizie» – avrebbero funto da «unità di composizione». Pertanto si poteva felicemente prevedere che ciascun essere umano, «nato in qualsiasi luogo della terra», avrebbe avuto «i medesimi diritti e doveri in qualunque altro luogo si trasferisse». L'«umanità futura», perciò, non avrebbe conosciuto «né barriere, né nemici, né stranieri, né [avrebbe] trov[ato] ostacoli nei movimenti […] sulla superficie della terra»: si sarebbe allora giunti alla «pacificazione universale» (Sergi 1904b: 260-261, 263 e 269)[20].

Perché si pervenisse alla trasformazione in senso cooperativo nei rapporti sociali e non coercitivo in quelli politici, propria dalla modernità industriale, e si agevolasse l'inclinazione cosmopolitica, vi sarebbe stato bisogno di rimuovere l'«egoismo» – residuo primitivo delle fasi militari, rappresentato dal «protezionismo», dal «patriottismo» e dal «militarismo» – e dunque la guerra, latrice di degenerazioni psichiche e morali e di devastazioni materiali. Ciò si sarebbe conseguito mostrando i materiali «vantaggi delle maggiori relazioni umane» apportate dal mercato e dai trattati, e soprattutto favorendo la diffusione dell'educazione e l'«influsso graduale, ma sicuro, della scienza e

[19] Cfr. anche Sergi (1904a: 176-177).

[20] Nel 1918 Sergi avrebbe più modestamente salutato la Società delle Nazioni come il primo passo verso una lega di Stati nazione (Tedesco 2012: 114).

delle arti», *naturaliter* universali, per «l'evoluzione completa dell'uomo» (Sergi 1903: 187-193; 1904a: 174-176; 1904b: 260-261, 264 e 270-271; 1911).

Considerazioni queste che, coerenti con la fiduciosa attitudine positivistica e vive ancora all'epoca della campagna coloniale in Libia (Sergi 1911)[21], sarebbero state problematizzate durante la Grande guerra. Come fu per buona parte del dibattito europeo coevo e successivo, Sergi rilevò non soltanto la sproporzione, ma eventualmente la catastrofica divergenza tra la «cultura», quale accrescimento intellettuale e tecnico, e la «civiltà», in quanto elevazione del sentimento, della morale e della pacifica convivenza. La cultura, osservava,

> ha reso i più terribili servigi alla barbarie, perché ha influito alla creazione dei maggiori mezzi di distruzione della vita umana e delle opere dell'uomo. L'uomo ha conquistato l'aria e le profondità marine, quindi può volare come le aquile e correre il mare come i grandi cetacei, ma si è servito di questi meravigliosi mezzi di trasporto per affondare, per distruggere vite innocenti in mare e in terra, non per difesa, per utilità, per godimento. La chimica, questa scienza potentissima che tenta penetrare nell'intima costruzione della materia, tentando di collaborare alla soluzione dei problemi dell'universo, ha servito a procurare al nemico la morte più barbara, come i farebbero i criminali per disfarsi dei loro nemici (Sergi 1916: 263).

Motivo di dissenso da Spencer era invece l'interpretazione del fenomeno religioso. Per l'inglese – Sergi (1903: 185) reputava a causa dell'incapacità di sottrarsi a un'«idea vecchia e dominante» –, la religione manteneva l'ineliminabile funzione di presidio dell'«Inconoscibile», il nucleo di verità precluse alle indagini empiriche. E tale ripartizione garantiva la conciliabilità con la scienza. Per Sergi, viceversa, vi era un antagonismo insuperabile, giacché le religioni originavano solo dal bisogno psicologico di «protezione» e dalla «paura dei fenomeni naturali». Pertanto, avevano «esercitato sempre» – e il cristianesimo soprattutto – «un potere restrittivo», ostacolando la «redenzione» delle classi più svantaggiate e, con gli ostacoli alla libera ricer-

[21] Analogamente Morselli (1911: 327) era fiducioso nell'avvento del «*Mesanthropos*» che, bandita la guerra, avrebbe limitato l'antagonismo e la concorrenza all'«ordine intellettuale e morale».

ca, l'«evoluzione umana». Perché questa potesse pienamente dispiegarsi, sarebbe stato indispensabile «eliminare ogni religione» prosciugandone le sorgenti. Per un verso bisognava fornire «protezione sociale», per l'altro, «popolarizzare la scienza così da dimostrare a tutti quale è l'ordine naturale, come si svolgono quei fenomeni che furono creduti divini e opera d'ente superiore invisibile». Si sarebbe compreso che la «natura» era «il principio creatore dell'universo». E il teismo sarebbe stato soppiantato dalla «religione della natura», avente come

> veri sacerdoti [...] i cultori della scienza, il maggior tempio naturale e splendido, il cielo, e i tempi della scienza, i laboratori e scientifici e le scuole; la scienza dell'educazione ci verrebbe dall'ammirazione dell'ordine dell'universo e dall'armonica distribuzione delle sue forze (Sergi 1904b: 176-177 e 182-183 e 192)[22].

Non sorprende, quindi, che in uno dei suoi più noti volumi, *L'origine dei fenomeni psichici e loro significazione biologica*, Sergi (1885: XIX) muovesse rapide contestazioni a Stoppani, sacerdote e geologo lecchese, il quale, proprio tramite la popolarizzazione delle scoperte scientifiche, si era adoperato sul fronte cattolico per comporre il dissidio tra "il dogma e le scienze positive", come recitava il titolo di un suo testo. Montessori conobbe sicuramente l'opera di Sergi, con il malevolo commento a quello che sinceramente riteneva un parente dal ramo della propria madre, Renilde Stoppani. L'affinità biologica, ripetuta da più biografi, è da smentire[23]; evidente e dichiarato fu invece

[22] Sergi aveva perciò intimato l'abrogazione dell'istruzione religiosa e l'espulsione dei religiosi dall'insegnamento (Tedesco 2012: 70-72).

[23] Mario, figlio di Montessori e dello psichiatra Giuseppe Ferruccio Montesano, ricordava la madre compiacersi della parentela con Antonio Stoppani, secondo quella che De Giorgi (2023a: 146) definisce una «leggenda familiare». Tra i primi a citare Renilde quale «nipote» dell'abate fu E.M. Standing nella biografia montessoriana, del cui manoscritto Maria poté leggere e apprezzare «larga parte» (Standing 1957: vii e 3). La copia dell'albero genealogico di Renilde Stoppani posseduta dalla Fondazione Chiaravalle-Montessori, che ringrazio per averne consentito la visione, colloca però la famiglia a Monte San Vito, paese contiguo a Chiaravalle, almeno dal XVII secolo. Né risultano contatti di Montessori con Antonio Stoppani o con un nipote di questi, monsignor Pietro Stoppani, che pure si adoperò per l'educazione dei ciechi anche attraverso il metodo montessoriano.

l'influsso che sulla filosofia cosmica montessoriana ebbe la teoria dell'"economia tellurica" professata dall'abate.

La figura di questi è un ponte tra il cattolicesimo conciliatorista liberale ottocentesco e il modernismo novecentesco (Traniello 1991: 164), invisa al contempo ai positivisti e ai gesuiti di «Civiltà cattolica», che non avrebbero poi fatto mancare i propri strali, speculari a quelli di più correnti laiche, verso Montessori (Cives 2017: 92-92-93; Costa 2021: 25-35; Bocci 2024: 32-37). Seguace e apologeta di Antonio Rosmini, Stoppani si era infatti proposto di favorire, accanto alla pacificazione tra Chiesa e Stato italiano, la «rivalutazione di un sistema di filosofia cristiana caratterizzato da un confronto positivo e costruttivo con la cultura moderna, presupposto irrinunciabile per un recupero di credibilità da parte della dogmatica e dell'apparato dottrinario cattolico dinanzi alle sfide poste dal positivismo» (Zanoni 2014: 195-196). Nel difendere l'autonomia di verità cristiana e verità scientifiche, rifiutava le implicazioni materialistiche derivate da queste ultime. Come poi Montessori (2018b: 192-196), Stoppani biasimava che si adoperasse la tesi dei darwiniani sulla discendenza umana dalle scimmie, reputata manchevole di prove sufficienti, per sostenere l'indistinguibilità tra l'animale e l'essere umano, reso mero oggetto di storia naturale con il trascurarne la peculiare natura razionale, spirituale e morale, a tutto vantaggio di quella sensitiva (Zanoni 2014: 134).

Anche l'abate riteneva che la conoscenza scientifica – da lui promossa pure attraverso volumi divulgativi, come il fortunato *Il Bel Paese* (1876) – favorisse il perfezionamento intellettuale, utilissimo al progresso nazionale. Ma, differentemente da Sergi, giudicava appunto che essa mostrasse la corrispondenza del sistema della natura all'ordine fisico e morale. A questo, imposto da Dio e inviolabile, ammoniva nel 1878, «il mantenimento e il benessere dell'umana specie sono talmente legati, che esso diviene legge severissima per l'uomo» (Zanoni 2014: 139-140 e 160)[24].

[24] Pure Spencer (1843: 199-200) scriveva in *The Proper Sphere of Governement* che «l'Onnipotente» ha imposto alla natura «leggi» che vincolano ciascun elemento allo svolgimento di funzioni per mantenere l'equilibrio, garante di benessere e salute. Ma ogni «trasgressione a questi obblighi produce da sé la sua punizione. La natura si farà obbedire».

La migliore esposizione della teologia e teleologia naturali di Stoppani sono in *Acqua ed aria*. Lì, integrando le nozioni della geologia – materia, approfondita da autodidatta, che egli giunse a insegnare in diversi istituti, tra cui l'Università di Pavia – in un quadro che si rifaceva alle concezioni rosminiane, humboldtiane e linneane (Zanoni 2014: 32,160-161 e 178), provvedeva ad argomentare le dinamiche dell'«*Economia provvidenziale della natura*» (Stoppani 1898: 10)[25].

Le acquisizioni geologiche, interpretate nel solco di Lyell (Zanoni 2014: 90, 107-109), avevano infatti contribuito a confermare che un'«*intelligenza divina*», «*una Provvidenza, ragione e principio d'ogni cosa creata*», avesse innescato il meccanismo per cui le forze che producevano i «*fenomeni naturali*», come "cause seconde" mantenessero, in virtù delle «leggi che governano il *cosmos*», «*l'equilibrio degli elementi*». Lo stesso rimutamento si spiegava finalisticamente con lo svolgimento di «*quel gran disegno, che fu realmente preconcetto, preordinato nella eternità, e attuato con progresso e misura nel tempo da Colui che fece la terra per l'uomo e l'uomo per Sé, ed è come il punto da cui parte ed in cui rientra il gran circolo degli esseri*» (Stoppani 1898: 4-5 e 11): infatti, «non v'ha fenomeno in natura, che non sia legato, per un sistema di mutua dipendenza, a tutto l'universo» (Stoppani 1898: 74).

Stoppani, a cui non era ignoto Milne-Edwards, offriva un perfetto modello di "divisione ecologica del lavoro", esemplificato dall'azione di coralli e pesci, per garantire la purezza delle acque marine, o dalle piante, «immenso polmone» per la purificazione dell'aria. E sosteneva che il «grande Economista della natura», seguendo la «*legge del minimo mezzo*», avesse affidato agli animali il compito di preservare il «globo nelle condizioni volute perché ai padri succedano i figli, alle generazioni le generazioni, e l'equilibrio, l'ordine e la vita si mantengano costanti nei tre regni» (Stoppani 1898: 72, 114 e 410), nell'antagonismo tra «forze fisiche» e «forze vitali» (invero, a dispetto del «moderno materialismo», tutta la materia poteva dirsi «in certo senso, animata», poiché «*termine di un sentimento*», come asserito dall'«immortale Antonio Rosmini»). Se dunque «la terra per sé e

[25] Per una storia degli usi del concetto di economia della natura, cfr. La Vergata (2023).

nei suoi rapporti coll'universo è ordinata in un grande sistema infinitamente complesso ed eminentemente uno, per provvedere all'esistenza e alla prosperità dei suoi abitanti»,

> chi gode della famiglia e della società, deve lavorare per la famiglia e per la società. Il parassitismo in natura è abolito. La natura è maestra di costumi come la storia, più della storia. Gli animali da milioni di anni non fanno che lavorare al ristauro, alla manutenzione di questo gran domicilio dei viventi, cooperando tutti, secondo la diversa natura e la diversa potenza, al vantaggio della grande società a cui appartengono. Questa legge di mutuo soccorso è uno dei principali capitoli del gran codice dell'economia tellurica.

Rispondendo ai propri «istinti» e «bisogni», e «capaci di diverse funzioni», gli animali erano allora visti ordinarsi spontaneamente «come una grande società, disciplinati, agguerriti e condotti sul campo come un grande esercito, che milita per la conservazione dell'ordine dell'universo» e per prevenire il ritorno del «caos» (Stoppani 1898: 72-76). Con la necessità del riequilibrio ambientale si spiegava allora la scomparsa di specie animali e vegetali, che aveva pure provveduto all'accumulo di risorse utili a realizzare un accogliente e fornitissimo «abitacolo» per l'avvento e lo sviluppo della «novissima creatura» umana, «scopo finale» dell'intero meccanismo (Stoppani 1898: 19, 499 e 530-531).

Il finalismo emergeva altresì dalle pagine del *Corso di geologia*, nelle quali si indicava nell'apparizione dell'essere umano l'introduzione di una «nuova forza tellurica, che, per la sua potenza e universalità, non sviene in faccia alle maggiori forze del globo». Si doveva proclamare, quindi, l'avvento dell'«êra antropozoica». Seguendo la consegna divina alla crescita, alla diffusione e all'assoggettamento del creato attraverso il lavoro, l'umanità aveva infatti imposto il proprio «dominio sovrano» e apportato rapide e profonde trasformazioni globali, con lo sfruttamento di quanto accantonato dalla natura. Ontologicamente «cosmopolita», l'essere umano aveva superato le barriere dei monti, con lo scalpello e la mina, e quelle dei mari, grazie a «migliaja e migliaja di navi [che] hanno spianato la via per cui si abbracciano le nazioni, e le terre si scambiano mutuo tributo i prodotti dei tre regni». Aveva invaso i fondali oceanici per «porre

a portata di voce i popoli dei due mondi», e nell'atmosfera «riversa[va] a torrenti i prodotti della sua industria» (Stoppani 1873: 732-735 e 739)[26]. L'antropizzazione dell'ambiente, Stoppani non dubitava, sarebbe proseguita finché il «seme d'Adamo» non avesse realizzato l'«ideale di perfetta civiltà». Nel frattempo, la terra sarebbe divenuta «un suggello della potenza dell'uomo, e l'uomo un suggello della potenza di Dio, che, col trasfondergli l'immagine sua, gli rassegnò quasi una parte del suo potere creativo» (Stoppani 1873: 732-735 e 739-740).

4. *Primi elementi della «filosofia cosmica» e della teoria della pace*

Montessori (2021a: 23) avrebbe retrospettivamente collocato l'esordio del proprio discorso "cosmico" alle lezioni in Inghilterra del 1935, nello stesso torno di anni delle conferenze tenute tra il 1932 e il 1939 che Garzanti riunì nel volume *Educazione e pace* del 1949 (Montessori 2004) per sostenere la candidatura – senza successo – dell'italiana al premio Nobel per la pace (Trabalzini 2022: 259-261). Nella *lecture* su *Man's Place in Creation*, pronunciata in un convento londinese, ella individuava infatti nell'istinto degli animali una forza immanente (lo «Spirito Divino») che ne avrebbe guidato le azioni per ottemperare a una «missione attiva»: l'«armonia che preserva il mondo». Quanto alla specie umana, la «guida interiore» assumeva la foggia di «direttive» spontanee, di uno «stimolo psichico» allo sviluppo più ampio e vario delle capacità intellettive (Montessori 1935: 96-98).

Eppure è facile tracciare l'origine di quelle riflessioni dal tenore stoppaniano nelle contestazioni che, già in *Antropologia pedagogica* (1910) e in *L'autoeducazione* (1916), Montessori muoveva al meccanicismo materialistico e al determinismo ambientale imputato ai positivisti[27]. Infatti, emendava le «teorie dell'evoluzione» di Lamarck e di Darwin, ricorrendo alla tesi del

[26] A Stoppani è spesso fatta risalire la prima formulazione del concetto di Antropocene. Cfr. Lewis-Maslin (2019: 3-20).

[27] Anche questo intento spiega perché Montessori evitasse di citare Spencer, se non quale esempio del materialismo positivistico, e riducesse progressivamente i riferimenti a Sergi, come attesta il confronto tra le varie edizioni del *Metodo della pedagogia scientifica* (Montessori 2000).

botanico Karl Wilhelm von Nägeli sui «*fattori interni*»: il «capitale» che l'ambiente non avrebbe potuto generare, ma solo far «fruttare». E reintroduceva il concetto di «*finalità*», applicandolo allo sviluppo embrionale – esposto secondo le linee di Wolff e di von Baer (Montessori 2018b: 192-194) – nel percorso che portava le cellule, dotate di «coscienza», a differenziarsi e procedere alla «divisione del lavoro», in modo da svolgere funzioni, apparentemente volte solo al proprio interesse, vantaggiose per l'intero organismo. Tale dinamica, ella aggiungeva con chiara impostazione spenceriana, pareva «persistere ancora nella formazione degli *organismi sociali*» (Montessori 1910: 31, 34-35 e 37-38)[28].

Con accenti che avrebbero trovato concordi i propri "maestri", Montessori descriveva l'essere umano quale «eroe del creato», perché «lottatore contro l'ambiente», cioè responsabile della sua trasformazione mediante il lavoro. Aveva superato i «limiti di spazio», introducendo la ferrovia che «percorre il mondo inconscia in un lavoro senza posa, e con ciò affratella uomini, nazioni, ricchezze». E il «progresso della civiltà» avrebbe procurato la «redenzione dei lavoratori» e il «trionfo della pace universale», se si fosse permesso alle nuove generazioni di prenderne coscienza. Obiettivo che Montessori si proponeva, ad esempio, mostrando loro come persino il pane della refezione fosse il frutto della provvidenziale suddivisione coerente delle funzioni individuali:

> [i]l gran lavoro degli uomini che, sconosciuti come individui, coltivano la terra, raccolgono il grano, impastano la farina e *provvedono* a tutti gli uomini e a tutti i fanciulli. Dove sia, chi siano non si sa; il pane non porta né il loro nome, né la loro effigie. Come una entità impersonale, come un dio, l'umanità provvede a tutti i bisogni della umanità. Se il fanciullo dovrà egli pure essere un giorno il *lavoratore* il quale produce e getta la produzione sull'umanità senza sapere a chi vada il suo prodotto contribuente della provvidenza umana, è bene che accostando alle labbra il cibo, pensi che egli contrae un obbligo con la collettività (Montessori 1910: 3-4 e107).

[28] Sui riferimenti neoevoluzionistici montessoriani, cfr. Trabalzini (2003: 147-153).

Sul piano psicologico, al determinismo materialistico di Spencer, Montessori opponeva invece le tesi degli «psicologi spiritualisti, tra cui [William] James», che avevano messo in luce proprio la presenza della «forza spirituale» interiore tra i principali «fattori della vita». Di qui, procedeva ad attribuire il ruolo maggiore nella formazione del carattere alle «attività interiori» al soggetto interagente con il «mondo esterno» degli oggetti e degli altri soggetti. Pertanto, quello della «riforma della società» e dell'«igiene morale», più che «un problema di arte pedagogica» (cioè di manipolazione del soggetto dall'esterno), diveniva un impellente «problema di *libertà*», che ella pareva concepire secondo uno schema triadico: la rimozione delle interferenze allo svolgimento delle «leggi della vita» avrebbe aperto sin dall'infanzia alla realizzazione spontanea delle «attitudini individuali» (Montessori 2018b: 131-134, 228 e 236)[29].

L'osservazione del dispiegamento delle leggi della vita avrebbe potuto quasi svelare «l'inconoscibile», sosteneva Montessori (1910: 21-22), che in *L'autoeducazione* palesava appunto l'auspicio della conciliazione tra «scienza e fede». Tantopiù che la «scienza positiva», pur misconoscendo il valore spirituale e morale della religione per l'individuo, aveva «realizza[to] in parte» le finalità sociali del cristianesimo: aveva mostrato i precetti della vita «igienica», analoga alla morigeratezza dei monaci penitenti e degli asceti, e aveva innescato la cooperazione universale per la lotta contro la diffusione dei contagi, che legava la salvezza personale a quella collettiva (Montessori 2018b: 219 e 227-237).

In questa fase si collocano i primi quattro discorsi di Montessori sul tema della pace, affrontato tra il 19 febbraio e il 25 marzo 1917 durante un corso per insegnanti a San Diego, negli Stati Uniti in procinto di entrare nella Grande guerra. Le tra-

[29] Secondo la relazione triadica, esposta da Gerald C. McCallum, Jr. (1967: 314) criticando la distinzione di Isaiah Berlin (1958) tra il concetto "negativo" e quello "positivo" di libertà, la «libertà è sempre la libertà *di* qualcosa (un agente o agenti), *da* qualcosa, *di* fare, non fare, diventare, o non diventare qualcosa». Nell'ottica montessoriana, la libertà (negativa) dalle interferenze, dunque, è volta a consentire all'individuo di realizzarsi (libertà positiva) sulla spinta dell'immanente forza vitale.

scrizioni dattiloscritte in inglese[30], attestano che, seppure con la poca sistematicità concessa dal carattere confidenziale del contesto, la Dottoressa iniziasse a strutturare una prospettiva pacifista sui fondamenti di quella che sarebbe stata la più matura filosofia cosmica.

Montessori, infatti, trattava della guerra assieme alle altre due «piaghe della vita» – le pestilenze e le carestie – nel contesto della modernità contrassegnata da più fitte interconnessioni. Ella spiegava che la diffusione dei morbi, per un verso accelerata dai moderni mezzi di trasporto, era stata ridotta allorché, tesaurizzando i progressi della medicina, stili di vita igienici e una rete globale di continua prevenzione avevano sostituito processioni religiose e interventi incauti. Non sconfitte «predica[ndo] la dottrina della compassione» e forme estreme di deliberata carità, anche le carestie erano state limitate dalla «nuova civiltà» scaturita dall'avanzamento delle tecniche produttive e dallo sforzo di «eserciti di lavoratori». Analogamente alla «circolazione del sangue», il flusso commerciale aveva distribuito le accresciute derrate alimentari al «grande organismo della famiglia» umana. E come in una famiglia, la cooperazione tra i popoli era sorta spontanea («naturale») e non dovuta all'esercizio cosciente di una «particolare virtù» (1917a: 1-10).

Per le interrelazioni che abbracciavano l'umanità, però, ogni conflitto che interessava un nodo si trasmetteva facilmente agli altri. Forse anche per segnare la distanza dalla strategia pacifista attuata dai movimenti femministi[31], nei quali ormai non era

[30] I dattiloscritti delle conferenze sono inediti – a eccezione della prima, in Moretti (2013: 32-36) – e conservati negli archivi della Association Montessori Internationale (AMI). Ne detiene il copyright la Montessori-Pierson Publishing Company. Ringrazio i due enti per il consenso alla consultazione e al *fair use*.

[31] Si pensi, ad esempio, alle iniziative dell'austriaca Bertha von Suttner, insignita del Nobel per la pace nel 1905, incentrate sul disarmo e sull'istituzione dell'arbitrato internazionale (Taricone 2011), e all'International Women's Congress contro la guerra, tenuto a L'Aia nella primavera del 1915. L'assise – prodromica alla nascita della Women's International League for Peace and Freedom – alla quale partecipò l'italiana Rosa Genoni, aveva redatto un piano per l'instaurazione di una mediazione continua finalizzata alla tregua. Alcune delegate erano state poi inviate a sottoporre ai rappresentanti delle nazioni europee la piattaforma, che coincideva in larga parte con quella dello statunitense Woman's Peace Party (WPP) fondato da Jane Addams, anch'ella delegata al congresso (Suriano 2012). Nei mesi delle *lectures* di San Diego,

più coinvolta, Montessori escludeva che la guerra potesse essere eliminata rivolgendo perorazioni ai governanti o organizzando «processioni di donne». Né riteneva che coalizioni o «trattati» avrebbero trattenuto le nazioni più potenti dal tentare di superare «tutti i limiti». Tantomeno avrebbe avuto effetto l'emanazione di «leggi internazionali» contro la guerra: giacché, in virtù del principio romano di diritto consuetudinario, ella reputava che legislazione efficace fosse quella che codificava le consuetudini già condivise e rispecchiava l'effettiva «forma di vita». Allora, come le regole dell'igiene avevano iniziato a seguire quelle della «vita fisica», solo adeguando le leggi della «vita sociale» e quelle dell'autentica «vita morale» si sarebbe prevenuta la guerra e conquistata la pace (1917a: 11-12; 1917b: 1-2).

Per Montessori, il processo di riforma chiamava in causa un innovativo «concetto di educazione» inteso «in senso molto ampio». Avrebbe infatti dovuto contribuire a riconoscere una «luce divina» a guida dell'azione individuale. Si trattava di lasciar dispiegare, accanto all'intelligenza – che non impediva di ingannare e ingannarsi –, l'istinto a «conservare la vita» e non a «distruggerla». Un istinto all'amore, questo, che, partendo dalle relazioni affettive e dagli impulsi – sin da quello materno – alla protezione nell'alveo familiare, avrebbe saputo evolvere e aprirsi gradualmente fino a racchiudere l'umanità intera, similmente a un sistema circolatorio sociale e morale (Montessori 1917b: 4, 7 e 10; 1917c:7; 1917d: 3, 5-6 e 10).

Se risentiva ancora della lettura di James[32], la visione di Montessori collimava in parte con lo svolgimento, culminato in *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), che Henri Bergson, anche sulla scorta dell'esperienza bellica, imprimeva alle riflessioni sull'"evoluzione creatrice" e sull'"energia spirituale", a loro volta sorte dalla confutazione del meccanicistico «falso evoluzionismo» di Spencer (Bergson 2020a: 9) sui cui testi si

peraltro, il WPP invitò Montessori – che apparentemente non rispose – a contribuire al proprio bollettino mensile con un articolo circa i temi dell'internazionalismo e delle conseguenze della guerra sul sistema scolastico italiano (Moretti 2021: 106-107). Riguardo ai rapporti tra femminismo, pacifismo e internazionalismo fino agli anni della Grande guerra, cfr. Pieroni Bortolotti (1985) e Taricone (2022).

[32] Si pensi, in particolare, a *The Varieties of Religious Experience* (1902) e *The Moral Equivalent of War* (1910).

era formato[33]. L'autrice, difatti, alla capacità della guerra di temprare il carattere per dare la morte opponeva la creazione di «anime robuste», come quelle dei martiri cristiani, che si immolavano per fornire «aiuto alla vita». E offriva poi, quale esempio del percorso di «elevazione morale» che l'umanità futura avrebbe potuto intraprendere, le figure di madri mistiche, come Carmen Sylva (pseudonimo letterario della regina di Romania, Elisabetta di Wied), o «grandi sante», come Maria e Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal, fondatrice dell'ordine della Visitazione di Santa Maria. Sulla diffusione di quella rinnovata specie di morale si sarebbe potuta edificare una nuova «forma di civiltà», che avrebbe offerto «una salvezza che non è solo la salvezza della vita fisica» (Montessori 1917b: 6, 8-9; 1917c: 11; 1917d: 10-12)[34]. Benché senza ancora rifinirli, già nel 1917 Montessori aveva effettivamente posto vari pilastri della filosofia cosmica a fondamento della riflessione sulla pace.

Nelle conferenze interbelliche, tra cui quelle sulla pace, Montessori riferiva già più ampiamente[35] alla teoria che avrebbe esposto nel dettaglio solo nei volumi editi nel dopoguerra (Montessori 2004: 143-144)[36]. Per tale ragione, l'illustrazione e l'analisi della visione cosmica precederà quella inerente alla più ponderata tematizzazione della pace in quanto coincidente con il compito cosmico assegnato all'umanità.

---

[33] L'analisi delle analogie e delle, altrettanto notevoli, divergenze tra l'impostazione di Montessori e quella di Bergson necessiterebbe una trattazione a parte. Vale però almeno ricordare che, assai attento al tema pedagogico (Bergson 2000: Russo 2021), il francese già nel 1915 aveva patrocinato la diffusione del metodo montessoriano, e nel 1919 ebbe un colloquio personale a Parigi con Montessori (Kramer 1976: 208 e 246). All'epoca delle lezioni di quest'ultima a San Diego, peraltro, era anch'egli negli Stati Uniti, impegnato per conto del governo francese a convincere l'amministrazione e la popolazione americane a intervenire a fianco dell'Intesa contro gli imperi centrali (Russo 2023: 72-112).

[34] Già negli anni della militanza femminista, Montessori, offrendo la propria declinazione dell'appello al "materno" condiviso da varie sezioni del movimento femminile (Gazzetta 2018), aveva indicato nella «Maria sociale, […] che vive pel figlio e per l'umanità», il modello della «donna nuova», la quale avrebbe socializzato le proprie «virtù domestiche» di «purificatrice, […] consolatrice, [e] sorgente d'amore e di pace» (Montessori 1902: 205-206).

[35] Cfr. Scocchera (2005: 109).

[36] Cfr. in particolare Montessori (2018a; 2021a; 2023).

5. *L'«embriologia della società»*

Non sfuggiranno le assonanze con quanto affermato dai riferimenti intellettuali già individuati, allorché Montessori (2021c: 148 e 151) asseriva che «la natura è rigorosa e ha una sola legge per tutti» che andava «obbedi[ta]», e che «tutta l'opera della natura» manifestava «una significativa unità di metodo» e un «piano, che è lo stesso per l'atomo come per il pianeta». Le tappe percorse nei molteplici livelli dell'esistenza potevano dunque essere descritte, come Spencer aveva fatto, prendendo a modello quelle rivelate sulla formazione dell'organismo individuale dalla teoria epigenetica aggiornata dall'ipotesi dei «gradienti fisiologici» di Charles Manning Child (Montessori 2021a: 72 e 167; 2023: 76-77).

Le cellule, all'inizio «esattamente come le altre», spiegava pure Montessori, vanno «differenzia[ndosi] e specializza[ndosi]» in maniera «indipendente» attorno ai rispettivi «centri di sensibilità». Seguendo «quello che potremmo chiamare il loro ideale» specifico, sono dunque condotte alla «formazione di un organo» atto a una peculiare funzione. E gli organi, «creati anch'essi indipendentemente […] per uno scopo funzionale diverso», sono finalmente collegati tra loro dal sistema circolatorio – che, «come un fiume», trasporta alimento e ossigeno – e da quello nervoso – che «realizza l'unità di funzionamento del tutto», trasmettendo le comunicazioni e i comandi del cervello (Montessori 2018a: 40-41; 2021a: 167-168; 2023: 85-86).

Lo «stesso disegno» era detto presiedere allo «sviluppo psichico» umano, in virtù di una divisione generazionale del lavoro che consegnerebbe all'infanzia il compito di «produrre l'uomo» adulto (Montessori 2021b: 272; 2023: 93 e 101)[37]. Neutro alla nascita come una «cellula germinale», poiché mancante dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti propria delle altre specie, l'umano «Embrione Spirituale» è inconsciamente guidato da una «forza vitale» – un'immanente «forza divina», accostata all'«*horme*» del filosofo britannico Percy Nunn e, con

[37] Sovente sarebbe ricorsa la formula del bambino "padre dell'uomo", mutuata da William Wordsworth.

un'accezione fortemente finalistica[38], al bergsoniano «*Elan vital*» – ad assorbire gli elementi dell'ambiente circostante. Così l'infante attiva distintamente le facoltà umane latenti, secondo il ritmo discontinuo dei «periodi sensitivi» indicati, in riferimento agli insetti, dal biologo olandese Hugo de Vries (Montessori 2021b: 52; 2023: 93, 96, 100, 103 e 129). E «quando tutti gli organi [psichici] sono pronti, si uniscono fra loro per formare [l']unità psichica», analogamente agli organismi fisici o ancora ai corpi celesti, per la concentrazione delle «particelle» che compongono le «nebule» astrali (Montessori 2023: 93-94 e 124)[39].

Anche la genesi e il progresso della società umane – dettati dallo spontaneo «senso sociale» (Montessori 2021c: 255) – avrebbero seguito il medesimo corso, potendosi descrivere sia con la metafora della nebula (Montessori 2018b: 75) sia con il lessico della chimica – «società per coesione» (Montessori 2023: 288-300) – e della biologia[40]. Nell'ottica dell'«embriologia della società» (Montessori 2021c: 260), la forza vitale preme l'individuo a svilupparsi nell'infanzia «come un membro di un gruppo» (Montessori 2022: 469) che replica, poiché ne serberebbe le tracce sin nella memoria inconscia (la *mneme*, nell'accezione di Nunn), i caratteri distintivi che cementano e conservano il sistema culturale della civiltà e dell'epoca in cui cresce: la lingua, i sistemi simbolici, la mentalità, le abitudini, le «idee spirituali», i principi morali ingenerati nelle relazioni sociali (Montessori 2021c: 229). Dunque, il «bambino si adatta al livello di civiltà che trova […] e riesce a costruire un uomo adatto ai suoi tempi e ai suoi costumi[,] un modello di comportamento che lo rende capace di agire liberamente in quell'ambiente e di influire su di esso». (Montessori 2022: 22; 2023: 105 e 109-110).

Poi, in condizioni di compiere «esperienze diverse» (Montessori 2021c: 154), ciascuno prosegue spontaneamente e creativamente nell'adattamento e nell'individuazione, dispiegando le

[38] Cfr. tuttavia Baldacci-Fiorucci (2023).
[39] Cfr. inoltre Montessori (1968: 78). Circa l'adesione al contenuto originale dell'ipotesi nebulare, cfr. Montessori (1949b: 199).
[40] Montessori si sarebbe avvalsa anche della teoria, a base fisico-matematica, della "sintropia" avanzata da Luigi Fantappiè. Cfr. Montessori (1951b: 181); Chattin-McNichols (1998: 52-53).

«potenzialità» latenti e differenziandosi secondo le proprie «tendenze» e – come Montessori aveva scritto anche della cellula – «il proprio ideale». Se inizialmente svolge «molti compiti», il soggetto perviene allora alla «trasformazione psichica necessaria al compito che deve adempiere» e al «posto diverso» che ricoprirà in funzione del «tutto» sociale in cui è integrato (Montessori 2023: 85 e 119-120). Nelle scuole che applicavano il proprio metodo, laddove il principio del «non intervento» (Montessori 2018a: 114) assecondava «l'azione dei [...] fattori naturali necessari alla vita» (Montessori 1949a: 139) e aveva luogo una libera «convivenza sociale», Montessori credeva di vedere ricapitolata la genesi delle società. I soggetti individualizzati si connettevano per via di una disciplinata «cooperazione spontanea», suddividendo i compiti in base ai propri interessi e alla propria personalità. L'«integrazione sociale», così, non coartava l'indipendenza acquisita dai singoli e la libertà di realizzare la propria personalità, a differenza – si specificava riproponendo le distinzioni spenceriane – di quanto avveniva nelle «*colonie*» di celenterati e con l'«obbedienza forzata» del «soldato» (Montessori 2004: 155-156; 2021c: 256-258; 2023: 290).

Come nella formazione del sistema solare e dell'organismo individuale, anche nella complessificazione dell'organizzazione delle singole società Montessori vedeva succedere, all'iniziale indifferenziazione, la spontanea «specializzazione» delle funzioni e l'armoniosa e integrata divisione del lavoro[41]. Sulle orme di Smith e Spencer, la pensatrice notava appunto che i «gruppi particolari» che svolgono un medesimo lavoro equivarrebbero a «organi», collegati tra loro dal «sistema circolatorio» del «commercio»[42], che mette i prodotti dell'attività, pur intenzionalmente realizzati e venduti per perseguire l'interesse personale, a disposizione e a beneficio della società (Montessori 2023: 85-86):

[41] Mutuando implicitamente dal capitolo I di *The Wealth of Nations* (1776) di Smith, Montessori (2021b: 269) citava quali «"buone leggi" sociali» quella della «divisione del lavoro» – «giacché gli uomini si differenziano tra loro secondo la produzione» – e quella del «minimo sforzo[,] perché secondo essa si ottiene maggior produzione con minor consumo di energia: principio talmente utile da poter essere applicato anche alla macchina, che sostituisce e integra il lavoro umano».

[42] «I mercanti, i venditori ambulanti, non sono essi come i corpuscoli rossi del sangue?» (Montessori 2023: 86).

sotto le guise dell'egoismo, si celerebbe un inintenzionale altruismo[43]. Ogni comunità, dunque, costituirebbe un «organismo» (Montessori 2023: 292) le cui funzioni, nel necessario passaggio dalla spontaneità alla consapevolezza, sono – o dovrebbero essere – condotte a più razionale coesione e coordinazione dal corrispettivo del «sistema nervoso», cioè da coloro che si siano resi «adatti e idonei» nel «lavoro direttivo» e abbiano sviluppato le «potenzialità» latenti a divenire «dirigent[i] di popoli» (Montessori 2023: 86 e120).

6. *La costruzione della «supernatura»* e *della «Nazione Unica»*

Spiegava Montessori che la conciliazione tra verità scientifiche e verità religiose le era stata suggerita dai geologi – come Lyell e, soprattutto, Stoppani (Montessori 2023: 97-98; 2011: 60; 2022: 421) –, che leggevano nell'evoluzione un processo secondo «linee prestabilite»: il piano cosmico, appunto, con cui Dio avrebbe provvidenzialmente garantito la prosecuzione e l'armonia della creazione, tramite l'azione di «macchine inanimate» (gli elementi inorganici), «animate» (gli animali) e «intelligenti» (gli umani) (Montessori 2022: 357), similmente alle "cause seconde" evocate da Stoppani[44].

Con il ripetuto ricorso agli esempi dell'abate circa i pesci, i coralli e i vegetali, e a ulteriori, ispirati anche dall'entomologo Jean-Henri Fabre, sul comportamento istintivo di molteplici specie, Montessori asseriva che ciascuna, ricercando a proprio modo «fini egoistici» – l'autoconservazione e la riproduzione –, invero attendeva inconsapevolmente all'affidato «*compito cosmico*», integrato con quello delle altre varietà nella prospettiva della divisione ecologica del lavoro (Montessori 1936: 121; 2011:

[43] Le benefiche conseguenze inintenzionali delle azioni intenzionali erano osservate portando ad esempio l'opera del fornaio, del minatore, dell'agricoltore e del commerciante: consciamente lavorano per soddisfare i «propri bisogni immediati», ma «inconsciamente» provvedono all'«esistenza di tutti» e all'universale «carità cosmica», realizzando così «un ordine nella creazione». Cfr. Montessori (2004: 172-174).

[44] «La creazione non è stata un atto istantaneo di Dio, ma si è svolta con continuità nel tempo e non è ancora compiuta» (Montessori 2021a: 59). Tale interpretazione collima sostanzialmente con l'interpretazione cosmogonica di Stoppani (1887).

61; 2021a: 62-63; 2021c: 265; 2022: 356, 360, 362, 377-378). Richiamando la tesi dell'economia tellurica, ella descriveva quindi gli animali come «membri ordinati di una grande società disciplinata[,] un grande esercito che combatte per mantenere l'ordine sulla terra» e contrasta il moto disgregativo delle «energie inorganiche» (Montessori 1949b, p. 207; 2022: 374n; 2023: 98). E ribadiva che, «inventore» tra i «più economisti», Dio aveva fatto in modo che l'evoluzione non producesse scarti: le specie senza più ruolo nell'«economia generale del creato», estinguendosi in tutto o in parte, oltre a eliminare l'«eccedenza» lesiva dell'equilibrio ambientale, avevano consentito l'accumulo delle risorse necessarie all'avvento e all'opera dell'essere umano, «nuova energia cosmica» e «principale agente di Dio sulla terra per la creazione» (Montessori 2011: 61-62; 2021a: 66, 74-75, 101 e 103; 2022: 360 e 432).

Poiché, come Montessori (2011: 62) conveniva, il piano cosmico non ammetteva alcun parassitismo, dalle tappe dell'evoluzione sociale[45] si inferiva che anche il genere umano dovesse attendere a un compito. E questo non era volto né meramente al «godimento della vita materiale» o alla conservazione dell'individuo o della specie, né solo alla preservazione dell'ambiente (Montessori 2004: 145; 2021c: 106). L'incarico – la porzione di lavoro assolta perlopiù inconsciamente dalle generazioni adulte per mezzo del lavoro manuale e dell'intelligenza (Montessori 2004: 16 e 146; 2021b: 268) – era destinato piuttosto alla «trasformazione» e al «perfezionamento della natura» (Montessori 1949b: 209; 2022: 468). Ella infatti giudicava che l'umanità avesse proceduto a un «adattamento creativo» (2021c: 113) e interattivo (non meccanico e meramente passivo) e, sulla falsariga di Stoppani e di Sergi, migliorativo dell'ambiente, sfruttando quanto la natura aveva messo a disposizione. La specie umana aveva reso più bella e più ricca la flora e redistribuito più convenientemente la fauna, aveva modificato il corso delle acque per facilitarne l'accesso e tratto energia dagli inerti giacimenti di carbone e delle altre «sostanze chimiche». E poteva ormai «attraversare la terra con mezzi mec-

[45] L'interpretazione montessoriana del corso storico sembra debitrice degli spenceriani *Principles of Sociology*, come dimostra, ad esempio, la descrizione delle relazioni tra nomadi e sedentari in Montessori (2021a: 109-111).

canici che trasportano da un capo all'altro della terra, attraversando i continenti come gli oceani e anche attraverso gli ampi spazi dell'atmosfera» (Montessori 1946: 105-106; 2022: 470).

Sin nelle prolusioni degli anni Trenta sulla pace, Montessori asseriva che gli umani erano così andati forgiando la «supernatura», affine all'"ambiente addizionale" superorganico di Spencer. Basata sull'«organizzazione» e sull'interdipendenza del lavoro umano a mutuo vantaggio[46], la nuova forma di civiltà non poteva dirsi più «artificiale» delle costruzioni animali, poiché derivante da una propensione innata nell'uomo e poggiante ancora sull'ambiente naturale. Eppure, si collocava in uno stadio ulteriore e sempre più distante da questo, nel quale l'umanità, evoluta a una dimensione «supernaturale» e beneficiata dall'accrescimento e dalla diffusione della ricchezza e degli agi favoriti dal «progresso tecnico», non aveva potuto sostare né, se lo avesse potuto, avrebbe tratto giovamento a regredire (Montessori 2004: 57-58 e 98-99)[47].

Le scoperte scientifiche e le innovazioni tecnologiche accumulatesi dal crepuscolo del XIX secolo, permettendo il più celere e ampio trasferimento di persone e di beni fisici e intellettuali oltre ogni ostacolo e frontiera, avevano rapidamente impresso alla vita sociale globale una trasformazione inedita nella sua intensità (Montessori 2004: 23-25 e 29-30), consonante con quella descritta dallo psicologo politico britannico Graham Wallas nell'influente *The Great Society* (1914)[48]. «Attraverso i meccanismi economici e le comunicazioni», erano cresciuti provvidenziali rapporti di «interdipendenza fra i vari popoli»[49]; sicché gli esseri umani avevano «effettivamente raggiunto l'unione dei

[46] «Un animale può trarre il suo alimento direttamente dalla terra, ma l'uomo dipende dall'uomo» (Montessori 2004: 99).

[47] «La natura, la natura sapiente, deve essere la base sulla quale si può costruire una *supernatura* ancor più perfetta. È certo che il progresso deve *superare* la natura e prendere forme diverse, esso però non può procedere calpestandola. […] L'uomo è quell'essere superiore dotato di intelligenza, che è destinato a un gran compito sopra la terra: a trasformarla, a conquistarla, a utilizzarla, costruendo un *nuovo mondo* meraviglioso, che supera e si sovrappone alle meraviglie della natura» (Montessori 1968: 91-92). «Noi che viviamo nel supernaturale non possiamo più vivere nella natura» (Montessori 2004: 161).

[48] Cfr. Wiener (1971).

[49] Montessori (1949a: 142) li avrebbe poi detti frutto della «Provvidenza».

propri interessi materiali» e il genere umano costituiva già – almeno sul versante materiale ed «economico» – «un solo organismo vivente, operante», «una Nazione unica» (Montessori 2004: 30, 90 e 119).

Ci si doveva quindi considerare al passaggio critico tra due «epoche biologiche e geologiche» (Montessori 2004: 26). La progressione dall'individuazione all'integrazione, che scandiva l'avanzamento del piano cosmico, si stava largamente estendendo a livello sovrannazionale. «Elementi di civiltà localmente differenti», Montessori avrebbe spiegato, erano già stati spinti a «mescolarsi come fanno gli atomi quando si uniscono secondo le proprie combinazioni per costruire sostanze nuove e più complesse» (Montessori 1946: 107), o «come gli organi», che si «rafforza[no] isolatamente», per poi essere connessi nell'organismo individuale dal «sistema circolatorio» commerciale (Montessori 2021a: 13 e 169). E anzi, sotto il profilo della divisione internazionale del lavoro, era da approvare che i gruppi umani si fossero dapprima foggiati separatamente: «solo in questo modo si può sviluppare qualcosa di perfetto» e «svolgere un tipo di lavoro che vada a beneficio dell'ambiente e sarà poi disponibile all'intera civiltà» (Montessori 2021c: 115).

Il discorso cosmico svelava la propria prospettiva cosmopolitica, annunciando il conseguimento dei presupposti per le mete intraviste da Spencer e Sergi. Non avevano «più ragione di esistere le singole nazioni con i loro confini, i loro costumi, i loro diritti diversi»: tutte sarebbero state chiamate a «unirsi come membri di un solo organismo», un «Impero Universale» di cui ciascuno sarebbe stato cittadino, compiendo la «missione irresistibile», l'«inconscia aspirazione spirituale ed anche religiosa dell'anima umana» (Montessori 2004: 30-32, 100) congruente con le finalità evolutive[50].

7. *La permanenza della guerra e l'educazione «per la pace»*

Era in virtù di questa persuasione che nei turbolenti anni Trenta Montessori tornava ad affrontare i temi della guerra e

[50] «Quando prevarrà una migliore e reciproca comprensione dei fini dell'umanità, le barriere potranno finalmente cadere sotto la pressione delle forze economiche schierate contro di loro». (Montessori 2021a: 113).

della pace. Lo faceva muovendosi sulla traccia del pacifismo e dell'internazionalismo liberali, all'epoca resi popolari anche dall'opera del britannico Norman Angell, insignito del Nobel per la pace nel 1933, anno dell'ultima edizione aggiornata di *The Great Illusion* (1910), il fortunato saggio che – sulla scorta delle tesi di Spencer, di Mill e dell'evoluzionismo darwiniano – tentava di dimostrare come la preponderanza militare e politica e l'espansionismo fossero ormai lesivi della prosperità del benessere delle nazioni moderne, legate da «interdipendenza economica» e finanziaria per la «sempre crescente divisione del lavoro» e l'«aumentato sviluppo delle comunicazioni» (Angell 2023: 53-54)[51]. Pure per Montessori le condizioni create dall'«evoluzione dell'ambiente sociale» avevano reso molto più conveniente «comprare e produrre» ciò che si anelava, piuttosto che tentare di appropriarsene violentemente con la conquista. Se precedentemente la guerra aveva almeno propiziato la «fusione di popoli e [la] propagazione della civiltà» (Montessori 2004: 56-57) funzionali al piano cosmico[52], non poteva «portare più nessuna utilità materiale» all'interconnessa «umanità organismo»:

[51] Su Angell, cfr. Ceadel (2009), Castelli (2015: 32-50), Dividus (2024) e i saggi introduttivi di Emma Giammattei e Amedeo Lepore in Angell (2023: 5-43).

[52] Questa impostazione spiega perché, persona non grata al regime fascista anche a seguito della conferenza pacifista tenuta nel 1932 al ginevrino Bureau international d'éducation, Montessori nel 1939 avrebbe riconosciuto qualche merito al colonialismo italiano in Africa: benché mossi dall'«avidità», i colonizzatori avevano almeno organizzato e modernizzato il lavoro e la produzione dell'Abissinia, facendole recuperare il ritardo nel «livello di civiltà» (Montessori 2022: 361). Sul rapporto tra Montessori e il fascismo, cfr. Foschi-Cicciola (2019: 134-140), De Giorgi (2020: 51-60), Fabbri (2020: 208-229), Moretti (2021: 125-160) e Quarfood (2022: 129-290). Pur confermando che, antecedentemente alla definitiva rottura nel 1934, le relazioni tra Montessori e Mussolini si fondassero primariamente sulla considerazioni dei vantaggi immediati che ne sarebbero venuti (l'istituzione dell'Opera Nazionale Montessori e la diffusione del metodo in Italia, per la prima, il prestigio internazionale derivato dal favore montessoriano, per il secondo), alcune ricerche (Leenders 2001; Pesci 2019) hanno rilevato tanto la convinzione di alcuni esponenti dell'esecutivo – in particolare di Pietro Fedele, allora Ministro dell'istruzione pubblica – che la pedagogia montessoriana effettivamente propiziasse il disciplinamento della gioventù italiana, quanto la disponibilità della Dottoressa a rimarcare, soprattutto nelle missive alle istituzioni successive alla nomina governativa dell'ostile Emilio Bodrero alla presidenza dell'Opera Nazionale nel 1931, la compatibilità tra i propri princìpi educativi e quelli del regime.

Abbiamo già visto nella guerra europea che i vincitori non hanno tratto nuove energie e benefici dalla vittoria, come avveniva nei tempi passati. Un fenomeno del tutto nuovo si è verificato: i popoli vinti sono divenuti un pericolo, un peso, un ostacolo per i vincitori, i quali hanno dovuto occuparsi di risollevarli e di aiutarli. Un popolo vinto è oggi una malattia per l'umanità intera. L'impoverimento di uno non fa la ricchezza di un altro, ma il decadimento di tutti (Montessori 2004: 30).

Nondimeno, Montessori sosteneva nel 1932, si continuava a vivere «sull'orlo di un abisso, nella minaccia della catastrofe dell'umanità», con il rischio che le energie «smisurate e infinite» di cui l'essere umano era entrato in possesso conducessero a un apocalittico «cataclisma universale» (Montessori 2004: 24 e 26). Ancora «le folle ven[ivano] trascinate alla guerra per la suggestione risvegliata dall'idea di conquista»; e la «pace» a cui la politica riusciva a pervenire si riduceva al tentativo di risoluzione incruenta dei «conflitti tra le nazioni» e alla temporanea «cessazione della guerra», magari quale «adattamento forzato dei vinti a un dominio reso stabile» (Montessori 2004: 4-5). Persino coloro che si impegnavano per contrastare tale condizione adottavano strumenti – in parte già biasimati nelle conferenze del 1917: le alleanze, i trattati, il disarmo, il «predicare l'amore» (Montessori 2004: 10, 22, 24, 87 e 136) – inadeguati, a causa dell'ignoranza delle reali ragioni che la provocavano.

Per Montessori queste risiedevano in ciò che già l'ultimo Spencer aveva paventato: l'«impressionante [...] fenomeno dello squilibrio tra lo sviluppo dell'ambiente esterno e lo sviluppo spirituale dell'uomo» (Montessori 2004: 60)[53]. Al «*grande progresso*» tecnico (la nascita della supernatura industriale e commerciale) non era corrisposto un adeguato «*progresso sul piano interiore dell'umanità*», la cui evoluzione psichica e morale si era arrestata alle condizioni del passato (Montessori 2004: 13, 32, 59 e 153). La guerra, dunque, era il più drammatico epifenomeno del fallito «adattamento» a «condizioni esterne profondamente

[53] Il fenomeno già era stato denunciato in uno scritto poco noto della metà degli anni Venti. Cfr. Montessori (1924: 16). Il tema del ritardo culturale e intellettuale rispetto agli sviluppi ambientali fu rilevante nelle riflessioni sociologiche di inizio Novecento, tra cui spiccano quelle condensate nella lunga disputa tra Walter Lippmann e John Dewey, sulla quale cfr. Dessì (2002). Si veda inoltre la recente analisi di Stiegler (2023).

mutate», i cui «meccanismi», rimasti perlopiù sconosciuti, avevano finito per travolgere l'umanità che li aveva creati (Montessori 2004: 30, 32, 40). Quest'ultima era allora distolta dal proseguire la realizzazione del proprio compito cosmico: innalzare sul versante della coscienza, dell'intelligenza e della morale l'interdipendenza e l'unità materiali[54].

Perciò gli esseri umani rimanevano irragionevolmente «egoisti», isolati e impreparati a cementare una solida organizzazione sociale. E questa si disintegrava in «pulviscoli umani» – regrediva, cioè, allo stato nebulare –, soggetti a trasformarsi in un «turbine sterminatore» sotto la spinta di ogni «vento potente» (Montessori 2004: 39-41 e 79)[55]. Montessori pensava qui anche alle capacità attrattive delle due «ideologie» che allora parevano destinate a contendersi l'egemonia mondiale. Da un lato, i risorti «nazionalismi» economici e politici, che nuovamente chiudevano i «confini» e limitavano le comunicazioni, gli scambi e la circolazione monetaria con «dogane» e «barriere», tentando di serrare le file della società attorno a un «attaccamento esasperato alla propria nazione […] fin dalla nascita». Dall'altro, l'«internazionalismo politico» (probabilmente un'allusione al marxismo)[56], che ambiva a unire l'umanità tenendo in conto «gli interessi di una parte soltanto», sopprimendo i «diritti del resto» e distruggendo i «loro particolari elementi morali». Entrambe varianti letali (come la «peste» e il «colera») delle «malattie sociali» di cui soffriva l'organismo dell'umanità, le tendenze contrapposte avevano però almeno individuato nella preparazione dei giovani il mezzo per «indirizzare il popolo verso uno scopo» (Montessori 2004: 89-92)[57].

[54] Si può così parlare di un «finalismo non deterministico» (Regni 2023: 100), poiché gli individui possono sottrarsi al proprio compito cosmico (e precludere la realizzazione del piano). Per Montessori, però, solo tentando di eseguirlo esercitano pienamente la loro libertà.

[55] Immagine analoga era stata adoperata dal vescovo tedesco W.E. von Ketteler (1870: 25-26), in una delle maggiori testimonianze del pensiero sociale cattolico ottocentesco, per criticare l'atomismo causato dall'industrializzazione.

[56] A questo proposito, cfr. anche Montessori (fine anni Trenta).

[57] A cavallo del secondo conflitto mondiale Montessori (2004: 43; 2018a: 53; 2023: 294) avrebbe sottolineato l'attenzione posta sull'educazione e sull'organizzazione delle giovani generazioni da parte delle «potenze che cercano la guerra», la Germania nazista e l'Italia fascista.

La proposta montessoriana, contando anche sul magistero di Spencer e Sergi, si incentrava invece sull'implementazione di un programma di educazione rinnovata quale maggiore «"armamento per la pace"» universale e «permanente» (Montessori 2004: 37 e 87). La conquista della «salute» della specie umana imponeva che questa si facesse cosciente e spiritualmente adattata al livello corrente dell'ambiente, cioè alle strutture e ai meccanismi della supernatura. Per la Dottoressa si sarebbe potuto raggiungere l'obiettivo solo se si fosse liberata la potenzialità adattiva posseduta, come si è visto, dall'infanzia, la cui opera di «sviluppo integrale» (Montessori 2004: 92 e 156) era invece deviata e arrestata dalle pratiche educative tradizionali. Focalizzate sull'«istruzione», la trasmissione di nozioni, e sull'imposizione di obblighi e inibizioni, esse tendevano sia a innescare la riproduzione di strutture mentali e morali sclerotizzate e desuete sia a infondere uno spirito conformista e prono alla «devozione» per i «condottieri», quali proiezioni del genitore o maestro «dittatore» (Montessori 2004: 20-21, 67 e 69-70)[58].

Montessori incitava dunque le «nazioni» (Montessori 2004: 33) e la «politica» (Montessori 1936: 101)[59] ad assecondare una «grande riforma» (Montessori 2004: 102) sociale, morale, antropologica, rimuovendo gli ostacoli all'opera delle forze vitali che ottemperavano alle leggi evolutive[60]. Mediante l'«autoeducazione» infantile, lo svolgimento del naturale progresso psichico e morale avrebbe permesso la successione di generazioni spontaneamente adattate alle sempre mutevoli condizioni dell'ambiente (Montessori 2004: 61, 163 e 167). Le concrete e interculturali «esperienze di vita sociale», poi, avrebbero attestato l'effettività dell'interdipendenza supernaturale e i vantaggi della cooperazione rispetto alla disgregante competizione (Mon-

[58] Perciò Montessori (2004: 15) poneva alla fonte del fenomeno bellico il «conflitto tra adulto bambino».

[59] Oltre a suggerire l'istituzione di un «Ministero per l'Infanzia», Montessori (2004: 111-112) proclamava l'intento di costituire un transnazionale «*Partito del Bambino*» per rappresentare nelle sedi istituzionali la questione sociale dell'infanzia.

[60] Sin dal 1932 Montessori (2004: 11) adoperava la formula «scienza della pace» a segnalarne il fondamento di quelli che giudicava i processi di sviluppo biologico e psicologico. E perciò parlava di educazione "per" (e non "alla") pace.

tessori 2004: 39 e 42)[61]. In una prospettiva che ricorda il bergsoniano «supplemento d'anima» che la «mistica» avrebbe infuso nella «meccanica» (Bergson 2020b: 128), l'esempio dei «santi», ma anche dei più umili lavoratori, avrebbe fatto saggiare ai giovani la possibilità di informare di «amore» per l'ambiente l'attività svolta da ciascuno secondo le proprie facoltà, volgendola consapevolmente al benessere di tutti (Montessori 2004: 82, 103 e 172-174)[62]. Sarebbe così maturato l'«uomo nuovo, l'uomo migliore» (Montessori 2004: 23). Sarebbero emersi esseri umani indipendenti, indispensabili all'organizzazione di società propriamente umane e capaci di progresso, perché costituite «da molti individui, ciascuno funzionante da solo, ma unito con gli altri per uno scopo comune». L'umanità, riconosciuta la propria «unità» e accettata la responsabilità del «singolo» e della collettività, sarebbe allora stata capace di dirigere volontariamente gli eventi verso il *telos* del piano cosmico: la «creazione dell'armonia universale» (Montessori 2004: 79, 93 e 97).

La permanenza indiana durante il secondo conflitto mondiale[63], oltre ad arricchire Montessori sul piano personale, le valse un più ricco bagaglio di esperienze e più tempo per l'approfondimento, l'aggiornamento e l'organizzazione della riflessione. Ma il suo orientamento non subì mutamenti significa-

[61] I giovani avrebbero dovuto «prendere parte consapevole alla produzione» e conoscere «il valore del denaro» e «gli scambi», di cui si auspicava il potenziamento (Montessori 2004: 100-102). Montessori (2023: 54) sottolineava che ne avrebbero tratto beneficio, oltre che i bambini e i genitori, anche «lo Stato e la finanza internazionale». Anche Angell (1937) vedeva nell'educazione ai meccanismi sociali uno strumento di pacificazione. Ma, come rileva Castelli (2015: 230 e 237), la pedagogia montessoriana influenzò la strategia rivoluzionaria non violenta e anticapitalista dell'anarco-pacifista belga Bart de Ligt.

[62] Queste attestazioni sarebbero state incluse nell' "educazione cosmica", che avrebbe agevolato la consapevolezza della progressiva istituzione dei legami di interdipendenza. Cfr. in particolare Montessori (1946; 2021a). Si vedano inoltre Grazzini (1996) e Raimondo (2024). Sul montessoriano «vitalismo dell'amore», cfr. De Giorgi (2023b: 139-154).

[63] Giunta in India nel novembre del 1939, per tenere un lungo ciclo di conferenze su invito della Theosophical Society, Montessori e il figlio furono trattenuti nel paese fino al 1946, dapprima a causa dell'invasione tedesca dei Paesi Bassi – dove ormai risiedevano – e, dal giugno 1940, per la limitazione degli spostamenti imposta dalla potenza coloniale britannica che li considerò, in quanto italiani, cittadini di un paese nemico.

tivi. Ciò vale anche per la prospettiva pacifista nel mondo del dopoguerra, «lacerato» e bisognoso di «ricostruzione» (Montessori 2018a: 11). Ai suoi occhi, lo sviluppo morale e spirituale degli individui restava disallineato rispetto a quello ambientale, e da esso dominato (Montessori 2004: xi-xii; 2021a: 112). Perciò incombeva l'eventualità di nuovi conflitti, potenzialmente annichilenti nell'«epoca atomica» (Montessori 1951a: 94). Né la pensatrice si sarebbe astenuta dal biasimare che si continuasse a ipotizzare un'unificazione politica, lodevole ma insufficiente, con progetti di «"organizzazione mondiale"»[64]. Era piuttosto da suscitare la consapevolezza della realtà embrionale dell'«organismo» dell'umanità, bisognoso di «moltitudini» preparate «alla vita sociale della nostra civiltà», del completamento del «sistema circolatorio» commerciale e di un «sistema nervoso» che accordasse i processi del «corpo sociale» (Montessori 2021a: 112; 2023: 86 e 296). Per la «costruzione di una società pacifica e armonica in cui la guerra [fosse] eliminata» (Montessori 2018a: 11) valeva solo l'«educazione intesa come aiuto alla vita», che avrebbe innescato «l'ultima rivoluzione»: «una rivoluzione scevra di ogni violenza e che unisca tutti per un fine comune e li attragga verso un solo centro» (Montessori 2023: 57). Si sarebbe così adempiuto al «piano cosmico che sarebbe poi la volontà di Dio, espressa in modo concreto in tutto il suo creato» (Montessori 2021a: 112).

Bibliografia

ANGELL NORMAN, 1937, "Difficulties of Teaching Peace in School", *The Schoolmaster and Woman Teacher's Chronicle*, 18 novembre, p. 883.

_____, 2023 [1910], *La grande illusione. Studio sulla potenza militare in rapporto alla prosperità delle nazioni*, a cura di E. Giammattei e A. Lepore, Soveria Mannelli: Rubbettino.

BABINI VALERIA PAOLA, LAMA LUISA, *Una donna nuova. Il femminismo scientifico di Maria Montessori*, Milano: FrancoAngeli.

BALDACCI MASSIMO, FIORUCCI MASSIMILIANO, 2023, *La mente assorbente e il Metodo Montessori*, in Maria Montessori, 2023, pp. 7-33.

[64] Montessori pensava sicuramente alla creazione delle Nazioni Unite, ma è probabile che conoscesse anche la proposta di una forte istituzione sovrannazionale avanzata da Wendell Willkie in *One World* (1943).

BARZELLOTTI GIACOMO, 1904, *Commemorazione di Herbert Spencer*, in Giacomo Barzellotti, 1917, pp. 195-216.
_____, 1917, *L'opera storica della filosofia*, Palermo: Sandron.
BERGSON HENRI, 2000, *Educazione, cultura, scuola*, a cura di M.T. Russo, Roma: Armando.
_____, 2020a [1907], *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Milano: Rizzoli.
_____, 2020b [1932], *Le due fonti della morale e della religione*, a cura di A. Pessina, Roma-Bari: Laterza.
BERLIN ISAIAH, 1958, *Two Concepts of Liberty*, in Isaiah Berlin, 2002, pp. 166-217.
_____, 2002, *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, ed. H. Hardy, Oxford: Oxford University Press.
BOBBIO NORBERTO, 2024 [1964], *Lezioni sulla guerra e sulla pace*, a cura di T. Greco, Roma-Bari: Laterza.
BOCCI FABIO, 2024, in Angela Magnanini, Fabio Bocci, 2024, pp. 15-53.
BRIGHT JOHN, 2024 [1853], *Non in nome della libertà. Gli equivoci dell''interventismo*, in Nicola Iannello Nicola, Mingardi Alberto, 2024, pp. 114-127.
CALABRÒ CARMELO (a cura di), 2024, *L'Europa in crisi. Visioni politiche tra le due guerre*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
CAMBI FRANCO, 1992, "Montessori e la politicità della pedagogia: una doppia frontiera", *Scuola e Città*, 8, pp. 321-327.
CATARSI ENZO, 2020, *La giovane Montessori. Dal femminismo scientifico alla scoperta del bambino*, Torino: Il leone verde.
CAVALLERA HERVÉ A., 1989, "Il progetto politico-educativo di Giuseppe Sergi", *Nuovi studi politici*, 3, pp. 43-63.
_____, 2000, *Giuseppe Sergi tra conservazione e innovazione*, in Giuseppe Sergi, 2000, pp. vii-xxiv.
CEADEL MARTIN, 2009, *Living the Great Illusion: Sir Norman Angell, 1872-1967*, Oxford: Oxford University Press.
CERRO GIOVANNI, 2024, *Tra natura e cultura. Degenerazione, eugenetica e razza in Giuseppe Sergi (1841-1936)*, Pisa: Edizioni ETS.
CHAJES JULIE, 2019, *Recycled Lives: A History of Reincarnation in Blavatsky's Theosophy*, New York: Oxford University Press.
CHATTIN-MCNICHOLS JOHN, 1998, *The Montessori Controversy*, Albany: Delmar Publishers Inc.
CIVES GIACOMO, 2017, *Scienza, spiritualità e laicità in Maria Montessori*, in Giacomo Cives, Paola Trabalzini, 2017, pp. 81-120.
_____, D'ARCANGELI MARCO ANTONIO, PESCI FURIO, TRABALZINI PAOLA, 2010, *Montessoriana. Incontri italiani*, Pescara: Libreria dell'Università Editrice.

_____, TRABALZINI PAOLA, 2017, *Maria Montessori tra scienza, spiritualità e azione sociale*, Roma: Editoriale Anicia.
COLERIDGE SAMUEL TAYLOR, 2024 [1848], *Teoria della vita*, Roma: Inschibboleth.
CONSTANT BENJAMIN, 2008 [1814], *Lo spirito di conquista e l'usurpazione*, Macerata: Liberilibri.
COSTA COSIMO, 2021, "Tra laici e cattolici. Il dibattito su Maria Montessori nei primi anni del '900", *Rivista di Storia dell'Educazione*, 8, pp. 25-35.
D'ARCANGELI MARCO ANTONIO, 2010, *La Dottoressa e il Professore: Maria Montessori e Luigi Credaro*, in Giacomo Cives, Marco Antonio D'Arcangeli, Furio Pesci, Paola Trabalzini, 2010, pp. 33-69.
D'HOMBRES EMMANUEL, 2012, "The 'Division of Physiological Labour': The Birth, Life and Death of a Concept", *Journal of the History of Biology*, 45, pp. 3-31.
DE GIORGI FULVIO (a cura di), 2018, *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche. Maria Montessori e le sue reti di relazioni*, Brescia: Morcelliana.
_____, 2020, *Rileggere Maria Montessori. Modernismo cattolico e rinnovamento educativo*, in MONTESSORI, 2020a, pp. 5-104.
_____, (a cura di), 2021, *Storia della pedagogia*, Brescia: Morcelliana Scholé.
_____, 2023a, *Il Metodo Italiano nell'educazione contemporanea. Rosmini, Bosco, Montessori, Milani*, Brescia: Morcelliana Scholé.
_____, 2023b, *Il modernismo femminile in Italia*, Brescia: Morcelliana.
DE LEO DANIELA, LAURENZI ELENA (a cura di), 2022, *Tessere le relazioni. Scritti in onore di Marisa Forcina*, Lecce: Milella.
DE STEFANO CRISTINA, 2020, *Il bambino è il maestro. Vita di Maria Montessori*, Milano: Rizzoli.
DESSÌ GIOVANNI, 2002, "Lippmann e Dewey. Opinione pubblica e democrazia", *Studium*, 5, pp. 687-722.
DI NUOSCIO ENZO, 2000, *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo. Evoluzionismo ed individualismo metodologico in Herbert Spencer*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
DIVIDUS ALESSANDRO, 2024, *Nuovi orizzonti europei. L'internazionalismo liberale di Norman Angell*, in Carmelo Calabrò (a cura di), 2024, pp. 123-139.
FABBRI FABIO (a cura di), 2020, *Maria Montessori e la società del suo tempo*, Roma: Castelvecchi.
FARINA RACHELE (a cura di), 2011, *Henry Dunant, la pace e il filo di Arianna per vincere il Minotauro*, Milano: Unione Femminile Nazionale e Consulta Femminile Interassociativa.

FISKE JOHN, 1874, *Outlines of Cosmic Philosophy,* 2 voll., London: Macmillan.
_____, 1899, *Through Nature to God*, Cambridge: The Riverside Press.
FOSCHI RENATO, CICCIOLA ELISABETTA, 2019, *La leggenda nera di Maria Montessori. Considerazioni storiografiche*, in Renato Foschi, Erica Moretti, Paola Trabalzini, 2019, pp. 115-149.
_____, MORETTI ERICA, TRABALZINI PAOLA (a cura di), 2019, *Il destino di Maria Montessori. Promozioni, rielaborazioni, censure, opposizioni al Metodo*, Roma: Fefè Editore.
FRANCIS MARK, 2007, *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, London - New York: Routledge.
_____, TAYLOR MICHAEL W., 2015, *Herbert Spencer: Legacies*, London - New York: Routledge.
FRIERSON PATRICK R., 2022, *The Moral Philosophy of Maria Montessori: Agency and Ethical Life*, London: Bloomsbury.
GALEAZZI GIANCARLO, 2022, *Il pensiero di Maria Montessori (Scritti montessoriani 1980-2022)*, Ancona: Quaderni del consiglio regionale delle Marche.
GAZZETTA LIVIANA, 2018, *Orizzonti nuovi. Storia del primo femminismo in Italia (1865-1925)*, Roma: Viella.
_____, 2020, *Oltre la transizione, il femminismo utopico di Maria Montessori* (1896-1908) in Fabio Fabbri (a cura di), 2020, pp.172-193.
GIOVETTI PAOLA, 2021, *Maria Montessori. Una biografia*, Roma: Mediterranee.
GRAZZINI CAMILLO, 1996, "I quattro piani dell'educazione", *Il quaderno Montessori*, 51, pp. 93-105.
HIRSCHMAN ALBERT O., 2012, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano: Feltrinelli.
HONEGGER FRESCO GRAZIA, 2018, *Maria Montessori, una storia attuale. La vita, il pensiero, le testimonianze*, Torino: Il leone verde.
IANNELLO NICOLA, MINGARDI ALBERTO (a cura di), 2024, *Pace e Mercato. Le relazioni internazionali nella tradizione liberale*, Roma: Edizioni Studium.
KETTELER GUGLIELMO EMANUELE, 1870 [1864], *La questione operaia e il cristianesimo*, Venezia: Tipografia Merlo.
KRAMER RITA, 1976, *Maria Montessori: A Biography*, New York: Putnam.
LA VERGATA ANTONELLO, 2005, *Guerra e darwinismo sociale*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
_____, 2023, *Images of the Economy of Nature, 1650-1930: From "Nature's War" to Darwin's "Struggle for Life"*, Cham: Springer.

LANARO GIORGIO, 1997, *L'evoluzione, il progresso e la società industriale. Un profilo di Herbert Spencer*, Firenze: La Nuova Italia.
LEENDERS HÉLÈNE, 2018, *A special meaning of 'health'. Towards a theory-immanent explanation for the use of the Montessori Pedagogy in fascist Italy (1926-1934)*, in Fulvio De Giorgi, 2018, pp. 196-208.
LEWIS SIMON L., MASLIN MARK A., 2019, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, Torino: Einaudi.
MAGNANINI ANGELA, BOCCI FABIO, 2024, *Kilpatrick contro Montessori. Destini che si incrociano*, Roma: Anicia.
MALLADRA ALESSANDRO, 1898, *Prefazione*, in Antonio Stoppani, 1898 [1875], pp. III-IX.
MATELLICANI ANNA, 2007, *La "Sapienza" di Maria Montessori. Dagli sudi universitari alla docenza 1890-1919*, Roma: Aracne.
MCCALLUM JR. GERALD C., 1967, "Negative and Positive Freedom", *The Philosophical Review*, 3, pp. 312-334.
MINGARDI ALBERTO, 2013, *Herbert Spencer*, New York - London: Bloomsbury.
MONTESSORI MARIA, 1902, "La via e l'orizzonte del femminismo", *Cyrano de Bergerac*, 6, pp. 203-206.
_____, 1910, *Antropologia pedagogica*, Milano: Vallardi.
_____, 1917a, *First Lecture on Peace*, San Diego, 18 febbraio, Maria Montessori Archives (Association Montessori Internationale, Amsterdam), documento 3984.
_____, 1917b, *Second Lecture on Peace*, San Diego, 11 marzo, Maria Montessori Archives (Association Montessori Internationale, Amsterdam), documento 3985.
_____, 1917c, *Third Lecture on Peace*, San Diego, 19 marzo, Maria Montessori Archives (Association Montessori Internationale, Amsterdam), documento 3986.
_____, 1917d, *Fourth Lecture on Peace*, San Diego, 25 marzo, Maria Montessori Archives (Association Montessori Internationale, Amsterdam), documento 3987.
_____, 1924, *La chiamata*, in Maria Montessori, 2002, pp. 15-19.
_____, 1935, *Man's Place in Creation*, in Maria Montessori,
_____, 1936, *Principi e pratica dell'educazione*, in Maria Montessori, 2002, pp. 111-126.
_____, fine anni Trenta, *Communism and Peace*, in Maria Montessori, 2016, pp. 99-100.
_____, 1946, *Cosmic Education*, in Maria Montessori, 2016, pp. 104-111.
_____, 1949a, *La solidarietà umana nel tempo e nello spazio*, in Maria Montessori, 2002, pp. 139-147.

_____, 1949b, *L'inconscio nella storia*, in Maria Montessori, 2002, pp. 199-217.
_____, 1951a, *Il bambino costruttore del linguaggio e dei caratteri dell'uomo*, in Maria Montessori, 2002, pp. 91-97.
_____, 1951b, *L'adolescente dimenticato*, in Maria Montessori, 2002, pp.181-187.
_____, 1968 [1949], *Formazione dell'uomo*, Roma: Garzanti.
_____, 2000, *Il Metodo della Pedagogia Scientifica applicato all'educazione infantile nelle Case dei Bambini*. Edizione critica, Roma: Opera Nazionale Montessori.
_____, 2002, *Il metodo del bambino e la formazione dell'uomo. Scritti e documenti inediti e rari*, a cura di A. Scocchera, Roma: Opera Nazionale Montessori.
_____, 2004 [1949], *Educazione e pace*, Roma: Opera Nazionale Montessori.
_____, 2011 [1938], "Conferenza di Maria Montessori per la *Vereeniging van Bijeenkomste van Montessori Leid(st)ers* (Unione degli Incontri dei Direttori Montessori in Olanda, domenica 25 settembre 1938", *Il quaderno Montessori*, 29, pp. 59-64.
_____, 2016, *The Child, Society and the World: A Selection of Speeches and Writings*, Amsterdam: Montessori-Pierson Publishing Company.
_____, 2017 [1948], *La scoperta del bambino*, Milano: Garzanti.
_____, 2018a [1946], *Educazione per un mondo nuovo*, Milano: Garzanti.
_____, 2018b [1916], *L'autoeducazione nelle scuole elementari*, Milano: Garzanti.
_____, 2020a, *Dio e il bambino e altri scritti inediti*, Brescia: Morcelliana Scholé.
_____, 2020b [1899], *La questione femminile e il Congresso di Londra*, in Enzo Catarsi, 2020, pp. 117-129.
_____, 2021a [1948], *Come educare il potenziale umano*, Milano: Garzanti.
_____, 2021b [1950], *Il segreto dell'infanzia*, Milano: Garzanti.
_____, 2021c [1946], *Lezioni da Londra 1946. L'educatore come maestro di vita*, Torino: Il leone verde.
_____, 2022 [1939], *Lezioni dall'India 1939. Lo sviluppo creativo del bambino*, a cura di R. Ramachandran, Torino: Il leone verde.
_____, 2023 [1949], *La mente del bambino. Mente assorbente*, Milano: Feltrinelli.

MORETTI ERICA, 2013, "Teaching Peace in a Time of Wars: Maria Montessori's 1917 Lectures", *AMI Journal*, 1-2, pp. 17-36.
_____, 2021, *The Best Weapon for Peace: Maria Montessori, Education, and Children's Right*, Madison: The University of Wisconsin Press.
_____, DIEGUEZ ALEJANDRO, 2019, *Il difficile equilibrio tra cattolicesimo e teosofia*, in Renato Foschi, Erica Moretti, Paola Trabalzini (a cura di), 2019, pp. 94-112.
MORSELLI ENRICO, 1911, "Progresso sociale ed evoluzione", *Rivista italiana di sociologia*, 5, pp. 526-529.
MÜHLEMATTER YVES, 2023, *Accelerating Human Evolution by Theosophical Initiation: Annie Besant's Pedagogy and the Creation of Benares Hindu University*, Berlin: De Gruyter.
MURRAY ANGELA K. ET ALL. (a cura di), 2023, *The Bloomsbury Handbook of Montessori Education*, London: Bloomsbury Academic.
OFFER JOHN, 2010, *Herbert Spencer and Social Theory*, London: Palgrave Macmillan.
PAPA CATIA, 2020, *Suffragiste d'inizio Novecento. Maria Montessori e la via italiana al voto femminile*, in Fabio Fabbri (a cura di), 2020, pp. 194-208.
PESCI FURIO, 2002, *Antropologia a Roma da Giuseppe Sergi a Maria Montessori. Letture per il laboratorio di Storia della Pedagogia*, Roma: Aracne.
_____, 2019, ""...la buona razza italiana". Aspetti del rapporto di Maria Montessori con il fascismo", *Rivista di storia dell'educazione*, 2, pp. 133-152.
PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1985, *La donna, la pace, l'Europa. L'Associazione internazionale delle donne dalle origini alla prima guerra mondiale*, Milano: Franco Angeli.
PIRONI TIZIANA, 2021, *Herbert Spencer (1820-1903)*, in Fulvio De Giorgi, 2021, pp. 117-128.
QUARFOOD CHRISTINE, 2022, *The Montessori Movement in Interwar Europe: New Perspective*, Cham: Palgrave Macmillan.
RAIMONDO ROSSELLA, 2024, "L'educazione cosmica di Maria Montessori: alle origini di un progetto ancora oggi attuale", *Pedagogia più Didattica*, 1, pp. 46-60.
RANZOLI CESARE, 1904, *La fortuna di Herbert Spencer in Italia*, Verona-Padova: Fratelli Drucker.
REGNI RANIERO, 2023, *Philosophical Writings*: Education for a New World, To Educate the Human Potential, *and* The Formation of Man, in Angela K. Murray, 2023, pp. 97-104.
RUSSO MARIA TERESA, 2021, *Henri Bergson educatore. Virtù intellettuali, insegnamento, saperi umanistici*, Roma: Armando.

_____, 2023, *La guerra e la pace come questioni morali. Henri Bergson: discorsi e lettere 1914-1936*, Roma: Armando.
SCOCCHERA AUGUSTO, 2005, *Maria Montessori. Una storia per il nostro tempo*, Roma: Opera Nazionale Montessori.
SERGI GIUSEPPE, 1881, *La sociologia e l'organismo delle società umane. Prefazione all'*Introduzione della sociologia *di H. Spencer*, Milano: Fratelli Dumolard.
_____, 1885, *L'origine dei fenomeni psichici e loro significazione biologica*, Milano: Fratelli Dumolard.
_____, 1903, *La sociologia di Herbert Spencer*, in Giuseppe Sergi, 1906, pp. 179-194.
_____, 1904a, *Herbert Spencer*, in Giuseppe Sergi, 1906, pp.165-178.
_____, 1904b, *L'evoluzione umana individuale e sociale. Fatti e pensieri*, Torino: Fratelli Bocca.
_____, 1906, *Fatti e pensieri di coltura e politica sociale*, Milano: Moderna.
_____, 1911, "Il progresso sociale e la vita politica", *Rivista italiana di sociologia*, 5, pp. 646-649.
_____, 1916, *Cultura e civiltà*, in Giuseppe Sergi, 2000, pp.253-266.
_____, 2000, *Scritti pedagogici*, a cura di H.A. Cavallera, Lecce: Pensa Multimedia.
SPENCER HERBERT, 1855, *The Principles of Psychology*, London: Longman, Brown, Green and Longmans.
_____, 1843, *Il giuso ruolo del governo*, in Herbert Spencer, 2016, pp.197-293.
_____, 1876 [1861], *Educazione intellettuale, morale e fisica*, Firenze: Tipografia della Gazzetta d'Italia.
_____, 1881 [1879], *Le basi della morale*, introduzione di G. Sergi, Milano: Fratelli Dumolard.
_____, 1897 [1866], *The Principles of Biology*, vol. I, New York: D. Appleton and Company.
_____, 1901 [1900], *I primi principii. Seconda edizione italiana sulla sesta edizione inglese*, a cura di G. Salvadori, Torino: Fratelli Bocca Editori.
_____, 1904 [1880], *Introduzione alla scienza sociale. Terza edizione italiana sulla nona edizione inglese ricorretta e aumentata*, Torino: Fratelli Bocca Editori.
_____, 1988a [1881-1899], *Principi di sociologia*, vol. I, a cura di F. Ferrarotti, Torino: Utet.
_____, 1988b [1881-1899], *Principi di sociologia*, vol. II, a cura di F. Ferrarotti, Torino: Utet.

_____, 2016, *L'uomo contro lo Stato*, a cura di A. Mingardi, Macerata: Liberilibri.
STANDING EDWIN MORTIMER, 1957, *Maria Montessori: Her life and work*, Fresno: Academy Library Guild.
STIEGLER BARBARA, 2023 [2019], *Bisogna adattarsi. Un nuovo imperativo politico*, Milano: Carbonio Editore.
STOPPANI ANTONIO, 1873, *Corso di geologia*, vol. 2, Milano: Bernardini e Brigola Editori.
_____, 1887, *Sulla cosmogonia mosaica. Triplice saggio di una esegesi della storia della creazione secondo la ragione e la fede*, Milano: Cogliati.
_____, 1898 [1875], *Acqua ed aria, ossia la purezza del mare e dell'atmosfera fin dai primordi del mondo animato. Conferenze*, nuova edizione a cura di A. Malladra, Torino: Società Editrice Internazionale.
SURIANO MARIA GRAZIA, 2012, *Percorrere la nonviolenza. L'esperienza politica della Women's International League for Peace and Freedom (1915-1939)*, Roma: Aracne.
SYLVEST CASPER, 2009, *British liberal internationalism, 1880-1930: Making progress?*, Manchester -New York: Manchester University Press.
TARICONE FIORENZA, 2011, *Bertha von Suttner contro il militarismo e per la nascita del Premio Nobel per la pace*, in Rachele Farina, 2011, pp. 56-68.
_____, 2022, *Pacifismo internazionale femminile*, in Daniela De Leo, Elena Laurenzi, 2022, pp. 295-309.
TAYLOR MICHAEL W., 2007, *The Philosophy of Herbert Spencer*, London: Continuum.
TEDESCO LUCA, 2012, *Giuseppe Sergi e «la morale fondata sulla scienza». Degenerazione e perfezionamento razziale nel fondatore del Comitato Italiano per gli Studi di Eugenetica*, Milano: Unicopli.
TRABALZINI PAOLA, 2003, *Maria Montessori da* Il Metodo *a* La scoperta del bambino, Roma: Aracne.
_____, 2022, "Il ritorno di Maria Montessori in Italia nel secondo dopoguerra: 1946-1952. Incontri, progetti, corsi di formazione", *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, 40, pp. 249-273.
TRANIELLO FRANCESCO, 1991, *Cultura cattolica e vita religiosa tra Ottocento e Novecento*, Brescia: Morcelliana.
VISONE ROBERTA, 2022, *Selezione naturale ed equilibrio mobile della natura. L'evoluzionismo di Alfred Russel Wallace tr Darwin e Spencer*, Napoli: Liguori.
WIENER MARTIN J., 1971, *Between Two Worlds: The Political Thought of Graham Wallas*, Oxford: Clarendon Press.

Abstract

LA «TEORIA COSMICA» E LA PACE: SUL PENSIERO POLITICO E FILOSOFICO DI MARIA MONTESSORI E SULLE SUE FONTI

('COSMIC THEORY' AND PEACE: ON MARIA MONTESSORI'S POLITICAL AND PHILOSOPHICAL THOUGHT AND ITS SOURCES)

Keywords: Montessori, peace, liberalism, evolutionism, education.

Maria Montessori (1870-1952) developed a pacifist perspective based on the 'Cosmic Theory', a synthesis of Spencerian evolutionism and Catholic providentialism. In line with liberal internationalism, she believed that the global division of labour and growing trade interdependence would help to overcome national divisions and lead to cooperation as humanity's evolutionary destination. In her view, the essential tool to achieve the cosmopolitan condition, hampered by the seeming inevitability of war, was a new method of education that would bridge the gap between moral development and advanced technical progress. The aim of this article is to reconstruct these aspects of Montessori's thought, also on the basis of unpublished texts, and to reveal her profile as a political thinker.

ALESSANDRO DELLA CASA
Università degli Studi di Torino
alessandro.dellacasa83@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3517-3222

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.03

ADELINA BISIGNANI

SULLA TEORIA CROCIANA DELLA STORIA

1. *Croce tra Labriola e lo storicismo tedesco*

I più recenti studi crociani (cfr. Tuozzolo, 2008; De Giovanni, 2018; Cingari, 2019) hanno ormai messo in evidenza che, quando Croce giunge a scrivere la sua *Memoria* su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, vi giunge avendo alle spalle non solo il dibattito culturale italiano, ma anche una precisa conoscenza dello storicismo tedesco. Di lì a qualche anno egli volgerà il proprio interesse verso il marxismo e cercherà di ritrovarvi elementi per una nuova teoria della storia. Dal marxismo si distaccherà convinto che in esso si annidi una nuova forma di determinismo storico. Tuttavia, non si comprende l'evoluzione culturale del giovane Croce, se non si cerca di determinare la domanda teorica che era sottesa a questo suo modo di accostarsi sia allo storicismo tedesco che al marxismo. Domanda che nella ricordata *Memoria* del 1893 si esplicita come domanda sul senso e sul fine della storia, nonché sulla sua conoscibilità.

Già nella *Pre-lezione* del 1887 Antonio Labriola (cfr. Labriola 1976: 5-32) si era interrogato sui «principi reali» che presiedono l'indagine storica e sulla possibilità del costituirsi di «neoformazioni». La risposta a tali interrogativi respingeva ogni tipo di determinismo e/o finalismo storico e, anzi, affermava l'impossibilità di una legge storica concepita secondo lo schema della causa-effetto.

> Non è infatti chi possa immaginare, o credere – scriveva Labriola – che il supporto di legge si debba ritrarlo dall'ordine ovvio della cronologia estrinseca degli avvenimenti, secondo che la storia è di solito narrata, e che vada poi applicato come mezzo possibile di previsione. Il significato di legge in questa particolare accettazione è analogo a quello della morfologia nelle scienze organiche; e consiste precisamente nel riconoscere le condizioni di corrispondenza, o d'azione reciproca, da cui nasce un dato tipo (ivi: 18).

Non è qui il caso di verificare quanto di questo antideterminismo, una volta accettata la visione marxista della storia, resterà in Labriola. Difficile, comunque, sottrarsi alla sensazione che il Croce della *Memoria* del 1893 risulti più vicino a questa *Prelezione* di quanto non lo sia lo stesso Labriola che, qualche anno dopo, scriverà:

> oramai è opinione popolare che il socialismo moderno sia un normale e perciò *inevitabile* portato della storia attuale [...]. L'enunciazione di tale consapevolezza, che cioè il proletariato, come resultato necessario della società moderna, ha in sé la missione di succedere alla borghesia, e di succederle come forza produttrice di un nuovo ordine di convivenza, in cui le antitesi di classe dovranno sparire, fa del *Manifesto* un momento caratteristico del corso generale della storia (ivi: 483 e 484).

Ciò che, comunque, risulta chiaro è che, quando Croce nel '93 distingue tra arte e scienza, non intende ridurre la storia al livello di una non-conoscenza, ma piuttosto, come il Labriola della *Prelezione*, intende sottolineare che quei «plessi» e quelle «forme», che la storia istituisce, si collocano entro una processualità che non è in alcun modo predeterminabile. Croce può così raggiungere due obbiettivi: 1) escludere che la conoscenza abbia come sua unica forma quella delle scienze naturali; 2) dimostrare che il divenire storico è legato alla dimensione del *possibile* e non a quella del *necessario*. Sono questi i temi che ritorneranno sia nelle pagine che egli dedicherà al materialismo storico sia nella polemica con Gentile (cfr. Cacciatore 2016a).

A guardar da vicino i testi crociani contenuti in *Materialismo storico ed economia marxistica* risulta evidente che Croce si occupa del marxismo come teoria e analisi degli interessi, delle volizioni individuali; in breve: delle azioni non-logiche, come direbbe Pareto. A Croce interessa il Marx critico della società civile borghese e la sua analisi del «sentimento di classe», ovvero: del *mito* che spinge le classi subalterne all'azione. Temi che sono ben presenti nelle sue prime lettere a Giovanni Gentile.

> Nell'espressione «socialismo scientifico» – scriverà Croce a Gentile in una lettera del 26 ottobre 1897 – la parola *scientifico* è una metafora. Quando scrivevo che *solo per mezzo del mater. storico* era possibile la

previsione del socialismo, intendevo semplicemente che «per l'applicazione fatta dalla veduta metodologica inculcata dal materialismo storico, l'indagine si era rivolta alla critica economica delle condizioni sociali, ecc.», ch'è l'arma più possente del socialismo. Egualmente, parlando della *soluzione possibile* intendevo: *la sola possibile nell'ipotesi del progresso* (accrescimento di ricchezza, benessere diffuso, diffusione di coltura, sanificazione morale, ecc.), non escludendo la possibilità del regresso e della stazionarietà, di cui la storia ci porge tanti esempi (Croce 1981: 11).

E, in una precedente lettera del 19 aprile dello stesso anno, aveva scritto:

Crede Lei che l'unica forma di conoscenza sia la conoscenza scientifica? Se è così, senza dubbio la concezione mater. non ci dà una conoscenza e non serve al socialismo (ivi: 7).

Carattere scientifico della conoscenza storica, possibilità o meno del progresso, motivazioni dell'agire sociali, queste, dunque, le domande con cui Croce interroga il marxismo negli anni '90 e che segneranno anche la sua successiva riflessione filosofica. E, infatti, le critiche che egli muove al marxismo procedono secondo due linee fondamentali: 1) la società moderna è assai più complessa di quella rappresentata nelle analisi sviluppate dal materialismo storico; 2) la dittatura del proletariato non solo non è scientificamente prevedibile, ma la sua eventuale realizzazione costituirebbe una riduzione arbitraria della complessità della società moderna.

Collocandosi entro questo orizzonte tematico, Croce muove alla teoria marxiana l'accusa di costituire un «paragone ellittico» tra la società realmente esistente e una ideal-tipica società di soli lavoratori. La teoria del valore-lavoro, scrive Croce,

è un fatto, ma un fatto che vive tra altri fatti, ossia un fatto che empiricamente ci appare contrastato, sminuito, svisato da altri fatti, quasi una forza tra le forze, la quale dia risultante diversa da quella che darebbe se le altre forze cessassero di operare. Non è un fatto dominante assoluto, ma non è nemmeno un fatto inesistente o semplicemente immaginario (Croce 1951: 68).

La teoria marxiana del valore non è, così, respinta del tutto, ma è fortemente ridimensionata. Essa, cioè, può essere utile a rappresentare una parte assai limitata del mondo moderno. Il marxismo è sì «critica della società civile», ma la sua attività critica non porta alla formazione di una «scienza della storia». Esso è solo in grado di fornire a determinate classi sociali una *utopia*, un *mito*. La forza teorica del marxismo sta nel costituire e nell'orientare un nuovo soggetto politico, una nuova potenza sociale. Per queste ragioni, nei primi anni del Novecento, Croce muterà interlocutore all'interno del marxismo e privilegerà la teoria soreliana del *mito* rispetto alla nuova filosofia della storia, che Labriola cercava di definire (cfr. Croce 1907; Sorel 1980). Il tentativo di Labriola (che in questo cercava di seguire il «programma scientifico» di Engels) di definire la contraddizione storica che porta al socialismo non poteva che apparirgli ancora impregnato da determinismo e da positivismo. Ben più ricca e rispondente al modo di sentire e di agire della classe operaia gli doveva apparire l'operazione soreliana di fare del marxismo una teoria dell'azione sociale, anche se aggiungeva che il *mito*, una volta spiegato razionalmente, perde ogni sua efficacia pratica.

Il socialismo come ideologia di un movimento politico, non il socialismo come filosofia, interessava a Croce. In quella pretesa del marxismo di proporsi come una filosofia egli vedeva sin troppi elementi di quel determinismo positivista, che, attraverso la lettura dei Dilthey, dei Simmel, dei Windelband (cfr. Cacciatore 2016b; Maggi 2016; Tessitore 2016), egli veniva criticando in ogni suo aspetto.

Non è, perciò, per puro gusto letterario che, dopo aver respinto il determinismo storico del marxismo e aver insistito sulla dimensione puramente creativa dell'agire storico, Croce rivolga la propria attenzione all'estetica. Si trattava, ora, di approfondire quella concezione della storia come «appercezione artistica», che aveva elaborato nei suoi primi saggi, e di scoprire in essa le forme originarie attraverso cui l'uomo *intuisce* gli eventi naturali e le vicende umane e si appropria del mondo che lo circonda.

> Il mondo dell'accaduto, del concreto, dello storico – scrive Croce nell'*Estetica* – è ciò che si chiama il mondo della realtà e della natura, comprendente così la realtà che si dice fisica come quella che si dice

spirituale ed umana. Tutto questo mondo è intuizione: intuizione storica, se lo presenta qual esso è realisticamente; intuizione fantastica o artistica in senso stretto, se lo presenta sotto l'aspetto del possibile, ossia dell'immaginabile, La scienza, la vera scienza, che non è intuizione ma concetto, non individualità ma universalità, non può essere se non scienza dello spirito, ossia di ciò che la realtà ha di universale: Filosofia (Croce 1958: 34-35).

La storia, dunque, è intuizione dell'accaduto (o dell'accadere); è presenza originaria dell'individuo nel divenire delle cose: presenza che consente la conoscenza, l'appercezione delle cose esistenti e dei fatti accaduti.

Non v'è, ancora, in queste pagine, la riscoperta, sulla linea di Vico, della conoscibilità della storia, perché «fatta» dall'uomo stesso. Non v'è neppure il concetto della *storia come presente*. Ma, in questa riduzione della storia ad intuizione, v'è senz'altro la consapevolezza che la storia è la rappresentazione della finitezza delle cose. *Storia è il finire delle cose.* Tra l'universale e il particolare, tra la Filosofia e la Storia, v'è una distinzione che non può essere sanata immaginando l'esistenza di leggi (come quelle naturali) che regolano gli avvenimenti. Le «leggi» possono essere ritrovate solo a posteriori e solo arbitrariamente possono essere esposte nella narrazione storica. Esse rispondono alle esigenze (etiche, sociali, politiche) del narratore, ma non possono essere contrabbandate come qualità intrinseche ai fatti narrati. È, perciò, impossibile intuire il *senso* o fornire una *previsione morfologica* del divenire storico, come pretendevano le visioni naturalistiche della storia elaborate sia dal positivismo che dal marxismo. L'unica previsione possibile e l'unico senso rintracciabile nella storia sono dati dalla coscienza del consumarsi delle cose e del loro ineluttabile finire.

A questa visione della storia come processo scandito dall'infinito finire Croce resterà fedele anche in seguito e lo chiarirà ulteriormente nella sua critica ad Hegel. Anzi, la critica che egli muoverà ad Hegel sarà, appunto, rivolta contro la sua concezione della storia come *progressus ad finitum*.

La difficoltà – afferma Croce nel suo *Saggio su Hegel* – consiste nel concetto stesso di *progressus ad finitum*, di un divenire che sia cominciato nel tempo e termini nel tempo, e che non c'è ragione alcuna per-

ché debba cominciare, una volta che deve terminare: di un divenire insomma senza logica necessità (o che suppone un momento d'irrazionalità); di una realtà alla quale il divenire è accidentale, tanto che ha cominciato dall'immobile e termina nell'immobile, e poteva perciò restarsene sin da prima nell'immobile (Croce 1967: 146-147).

Insomma, per Croce, *la storia non ha (né può avere) alcun fine*.

Le ragioni del dissenso di Croce con Labriola credo che, a questo punto, risultino assai chiare. Certo. Resta discutibile la interpretazione che tanto di Marx quanto di Hegel Croce fornisce. Resta discutibile il suo tralasciare un nodo teorico fondamentale su cui il Labriola della *Prelezione* aveva posto l'accento: il costituirsi dentro il processo storico di *forme* che forzano e determinano gli avvenimenti; *forme* che costituiscono necessità, tendenze, obbligazioni reali. Ma questa felice intuizione, che avrebbe meritato ulteriori sviluppi teorici, non sarà conservata e ulteriormente approfondita neppure dallo stesso Labriola che, pertanto, non può essere sottratto alla critica che Croce muove alla concezione della storia come *progressus ad finitum*.

Chiara risulta anche la ragione della polemica che Max Weber svolgerà verso l'*Estetica* crociana. A chi, come Weber, tentava di portare avanti un programma di rifondazione scientifica dell'analisi storico-sociale, contrapponendosi al modello hegeliano, la concezione crociana non poteva che apparire impregnata di irrazionalismo. La ricostruzione delle «discipline dell'uomo» passava, per Weber, attraverso un loro processo di formalizzazione teoretica in grado di separarle da ogni sistema di valori e di renderle pienamente autonome.

Nel saggio su *Knies e il problema dell'irrazionalità* Weber critica l'idea crociana secondo cui solo i concetti di relazione sono veramente concetti, mentre i «concetti» che si riferiscono a cose determinate sono solo *intuizioni*. In realtà, osserva Weber,

> quando la scienza empirica tratta una molteplicità data come una "cosa" e quindi come un'unità (…) questo oggetto è sempre soltanto relativamente determinato, vale a dire è una costruzione concettuale contenente in sé sempre e senza eccezioni degli aspetti che sono intuiti empiricamente – ed è di conseguenza parimenti una costruzione *artificiale* (Weber 1980: 105).

I singoli avvenimenti, prosegue Weber, non sono privi di relazione. Ogni singola esperienza vissuta si inserisce in un sistema di connessioni. Perciò, ogni giudizio

> presuppone delle operazioni logiche che non tengono in sé tanto un "composto" quanto il costante impiego di concetti generali e pertanto l'astrazione e il confronto (ivi: 106).

L'obiezione weberiana, indubbiamente, coglie nel segno. La nozione di «intuizione», o «appercezione della cosa», è assunta da Croce in maniera a-critica e costituisce il limite profondo di un neo-kantismo non del tutto risolto. In quella «intuizione», infatti, si presuppone che vi sia un momento originario in cui il soggetto sta di fronte all'oggetto e lo percepisce senza alcuna intermediazione culturale o sociale o linguistica. Tuttavia, bisogna subito aggiungere che le osservazioni weberiane non tengono conto di un elemento importante della teoria crociana: l'idea della irriducibilità della storia in schemi puramente logici, ovvero: la consapevolezza che l'unificazione dei dati empirici e il ritrovamento delle relazioni tra essi esistenti si operano su un terreno diverso dal loro puro accadere e dalla loro classificazione. Il processo analitico – sembra dirci Croce – differisce dal metodo espositivo.

Ma occorre anche osservare che il tentativo weberiano di formalizzare l'intero campo delle discipline esistenti e di rifondare il metodo dei saperi muove dalla convinzione che le capacità della Ragione di conoscere e di ordinare il mondo siano considerevoli. Croce, invece, dubita delle capacità della Ragione di riuscire in quest'opera di formalizzazione. E, sotto questo profilo, egli esprime pienamente la crisi della ragione illuministica. Esprime la crisi di una tradizione filosofica che aveva predicato l'assoluto predominio del «razionale» sull' «irrazionale», della Forma sulla Vita. Esprime la crisi di una tradizione che aveva predicato l'esistenza di una logica interna agli avvenimenti storici (e ai fatti naturali) in grado di condurli irrimediabilmente verso un nuovo e più organico ordine. Sotto questo profilo l'*Estetica* crociana segnala il dissociarsi della ragione dalla storia, del sapere dal fare. L'idea di una non-prevedibilità degli accadimenti si coniuga, così, con la consapevolezza che

l'esistenza umana dipende unicamente dalla capacità degli individui (e delle collettività) di saper *inventare* e *creare* la propria storia futura, così come il poeta *inventa* e *crea* la propria opera. È un disincanto che scaturisce dalla consapevolezza che qualcosa si è spezzato nella storia; che l'annientamento dell'irrazionale, a lungo predicato dal razionalismo illuministico, non può giungere a compimento e che, anzi, è proprio il continuo ripresentarsi nella storia del momento dell'irrazionale a stimolare l'incessante auto-modificarsi delle forme di razionalità dominanti. In definitiva, Croce sa che è proprio la presenza del non-razionale nella storia a spingere perché il filo del progresso umano si svolga incessantemente. È lo stesso progredire del genere umano ad essere un atto non-logico, un atto di volontà e di forza che attesta la presenza e la positività del non-razionale nella razionalità della storia.

Su questo terreno (sul senso e sulla funzione della presenza del non-razionale nella storia) si giuocherà la partita con l'attualismo gentiliano.

2. *Gentile e Marx*

Anche per Gentile è utile ripigliare il discorso dalla sua critica del marxismo. A differenza di Croce, Gentile riconosce al marxismo il carattere di «filosofia della storia». Non è interessato al suo aspetto pratico-politico. Né gli interessa misurare la reale portata della sua «previsione morfologica», ma solo evidenziare nel suo voler essere *insieme* teoria materialistica e filosofia della storia il limite e la contraddizione logica del suo impianto teorico.

> La radice della contraddizione – egli afferma –, che spunta per ogni verso nel materialismo di Marx, è nell'assoluto difetto di ogni critica relativa al concetto della prassi applicata alla realtà sensibile, o alla materia, che presso di lui si equivalgono. Marx non pare che si sia curato menomamente di vedere in che modo la prassi si potesse accoppiare alla materia, in quanto unica realtà; mentre tutta la storia antecedente della filosofia doveva ammonirlo della inconciliabilità dei due principii: di quella forma (= prassi) con quel contenuto (= materia) (Gentile 1974: 163).

Dunque, per Gentile l'errore fondamentale di Marx sta nel suo tentativo di conciliare Spirito e Materia. La storia e la previsione morfologica attengono, invece, solo alla prassi, all'attività del soggetto; all'attività dell'Io. A differenza di Croce che contesta l'idea stessa di una filosofia della storia (e, perciò, non si limita a respingere le tesi di Marx ma estende la sua critica anche ad Hegel), Gentile si muove secondo la linea di una «ortodossia hegeliana», che gli consente di condividere l'idea di una nuova filosofia della storia e, quindi, di accettare e valorizzare la *forma* del discorso marxiano, ma, nello stesso tempo, di respingerne il *contenuto* (ovvero: il materialismo).

La differenza tra Croce e Gentile sta, dunque, nel diverso modo di pensare il significato e il fine della storia, che, per Gentile, sono da ricercare nel processo che dall'Io (che è un Io Trascendentale e non il singolo individuo empiricamente dato) porta alla formazione dello Stato Etico, culmine e «fine ultimo» del divenire storico. Anzi, proprio perché il movimento storico inizia da un Io Trascendentale, che contiene già in sé tutte le successive determinazioni, si può dire che lo Stato Etico è, insieme, il *presupposto* e il *fine* del processo. Ma, se è così, si può dire che per il filosofo di Castelvetrano *non c'è storia*, perché tutto è già dato in quell' *inizio*.

> L'Io – si legge infatti nel *Sistema di logica* – è questo essere che non è; ma è non essendo (…) Io dunque, è vero, sono Io: ma sono quell'Io che non sono e mi fo. Se dico pertanto *Io = Io*, questa formula, più che un'eguaglianza, esprime una differenza; poiché (se all'equazione vuol darsi un senso) il secondo termine è proprio quello che il primo termine non è (…) l'essere del mio *Io* non è se non l'atto con cui io affermo me stesso, non *dicendo* o *pensando*, ma *facendo* e *realizzando* il mio essere: "Io = Io" significa "Io mi fo Io". L'Io perciò è veramente *autoctisi*» (Gentile 1964, vol. II: 61-62).

Dagli studi su Marx al *Sistema di logica* nella riflessione gentiliana permane il primato dell'Io come figura totalizzante. Il primato di un Soggetto la cui storia è prevedibile, perché è già tutta scritta nelle sue determinazioni originarie. Di un Soggetto che è *autoctisi*; ovvero: è già *concetto di sé* e, quindi, unità assoluta di fare e conoscere; di saperi e di tecniche. Appunto: una Unità-Totalità in sé conclusa.

Ma, nel concepire l'Io come *autoctisi*, Gentile finisce con il fornire una visione eccessivamente semplificata del processo costitutivo dell'Io Trascendentale come Soggetto della storia. Tutti i momenti e tutte le mediazioni di tale processo vengono ridotti ad aspetti esteriori e pensate come «scorze superficiali».

> Poiché l'unità è del soggetto – leggiamo nella *Teoria generale dello Spirito* – che concepisce il concetto, la molteplicità dei concetti, ossia delle cose, non può essere se non la scorza superficiale di un nocciolo che è un concetto solo: il concetto del soggetto centro di tutte le cose. Il vero concetto, che propriamente ci sia, e perciò autoconcetto (*conceptus sui*) (Gentile 1987: 231).

E ancora:

> L'autoconcetto, in cui soltanto lo spirito cioè tutto, è reale, è acquistare coscienza di sé; e questo Sé non è pensabile anteriormente e separatamente dalla coscienza di cui è oggetto nell'autoconcetto. Il quale si realizza dunque realizzando il proprio oggetto, o, dicendo altrimenti, si realizza come posizione di sé soggetto e di sé oggetto, Questo è l'Io, la realtà spirituale: identità di sé con sé; non identità immediatamente posta, bensì identità che si pone (ivi: 238).

Nel costituirsi dell'autoconcetto il molteplice viene, così, ad essere annullato. Lo stesso tempo storico del suo costituirsi è cancellato. Più esattamente: le scansioni temporali della costituzione del Soggetto non implicano delle mutazioni morfologiche, ma solo il loro essere manifestazioni estrinseche di quell'«unico centro di tutte le cose» che è l'autoconcetto. Perciò, il processo costitutivo dell'Io come Soggetto e il suo farsi storico non ha sorprese: il suo cammino è sempre già segnato ed è questo cammino che lo porta a farsi «autocoscienza del sapere».

Il bisogno di fondare una filosofia della storia centrata sul concetto di prassi conduce Gentile ad una assolutizzazione dell'«Io» e a una non-mediata identificazione di questa figura con lo Stato. È in questa prospettiva che, nella *Filosofia del diritto*, Gentile giungerà a pensare lo Stato come la figura che chiude in sé ogni forma di attività dell'Io. La prassi (ma, a questo punto Gentile ormai parla di «Atto Puro»), in quanto oggettivazione della volontà dell'Io, si fa Stato. L'Io si fa Stato, esclu-

dendo ogni condizionamento e ogni limite etico o sociale alla sua azione. Anzi, la sfera dell'eticità e quella del sociale si identificano con la volontà dell'Io, che è divenuto Stato attraverso la volontà e la forza della sua prassi: prassi (o Atto Puro) che trova nello stesso dispiegarsi della sua Forza la propria ragione d'esistenza, la propria legittimazione e il proprio fine. Accade così che lo Stato, che la prassi (o Atto Puro) crea e con cui giunge a identificarsi, ha in sé la propria legittimazione e non tollera nulla sopra o accanto a sé (cfr. Gentile 1961: 110-114). In questo quadro, il sistema di eticità non può essere portatore di finalità o principi che trascendono la dimensione statale e rispetto a cui lo Stato stesso è solo un *mezzo*. Lo Stato Etico è *Fine* se stesso. Senonché, per questa via, il problema della coesistenza delle molteplicità di stili di vita, di lavori e di orientamenti spirituali non è risolto, ma è semplicemente annullato. L'unità del molteplice è presupposta (o imposta), mentre le differenze sono ignorate e cancellate.

La filosofia gentiliana della storia giungeva, così, a giustificare un processo di annientamento delle differenze. La stessa visione del processo costitutivo dello Stato moderno non giungeva a coglierne la drammaticità. Non vedeva che la stessa pretesa dello Stato moderno di essere portatore e garante della Pace giuridica, era pur sempre il risultato di lotte e contraddizioni che lo avevano attraversato e avevano impedito il suo porsi come *ab-solutus*.

3. *Politica e storia in Croce*

Questo passaggio attraverso la riflessione gentiliana ci aiuta a comprendere meglio lo spazio entro cui si colloca la teoria crociana della distinzione tra etico e politico. La differenza tra Croce e Gentile non si misura, infatti, sulla base di un diverso concetto di politica, perché, come per Gentile, anche per Croce la politica è essenzialmente *Forza*. La diversità sta nella fondazione e giustificazione di tale *Forza*, che, per il primo, porta alla identificazione del Soggetto con lo Stato e a pensare lo Stato come *fine* del processo storico; mentre, per Croce, porta ad una *limitazione* del ruolo dello Stato, ovvero: a una sua riduzione a *strumento* di un processo che lo trascende.

Nel frammento crociano su «Lo Stato etico» si legge, infatti. che lo Stato

> sopporta due diverse, anzi opposte, definizioni, ambedue vere? È mera politica, mera forza o potenza o utilità, amorale; ed è moralità e valore etico? Come mai? – Chiaro che queste due diverse definizioni, a volta a volta asserite, non riescono pensabili in relazione l'una all'altra se non da chi pensi dialetticamente, cioè non le mantenga nella loro parallelistica dualità, giustapposte o concorrenti, ma le risolva in un processo spirituale, pel quale lo Stato si pone, in un primo momento, come mera potenza e utilità, e s'innalza da esso a moralità, non respingendo da sé quel suo primo carattere, ma negandolo, e cioè serbandolo nel superarlo (Croce 1945a: 182).

Si direbbe che in questa pagina Croce non sappia decidersi e oscilli tra due diverse definizioni del concetto di Stato e che il riferimento al «pensare dialetticamente» non sia altro che un espediente, un *escamotage*, per aggirare una difficoltà reale del suo ragionamento. Senonché, nel costruire quella *distinzione*, o non-coincidenza, tra la sfera dello Stato-Forza e la sfera dello Stato-Eticità, Croce giunge a sottolineare le diverse dimensioni dell'agire umano, che non si esauriscono nell'attività dello Stato ma riguardano soprattutto ciò che è fuori dello Stato (cfr. Croce 1945b: 273-283).

Quella distinzione ci porta, allora, a spostare l'attenzione dallo Stato-apparato ai modi di funzionamento della società civile, in quanto questa non è solo il luogo della conflittualità (il *bellum omnium contra omnes*), ma è, soprattutto, il luogo di istituti morali e politici che la strutturano e la organizzano. E Croce sposta la sua attenzione verso la società civile non perché questa sia il «regno della libertà» da contrapporre all'autorità statale, ma perché essa ci presenta un sistema complesso di interessi economici e di mediazioni sociali che vivono e operano collocandosi *al di là* della volontà dello Stato. «Ciò che è fuori dello Stato» non è solo il luogo in cui l'agire individuale istituisce le forme private di governo dell'economia; non è solo il luogo del libero mercato o dello «stato di natura», ma è il luogo in cui soggetti collettivi operano per realizzare la propria egemonia e, nel far questo, organizzano la vita sociale e formano le coscienze individuali. Ne deriva che lo stesso Stato «non è entità, ma

complesso mobile di svariate relazioni tra individui» (Croce 1973a: 327).

Il risultato di questa operazione teorica mi sembra duplice. In primo luogo, è respinta l'idea secondo cui la società civile sia formata da una moltitudine di individui isolati e che lo Stato sia il *presupposto* da cui discende l'unità della vita sociale. In secondo luogo, si indica nella vita della società civile, e non negli apparati dello Stato, il luogo di formazione della identità culturale dello spirito collettivo di una Nazione, per cui lo Stato-apparato in nessun modo può essere pensato come il *prius*, ma è, invece, solo il *risultato* del processo costitutivo della Nazione. Per questo, in una pagina che riassume limpidamente la sua concezione dello Stato, Croce può scrivere:

> Il punto è di cercare nel mondo effettivo ove sia davvero, in un determinato momento storico, il vero Stato; dove sia davvero la forza etica. Giacché se lo Stato è l'eticità concreta, non è detto che questa si incarni sempre nel governo, nel sovrano, nei ministri, nelle Camere, e non piuttosto in coloro che non partecipano direttamente al governo, negli avversari e nemici di un particolare Stato, nei rivoluzionari. L'idea dello Stato, appunto, perché idea, è sommamente irrequieta; e nello sforzo di rinchiuderla in questo o quell'istituto o in un complesso di istituti, si rischia di mettere le mani sulla sua vuota parvenza o sulla sua effettiva negazione (Croce 1955: 24-25).

Questa non-riducibilità del «vero Stato» (ovvero: lo Stato come spirito collettivo o come insieme di valori comuni) allo Stato-apparato ci porta a pensare a una sovra-determinazione della sfera statuale da parte di un sistema di mediazioni e di incontri tra orientamenti ideali diversi. Lo Stato viene, in realtà, sottratto alla sfera dello spirito oggettivo, per essere collocato in quella dello spirito soggettivo. Esso non è più portatore di una Forza autonoma che può comandare tutte le sfere della società civile, ma *dipende* dalle passioni e dalla vita che agita la società civile con i suoi interessi e con le sue organizzazioni. È, invece, solo l'etico-politico ad avere una funzione oggettiva – che trascende l'immediatezza delle passioni –, nella misura in cui informa di sé l'intero svolgersi dello Spirito. In breve, se la dimensione politico-statuale attiene alla dimensione delle passioni e degli interessi (ovvero: dell'Utile), l'etico-politico riguarda l'oggettivo

svolgersi storico dello Spirito che trascende le volontà individuali. Ne deriva che lo Stato-apparato è sempre trasceso dall'azione dell'etico-politico, dalla potenza immane che la società civile sprigiona attraverso i suoi istituti e le sue forme di organizzazione. Il riconoscere la possibilità che il «vero Stato» cambi di luogo comporta, di fatto, il rifiuto di assolutizzare lo Stato come Forza autonoma e il riconoscimento di una «Forza» del sistema di eticità (ovvero: dello Spirito) che sovra-determina e regola il funzionamento dello Stato-apparato. Croce può, così, chiudere il capitolo degli *Elementi di politica* su «Lo Stato e l'etica». scrivendo:

> bisogna tener fermo a considerare lo Stato per quel che esso veramente è: forma elementare e angusta della vita pratica, dalla quale la vita morale esce fuori da ogni banda e trabocca, spargendosi in rivoli copiosi e fecondi; così fecondi da disfare e rifare in perpetuo la vita politica stessa e gli Stati, ossia costringerli a rinnovarsi conforme alle esigenze che essa pone» (Croce 1945b: 233).

È, dunque, la vita morale a dettare i tempi dello Stato; a costringerlo a rinnovarsi continuamente. E, si potrebbe dire che, se allo Stato appartiene il potere di intervenire nella vita contingente, alla vita morale attiene il tempo della storia. V'è un tempo della politica e un tempo della vita morale. Lo Stato può, infatti, avere molteplici forme e può trasformarsi continuamente, ma la vita morale, il sistema di eticità, lo trascende e detta i modi e le forme del suo trasformarsi.

La politica è, dunque, il tempo degli interessi e delle passioni. L'etica segna il tempo della storia; è la stessa realtà dello Spirito nel suo incessante trasfigurarsi. Questi due momenti si intrecciano continuamente, ma ognuno segue temporalità autonome. Lo svolgersi dello Spirito attraversa le coscienze individuali e, tuttavia, ha una sua propria finalità.

> Con questo indefesso lavoro (delle volizioni individuali) – afferma Croce – si viene componendo la trama della Storia, alla quale tutti gli individui collaborano, ma che non è opera, né può essere nelle intenzioni, di nessuno di essi in particolare, perché ciascuno è intento al suo lavoro particolare e soltanto nel *rem suam agere* gestisce insieme gli affari del Mondo (Croce 1973a: 173).

E in *Teoria e storia della storiografia* scriverà:

> La storia è pensiero, e, come tale, pensiero dell'universale, dell'universale nella sua concretezza, e perciò sempre particolarmente determinato (…) E l'individuale, per vecchia tradizione terminologica delle scuole che forse converrà serbare, si dice il *soggetto* del giudizio e l'universale il *predicato*. Ma, per chiunque domini le parole col pensiero, il *vero soggetto* della storia è per l'appunto il *predicato* e *predicato vero il soggetto*; ossia, nel giudizio si determina l'universale con individuarlo (Croce 1973b: 52).

Si direbbe che, qui, vi sia un improprio rovesciamento logico del rapporto soggetto-predicato, ma – a guardar bene – ciò che Croce intende dirci è che la storia non è opera dei singoli individui, ma della loro totalità o, più esattamente, del sistema etico-politico (ovvero: del modo di produzione e delle forme sociali) che li organizza. In questo senso, la Storia è solo storia dell'Universale, dello Spirito, mentre la politica, che è legata al particolare (al determinato, alle passioni individuali) è solo ciò che *finisce*. La dimensione della politica è quella del *finito*.

Rileggiamo anche le pagine sui partiti politici contenute negli *Elementi di politica*.

> La Filosofia e la Scienza – ci dice Croce –, e le altre dee ora nominate, stanno imparzialmente per tutti i partiti, o, per meglio dire, non stanno per nessuno, rivolte come sono, non ad assistere l'uno contro l'altro, ma a comprenderli e intenderli tutti. Le pseudoteorie, con le quali i partiti ragionano i loro programmi, possono essere, prese per sé, corrette e vere (…) ma non hanno nessun legame col partito in quanto volontà politica, e volontà storicamente determinata e individuata, la cui unica ragione è in se stessa (Croce 1945b: 238).

E, perciò: «La sintesi delle antitesi dei partiti non è il governo, ma la storia» (ivi: 240).

Il rapporto tra storia e politica si configura, in questi testi, come un rapporto tra l'universalità dei valori morali e l'azione dei partiti che esprimono gli interessi e le volontà di determinati gruppi sociali; ovvero: come un rapporto tra lo Spirito e la materialità della vita. In questo senso, la politica non è scienza ma «tecnica», perché non si occupa della vita dello Spirito (o del

Concetto) ma solo delle determinazioni particolari, materiali, della vita.

Questo far muovere la politica ad un livello diverso dalla storia dello Spirito raggiunge il risultato di salvare (e saldare) Spirito e Materia, in quanto non pretende di dissolvere – come accadeva in Gentile – la vita della materia nell'*autoctisi*, ma la conserva e legittima, pur collocandola e isolandola in una sfera particolare. Così, tra materia e Concetto non v'è contraddizione (come, appunto, immaginava Gentile) ma *distinzione*. Non è un caso, allora, che la teoria dei distinti apparirà come il vero nodo teorico delle divergenze tra Croce e Gentile.

Ammettere la «distinzione», per la logica gentiliana, avrebbe significato mettere in discussione la stessa sintesi finale che la dialettica dell'Io realizzava come auto-concetto. Il materiale, il non-razionale, doveva essere tolto. Doveva essere tolto ogni limite all'Io perché potesse svolgersi sino all' «Io Universale» e allo Stato-Soggetto. Al contrario, per Croce, la distinzione è possibile e, anzi, necessaria, perché essa, e solo essa, garantisce che il conflitto tra la materia e lo Spirito, tra il «vitale» (per usare un termine che verrà adoperato dall'ultimo Croce) e le forme, oltrepassi le cerchie particolari entro cui di volta in volta si manifesta, si generalizzi e metta in discussione l'unità dell'intero sistema dello Spirito.

Certo! Si può dire che tanto l'obbiettivo di Croce quanto quello di Gentile fosse quello di esorcizzare la contraddizione e di governare la spinta della vita materiale (il «non-razionale») che minacciava il divenire della Ragione (o dello Spirito). Ma diverse erano le strategie per controllare quel non-razionale. Se, infatti, Croce giunge a riconoscere la presenza e la funzione positiva del non-razionale (e dell'errore) nel divenire delle forme, perché anch'esso è parte e momento della vita (cfr. Croce 1967: 20-21 e Croce 1973a: 41-48), Gentile, al contrario, si preoccupa di eliminare tale non-razionale. Insomma, da una parte v'è una logica dell'inclusione; dall'altra una logica dell'esclusione. Tuttavia, occorre subito aggiungere che anche la crociana logica dell'inclusione conserva, in forma più raffinata, l'idea di una «storia a disegno». Permane, cioè, l'idea di uno Spirito che include ma circoscrive il non-razionale. Uno Spirito che, pur rinnovandosi costantemente, resta sempre uguale a se stesso.

È, così, ribadita l'idea della esistenza di una Ragione che, al di là del consumarsi del *finito*, resta nella sua integrità e si conserva nel divenire storico. Croce vede il pericolo del corrompersi, nel mondo moderno, dell'unità e integrità della Ragione e tenta di salvarla. Il suo è, per così dire un razionalismo consapevole del fatto che la Ragione deve costantemente misurarsi con il non-razionale. Non v'è più, in lui, quel «mito della Ragione» che attraversa la filosofia moderna da Cartesio in poi e che sarà così brillantemente descritto e criticato da Horkheimer e Adorno (cfr. Horkheimer – Adorno 2010). Non v'è più il mito di Ulisse che insegue «virtude e conoscenza» e che, nel distaccarsi dal mondo naturale, pensa di potersi riconciliare con esso attraverso le tecniche. Croce sa che, nel mondo moderno, anche la Ragione (come l'Ulisse di Joyce) corre il rischio di perdersi, camminando per le strade di una città che essa stessa ha costruito.

4. *La storia e i soggetti*

Nel suo saggio su *Benedetto Croce e il liberalismo* Norberto Bobbio mise in evidenza il disinteresse di Croce per la cultura illuministica. Il filosofo napoletano avrebbe, cioè, trascurato gli aspetti più progressivi della cultura liberale, chiudendosi in una «religione della libertà», certo nutrita da grande forza ideale, ma scarsamente stimolatrice di progresso civile e di concrete garanzie democratiche (cfr. Bobbio 1955). Sono osservazioni che hanno certamente un fondamento filologico. Senonché, occorre subito aggiungere che Croce veniva facendo i conti proprio con la crisi di quella ragione illuministica, che Bobbio, invece, immaginava di poter riproporre nella sua integrità. L'antiilluminismo (ma sarebbe più esatto parlare di semplice estraneità all'Illuminismo) di Croce nasce dalla consapevolezza che la Ragione non è in grado di assicurare un tranquillo progredire «verso il meglio». Nasce dalla convinzione che il modello di società delineato dalla cultura illuministica (ovvero: un modello di società fondato sull'idea che i comportamenti umani siano dettati dalla sola Ragione) volga irrimediabilmente alla fine. Da qui il suo privilegiare quegli autori romantici, che Bobbio gli rimprovera. Autori che venivano registrando la presenza di fattori

passionali nell'agire storico e venivano contestando il mito dell'assoluta razionalità dell'agire umano e delle istituzioni che esso crea. Da qui anche il suo atteggiamento sospettoso nei confronti di quel liberismo economico che immagina l'assoluta auto-sufficienza e razionalità del libero mercato.

È in una pagina della *Storia d'Europa* che sono rintracciabili i motivi dell'attenzione crociana per il romanticismo. In questa pagina si legge che

> il romanticismo teoretico e speculativo è la rivolta, la polemica e la critica contro l'accademismo letterario e l'intellettualismo filosofico, che avevano dominato nell'età illuministica. Risvegliò, dunque, il senso della genuina e grande poesia e ne diè la dottrina nella nuova scienza della fantasia, chiamata Estetica; intese quanto importassero la spontaneità, la passione, l'individualità, e diè loro posto nell'Etica; conobbe e fece conoscere il diritto dell'esistente e dell'effettuale in tutte le sue varietà secondo luoghi e tempi, e fondò la storiografia moderna, non più spregio e irrisione gettati sulle età passate, ma intelligenza di queste come parti del presente e dell'avvenire (Croce 1993: 57-58).

Vi è, dunque, in questo rapporto con il romanticismo, l'idea che la storia debba rifare costantemente i conti con le passioni, con l' «irrazionale» e che la ricomposizione «razionale» di tali passioni è sempre sintesi di elementi contraddittori. La contraddizione tra la Ragione e le passioni, tra lo Spirito e la materia, si riproduce costantemente. E, in età liberale, tale sistema di contraddizioni vive e si riproduce come contraddizione tra moderna società industriale e socialismo, tra difesa degli interessi individuali e realizzazione di programmi di crescita sociale (cfr. Croce 1993: 325-394).

Lo stesso concetto della «storia come presente» nasce in Croce dalla convinzione che non esista una interna razionalità della storia. Non v'è alcuna *necessità* interna o connessione formale tra gli avvenimenti storici, ma tutto è legato, in ultima istanza, alle volizioni e alle passioni degli individui. È, perciò, impossibile costruire una scienza esatta dei fatti storici; ovvero: una scienza in grado di riprodurre la totalità delle motivazioni individuali e di ritrovarne tutte le connessioni. La «storia come presente» trova la sua ragione scientifica non nella sua capacità di ricostruire gli avvenimenti «così come sono accaduti», ma nella

filosofia e nelle volizioni che vivono nel *presente del narratore*. La narrazione della storia (la storiografia) resta, quindi, opera passionale e politica. Solo la filosofia e l'eticità, che lo storico giunge a esprimere nella sua opera, riescono a trascendere la narrazione dei fenomeni particolari e a cogliere il significato e i valori universali del divenire dello Spirito.

In una pagina di *Teoria e storia della storiografia* Croce manifesta con chiarezza questa sua posizione, scrivendo:

> Non v'è fatto che non sia conosciuto nell'atto che viene compiuto, mercé la coscienza che nell'unità dello spirito germina di continuo sull'azione; e non v'è fatto che, prima o poi, presto o tardi, non venga dimenticato, salvo ad essere richiamato, come si è detto parlando della storia morta che si ravviva per opera della vita, del passato che per mezzo del contemporaneo si rifà contemporaneo. Il Tolstoi s'era fisso in questo pensiero che, non solamente nessuno, nemmeno un Napoleone, possa predeterminare l'andamento di una battaglia, ma che nessuno possa conoscere come davvero essa si è svolta, perché, la sera stessa che pone termine alla battaglia, sorge e si diffonde una storia artificiosa e leggendaria, che solo uno spirito credulo può scambiare per istoria reale, e sulla quale nondimeno lavorano gli storici di mestiere, integrando o temperando fantasia con fantasia. Ma la battaglia è conosciuta via via che si svolge; e poi, col tumulto di essa, si dissipa anche il tumulto di quella conoscenza, solo importando la nuova situazione di fatto e la nuova disposizione d'animo che si è prodotta (Croce 1973b: 46).

Rispetto al vichiano *verum ipsum factum* l'orizzonte della conoscenza storica si è ulteriormente ristretto, perché non solo l'uomo conosce unicamente ciò che fa, ma *lo conosce solo nel momento in cui lo fa*. La identità di Filosofia e Storia, tra il conoscere e il fare, si realizza solo in questo *presente* che è dato dal *momento in cui si fa*. Il presente diviene, così, il luogo privilegiato della conoscenza storica. Ma lo sguardo che esso getta sulle cose per visualizzarle e conoscerle, di fatto, impietrisce la stessa realtà perché la chiude in questo solo momento.

Assumendo questo orizzonte teorico, Croce non si limita a identificare la storia con lo sguardo dello storico che rilegge il passato alla luce del proprio presente, ma soprattutto respinge l'idea che da questo presente possano scaturire, in maniera automatica, nuove forme di vita sociale; esclude l'idea che il tem-

po storico sia scandito da *leggi* (non dissimili da quelle che reggono il mondo naturale), che causano l'*oltrepassamento* del mondo presente. Questo presente è, infatti, il presente in cui lo Spirito è giunto al suo compimento e *oltre* questo compimento non v'è altro. Perciò, quella contraddizione tra la materia e lo Spirito (ovvero: tra il finito e l'Infinito, tra la vita e le Forme), che pure Gentile aveva individuata, non può in alcun modo turbare o modificare l'egemonia dello stesso Spirito. Anzi, Croce è persuaso che la contraddizione e le differenze materiali non possano essere negate e annullate, ma siano *parte*, componente interna e necessaria, dello stesso movimento dello Spirito. È persuaso che il molteplice (il finito) non si collochi *oltre* l'unità-totalità dello Spirito e che il governo delle molteplici passioni individuali sia possibile solo comprendendo la *positività del negativo*; ovvero: riconoscendo l'autonomia di ciò che si presenta come *antitesi* all'unità dello Spirito e, nello stesso tempo, avendo la consapevolezza che l'egemonia dello Spirito si realizza solo attraverso l'inclusione di quell'*antitesi*.

Il vero Soggetto della storia è, dunque, lo Spirito, non le singole passioni che muovono gli individui o i molteplici interessi che entrano tra loro in conflitto. Il luogo di mediazione degli interessi e di sospensione del conflitto è da ritrovare in quella sfera dell'eticità che – come abbiamo visto – si colloca *oltre* la politica, *oltre* lo Stato. La costituzione di una egemonia culturale che unifichi le passioni individuali (ovvero: il costituirsi di una identità spirituale nazionale) si dà solo nello spostamento della vita e della storia dalla immediatezza delle vicende politiche alla sfera dell'Etica (all'affermazione dei valori universali).

La molteplicità delle volizioni – scrive Croce nella *Filosofia della pratica* – genera dunque il momento dell'arbitrio, della contraddizione, del male nell'attività pratica (…) (Le passioni) si dominano, e nel dominarle è la vita; non si dominano, e si fa un passo verso la morte: dominarle e non dominarle sono i poli stessi, positivo e negativo, della volontà; né l'uno si può pensare abolito senza pensare abolito anche l'altro» (Croce 1973a: 147 e 154).

Dunque, le passioni e le contraddizioni (tutto ciò che rappresenta il negativo) non possono essere abolite. Tuttavia, *solo nel dominarle è la vita*. Compito del sistema di eticità è costituire le

condizioni di questo dominio. L'Etica, così, non si limita a disegnare un *Sollen*, un *dover essere*, ma è un *presupposto*: il fondamento e il legame normativo per i comportamenti e le azioni individuali. La critica hegeliana della «saccenteria del dover essere» non è passata invano, ma, ora, essa si coniuga con la critica di ogni tentativo di immaginare una forma e un tempo di vita diverso da quello presente, perché il risultato che in questo modo si è raggiunto è il depotenziamento delle passioni (della materia, del negativo) e la realizzazione del pieno dominio dello Spirito.

Bibliografia

BOBBIO NORBERTO, 1955, *Benedetto Croce e il liberalismo*, in ID. *Politica e cultura*, Torino: Einaudi.
CACCIATORE GIUSEPPE, 2016a, *La polemica sulla "Voce" tra filosofi "amici"*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile*, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani.
_____, 2016b, *Croce e Dilthey. Le due vie dello storicismo europeo*, in C. Tuozzolo (a cura di), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Roma: Aracne editrice.
CINGARI SALVATORE, 2019, *Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra Stato liberale e Stato democratico*, Milano – Udine: Mimesis.
CROCE BENEDETTO, 1907, "Cristianesimo, socialismo e metodo storico. A proposito di un libro di G. Sorel", *La Critica*, n. 5, pp. 317-330 (poi posto come introduzione a G. SOREL, 1909, *Considerazioni sulla violenza*, Bari: Laterza).
_____, 1945a, *Frammenti di etica* (1922), in ID., *Etica e politica*, Bari: Laterza.
_____,1945b, *Elementi di politica* (1925), in ID., *Etica e politica*, cit..
_____,1951, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari: Laterza (1ª ed.: Palermo: Sandron, 1901).
_____,1955, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana* (1908), in Id., *Cultura e vita morale*, Bari: Laterza (1ª ed.: 1913).
_____,1958, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari: Laterza (1ª ed. Palermo: Sandron, 1902).
_____, 1967, *Saggio sullo Hegel*, Bari: Laterza (1ª ed.: 1906).
_____,1973a, *Filosofia della pratica*, Bari: Laterza (1ª ed.: 1908).
_____,1973b, *Teoria e storia della storiografia*, Bari: Laterza (1ª edizione italiana: 1917).

_____,1981, *Lettere a Giovanni Gentile*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
_____,1993, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, G. Galasso (a cura di), Milano: Adelphi (1ª ed.: Bari: Laterza 1932).
DE GIOVANNI BIAGIO, 2013, *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Napoli: Editoriale Scientifica.
_____, 2018, *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, Bologna: il Mulino.
GALASSO GIUSEPPE, 2002, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Bari: Laterza.
GARIN EUGENIO, 1993, *Croce e Gentile interpreti di Marx*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. Fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Roma: Editori Riuniti.
_____, 1991, Introduzione a G. GENTILE, *Opere filosofiche*, Milano: Garzanti.
GENTILE GIOVANNI, 1961, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Firenze: Sansoni (1ª ed.: 1916).
_____, 1964, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Firenze: Sansoni (1ª ed.: 1917).
_____,1974, *La filosofia della prassi* (1899), in ID., *La filosofia di Marx*, Firenze: Sansoni.
_____,1987, *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, Firenze: Le lettere (1ª ed.: 1916).
HORKHEIMER MAX, ADORNO THEODOR WIESENGRUND, 2010, *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, introduzione di C. Galli, Torino: Einaudi.
LABRIOLA ANTONIO, 1976, *I problemi della filosofia della storia*, Prelezione letta nella R. Università di Roma il 28 febbraio 1887, ora in ID., *Scritti filosofici e politici*, 2 voll., F. Sbarberi (a cura di), 1976, Torino: Einaudi, pp. 5-32.
_____, *In memoria del Manifesto dei comunisti* (1895), in ID., *Scritti, filosofici e politici*, cit..
MAGGI MICHELE, 2016, *Croce e la crisi filosofica dell'Europa*, in C. Tuozzolo (a cura di), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, cit..
MONTANARI MARCELLO, 2016, *Croce ed Einaudi. Un confronto su liberalismo e liberismo*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile*, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani.
SASSO GENNARO, 1989, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna: il Mulino.
SEVERINO EMANUELE, 2014, *Introduzione* a G. GENTILE, *L'attualismo*, Milano: Bompiani.
SOREL GEORGE, 1980, *Lettere a Benedetto Croce*, introduzione e cura di S. Onufrio, Bari: De Donato.

SPIRITO UGO, 1954, *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, Firenze: Sansoni.
TESSITORE FULVIO, 2016, *Croce e Droysen. Annotazioni*, in C. Tuozzolo (a cura di), *Benedetto Croce. A 150 anni dalla nascita*, cit..
TUOZZOLO CLAUDIO, 2008, *"Marx possibile". Benedetto Croce teorico marxista. 1896-1897*, Milano: FrancoAngeli.
VOLPICELLI IGNAZIO, 1980, *Introduzione* a G. GENTILE, *Il materialismo storico nella dissertazione inedita del 1897*, Roma: Armando Armando.
WEBER MAX, 1980, *Knies e il problema dell'irrazionalità (cont.),* (1906), in ID., *Saggi sulla dottrina della scienza*, A. Roversi (a cura di), Bari: De Donato.

Abstract

SULLA TEORIA CROCIANA DELLA STORIA

(ON CROCE'S THEORY OF HISTORY)

Keywords: Philosophy, history, present, Spirit, criticism

The essay attempts to define the characteristics of Croce's historicism and identifies them in a conception of history as the result of individual passions and in a vision of civil society as the place of formation of political institutions. Croce starts from civil society not because this is the realm of individual freedom, but because it presents us with a complex system of social mediations that exists beyond the will of the State. The result of this approach is twofold. First, the idea that civil society is made up of a multitude of isolated individuals is rejected. Secondly, the life of civil society, and not the state apparatus, is indicated as the place where the identity of a nation is formed.

ADELINA BISIGNANI
Università degli Studi di Bari
Dipartimento Dirium
adelinarita.bisignani@uniba.it
ORCID: 0000-0001-9925-7882

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.04

MAURIZIO PAGANO

GUIDO CALOGERO. LA TEORIA DELLE DUE LIBERTÀ E LA POLEMICA CON CROCE

Al centro della proposta politica liberalsocialista elaborata da Guido Calogero nella seconda metà degli anni Trenta vi è lo sforzo teorico di individuare due distinte idee di libertà, ciascuna riferita a piani differenti del proprio quadro speculativo. La capacità del liberalsocialismo di stimolare un ricco dibattito in seno all'antifascismo e favorire la formazione di nuove aggregazioni politiche è dipesa in gran parte dal modo in cui tale distinzione legava l'impegno per la libertà all'iniziativa morale del soggetto e ne apriva i contenuti ai temi della giustizia sociale.

Il presente lavoro intende illustrare come la teoria delle due libertà si sia costruita ed evoluta elaborando i motivi filosofici della formazione attualistica di Calogero in una direzione che ne approfondiva le conseguenze politiche, parallela alla crescente preoccupazione dell'autore per gli sviluppi della politica italiana ed europea. Al tempo stesso si vedrà come il complesso confronto con il pensiero di Benedetto Croce abbia influito su questa evoluzione, investendo principalmente il rapporto tra volontà e coscienza storica, ancor prima che tra i due filosofi si accendesse la nota polemica sulla relazione tra libertà e giustizia. Questa indagine consente anche di vedere come nell'economia del pensiero di Calogero la libertà, intesa come condizione trascendentale dell'agire, abbia un ruolo superiore a quello riconosciuto dallo stesso autore, che invece, spinto dalla critica a certi aspetti dello storicismo e dal proprio coinvolgimento in attività di proselitismo politico, preferì evidenziare il valore della libertà quale meta dell'azione etica e politica.

1. *Libertà e volontà*

L'11 aprile 1941, in una grande aula dell'istituto di Studi filosofici dell'Università di Roma, di fronte a una platea che raccoglieva «tutto, o quasi, l'antifascismo romano» (Calogero

1972c: 198), Calogero tenne una conferenza *Intorno al concetto di giustizia* (Calogero 1972a), che sarebbe stata ricordata come «il primo comizio pubblico del liberalsocialismo» (Calogero 1972c: 198). Nel suo nucleo filosofico, l'argomentazione si concentrava sul nesso che, secondo Calogero, lega indissolubilmente etica, pedagogia, diritto e politica, soffermandosi in modo particolare sugli ultimi due aspetti e arricchendo in tal modo l'elaborazione già in parte delineata nelle conclusioni del volumetto del 1936 *La filosofia e la vita*, e poi ampliata e approfondita nell'opera del 1939 *La scuola dell'uomo*.

La rilevanza che la conferenza del 1941 riveste nella ripresa dell'attività antifascista dipende dunque dalle forme in cui il ragionamento esposto in scritti precedenti è rimodellato in direzione di una maggiore centralità dei suoi sviluppi giuridici e politici, in particolare del tema della libertà, che qui è confrontato con la formulazione di Croce, allora riconosciuta come punto di incontro e convergenza per un ampio spettro di indirizzi culturali e orientamenti politici. Questo approdo va messo in relazione con la funzione che il confronto con Croce sembra aver avuto in tutto lo sviluppo del pensiero di Calogero, ben prima che in esso le questioni etiche e politiche assumessero centralità.

Nel percorso intellettuale di Calogero, caratterizzato, com'è noto, da una consapevolezza sorprendentemente precoce dei propri obiettivi (vedi Sasso 1997a: 142-154), nonché da una linea di sviluppo estremamente chiara e intellegibile dei suoi progressi, il tema della libertà era già affiorato; ma è solo con gli scritti coevi al suo coinvolgimento nell'attività cospirativa contro il regime, che esso acquista un connotato politico tale da poter essere impiegato a fini di proselitismo.

Nel saggio giovanile *Coscienza e volontà*, scritto nel 1925, e pubblicato solo successivamente, in apertura del volume *La conclusione della filosofia del conoscere* (Calogero 1960e: 1-23), Calogero spiegava come i problemi lasciati irrisolti dall'attualismo potessero trovare soluzione in una rielaborazione dello stesso, che ne respingesse i residui gnoseologici e qualificasse il contenuto della conoscenza come quel dato su cui l'atto della volontà interviene per affermarvi «un'altra realtà che dev'essere e non è ancora» (ivi: 11) e che, insieme a quel primo dato, viene a costituire il nesso dialettico della volontà stessa.

Benché l'argomentazione svolta in questo saggio sia esplicitamente tesa alla problematizzazione dell'attualismo, la riformulazione di alcuni fondamentali motivi idealistici investe anche aspetti della riflessione crociana, e non si può escludere che questo obiettivo fosse già operante nelle intenzioni di Calogero, che aveva conosciuto il pensiero di Croce durante i suoi studi liceali e, ancor prima di rivolgere i propri interessi di studio alla filosofia, aveva condiviso con i propri colleghi appassionate discussioni sull'estetica crociana e i suoi svolgimenti nella critica letteraria (Calogero 1966a: 146)[1]. L'articolo dedicato a *Carducci poeta della storia*, scritto durante gli studi universitari alla facoltà di Lettere e pubblicato su *La Cultura* di De Lollis nel 1926 (Calogero 1926), fu l'occasione del primo contatto epistolare con Croce, che inviò a Calogero una «cartolina di elogio» (Calogero 1966a: 150).

Quando scrive *Coscienza e volontà*, Calogero ha già posto le basi di un'autonoma elaborazione dell'idealismo, secondo cui, se da un lato il rifiuto dello «sdoppiamento» predicativo dell'oggetto[2] allontana la considerazione di quest'ultimo dalla "logica dell'astratto" di Gentile, dall'altro la sottolineatura dell'«im-mediata definitezza» (Calogero 1960e: 6) dell'oggetto non può condurlo a un'identificazione di questo con l'"individuo", che, nella crociana filosofia dello spirito, è al centro dell'intuizione estetica e precede l'universale "concetto" della logica (Croce 2014: 60-61). Infatti nella sua riflessione l'«unità dell'universale e dell'individuale nell'io» non può cogliersi, come per Croce, attraverso il rapporto tra distinzione e unità dell'organismo spirituale, ma piuttosto in base all'assoluta attualità di quest'ultimo: «L'unico universale è l'io, per l'assoluta infinità dei suoi limiti: e d'altronde il suo pensiero è sempre un

[1] Zappoli (2011: 15-19) evidenzia in particolare come l'interesse di Calogero per la filosofia nascesse proprio dalla sua reazione agli ostacoli che l'ambiente universitario, non sempre favorevole verso l'estetica crociana, aveva opposto al suo proposito di sviluppare nello studio della letteratura antica i motivi filosofici che affioravano nelle trattazioni critiche che Croce dedicava all'arte e alla poesia.

[2] «Vero è che questa legge implica già la dualità del giudizio, in cui si sdoppia l'unità individuale del contenuto del pensiero: ma tale sdoppiamento, provocato soprattutto dal fatto verbale della predicazione, non ha, nella sua natura, alcuna necessità intrinseca» (Calogero 1960e: 6).

certo pensiero, rappresentazione determinata, individuo» (Calogero 1960e: 4).

Perciò, quando Calogero discute delle varie «difficoltà» che trovano soluzione «[c]on la considerazione dello spirito come volere» (ivi: 10), interrogandosi sul «concetto realistico dell'esistente» (ivi: 13), cerca di risolvere quella che Croce chiama «l'unità indifferenziata della percezione del reale e della semplice immagine del possibile» (ivi: 36), secondo una via profondamente diversa da quella seguita da Croce. Se per quest'ultimo la distinzione tra reale e irreale richiede il ricorso ai concetti e quindi alla logica (ivi: 62), secondo una visione che prefigura la matura teoria del giudizio storico, per Calogero invece l'«unità del reale e del possibile», «concetti, incomprensibili sul piano gnoseologico», si risolve sul piano pratico, e più esattamente con riferimento all'extratemporalità dell'atto dello spirito e all'immanenza al presente dei due momenti del tempo, che, «In una prima ingenua considerazione» (Calogero 1960e: 10), appaiono astrattamente collocati al di fuori di esso:

> La vita del presente è nient'altro che la perenne avocazione a sé del futuro, il quale viene accolto come reale in luogo del passato, perciò respinto in quell'atto […]
>
> Il passato è il percepito, il futuro è l'immaginato: ambedue tuttavia connessi e diversi nell'unità del contenuto del pensiero (Calogero 1960e: 16).

Il riconoscimento di un elemento dato, come costitutivo del nesso di coscienza e volontà, escludeva la possibilità di concepire l'attività dello spirito come *creatio ex sese*, che l'attualismo ereditava dall'idealismo fichtiano (ivi: 14). Per quanto, nei primi scritti di Calogero, la libertà non sia tematizzata esplicitamente, è evidente che, secondo la sua impostazione, concepire la libertà come creatività incondizionata avrebbe inficiato il carattere determinato della volizione, privando quest'ultima di concretezza. La sua assolutezza andava intesa piuttosto come "onnipresenza", coincidente del resto con quella invalicabilità dell'io che

Calogero reputava la conquista fondamentale e insuperabile dell'attualismo[3].

D'altronde, la costitutiva finitezza del raggio d'azione della volontà non approdava a una collocazione della libertà dell'io analoga a quella assegnatagli da Croce, che inquadrava lo sviluppo dello spirito nella successione circolare delle sue quattro forme. Per Croce tanto l'agire che il conoscere si comprendono solo in seno alla "storia ideale" (Croce 1996b, p. 76), della cui circolarità la filosofia partecipa, costituendone anche il momento di autoconsapevolezza. Calogero, pur apprezzando il proposito di Croce di situare storicamente la filosofia per renderla permeabile ai bisogni e alle domande continuamente affioranti nella vita stessa, non potrà mai aderire all'inquadramento teorico dato da Croce a questo processo, dovendo riportare l'esigenza di una filosofia del vivere a una visione in cui l'intero corso storico non può essere inteso altrimenti che come parte di quell'unitario oggetto di conoscenza che si identifica con il passato e si oppone al futuro, regno del possibile e dell'immaginato. Come si vedrà di seguito, dal «nesso vitale» che il presente instaura con ciascuno dei «due opposti termini del tempo» (Calogero 1960e: 16) scaturirà una visione del rapporto tra storia e libertà profondamente diversa da quella prospettata da Croce.

2. *Il problema del solipsismo attualista e il Congresso di filosofia del 1929*

Una volta disconosciuta la possibilità di indagare il conoscere indipendentemente dall'atto pratico dell'io, la posizione di Calogero poteva dunque proporsi come superatrice delle forme logiche entro cui sia Croce che Gentile avevano voluto inquadrare lo svolgimento dello spirito (ivi: 18-20). Il primato della filosofia pratica, che per Calogero era l'approdo necessario della filosofia moderna, lo avrebbe incoraggiato a indagare i problemi etico-politici da essa implicati, ma, al tempo stesso, la radicale

[3] La permanenza di questa impostazione in tutta la riflessione di Calogero degli anni Trenta e Quaranta si può cogliere confrontando le formulazioni di quello scritto giovanile con quelle più ampie e articolate proposte in un articolo che si esaminerà in seguito: Calogero (1960d: 133-137).

esclusione della possibilità di una filosofia del conoscere impediva che un discorso sulle forme della prassi e quindi su eventuali diverse declinazioni delle idee che la sostanziano, come la libertà e la giustizia, potesse basarsi su gerarchie concettuali o comunque fondate logicamente o gnoseologicamente.

Ma l'impossibilità di fare ricorso a tali categorie per indagare l'agire, ancor prima di riflettersi sulla riflessione giuridica e politica, investiva il problema etico. L'indisponibilità di concetti idonei a qualificare gli atti della volontà si sommava alla difficoltà di riconoscere negli altri soggetti quel carattere di "egoità", con cui la volontà dell'io potesse mediarsi, per dare luogo a una discriminazione etica dei propri infiniti programmi.

Non è un caso che questo problema, implicito nei primi studi di Calogero e destinato a essere a lungo indagato in quelli successivi, venisse in primo piano in occasione del VII Congresso Nazionale di Filosofia, tenutosi a Roma nel maggio del 1929[4] e caratterizzato dal duro scontro tra idealisti e neoscolastici intorno all'interpretazione dell'art. 36 del Concordato lateranense, che non soltanto estendeva l'insegnamento della religione alle scuole medie, ma soprattutto lo innalzava a «fondamento e coronamento della istruzione pubblica», lasciando intravedere la possibilità che esso informasse di sé i programmi di tutte le discipline e, tra questi, quello di filosofia, che, secondo la riforma Gentile, avrebbe dovuto basarsi sulla lettura di alcuni testi, scelti liberamente dal docente entro una lista fornita dal ministero e aperta a un'ampia varietà di indirizzi[5].

Se si confronta il testo della comunicazione di Calogero, intitolata *Gnoseologia e idealismo* (Calogero 1960a), con gli interventi da lui fatti durante l'acceso dibattito che si aprì dopo alcune relazioni, in particolare quella di Augusto Guzzo (Gentile *et al.* 1929: 359-403), si può ragionevolmente ipotizzare che la centralità che il problema etico riveste nella prima sia da mettere in stretta relazione con la preoccupazione che l'attualismo, con i suoi esiti solipsistici, non fosse in grado di opporre una

[4] Le relazioni, le comunicazioni e le discussioni sono pubblicate nel volume Gentile *et al.* 1929, le prime a pp. 15-310, le seconde a pp. 311-403.
[5] Per quanto riguarda i programmi di filosofia secondo la riforma Gentile, vedi MEN (1941: 273). Sulla vicenda del congresso di filosofia del 1929, vedi Zappoli (2011: 101-115).

barriera alle pretese che la Chiesa avrebbe potuto avanzare in merito ai contenuti dei vari insegnamenti. Facendo leva sulle scelte politiche operate dallo Stato italiano e sulle affermazioni di Gentile secondo cui allo «Stato come personalità» spettava il «diritto di insegnare e di educare» secondo una propria «dottrina» (ivi: 23), Gemelli poteva facilmente affermare che, per essere conforme alla «tradizione cattolica», secondo la lettera del Concordato, «l'insegnamento della religione deve essere dogmatico», e non avere il carattere «*solo* storico e morale» (ivi: 374), che altri avrebbero voluto; e che un professore di scuola, «in quanto funzionario […] di uno Stato che si proclama cattolico e che solennemente firma un Trattato in cui riconosce il fondamento cattolico dell'istruzione, ha il dovere di insegnare una filosofia che sia in armonia con l'insegnamento della religione; insomma ha da insegnare cattolicamente» (ivi: 377). E continuava:

> Un maestro che nella scuola media insegna una dottrina distruggitrice della fede religiosa viola questa libertà di coscienza dei giovani, precisamente perché il giovane, per la sua inesperienza e la sua ignoranza, è incapace di difendere la sua fede e fatalmente beve il veleno della dottrina negatrice del Cristianesimo come l'idealismo o il positivismo (ibidem).

La pretesa di Gentile di rivendicare un «carattere critico» (ivi: 24) a quella dottrina che lo Stato doveva porre al centro dell'insegnamento non poteva apparire a Calogero una risposta sufficiente a impedire che i filosofi neoscolastici, legati alla tradizione cattolica, pretendessero, all'opposto, di dare carattere confessionale e dogmatico a quella stessa dottrina, respingendo l'influenza di una filosofia, l'idealismo, che accusavano apertamente di immoralismo. Proprio in conclusione del suo intervento del 1929, Calogero dichiarava che «il passaggio degli astratti problemi gnoseologici a concreti problemi della dottrina dello spirito pratico» (Calogero 1960a: 42) suggeriva la possibilità di aprire l'attualismo a un confronto con la «ricchezza di elementi contenuti nel sistema crociano», le cui «dottrine particolari» apparivano estremamente valide e feconde, sebbene la sua «im-

palcatura generale non regge[sse] di fronte alla critica attualistica» (ivi: 44)[6].

Nei toni programmatici[7] di questa conclusione si rifletteva il complesso atteggiamento che Calogero aveva già da tempo maturato nei confronti dei due maggiori esponenti dell'idealismo italiano. La sua adesione ai motivi centrali dell'idealismo attuale e soprattutto la torsione antignoseologica impressa fin da subito alla propria ricezione dell'attualismo gli impedivano di riconoscere validità alle distinzioni che, nella filosofia di Croce, tenevano insieme il sistema dello spirito, ma non di apprezzare le riflessioni e le ricerche che il filosofo sviluppava intorno a ciascun "momento" dell'organismo spirituale.

3. *Gli* Studi crociani *e l'introduzione dell'etica altruistica*

La possibilità di svolgere il programma, annunciato nella comunicazione del 1929, di dare alle singole dottrine crociane «un adeguato inveramento o almeno un'adeguata trasvalutazione» (Calogero 1960a: 44) in seno a un attualismo ripensato come conclusivo della filosofia del conoscere si presenta l'anno seguente, quando, insieme a Domenico Petrini, intimo amico di Croce, Calogero progetta di pubblicare un volumetto di *Studi crociani*, come XV numero dei *Quaderni critici*, (Calogero 1960b)[8], in risposta al volume *Benedetto Croce*, scritto da tre

[6] Sul significato della comunicazione del 1929 nella biografia intellettuale di Calogero e sulla sua connessione con i temi del congresso, vedi Zappoli (2011: 115-122). Il fatto che la Conciliazione abbia spinto Calogero a interessarsi maggiormente del pensiero di Croce è confermato dalla lettera con cui Calogero esprimeva il suo consenso per il discorso letto da Croce in Senato contro la ratifica degli accordi. La lettera portò alla prima segnalazione di Calogero da parte degli organi di Pubblica sicurezza (Calogero 1966a: 150; Calogero 1966b: 445-446).

[7] La presenza di una «programmaticità sistematica e dubitativa» nel pensiero di Calogero è evidenziata in toni polemici da Ugo Spirito, in riferimento a diversi scritti del giovane filosofo, tra cui *Gnoseologia e idealismo* (Spirito 1930: 161).

[8] Un ulteriore elemento che sembrerebbe suggerire una relazione tra la riflessione avviata con gli *Studi crociani* e i problemi emersi nel Congresso del 1929 potrebbe essere la conclusione del primo dei due articoli (*Il carattere della filosofia crociana*), dove la "visione crociana del mondo" è elogiata per la sua modernità e per il suo «assoluto laicismo», inteso «come pura coscienza della vita umana nella sua storia, nei suoi problemi pratici, estetici economici ed etici,

intellettuali allora molto vicini a Gentile: Ugo Spirito, Arnaldo e Luigi Volpicelli (Spirito 1929). Quella degli *Studi crociani* è una vicenda piuttosto complessa, di grande importanza per la biografia intellettuale di Calogero e in particolare per la storia dei suoi rapporti con Croce, ed è stata fatta oggetto di varie ricostruzioni[9].

Nell'ultima parte del secondo dei due saggi scritti da Calogero per il volume e dedicato a *I problemi dell'estetica e dell'etica* (Calogero 1960b: 63-75), Calogero prende le mosse da una certa analogia strutturale tra la sua visione della "cosciente volontà" e la teoria crociana dell'atto volitivo «necessario e libero insieme», proposta nell'opera del 1909, *Filosofia della pratica*, qui espressamente richiamata da Calogero, che tuttavia, nel rielaborarla finirà con il mutarne profondamente il significato:

> In effetto, – scrive Croce – la volizione nasce, come sappiamo, non già nel vuoto ma in una situazione determinata, con dati storici e ineliminabili, sopra un accadimento o complesso di accadimenti, i quali, poiché sono accaduti, sono necessarî. […] E ciò importa che essa è necessitata, ossia condizionata sempre da una situazione […]
>
> Ma ciò importa insieme che la volizione è libera. Perché, se la situazione di fatto è la condizione, la volizione in quanto tale non è la condizione, ma il condizionato; e non si sta ferma alla situazione di fatto, né la ripete» ma «produce alcunché di diverso, cioè di nuovo, che prima non esisteva e ora viene all'esistenza; ed è iniziativa, creazione, atto di libertà (Croce 1996a: 131).

L'aspetto della crociana *Filosofia della pratica* su cui Calogero maggiormente si sofferma in questo scritto è «la dottrina della volontà economica come forma universale del volere, rispetto a cui la volontà morale è solo un'ulteriore specificazione» (Calogero 1960b: 63-64), una forma del volere che non solo non diverge da quella economica ma è anzi «quella più altamente economica» (ivi: 64). L'impossibilità di porre «[l]a virtù […] contro le

alla quale non poteva antistare o sovrastare altro mondo o ideale, che non fosse già nella sua concretezza inserito e vivente» (Calogero 1960b: 54).

[9] Alla ricostruzione di Calogero (1966a) reagì Giordano Orsini (1966) con alcune critiche e puntualizzazioni, che provocarono l'ulteriore replica di Calogero contenuta in una *Postilla* (1967); cfr. Sasso (1998); Croce (2001); Zappoli (2011: 145-152).

passioni» appare a Calogero come la critica più efficace «[c]ontro ogni forma di astratto rigorismo etico, di moralismo teologizzante» (ibidem) , come pure «del gretto e unilaterale utilitarismo», e avvicina la filosofia pratica di Croce a un'idea di volontà intesa nella «concretezza attualistica» (ivi: 66), tale cioè da «non poter volere alcun fine, per alto e lontano che sia, che non resti ad essa intrinseco, che non risponda al suo solo ed unico interesse: – perché, è evidente, la ragione ultima del suo volere essa non può mai averla al di fuori di lei, totalità, per definizione, della esperienza in atto» (ibidem).

Ciò che invece a Calogero appare problematico della visione di Croce è il criterio che egli pone alla base della distinzione delle volizioni etiche da quelle puramente economiche, ossia «che la prima è volizione di un fine individuale, l'altra volizione di un fine universale» (ivi: 64). Già criticata dall'attualismo, questa posizione non poteva a maggior ragione essere accettata da Calogero, che in essa riconosceva i residui gnoseologici e segnatamente aristotelici del pensiero crociano (ivi: 72) e riteneva viceversa che la «cosciente volontà» non potesse che essere «universale, in quanto assolutamente invalicabile, e insieme individuale, in quanto, nel suo contenuto, eternamente limitata e definita» (ivi: 65).

Dopo un articolato esame delle possibili soluzioni di questa difficoltà, Calogero si orienta verso quel particolare aspetto della dottrina crociana per il quale la volontà etica è «volontà dell'universale», nel senso che «è quella dell'individuo in quanto si pone come totalità spirituale, il cui interesse non appartiene soltanto a lui, bensì riassume e rappresenta quello di tutti gli individui, che con lui vivono nell'universale atmosfera dello spirito» (ivi: 73; cfr. Croce 1996a: 303-305). Questo motivo, considerato «il più vero [...] dell'intera dottrina» (Calogero 1960b: 72-73) consente di spostare il nucleo del problema dalla distinzione tra i diversi atti volitivi alla «differenza tra la cosa e la persona» (ivi: 74), da distinguere nell'ambito di quel «reale contingente» (Calogero 1960e: 7), in cui si è visto consistere il contenuto determinato del pensiero. Ma questo problema, nella prospettiva di Calogero, non poteva essere risolto e neppure correttamente impostato su un piano meramente gnoseologico, in quanto, come si è detto, da un punto di vista rigorosamente

attualistico l'unità e unicità del soggetto pensante non poteva essere delimitata da una molteplicità di soggetti individuabili in seno al pensato. La soluzione è perciò ricercata da Calogero sul piano della prassi, riconoscendo il «principio morale» nella stessa «esigenza» che lo sostanzia, ossia in quella «volontà di considerare le persone [...] come reali soggetti, che siano anch'essi assoluta ed universale volontà cosciente», identica nella forma all'unica di cui il soggetto può accertare l'esistenza, ossia la propria, ma volutamente posta «come altra per potere [...] arricchire infinitamente dell'altrui soddisfazione» la propria, e quindi «mediare nell'eticità la [...] pratica immediatezza» di sé (ivi: 75).

Se in questa formulazione, che peraltro rispondeva ad alcuni interrogativi che Calogero aveva avanzato nella digressione conclusiva della sua *Introduzione* al *Simposio* platonico, dedicata alla differenza tra *Amor greco e amor cristiano* (Calogero 1984: 220-228), poneva certamente le basi di quella dottrina etica altruistica su cui si sarebbe innestata tutta la sua riflessione giuridica e politica, è altrettanto evidente che in questi primi testi il tema della libertà come condizione da incoraggiare e promuovere non è ancora introdotto e l'argomentazione verte tutta sul rapporto tra la volontà e la soddisfazione dei suoi fini.

4. *Libertà e giustizia tra educazione, diritto e politica*

Il primo significativo slittamento della dottrina etica altruistica in direzione di una tematizzazione della libertà come elemento centrale dell'universo giuridico si osserva nell'*Epilogo* che, nel 1936, Calogero aveva dovuto aggiungere al suo *Compendio di storia della filosofia* per renderlo conforme ai nuovi programmi scolastici e che, insieme al *Prologo,* fu pubblicato pure come volume separato, intitolato *La filosofia e la vita*. Lo scarto temporale che separa questi due momenti della biografia intellettuale di Calogero è importante in quanto, come ha ben evidenziato Stefano Zappoli, vede un significativo infittirsi e complicarsi delle sue relazioni culturali con la Germania, che gli diede modo di osservare come le trasformazioni politiche in atto in quel paese ne condizionassero la vita culturale (cfr. Zappoli 2011: 195-214; Pagano 2012: 16-17, nota; Id. 2023: 95-

96). La percezione di un progressivo scivolamento della cultura europea verso un'esasperazione delle identità, nelle forme del nazionalismo e del razzismo, e del pericolo di una conflagrazione bellica si sarebbe incontrata pochi anni dopo con i timori che in molti ambienti della società italiana erano incoraggiati da certe evoluzioni della politica fascista, tra cui principalmente la riforma corporativa, la guerra d'Etiopia e la partecipazione italiana alla guerra di Spagna, rivelatrici del carattere socialmente conservatore del fascismo e della sua inarrestabile vocazione aggressiva (cfr. Calogero (1972c: 191-192; Capitini 1966: 64-68; Bagnoli 1997: 9-25, 70-71; Fedele 1981: 137).

È importante, tuttavia, osservare che ne *La filosofia e la vita* la libertà degli altri non è ancora indicata come il principale fine da promuovere ma è introdotta come limite all'efficacia dell'intervento pedagogico in cui necessariamente si sviluppa l'azione morale. L'obiettivo di quest'ultima continua ad essere quello di arricchire «della gioia altrui» (Calogero 1936: 75) «quel bilancio della soddisfazione e dell'insoddisfazione, nel cui saldo attivo» (ibidem) Calogero vede la giustificazione stessa del vivere.

L'elemento nuovo che il volume del 1936 introduce e che nella produzione seguente manterrà la sua fondamentale struttura è invece il criterio per il quale morale, educazione e diritto si succedono come specificazioni l'una dell'altra. Se il bisogno di ampliare «quell'universo intensivo dell'affettività» (ibidem) che è al centro dell'agire ha condotto a occuparsi «del bene di altri» (ivi: 77), allora non sarà possibile attuare in pieno il «principio supremo» della moralità, se non incoraggiando gli altri a occuparsi «del bene di altri ancora». In ciò consiste essenzialmente «la specificazione pedagogica della morale», a sua volta articolata in una varietà di forme, tra le quali grande importanza è riconosciuta alla storia, in quanto conoscenza delle azioni e degli eventi mediante cui il continuo potenziarsi del «processo» morale si è sedimentato in ciò che si definisce «civiltà» (ibidem).

Ma l'intensità dell'intervento educativo sugli altri deve avere come limite l'«altrui libertà» e graduarsi in base all'«infinita diversità dei rapporti umani». La coazione non deve mai sostituirsi «alla non riuscita persuasione» (ivi: 80), ma diventa invece necessaria quando la libertà di alcuni rischia di prevaricare

quella di altri. Per questa sua finalità, la coercizione può essere esercitata solo nelle forme «cristallizzate» della legge e mediante l'accordo consensuale con altri uomini, che costituisce lo Stato. Diritto e politica rappresentano perciò due dimensioni complementari di un unico impegno volto a «promuovere […] la civiltà morale» (ivi: 81), costituendo «la più potente» tra le «forme di educazione» (ivi: 79)[10]. Nell'affermare il reciproco sostegno che diritto e politica devono darsi nell'adempimento di questo compito, Calogero, allora impegnato in studi giuridici che stavano profondamente affinando la sua sensibilità per il significato delle forme del diritto (vedi, in particolare, Calogero 2007; Id. 1964; cfr. Ridola 2007), polemizzava implicitamente con l'idea fascista del diritto come strumento di una volontà politica incondizionata. Ed è significativo che lo facesse in un testo che, secondo le direttive ministeriali, avrebbe dovuto, mediante «[i]l collegamento fra le varie discipline e fra le varie parti di uno stesso programma [,] […] condurre al raggiungimento di quello che è lo scopo dell'insegnamento: l'acquisto da parte dei giovani di una cultura unitaria e viva, della cultura fascista».

Il più deciso passo in direzione di una destinazione politica e antifascista della riflessione di Calogero si ha con il volume del 1939 *La scuola dell'uomo*, che riproduce nella sostanza il corso di Pedagogia tenuto da Calogero all'Università di Pisa nell'anno accademico 1938-39. Se il rapporto di consequenzialità tra morale, educazione e diritto viene mantenuto nella sua struttura di base, ben diverso è in questo testo lo spazio e il significato del concetto di libertà che da semplice limite all'azione dei vari

[10] Rispetto al rapporto tra diritto e politica, il pensiero di Calogero attraverserà importanti evoluzioni nel corso dei decenni. Se negli scritti della fine degli anni Trenta la differenza tra i due ambiti sembrerebbe circoscritta all'interesse del primo per lo *ius conditum* e del secondo per lo *ius condendum*, a partire dalle *Lezioni di filosofia* (Calogero 1960g: 309-321), Calogero approfondirà maggiormente il carattere strumentale e conflittuale dell'agire politico e la complessità del suo rapporto con la moralità e il diritto. In Calogero (2001 [1964]) definita la "normatività" come il principio mediante cui il diritto realizza una tendenziale parificazione tra le condizioni di tutti, essa sarà utilizzata per commisurare la qualità della politica, che in sé può avere svolgimenti anche molto diversi. A tale evoluzione contribuiscono, da un lato, il confronto con Capitini e in particolar modo con il suo interesse per le pratiche di disobbedienza civile, dall'altro, le discussioni con Gabriele Giannantoni e Gennaro Sasso intorno al realismo politico in età antica e moderna. Cfr. Pagano (2017: 302-307).

soggetti (anche quella di carattere etico-pedagogico) diventa l'obiettivo principale dell'impegno etico, «un ideale del volere, qualcosa per la cui instaurazione o difesa l'uomo è pronto a impegnarsi e a combattere» (Calogero 1956: 45)[11].

Anche in questo caso il procedere dell'iniziativa morale dall'io al tu, e poi agli infiniti altri si attua per successive limitazioni di libertà che, da un lato, costituiscono il cosmo giuridico per la corretta regolazione dei necessari interventi coercitivi, dall'altro, nell'esigenza di stabilire un equilibrio fra le libertà di ciascuno, porta l'ideale della libertà a coincidere con quello della giustizia, intesa nel senso proprio di eguaglianza, ossia della «giusta partizione […] dei poteri di fruizione del mondo» (ivi: 47). Ma è detto chiaramente che le delimitazioni della libertà ottenute attraverso il diritto coincidono con una generale promozione della libertà stessa, nella misura in cui la limitazione della libertà di uno è ampliamento di quella di altri.

L'indicazione di un'idea di libertà come «valore» implica che essa «può esserci e può non esserci, e che in tanto c'è o non c'è, o c'è più o c'è meno, in quanto così vuole la volontà dell'uomo» (ivi: 45), la quale – è detto poco più avanti – può anche non volerla affatto. Quest'accezione del termine libertà è da Calogero distinta da quella che gli sembra aver avuto più fortuna nella storia della filosofia e che la vuole eterna e onnipresente in quanto coincidente con quella volontà di cui egli stesso, fin dai suoi primi scritti, aveva indagato l'assoluta invalicabilità[12]. Ma

[11] Anche Bagnoli (1997: 65-75) evidenzia come il problema etico delineato ne *La filosofia e la vita*, nei termini del "moralismo assoluto", con *La scuola dell'uomo* si concentri sempre di più sul tema del «perseguimento della libertà», inteso «come *programma della volontà*» (ivi: 72).

[12] In un articolo del 1994, Sasso (1997b) presenta una «lettera aperta» di Calogero a Ugo Spirito, scritta nel 1937 in risposta alla pubblicazione de *La vita come ricerca*, e destinata a far parte dell'Appendice de *La conclusione della filosofia del conoscere*. Oltre a ricostruire attentamente la vicenda che portò all'esclusione della lettera dal volume di Calogero del 1938 e a discuterne le tesi, l'articolo di Sasso osserva come in essa sia esplicitata per la prima volta la distinzione fra le due accezioni del termine «libertà», al centro di tutte le argomentazioni di Calogero sul liberalsocialismo (ivi: 418; il passo di Calogero cui si riferisce è riportato ivi: 438-439). È comunque evidente che i due concetti vanno incontro a continue ridefinizioni che ne complicano i rispettivi significati. È significativo in tal senso che Franco Sbarberi, volendo riassumere la teoria della libertà formulata ne *La scuola dell'uomo*, preferisca parlare di tre forme (Sbarberi 1994: 115-116).

una libertà che non può essere l'obiettivo di un'iniziativa morale, perché ne rappresenta il presupposto, non può neppure essere posta a oggetto del pensiero senza smarrire i propri connotati e ciò ne rende complessa la tematizzazione filosofica, anche se, come si vedrà, nel pensiero di Calogero essa ha un ruolo maggiore di quanto egli stesso non riconosca. In molte sue argomentazioni egli tende invece a presentarla come una questione non più suscettibile di interesse speculativo, secondo il suo più generale modo di intendere il cammino storico della filosofia, lungo il quale la corretta impostazione di un problema filosofico è vista spesso come la premessa per la dissoluzione del campo che se ne occupa, come avvenuto per l'ontologia, la metafisica e infine – si è visto – la gnoseologia.

5. *Le teorie della libertà di fronte all'impegno antifascista*

Si può quindi capire che portata politica avesse la conferenza del 1941 sul concetto di giustizia, nella quale non solo si approfondiva il significato della sostanziale identità tra l'ideale della giustizia e quello della libertà, ma si radicalizzava l'opposizione tra questa endiadi, da una parte, e il concetto di libertà trascendentale caro agli idealisti, dall'altra, al punto di fare apparire l'abitudine di designare le due cose con lo stesso termine come un mera anfibologia, forse dovuta a un «espediente oratorio» per il quale «attribuire anche questa libertà [la libertà-valore] all'eterno» può servire a «spingere gli uomini a volerla in eterno» – espediente efficace, dice Calogero, purché «il conforto non diventi garanzia», e «l'istillazione di fiducia nella vittoria della libertà non sia sentita come assicurazione contro il pericolo della sua sconfitta» (Calogero 1972a: 10). Nella sua drasticità, questa soluzione appare coerente con quella filosofia del linguaggio che, a quell'altezza cronologica, era ancora solamente implicita nei criteri interpretativi adottati per il suo lavoro storiografico, ma che Calogero avrebbe sviluppato compiutamente solo pochi anni dopo, in un'apposita sezione delle sue *Lezioni di filosofia*, affermando che il nesso tra linguaggio e contenuti del pensiero è appunto la funzione oratoria che il primo assolve nel comunicare i secondi (Calogero 1960h: 240-251).

Sciogliendo i due significati del termine libertà da ogni rapporto che non fosse di natura parenetica, Calogero si sforzava di valorizzare gli aspetti più importanti del magistero civile esercitato da Croce sugli oppositori del fascismo, disancorandoli dagli elementi che potevano in qualche modo frenare l'iniziativa politica e soprattutto la costruzione di programmi che mettessero in discussione gli assetti politici e sociali dell'Italia prefascista. Per Croce, infatti, l'idea di una libertà che è al tempo stesso dover essere e forza creatrice della storia supportava una ricostruzione storiografica nella quale il fascismo, come ogni altra manifestazione storica che si poneva come impedimento alla libertà, andava vista invece come quel negativo di cui il positivo, cioè la libertà, si serve per potersi sviluppare e accrescere, secondo un processo dialettico i cui esiti non potevano essere in alcun modo limitati e predeterminati. Questa visione alimentava la fiducia in una possibile ripartenza del processo storico avviato con il Risorgimento e interrotto dall'affermazione del fascismo, parallelo alla parabola di quella "religione della libertà" di cui Croce, nelle suggestive pagine de *La storia d'Europa*, aveva descritto l'apogeo e la crisi, dovuta al farsi strada di indirizzi culturali attivistici e irrazionalisti (Croce 2022: 3-15, 247-261).

Pur conscio della grande e positiva influenza che quella visione esercitava sull'antifascismo[13], Calogero scindeva l'indispensabile ufficio educativo affidato – come si è visto – alla storia (Calogero 1956: 75-123), da qualunque garanzia che la processualità di questa potesse dare all'avanzamento della libertà, cui occorreva un'azione politica fondata sull'autonoma iniziativa morale del soggetto. In tal modo, egli incontrava il bisogno dei tanti che, distaccandosi progressivamente dal fascismo, cercavano un orientamento capace di correggere e superare le problematiche istituzionali, politiche e sociali dell'assetto prefascista, considerate le ragioni del suo crollo, e, in ragione di questa esigenza, che era politica ed esistenziale a un tempo, tendevano a vedere nello storicismo crociano quella stessa am-

[13] Ancora nel 1981, Calogero, rievocando la vicenda dei suoi rapporti con Croce, sente di dover sottolineare l'importanza del suo magistero per l'avvio di quella riflessione che lo avrebbe invece condotto a polemizzare con lui (Calogero 1981: 52-53).

bivalenza che ne evidenziava la critica filosofica di Calogero[14]. Questo insieme di aspirazioni, che spingevano a una lettura del rapporto tra Croce e lo storicismo non sempre attenta a tutte le sue sfumature e oscillazioni[15], sono ampiamente attestate nella memorialistica, che, in ragione di questa autorappresentazione, ha voluto qualificare come "postfascista" (Calogero 1972c: 190; vedi anche Valiani 1971: 27; Delle Piane 1978: 418) il liberalsocialismo e le coeve espressioni dell'antifascismo, offrendo così una chiave interpretativa che la storiografia ha indagato e utilizzato (cfr. Fedele 1981: 137; Pagano 2023: 56-65)[16].

Del resto, considerazioni simili possono essere avanzate per spiegare la chiusura e, a volte, la durezza con cui Croce respingeva le formulazioni filosofiche e politiche che, pur muovendo da elementi del suo pensiero, ne problematizzavano la struttura di fondo. Gennaro Sasso ha evidenziato come, in quelle dispute, la volontà di indagare i nodi teorici secondo le modalità e le categorie della discussione filosofica si combinasse fin quasi a confondersi con «la passione polemica». Perciò se, da una parte, «nei giovani liberalsocialisti l'ansia del rinnovamento prevaleva sulle ragioni obiettive della prudenza e, sopra tutto, della pazienza», dall'altra, Croce, scorgendo «nell'animo dei suoi critici, e tanto più in quanto fossero anche suoi discepoli» queste aspirazioni, avvertiva la tentazione «di assegnarli alla stessa schiera formata dai suoi critici di parte fascista, di considerarli malati dello stesso male: quasi che nel fondo di questi giovani studiosi e pensatori che pure, nelle cose essenziali, stavano dalla sua stessa parte e combattevano la medesima battaglia che egli combatteva, si fosse insinuato un germe di inconsapevole irrazionalismo» (Sasso 1997c: 382).

Il progressivo allontanamento di Calogero da Croce si compie lungo la linea tracciata già negli *Studi* del 1930, dove la sincera determinazione a valorizzare gli insegnamenti che l'opera di Croce offriva in campi specifici della ricerca e della riflessione

[14] Oltre ai testi di Calogero, cfr. Codignola (1978: 423-424); Enriques Agnoletti (1986: 18-19); Galante Garrone (1986: 91); Zappoli (2011: 234-235).
[15] Rispetto alla complessa evoluzione del rapporto di Croce con lo storicismo, si veda Tessitore (2016).
[16] Per un ampio inquadramento delle diverse chiavi interpretative in cui possono essere studiate le diverse espressioni teorico-politiche che si richiamano ai principi del liberalsocialismo si veda Nacci (2010).

portava a un tentativo di rimodellarne la struttura filosofica entro un quadro speculativo che si radicava nel nucleo centrale della teoria attualistica, pur rigettandone molti aspetti ritenuti meno essenziali. Ne risultavano proposte teoriche sempre molto originali, in cui però il richiamo alle posizioni di Croce non poteva che rivelarsi sgradito a quest'ultimo. Il suo rifiuto dell'attualismo si era concentrato proprio sui suoi motivi fondamentali, nei quali egli ravvisava una ricezione dei fermenti attivistici da lui ritenuti responsabili della crisi della civiltà europea (cfr. Cingari 2003: 309-312).

6. *Il confronto con lo storicismo di Croce*

La polemica che, a partire dalla metà degli anni Trenta, oppone Calogero e Croce, indipendentemente dai temi di volta in volta trattati, finisce inevitabilmente con l'investire i nuclei più profondi delle rispettive concezioni. Esaminando la serie di interventi fatti da Calogero, si può vedere come la teoria delle due libertà, oltre ad essere l'approdo di una ricerca avviata per rispondere al solipsismo morale insito nella filosofia di Gentile, si costruisce e si definisce anche grazie allo sforzo che Calogero fa di recuperare gli elementi da lui ritenuti più rilevanti dell'idea crociana di libertà, distinguendo i diversi modi in cui essa si atteggia rispetto alla storia.

Se nelle argomentazioni più frequenti negli scritti di Calogero di filosofia della pratica, la libertà trascendentale viene presentata come coincidente con l'invalicabilità dell'io affermata dall'attualismo, ma non ancora determinata sul piano morale e perciò "adiafora", la possibilità di qualificarla come tale da essere presupposto di un'autonoma determinazione etica, dipende anche dal modo in cui Calogero risolve l'identità crociana di storia e filosofia. In un articolo del 1934, pubblicato per la prima volta in inglese nel 1936, questo tema, presentato come «nota essenziale» «dell'odierno idealismo italiano» (Calogero 1960d: 117), è apprezzato «per il suo carattere di assoluto immanentismo» (ibidem), ma al tempo stesso criticato per le difficoltà che presenta nelle formulazioni datane da «entrambi i principali rappresentanti del nuovo pensiero italiano» (ibidem). Per quanto, tale identità si atteggi diversamente nei due siste-

mi, in entrambi, alla luce della critica della gnoseologia affermata da Calogero, quella filosofia che nasce dalla storia e che sola consente di intendere quest'ultima si distingue dalla filosofia che afferma questa stessa identità e che in Croce deve essere vista non come «forma tra le forme», ma come «quella che universalmente riconosce e teorizza il sistema di tali forme» (ivi: 124). Questa distinzione investe anche quell'importante corollario dell'identità di storia e filosofia, che è «la concezione crociana della non definitività della filosofia» (ivi: 124), e che si riferisce «[a]l rapporto della filosofia con la storia di se medesima e insieme con la storia complessiva dello spirito» (ibidem). Rispetto al primo aspetto, Calogero sottolinea come la non definitività sia riferibile alle filosofie passate e alla «filosofia possibile nella storia futura», laddove invece «la filosofia che il Croce di fatto fornisce» è «la presente concezione filosofica della possibilità delle filosofie future», la quale si pone quindi come «filosofia definitiva» che «non solo interviene […] a sorreggere la filosofia non definitiva, ma addirittura la risolve in sé totalmente» (ivi: 125). Secondo un'interpretazione che ricalca la lettura critica data da Calogero all'«identità della filosofia con la sua storia» (ivi: 121) affermata da Gentile, anche nella visione crociana il rapporto contraddittorio fra una «filosofia teorizzata come momento del divenire» e la «filosofia autrice di questa stessa teoria» rischia di risolversi nella pretesa del «pensiero presente […] di considerare sé medesimo come depositario dell'unica e assoluta verità e di sentirsi perciò al vertice dell'ascesa storica della filosofia» (ivi: 127). Ciò dipende dal fatto che un pensiero che «si propone di definire se stesso, e cioè di stabilire le condizioni e le forme della sua possibile attività», non «potrebbe determinare quei limiti se nello stesso atto non li superasse, effettivamente conoscendo le sfere di realtà che giudica inaccessibili e realizzando le forme conoscitive che afferma inattuabili, e comunque superando col suo pensiero gli stessi confini che impone al pensiero, per definirlo come tale e contrapporlo a quel che pensiero non è» (ivi: 126). Ponendosi come eccezione ai criteri gnoseologici che cerca di definire, il «pensiero che la pensa», che è poi, dal punto di vista attualistico, l'unico in cui «è contenuta l'universa realtà», svuota la regola stessa «di ogni contenuto speculativo» (ibidem).

Ma sono proprio l'individuazione e il superamento di questa contraddizione che consentono di «sfuggire all'assoluto dominio del presente sul tempo, della ragione sulla storia, della filosofia attuale su tutte le filosofie che non solo si siano dispiegate nel passato ma ancora possano manifestarsi nel futuro» (ivi: 128). Infatti, è solo «dal punto di vista gnoseologico» (ivi: 129) che passato e futuro possono apparire, di fronte al pensiero presente, come dotati dello «stesso grado di astrattezza e d'irrealtà» (ivi: 128), nel senso che ciascuno risulta «inesistente […] finché non riviva nella presenza dello spirito (ivi: 129). Passando invece da una «filosofia del conoscere» a una «filosofia dell'agire» (ivi: 135), la differenza tra i due momenti del tempo, può essere indagata in riferimento a un «io vivente ed agente» (ivi: 131), rivelandosi «condizione necessaria della sua attività» (ivi: 133). Quest'ultima, necessitando di un «punto di partenza» e di un «programma da recare in atto» (ibidem), si svolge come «eterna sintesi della storia accaduta e di quella che deve ancora accadere», cioè come «trapasso del futuro nel passato» (ivi: 135-136). Il passato è dunque quel contenuto in cui «la potenziale illimitabilità della […] consapevolezza» (ivi: 133) dell'io – che è tale solo nel senso che nulla può «mai incontrarsi che non sia in lui» (ivi: 134) – risulta di volta in volta «concretata» (ivi: 133) come quella realtà che l'azione si propone di mutare e, in vista di ciò, esso è scoperto «sulle tracce dei segni mnemonici conservati» (ivi: 136). Questa lettura permette di far coesistere la tesi idealista per cui «ogni storia è storia contemporanea» con quella della «coscienza comune» per cui «ogni storia è storia del passato» (ivi: 136). Dal campo del «[c]onoscere storicamente» è invece escluso il futuro, che è definito come «il luogo della libertà, proprio in quanto il suo contenuto è ignoto» – libertà i cui confini son qui dedotti dalla struttura stessa dell'azione, ma che saranno ulteriormente indagati nella produzione posteriore del filosofo (Calogero 1960g: 72-86).

Nel ragionamento di Calogero, la centralità della distinzione tra attività pensante e contenuto del pensiero – e quindi l'impossibilità di investire la prima di un'indagine teorica – impedisce la ricezione degli argomenti con cui Croce cerca di presentare il proprio stesso pensiero come immedesimato nella storia, nel duplice senso di essere fondamento della metodolo-

gia storiografica e, al tempo stesso, partecipe del divenire storico. Da un lato, infatti, l'orientamento filosofico che, al termine di una complessa evoluzione del suo rapporto con le diverse posizioni storicistiche, Croce definisce «storicismo assoluto» (Croce 1991: 28) per lui non è che la cifra essenziale di quella «filosofia dello spirito», di cui egli riconosce le tracce in tutte le espressioni storiche della filosofia, sebbene a lungo celate nelle «escogitazioni» (ivi: 11) della metafisica; d'altra parte, il carattere sistematico che anche una filosofia dello spirito come la sua presenta è fatto discendere dal processo stesso del pensiero, perennemente impegnato a «sistemare» la «materia» offerta dalla storia, e a rispondere ad essa con «sistemazioni» il cui senso può essere inteso solo in riferimento alle proposizioni contro cui ciascuna di esse si rivolge (cfr. Croce 2012a: 307; Croce 2012b: 339), e pertanto non supporta pretese di definitività.

È in questi stessi termini che Croce pensa che la propria filosofia debba essere intesa[17] e perciò nei suoi testi le argomentazioni che sembrano presentare la distinzione delle forme dello spirito come un criterio sovrastante il divenire possono coesistere con quelle in cui si fanno più espliciti i riferimenti contro cui quella teoria polemicamente si rivolge, affidandone il pieno rischiaramento alla futura comprensione storiografica.

Calogero, impegnato – come si è visto – fin dalla fine degli anni Trenta, in una rifondazione immanentistica dell'etica, concorda con il rifiuto opposto da Croce alla «concezione trascendente dei valori» (Croce 1991: 91), ma propone di interpretare l'immanenza di fatti e valori come processo in cui l'elaborazione dei criteri direttivi dell'agire acquisti piena autonomia rispetto alla materia su cui essa interviene. In tal modo egli attribuisce al presente una posizione di risalto che consente alla libertà di svolgersi concretamente come «sintesi di libertà e necessità», ma attingendo a quell'«infinita possibilità» (Calogero 1960d:

[17] «C'è, per il fatto stesso che i filosofemi, che vi si formulano, rispondano ad esigenze di portar luce su particolari condizioni storiche, la cui conoscenza li rischiara non meno di quello che ne sia rischiarata. Stavo per dire, cogliendo un esempio sul vivo, che anche le dilucidazioni metodologiche, che qui vengo dando, non sono veramente intelligibili se non col rendere mentalmente esplicito il riferimento (di solito da me fatto in modo soltanto implicito) alle condizioni politiche, morali ed intellettuali dei giorni nostri, delle quali concorrono a dare la descrizione e il giudizio» (Croce 2002 [1915]: 30).

137) che è l'«astratta libertà» (ivi: 136) del futuro; al tempo stesso la conoscenza storica, superando l'ambito puramente cognitivo, consente allo spirito di realizzarsi «nella sua più schietta totalità, il cui sapere è coscienza di desiderio e d'azione» (ivi: 139).

Le conseguenze politiche di questa critica di Calogero a Croce si possono cogliere, seppure in forma implicita, nella lettura che egli dà del saggio su *Giudizio storico e azione morale* (Croce 1991: 89-102), in cui pure Croce intende sottolineare l'autonomia dell'agire rispetto al portato della storia, e respingere così quel «grossolano sofisma di apparenza filosofica» che, ammantandosi «eufemisticamente» (ivi: 100) del nome di "storicismo", «si presenta non già come semplice riconoscimento del fatto accaduto (il quale, se è accaduto, ha ben diritto di essere considerato come parte o momento della realtà), ma come adeguazione pratica all'accaduto, sottomissione a questo trasfigurato in una legge a cui si deve obbedienza, astensione da ogni atto che miri a cangiare la situazione che si è formata, e anzi obbligo di adoprarsi secondo le proprie forze a consolidarla» (ivi: 100). Ma l'argomentazione di Croce, poggiando sulla distinzione tra il momento pratico del "buono" e quello teoretico del "vero", si concentra sulla differenza fra i principi che devono guidare rispettivamente «l'atteggiamento morale» (ivi: 98), da assumere nel presente, e il giudizio storico con cui i fatti del passato sono ricondotti a una categoria dello spirito, anche differente dalla morale, e valutati solo in riferimento a quella. Intervenendo proprio su questo punto, Calogero evidenzia come Croce, a dispetto della sua intenzione di affermare «la razionalità della storia in ogni sua parte» (ivi: 100) e della teoria per cui «tutti gli eventi storici attuanti una delle quattro forme dello spirito sono intrinsecamente, ad egual diritto, quella data forma» (Calogero 1960d: 118), attribuisca ai vari fatti oggetto di considerazione storiografica un diverso grado di "positività" storica, la quale non sembra potersi ridurre alla mera «efficacia» (Calogero 1947: 30) ma appare piuttosto commisurata a un implicito «criterio etico» (ivi: 31), che essi possono contribuire a realizzare, o direttamente, mediante i valori affermati, o indirettamente, ossia ponendo in essere abiti mentali, regole, istituzioni, che in un tempo successivo possono offrirsi come strumento per fini eti-

camente validi. Esplicitando questo passaggio, si coglie come l'interpretazione di Calogero, rispondendo a un'esigenza filosofica ma anche politica, si sforzi di rimodellare il rapporto tra storia e impegno presente in favore di quest'ultimo, ribaltando la posizione di Croce. Questi infatti, dopo aver affermato, sul piano storiografico, la positività puramente politica dell'opera dei gesuiti, puntualizza che «[l]a conoscenza storica ci pacifica bensì coi gesuiti del passato, che con tutta la restante storia sono il nostro stesso passato, ma non ci pacifica con gli uomini del presente, coi quali e contro i quali a noi spetta di creare una nuova storia», senza che «la spontaneità dell'azione e dell'invenzione morale» possa essere costretta «a seguire un arbitrario modello» (Croce 1991: 99) offerto dalla storia. È in questi termini che, per Croce, occorre prendere posizione verso quella sopravvivenza del «gesuitismo […] nella sua idea», in cui non è difficile vedere adombrate la prassi e l'ideologia del regime fascista:

> il suo modo di azione politica ricorre […] in regimi laici, i quali, lasciando cadere i contingenti fini cattolici, hanno ripreso e proseguito nella idea e nella sostanza il principio e il metodo della milizia d'Ignazio, e impongono e predicano l'obbedienza in ogni parte e in ogni momento della vita e francamente dichiarano nient'altro che mezzi ai loro fini la poesia, l'arte, la scienza, la filosofia, ogni cultura e ogni regola morale (ivi: 98).

Ma, seppure questo invito a combattere contro il ritorno del «principio dell'obbedienza» (ivi: 93) sia da Croce sottratto all'ambito della comprensione storiografica e riferito al «campo dell'azione […], dove l'avversario è l'avversario e non gli si può render giustizia, in quell'atto, perché bisogna badare a difendersi dei suoi colpi e controbatterlo e abbatterlo» (ivi: 91), nondimeno la sua posizione appare preoccupata di inserire questo stesso conflitto in quel flusso storico in cui la libertà è al tempo stesso ideale e forza creatrice. Innanzi tutto nell'invito a respingere quel principio nel presente Croce sembra richiamare le stesse ragioni per cui esso «sarebbe da giudicare […] erroneo», se considerato come «una semplice costruzione teorica», ossia il fatto che esso produce una sorta di sconfinamento di una forma dello spirito, quella economico-politica, ai danni delle altre,

e quindi una violazione della struttura categoriale che la filosofia offre alla coscienza storica. In altre parole, il proposito morale di respingere una riaffermazione dell'obbedienza nel presente sembra fondato sullo scarto tra la coscienza filosofica dello spirito come unità e quella storica che riconduce un fatto individuo a una singola forma. Inoltre, è raccomandato al filosofo che «non voglia tornare alla solita mitologia dualistica del bene e del male», di non considerare le forme presenti dell'oppressione «nient'altro che negazioni e mali» e di avvertire invece la possibilità di una futura comprensione storica, per la quale tali fatti, «per ciò stesso che essi esistono, per questa realtà loro di fatti, un qualche ufficio debbono pure adempiere, un ufficio che noi non vediamo o appena intravvediamo in confusi e fuggevoli lineamenti ma che logicamente è da tener certo e che il futuro storico, a processo compiuto, vedrà con chiarezza e definirà nei termini proprî della sfera a cui apparteneva» (ivi: 98).

Viceversa Calogero, che in alcune manifestazioni della teoria crociana della «giustificazione storica» (Calogero 1947: 34) vede le tracce di una concezione provvidenzialistica della storia – accolta da Croce «nella fase più antica della sua evoluzione speculativa» (ivi: 35) e solo più tardi problematizzata –, sottolinea come l'azione presente debba essere guidata esclusivamente da una «norma morale» che «è al di sopra di ogni storia, perché risiede nella coscienza presente, nel cui ambito ogni storia si dispiega come rappresentazione» (ivi: 45). Essa informa pienamente di sé anche la comprensione storiografica, la quale realizza una complessa alternanza tra due diversi modi di attuare lo stesso fondamentale principio morale, quello altruistico, alla base, come si è visto, dell'ideale della giusta libertà. In alcuni casi esso assume la forma del precetto «socratico-evangelico», operante anche nel «nucleo più vivo e sostanziale» della dottrina crociana, e destinato a essere sviluppato da Calogero nella "filosofia del dialogo" da lui formulata alla fine degli anni Quaranta, «quello per cui s'insiste sul dovere della piena comprensione antifarisaica dello spirito altrui e dei moventi del suo comportamento, il quale è dal suo punto di vista il centro di un universo distinto e autonomo, da intendere in funzione dei suoi motivi interni e quindi della situazione che fece apparire preferibile

quella data soluzione pratica, diversamente giudicabile da un punto di vista diverso» (ivi: 36).

Ma la norma morale può anche comandare allo storico e, in generale, all'uomo impegnato nello studio di azioni del passato «di combattere tali atti o nel loro schema ideale o nella loro strumentale realtà, in tutte quelle contingenze in cui al supremo interesse etico, costituito dalla cura del bene altrui, si possa servire più in questo modo che in quello» (ivi: 45-46). Si tratta di due atteggiamenti che, pur con le loro opposte modalità di giudizio, concorrono a fare della storia la materia su cui l'iniziativa morale e politica interviene secondo un indirizzo interamente fondato nella coscienza presente, che dalla storia può attingere paradigmi positivi e negativi, ma non avverte alcuna preoccupazione per la continuità storica, come quella ravvisabile nell'interpretazione crociana del fascismo e teorizzata in molti passi della sua opera filosofica, tra cui quelli esaminati da Calogero[18].

Il proposito di Calogero di operare una trasvalutazione della teoria crociana della libertà in funzione di un'iniziativa politica presente si rende particolarmente evidente nella conclusione del saggio, che riproduce integralmente quella del saggio di Croce, in cui alla richiesta di dare tutto «alla patria e allo stato», conforme al «sofisma pseudo storiografico di sopra esaminato», si oppone l'esigenza di non cedere alle forme politiche, che rappresentano solo «una parte della vita», quelle «altre forme», «come la verità e l'onestà», che invece ne rappresentano la totalità e sono solo «confidat[e]» agli individui, e che, sebbene in alcuni momenti possano subire una temporanea restrizione del loro campo di possibilità, devono essere poi «riprese e ampliate […] con nuova alacrità», grazie anche a coloro che ne salvaguardano «la tradizione» e non le lasciano «perire sotto i colpi altrui o inquinare di stoltezza e di falsità» (Croce 1991: 102). Ma per Calogero il contributo dell'«uomo di scienza», benché rivolto principalmente alla conoscenza, è esonerato, come si è visto, da ogni debito verso di essa e può comportare, «quando ne sopraggiunga l'esigenza, e per quanto questa esigenza possa apparire remota e dolorosa», la decisione di «sospendere il proprio compi-

[18] Sulla critica di Calogero allo storicismo crociano cfr. Bagnoli (1997: 77-81).

to professionale» e «scendere in piazza come politico e come agitatore» (Calogero 1947: 46).

7. *Libertà e giustizia nella polemica tra Calogero e Croce*

La problematizzazione dello storicismo assoluto di Croce offre dunque a Calogero elementi importanti per meglio definire le due distinte accezioni della libertà, grazie alla risoluzione dell'unità che esse presentano nella filosofia del maestro. E si vede bene che importanza rivesta nel suo pensiero quella stessa «assoluta libertà trascendentale dell'io», che invece Calogero, proprio per i suoi intenti polemici, tende spesso a svalutare, fino a considerarla «l'oggetto di un problema mal posto, di un problema ormai superato e insussistente» (Calogero 1956: 44). Di fatto, se, da un lato, la radicalizzazione dell'impostazione attualistica conduce Calogero a ritenere che «della libertà trascendentale [...] non si può dire assolutamente nulla» (ivi: 43), se non che essa «equivale semplicemente al volere» (ivi: 44), la sua priorità rispetto a qualunque oggetto di conoscenza, compresa la storia, consente di fondare nella sola coscienza dell'io pratico quell'ideale morale che è invece la libertà come valore.

Definita quest'ultima come «la libertà del tu» (ibidem), moltiplicabile per gli infiniti possibili "tu" secondo una norma di giustizia, veniva meno, per ragioni già esaminate, ogni gerarchia formale che impedisse di riconoscere pari dignità all'uguaglianza politica e civile e a un accesso tendenzialmente paritario alle ricchezze materiali che rendono possibile il pieno godimento di quegli stessi diritti. Questa equivalenza, secondo Calogero, doveva essere mantenuta anche in riferimento a quel più specifico ambito delle «norme della libertà» che sono le «norme costituzionali della libertà legislatrice», ossia le «norme creatrici di altre norme, come norme-madri di norme sempre nuove» (Calogero 1972: 24). Intervenendo su questo punto nella già citata conferenza *Intorno al concetto di giustizia*, Calogero sottolinea come «la libertà e la creatività legislativa» siano assicurate non solo dalle «norme dell'autogoverno» ma anche da «tutte quelle diverse norme, che favoriscono il raggiungimento della capacità di autogoverno», come ad esempio «quelle che, regolando equamente il tributo della ricchezza comune al pub-

blico erario, rendono possibile alla comunità di elevare il livello della vita e dell'educazione delle classi inferiori, e quindi di accrescere la concreta capacità legislativa, il reale esercizio della libertà» (ivi: 25).

Questa puntualizzazione ha un diretto riscontro nei due manifesti del liberalsocialismo, scritti da Calogero e da altri esponenti del movimento, e diffusi nel 1940 e nel 1941, entrambi tesi ad accostare e distinguere due diversi programmi, uno affidato al liberalsocialismo inteso come soggetto della futura dialettica democratica, l'altro rivolto a tutte le forze politiche interessate al ristabilimento della libertà e imperniato sulla proposta di alcuni criteri generali da adottare nella fase di instaurazione del nuovo stato e nel futuro assetto costituzionale. Infatti, benché nei manifesti le «riforme sociali [...] figlie della democrazia e della libertà» (Calogero *et al.*, 1972a: 213 e Calogero *et al.*, 1972b: 224) siano presentate principalmente come programma del liberalsocialismo «nella sua più specifica attività di partito» (Calogero *et al.*, 1972a: 214), da attuare secondo la «concreta situazione storica» (ibidem), alcuni speciali «provvedimenti di carattere economico» sono «prospettati come tali che la loro adozione s'imponga come necessità rivoluzionaria già nella fase di instaurazione del nuovo stato» e devono perciò essere «limitati essenzialmente a quella sfera in cui essi appaiano effettivamente richiesti per l'intrinseca possibilità di funzionamento della democrazia e della libertà» (ivi: 213). Tra di essi si indica la necessità di «interferire con le colossali posizioni monopolistiche che si sono venute sviluppando sui privilegi di carattere politico» e che, «unite in naturale alleanza» (ivi: 212), potrebbero costituire «un complesso di forze tali da gravare in modo talvolta decisivo sull'opinione e sugli orientamenti politici del paese». In particolare si prospetta il controllo pubblico per gl'«istituti di vitale interesse sociale» (ivi: 213). In questo insieme di proposte costituzionali si innesta quella assai innovativa di una Corte Costituzionale incaricata di un ampio spettro di prerogative, tese a scongiurare minacce alla costituzionalità dello stato. Oltre a vigilare sulla democraticità dei programmi e dell'attività dei partiti e a punire tutti coloro che si servano di mezzi finanziari per controllare la dialettica politica, la Corte deve infatti garantire, con la propria diretta amministrazione,

l'uguaglianza di accesso ad alcuni ambiti dal cui funzionamento dipende la qualità della vita democratica, come la stampa e l'educazione civica nelle scuole (ivi: 209-211)[19].

Per la loro capacità di corroborare la predisposizione di programmi politici in grado di affrontare gli squilibri sociali e politici responsabili dell'ascesa del fascismo, l'insieme delle posizioni espresse da Calogero, in particolare nella polemica con Croce, ebbero una risonanza anche al di fuori della sfera liberalsocialista, come si vede nella lettura che ne diede Valentino Gerratana, allora allievo di Calogero ma già «orientato alla "scelta" comunista» (Musci 2011: 53), in due articoli pubblicati nel *Bollettino dell'Istituto di Filosofia del diritto*, nelle annate 1941 e 1942, nelle quali peraltro trovano ampia eco le discussioni sul rapporto tra logica giuridica, storiografia e filosofia della pratica, che allora impegnavano studiosi come Calogero e Widar Cesarini Sforza, direttore della rivista. Nel suo primo articolo Gerratana (1941a), richiamandosi all'impostazione di Calogero, presenta un'attenta rassegna di passi di Croce in cui egli oscillerebbe tra «due concezioni della libertà, radicalmente opposte e contraddittorie» (ivi: 144), la prima definita da lui «principio metafisico» (ivi: 142), e radicata nella «prima fase del pensiero crociano», e la seconda teorizzata come giustificazione di «quell'assetto politico che era maggiormente rispondente ai suoi ideali morali», nel momento in cui questo «versava […] in crisi tanto grave da dover essere risolutiva» (ibidem). Il punto in cui l'«astrattismo» di questa posizione manifesta, secondo Gerratana, «la sua intrinseca debolezza e la sterile sua natura dialettica» (ivi: 150) è l'idea che «[g]li ordinamenti economici non sarebbero […] mai suscettibili di valutazione morale, ma solo di valutazione economica» (ivi: 151), la quale prescinde dalla diversa posizione che nei vari assetti i diversi soggetti sociali occupano rispetto al criterio economico dell'utilità.

[19] Alla formulazione di questo punto del programma liberalsocialista ha certamente contribuito la riflessione di Mario Delle Piane sulla "democrazia protetta", come illustra Calogero nella *Prefazione* agli scritti di Delle Piane sull'antiparlamentarismo (Calogero 1946: 9-12). Del resto, Delle Piane è ricordato tra coloro che nell'estate del 1940, visitando Calogero nella sua residenza estiva sulle Dolomiti, contribuirono alla revisione del *Primo manifesto del liberalsocialismo*, abbozzato in aprile (Calogero 1972c: 195). Cfr. Mazzei (2011: 13-22); Pagano (2018: 208-211).

Nel secondo articolo, pubblicato in due parti (Gerratana 1941b; 1942), Gerratana cerca di superare anche la posizione di Calogero, criticando il processo intersoggettivo in cui la giusta libertà si costituisce nei suoi contenuti pedagogici, giuridici e politici, e sostituendolo con una «volontà morale» (Gerratana 1942: 8), in cui l'uomo pone «a scopo della sua attività [...] il suo interesse generale di uomo che non lo riguarda personalmente più di quanto non riguardi allo stesso titolo le personalità finite di tutti gli altri uomini» (ivi: 9). In questo quadro, le limitazioni della libertà necessarie a costituire il cosmo giuridico non possono seguire il criterio della reciprocità, perché ciò significherebbe porre sullo stesso piano la libertà e l'«arbitrio» (ibidem). Nel processo mediante cui la prima si attua, ampio spazio è dedicato alla differenza tra fine della volizione e azione, quest'ultima incaricata di tradurre il primo in realtà mediante la propria «tecnicità» (ivi: 5), ossia la disponibilità «dei mezzi idonei per conseguirlo» (ivi: 4). Ne segue un approfondito esame della «necessità della violenza» (ivi: 19), che, pur richiamando alcune argomentazioni di Calogero sulla coercizione e sulla necessità di insorgere in determinate congiunture, si pone in aperta opposizione al modo in cui Calogero cercava di mantenere lo svolgimento della libertà giuridica e politica, come processo estraneo a qualunque rigorismo morale, ma permeabile all'infinita varietà dei desideri umani, grazie alla giusta distribuzione del «potere di fruizione del mondo» (Gerratana 1941b: 201).

Fu il primo dei due articoli di Gerratana a provocare la reazione di Croce, che già aveva redatto alcune note a commento del *Primo Manifesto del liberalsocialismo* (cfr. Sasso 1997c: 318-319, nota)[20]. Nella postilla *Scopritori di contraddizioni* Croce, rivolgendosi contro «il prof. Calogero e il suo ripetitore», respinge ovviamente la riduzione della propria teoria a metafisica, e all'accusa di giustapporre contraddittoriamente due distinti concetti di libertà risponde che la libertà come «legge dello spirito» si svolge atteggiandosi come «momento del divenire», e segnatamente come «ideale morale», nelle «opposizioni» (Croce 1942: 63) che ne costituiscono la concreta dialettica. Nel chiari-

[20] Ringrazio Cristina Farnetti per avermi confermato l'esistenza del documento.

re la relazione tra libertà e ordinamenti economici, Croce rigetta con particolare vigore l'accusa di indifferenza verso la povertà e la diseguaglianza, affermando che il suo auspicio di vederle superate poggia sulla convinzione che tra la prima e i secondi sussista il rapporto gerarchico di materia e forma e che non si possa vincolare la libertà a un particolare ordinamento, secondo la visione materialistica che «liberisti» e «conciliatoristi» inconsapevolmente mutuerebbero dai marxisti, ma occorra affrontare le responsabilità e i rischi di una continua ricerca, nella certezza che il primato della «volontà morale» su ogni sua contingente creazione si mantenga, secondo l'esempio dei tanti «eroi piccoli e grandi», «che hanno sofferto fame e altre privazioni e accettato la morte per non rinnegare la libertà» (ivi: 64).

Nella sua replica, scritta nel 1942, durante la detenzione nel carcere fiorentino delle Murate, e pubblicata solo nel 1945 (Calogero 1972b; cfr. ivi: 31-32, nota; Calogero 1966a: 161-162), Calogero, dopo aver riassunto nuovamente la teoria delle due libertà, riconduce l'ostilità di Croce verso qualunque tipo di accostamento di libertà e giustizia, a un argomento profondamente radicato nel sistema crociano, ossia la distinzione tra concetti puri, capaci di essere, al tempo stesso, ultrarappresentativi e onnirappresentativi, e gli "pseudo concetti", ossia finzioni concettuali prive di reale valore conoscitivo ma utili a richiamare alcuni insiemi di rappresentazioni in base alle contingenti esigenze incontrate nello svolgimento della forma pratico-economica dello spirito (Croce 1996b: 39-51; Croce 1996a: 343-345). L'accostamento della libertà, cifra dell'universale vita dello spirito, alla giustizia, finzione legata all'ambito del diritto, darebbe quindi luogo a un "ircocervo", a una coppia di elementi "disparati". Calogero osserva come ogni forma di liberalismo politico, anche quelle legate all'impostazione più tradizionale, abbia dovuto in qualche modo, «fin dal primo momento della sua concreta formulazione, contaminarsi di empiricità, nuotare nel giure, nell'economia, nella sociologia, muoversi tra provvisorie valutazioni del momento storico ed egualmente provvisorie delineazioni programmatiche dell'avvenire» (Calogero 1972b: 38). L'opportunità di un liberalismo rivolto alla giustizia economica e sociale è poi rimesso al circolo che connette il «progresso nella legislazione sociale» all'«esercizio della libertà politica» (ivi: 39).

Tra i vari momenti in cui la polemica ebbe ulteriore seguito[21] vale la pena ricordare almeno l'articolo del 1943 *Libertà e Giustizia*, dove, oltre a esprimere nei confronti dell'eguaglianza sociale posizioni ben più conservatrici di quelle manifestate precedentemente, Croce insiste sull'idea della «libertà sempre vivente e lottante» (Croce 2011: 265), motore di una creatività storica irriducibile a qualunque programma, soprattutto di natura economica, sia liberistico che comunistico (ivi: 268), e sempre impegnata nella lotta contro le spinte verso l'illibertà e nella ricerca di assetti e soluzioni aderenti alle situazioni del momento.

È da questo rifiuto di determinare la volontà morale e quindi l'ideale della libertà in un preciso indirizzo che Calogero ha inteso distaccarsi, dedicando tutta la sua ricerca filosofica – contemporanea e successiva alla stagione antifascista – alla determinazione di un criterio che servisse da misura del valore etico delle azioni. E tuttavia della lezione storicistica e crociana egli volle sempre serbare l'idea che la concreta definizione di programmi politici dovesse aderire alla varietà delle situazioni e che perciò il criterio etico, poggiante sull'identità di libertà e giustizia, dovesse sempre mantenersi su un piano sufficientemente aperto da non pregiudicare mai del tutto le decisioni del politico, dell'agitatore e del legislatore, ma potendo, al tempo stesso, funzionare come parametro per orientare le scelte, senza esorcizzarne l'inevitabile angoscia.

[21] Significative, per il loro impatto sul dibattito politico, le *Note a un programma politico* (Croce 1944), scritte da Croce in risposta alle *Precisazioni*, con cui la componente liberalsocialista del Partito d'azione, che non aveva potuto prendere parte all'elaborazione dei Sette punti, a causa della detenzione carceraria dei suoi maggiori esponenti, cercò di rettificare in senso socialista il programma del Partito d'azione. Cfr. De Luna (2021: 31-42).

Bibliografia

BAGNOLI PAOLO, 1997 [1981], *Il liberalsocialismo*, Firenze: Polistampa;
CALOGERO GUIDO, 1926, "Carducci poeta della storia", *La Cultura*, n. 8, pp. 343-356.
_____, 1936, *La filosofia e la vita*, pagine integrative del *Compendio di storia della filosofia* in conformità dei nuovi programmi, Firenze: La Nuova Italia.
_____, 1946 *Prefazione* a DELLE PIANE MARIO, 1946, *Liberalismo e parlamentarismo. Saggi storici*, prefazione di G. Calogero, Città di Castello-Bari: Macrì, pp. 7-14.
_____, 1947 [1940], *Giudizio storico e azione morale*, in ID., *Saggi di Etica e Teoria del Diritto*, Bari: Laterza: 23-47.
_____, 1956 [1939], *La scuola dell'uomo*, nuova edizione accresciuta di altri saggi e di una postilla critica, Firenze: Sansoni.
_____, 1960a [1929], *Gnoseologia e idealismo*, in ID., *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze: Sansoni, pp. 24-44.
_____, 1960b [1930], *Studi Crociani*, in ID., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 7-48.
_____, 1960c [1935], *Misologia*, in ID., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 141-156.
_____, 1960d [1936], *Intorno alla cosiddetta identità di storia e filosofia*, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 117-149.
_____, 1960e [1938], *Coscienza e volontà*, in ID., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 1-23.
_____, 1960f [1948], *Lezioni di filosofia*: vol. I: *Logica*, Torino: Einaudi.
_____, 1960g [1946], *Lezioni di filosofia*: vol. II: *Etica*, Torino: Einaudi.
_____, 1960h [1947], *Lezioni di filosofia*: vol. III: *Estetica*, Torino: Einaudi.
_____, 1964 [1937], *La logica del giudice e il suo controllo in cassazione*, Padova: Cedam.
_____, 1966a, "Ricordi e Riflessioni: Benedetto Croce", *La Cultura*, n. 2, pp. 145-178.
_____, 1966b, "Ricordi e riflessioni: Mussolini, la Conciliazione e il congresso filosofico del 1929", *La Cultura*, n. 2, pp. 433-467.
_____, 1967, "Postilla ai ricordi crociani", *La Cultura*, n. 2, pp. 166-179.
_____, 1972a [1941], *Intorno al concetto di giustizia*, in ID., 1972 [1945], *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, M. Schiavone, D. Cofrancesco, Nuova edizione, Milano: Marzorati, pp. 9-30.

_____, 1972b [1942], *L'ircocervo, ovvero le due libertà*, in ID., *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, cit., pp. 31-41.
_____, 1972c [1944], *Ricordi del movimento liberalsocialista*, in ID., *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, cit., pp. 189-198.
_____, 1981, *Il centauro liberalsocialista*, in Rangoni Machiavelli Beatrice (a cura di), *Socialismo liberale, liberalismo sociale: esperienze e prospettive in Europa*, incontro internazionale di studio (Milano, 10-11 dicembre 1979), Sala Bolognese: A. Forni, pp. 46-54.
_____, 1984 [1928], *Introduzione al* Simposio *platonico*, in ID., *Scritti minori di filosofia antica*, Roma: Bilbliopolis, pp. 175-228.
_____, 2001 [1964], *I diritti dell'uomo e la natura della politica*, in Id. 2001 [1968], *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Nuova edizione a cura di T. Casadei con una testimonianza di N. Bobbio, Reggio Emilia: Diabasis.
_____, 2007 [1945], *La natura dei concetti giuridici*, in CALOGERO GUIDO, CESARINI SFORZA WIDAR, JEMOLO ARTURO CARLO, PUGLIATTI SALVATORE, *La polemica sui concetti giuridici*, a cura di N. Irti, Milano: Giuffrè, pp. 71-99.
CALOGERO GUIDO *ET AL.*, 1972a [1940], *Primo manifesto del liberalsocialismo*, in CALOGERO GUIDO, 1972 [1945], *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, cit., pp. 199-220.
_____, 1972b [1941], *Secondo manifesto del liberalsocialismo*, in CALOGERO GUIDO, 1972 [1945], *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, cit., pp. 221-226.
CAPITINI ALDO, 1966, *Antifascismo tra i giovani*, Trapani: Célèbes.
CINGARI SALVATORE, 2003, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
CODIGNOLA TRISTANO, 1978, *GL e partito d'azione*, in Istituto storico della Resistenza in Toscana, Giunta regionale Toscana, Comune di Firenze, Provincia di Firenze (a cura di), *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella Storia d'Italia*, atti del Convegno Internazionale (Firenze, 10-12 giugno 1977), Firenze: La Nuova Italia, pp. 423-436.
CROCE BENEDETTO, 1942, "Scopritori di contraddizioni", *La Critica*, pp. 63-64.
_____, 1944 [1943], *Note a un programma politico*, in ID., *Per la nuova vita dell'Italia. Scritti e discorsi 1943-1944*, Napoli: R. Ricciardi, pp. 93-95.
_____, 1991 [1941], *Il carattere della filosofia moderna*, a cura di M. Mastrogregori, Napoli: Bibliopolis.
_____, 1996a [1909], *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, a cura di M. Tarantino con una nota al testo di G. Sasso, Napoli: Bibliopolis.

_____, 1996b [1909], *Logica come scienza del concetto puro*, vol. 1, a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli: Bibliopolis.
_____, 2002 [1915], *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli: Bibliopolis.
_____, 2011 [1943], *Libertà e Giustizia*, in Id., *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, a cura di A. Penna, Napoli: Bibliopolis, pp. 255-268;
_____, 2012a [1923], *Il sistema del Rickert*, in ID., *Ultimi saggi*, cit., pp. 305-311.
_____, 2012b [1925], *Interpretazione storica delle proposizioni filosofiche*, in Id., *Ultimi saggi*, a cura di M. Pontesilli, Napoli: Bibliopolis, pp. 336-342.
_____, 2014 [1904], *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, vol. I, F. Audisio (a cura di), Napoli: Bibliopolis.
_____, 2022 [1932], *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, introduzione di M.L. Salvadori, Roma: Donzelli.
DE LUNA GIOVANNI, 2021 [1982], *Il partito della Resistenza. Storia del Partito d'Azione (1942-1947)*, Torino: UTET;
DELLE PIANE MARIO, 1978, *Rapporti fra socialismo liberale e liberalsocialismo*, in *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella Storia d'Italia*, cit., pp. 415-421.
FEDELE SANTI, 1981, *Il movimento liberalsocialista: appunti e riflessioni*, in Rangoni Machiavelli Beatrice (a cura di), *Socialismo liberale, liberalismo sociale: esperienze e prospettive in Europa, incontro internazionale di studio*, cit., pp. 134-138.
ENRIQUES AGNOLETTI ENZO, 1986, *Tristano Codignola e il liberalsocialismo*, in Bagnoli Paolo (a cura di), *Il liberalsocialismo dalla lotta antifascista alla Resistenza*, atti del Convegno (Firenze, 5 dicembre 1982), numero speciale de «Il Ponte», n. 1, pp. 5-15.
GALANTE GARRONE ALESSANDRO, 1986, *Echi del liberalsocialismo a Torino: la rivista «Argomenti»*, in *Il liberalsocialismo dalla lotta antifascista alla Resistenza*, cit.: 87-95.
GENTILE GIOVANNI *ET AL.*, 1929, *Atti del VII Congresso Nazionale di Filosofia*, (Roma, 26-29 maggio 1929, Milano-Roma): Bestetti e Tumminelli;
GERRATANA VALENTINO, 1941a, "Il problema della libertà in Croce", *Bollettino dell'Istituto di Filosofia del diritto*, n. 4, pp. 141-152.
_____, 1941b, "Per una nuova impostazione del problema della libertà", *Bollettino dell'Istituto di Filosofia del diritto*, n. 6, pp. 197-209.
_____, 1942, "Per una nuova impostazione del problema della libertà", II parte, *Bollettino dell'Istituto di Filosofia del diritto*, n. 1, pp. 1-19.

GIORDANO ORSINI GIAN NAPOLEONE, 1966, "La linea diretta Kant-Calogero", *Rivista di studi crociani*, n. 3, pp. 507-510.
MINISTERO DELL'EDUCAZIONE NAZIONALE, 1941, *Dalla riforma Gentile alla Carta della scuola*, Direzione Generale dell'Ordine Superiore Classico, Firenze: Vallecchi.
MAZZEI FEDERICO (a cura di), 2011, *Liberalismo e «democrazia protetta». Un dibattito alle origini dell'Italia repubblicana,* Soveria Mannelli: Rubbettino.
MUSCI ALFONSO, 2011, "L'«anti-Croce» di Valentino Gerratana. Filosofia e «antifascismo» alla fine degli anni Trenta*"*, *Giornale critico della filosofia italiana*, n. 1, pp. 42-56.
NACCI MICHELA, 2010, *Introduzione* a EAD., *Figure del liberalsocialismo*, Firenze: Centro editoriale toscano, pp. 9-42.
PAGANO MAURIZIO, 2012, *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, Firenze: Firenze University Press.
_____, 2017, *L'eredità del liberalsocialismo: la posizione etico-politica di Guido Calogero e il confronto con Norberto Bobbio e Aldo Capitini*, in Chiarotto Francesca (a cura di), *Aspettando il Sessantotto. Continuità e fratture nelle culture politiche italiane dal 1956 al 1968*, Torino: Accademia University Press, pp. 292-310.
_____, 2018, *La costituzionalizzazione dei diritti sociali e il liberalsocialismo*, in Bufano Rossella (a cura di), *Libertà uguaglianza democrazia nel pensiero politico europeo*, Lecce: Milella, pp. 199-216.
_____, 2023, *Le radici del liberalsocialismo. Il percorso intellettuale e politico di Aldo Capitini e Guido Calogero*, Ospedaletto-Pisa: Pacini.
RIDOLA PAOLO, 2007, *Guido Calogero e i «concetti giuridici»*, in Durst Margarete e Ricci Saverio (a cura di) *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche: 1904-2004*, atti del Convegno (Roma, 2 dicembre 2004), Roma: Treccani, pp. 111-133.
SASSO GENNARO, 1997a [1986], *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in ID., *Filosofia e idealismo. III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Napoli: Bibliopolis, pp. 127-172.
_____, 1997b [1994], *Una "lettera aperta" di Guido Calogero a Ugo Spirito (1937)*, in ID., *Filosofia e idealismo. III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., pp. 415-440.
_____, 1997c, *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia*, in ID., *Filosofia e idealismo. III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., pp. 301-413.
_____, 1998, "Dalla biografia giovanile di Guido Calogero. La vicenda degli «Studi crociani»", *La Cultura*, n. 1, pp. 5-41.
SBARBERI FRANCO, 1994, *La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero*, in Bovero Michelangelo, Mura Virgilio, Sbarberi Franco (a cura di), *I di-*

lemmi del liberalsocialismo, atti del Convegno (Alghero, 25, 26, 27 aprile 1991), Roma: NIS, pp. 105-135.
SPIRITO UGO, 1930, "Varietà: crocianesimo equivoco", *Giornale critico della filosofia italiana*, n. 2, pp. 163-167.
SPIRITO UGO, VOLPICELLI ARNALDO E VOLPICELLI LUIGI, 1929, *Benedetto Croce*, Roma: Anonima Romana Editoriale.
TESSITORE FULVIO, 2016, *Croce: storicismo e antistoricismo*, in CILIBERTO MICHELE (direttore scientifico), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma: Treccani, pp. 594-603.
VALIANI LEO [1969] 1971, *Il liberalsocialismo*, in VALIANI LEO, BIANCHI GIANFRANCO, RAGIONIERI ERNESTO, *Azionisti cattolici e comunisti nella Resistenza*, Milano, FrancoAngeli, pp. 22-35.
ZAPPOLI STEFANO, 2011, *Guido Calogero (1923-1942)*, Pisa: Edizioni della Normale.

Abstract

GUIDO CALOGERO. LA TEORIA DELLE DUE LIBERTÀ E LA POLEMICA CON CROCE

(GUIDO CALOGERO. THE THEORY OF THE TWO FREEDOMS AND THE CONTROVERSY WITH CROCE)

Keywords: Calogero Guido, Croce Benedetto, Freedom, Justice, Anti-fascism.

The core of Calogero's political reflection is represented by the theory that distinguishes transcendental freedom from freedom as an ideal. According to Calogero's view, the second idea of freedom coincides with the ideal of justice and is indicated as the fundamental principle of constitutional, juridical and economic-social organization. This philosophical elaboration had a strong impact on anti-fascism but it undermined the influence exercised until then by Croce's vision of freedom and its relationship with history.

MAURIZIO PAGANO
Università degli Studi del Salento
maurpag@hotmail.com
ORCID: 0009-0003-1850-8128

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.05

LUCA BASILE

GRAMSCI E ALCUNI ASPETTI DEL TEMA GEOPOLITICO. SPUNTI E APPUNTI PER UNA RILETTURA

1. *Il contributo gramsciano e la geopolitica. Una relazione possibile? Introduzione*

Affrontando la distinzione analitica che Gramsci formula nei *Quaderni* allo scopo di qualificare la coppia "Oriente"/"Occidente", centrale anzitutto per dare ragione tanto dei diversi modi di affermazione del movimento socialista nello scenario novecentesco quanto della connotazione davvero "mondiale" di quest'ultimo, uno dei massimi studiosi del pensatore comunista, Giuseppe Vacca, ha osservato: «la coppia Oriente e Occidente non ha per Gramsci un valore geopolitico [...] Oriente e Occidente sono categorie gnoseologiche, designano un mutamento di forma della politica e non solo (banalmente) le sue differenze in aree geopolitiche diverse» (Vacca 1998: 66). Il giudizio si può certamente condividere nella misura in cui rivendica lo statuto conoscitivo di questa distinzione (come di altre categorie del lessico gramsciano) finalizzandola alla restituzione critica di mutamenti morfologici che investono, anzitutto, processi e soggetti storico-politici. Tuttavia, una volta acquisita la priorità, in Gramsci, dell'intervento delle soggettività storiche sull'elemento spaziale e sulla sua stessa mobilità, pare lecito chiedersi se proprio l'armamentario categoriale dei *Quaderni* possa giovare per leggere i rivolgimenti che hanno concorso a determinare l'attuale, intricato contesto mondiale nei termini del rapporto dinamico fra forme effettive del potere, iniziative egemoniche e spazi geografici. Del resto, a partire dalla categoria di "egemonia", i tentativi di filtraggio di molte suggestioni dovute al contributo gramsciano nell'ambito degli studi di teoria geografica e geopolitica, oltre che di esame delle relazioni internazionali, ri-

sultano, ormai, numerosi[1]. Ciò è stato dovuto, fra l'altro, alla sottolineatura da parte dell'intellettuale sardo dei rapporti territoriali-sovraterritoriali, del rilievo assunto dalle asimmetrie fra aree diverse (la polarità Nord/Sud, oltre a quella, appena richiamata, fra Occidente e Oriente; il rapporto fra "città" e "campagna" come paradigma euristico della modernità; lo studio dei passaggi di egemonia anche sul piano dei grandi comprensori spaziali e, ovviamente, l'enfasi accordata, nella cornice italiana, alla "questione meridionale"). Una sottolineatura costante, foriera di usi metaforico-categoriali pregnanti, che si inserisce entro una riflessione incline a spiegare i mutamenti del Politico nello scenario successivo alla "guerra europea" come cifrati dal tramonto della figura classica del nesso sovranità-territorio e, dunque, della condensazione delle principali risorse egemoniche nell'alveo dello Stato-Nazione. Come progressivamente messo in luce dalla letteratura più avvertita[2], Gramsci offre nei *Quaderni* una "analitica dell'egemonia" attagliata su un mondo ormai "interdipendente", che si è lasciato alle spalle gli equilibri della "stabilizzazione liberale". L'autentico banco di prova dell'iniziativa egemonica di soggetti storico-sociali determinati è, così, vista attenere all'intreccio ed all'integrazione fra piano nazionale ed internazionale. Forte di tale convinzione, egli registrerà fenomeni di portata "epocale" che coinvolgeranno ruolo geo-storico e referenza spaziale, non limitandovisi. Basti pensare al tema del peso che gli Stati Uniti andavano assumendo, superando la funzione tradizionale dell'Europa e slanciandosi, vieppiù, verso la travagliata ricostruzione di un nuovo ordine mondiale, al di là dei condizionamenti dovuti alle rispo-

[1] Fra gli studi direttamente dedicati a Gramsci vale la pena di richiamare (Ekers; Hart; Kipfer; Loftus 2012; in particolare il saggio di Kipfer, *City, country, hegemony – Antonio Gramsci's spatial historicism*, pp. 83-102); e il contributo di Jessop *Gramsci as a spatial theorist* in Bieler; Morton (2006: 27-43). Sullo specifico delle relazioni internazionali la letteratura è assai vasta, ed oltre ai contributi contenuti proprio in Ivi, ci sembra opportuno rammentare il testo esemplare di Cox (1983). Tra gli studi di teoria geopolitica che si sono giovati soprattutto della categoria gramsciana di "egemonia" vanno ricordati i contributi esemplari di Agnew (2002); (2005); e Agnew; Corbridge (1995). Del nesso fra Gramsci e gli studi geopolitici in ambito italiano si sono occupati Boothman (2004); e Bolocan Goldstein (2018).

[2] Cfr. tra gli altri Vacca (1991); Vacca (2016: 21-151); Izzo (2009); Montanari (1997); Montanari (2002).

ste di contrazione autoritaria sorte nel vecchio continente, da un lato, ed all'arresto della spinta rivoluzionaria proveniente dall'Est, da un altro. Tanto sul versante delle categorie generali quanto su quello delle diagnosi specifiche sembra, insomma, possibile ricavare da Gramsci anche un'analisi egemonica della "spazialità" e dei processi geo-storici. Come è stato osservato (Bolocan Goldstain 2018: 383), tale analisi risulta passibile della esplicazione lungo piani diversi ma reciprocamente collegati. Nella veduta gramsciana le forme spaziali appaiono concorrere ad interfacciare i rapporti sociali determinatisi in date situazioni, costantemente permeati da peculiari contenuti di direzione politica. Una costatazione siffatta si stringe all'obiettivo d'insieme di un esame dei "rapporti di forza" traducibile pure in chiave geopolitica. In questo senso, l'importanza assunta dalle molteplici dimensioni territoriali in ordine ad alcuni nuclei fondamentali (rapporto organico di società civile e Stato, morfologia dello Stato "allargato", crisi del suo impianto nazionale, etc.), dalla ridefinizione delle aree di influenza egemonica riverberantesi su scale e ordinamenti socio-spaziali diversi (si richiami ancora la questione dell'americanismo) e di condizionalità specifiche come quella del nesso città-campagna, comprova quanto la riflessione di Gramsci intorno alla storia mondiale approssimi l'opzione di un peculiare "realismo geo-storico". Si tratta di un approccio concepibile secondo diverse prospettive, fra cui spicca la sua tipizzazione nel senso di una sorta di "storicismo spaziale"[3], accoglibile a patto di tener fermo il primato della morfologia storico-egemonica, declinabile in termini di soggettività, sullo stesso *specimen* spaziale.

Nella presente sede cercheremo di avvalorare l'effettiva consistenza di un approccio siffatto a partire dalla ricognizione critico-storiografica di alcuni luoghi salienti in cui, entro i *Quaderni*, la problematica geopolitica e della spazialità geo-storica si trova affrontata.

Conviene far procedere il nostro vaglio dalla messa a punto del significato da Gramsci annesso "in prima istanza" al sapere e ai riferimenti geografici.

[3] Cfr. l'ipotesi di Kipfer (2012) e Jessop (2006).

2. *Il riferimento geografico-territoriale nei* Quaderni

Il ruolo precipuo della geografia, considerata quale disciplina da praticare fin dalla formazione elementare[4], e verso cui Gramsci coltiverà una certa attitudine sin dagli anni del suo "garzonato" universitario[5], si profila, *prima facie*, in ordine all'indicazione della pur circoscritta funzione del terreno e della sua tipologia rispetto allo sviluppo economico-sociale. In particolare, il tema, nell'alveo dei *Quaderni*, emerge a proposito dell'incidenza esercitata dalla composizione demografica su un

[4] Cfr. Gramsci (1975: 1535).

[5] È stato dimostrato che Gramsci, nell'anno accademico 1911-1912, presso l'Ateneo torinese, ha probabilmente frequentato il corso di Geografia, del quale era titolare L. Hugues ma che venne sostituito da A. Magnaghi. Quest'ultimo dedicò il corso a *Il problema dell'origine delle sorgenti* (tematica che il nostro richiamerà al § 9 del Q. 11, redatto nell'estate del '32, per suffragare l'idea secondo cui «i principali "strumenti" del progresso scientifico sono di ordine intellettuale (e anche politico), metodologico» (Gramsci 1975: 1421). Magnaghi – figura non a caso celebrata nel '46 da Almagià (Almagià: 1946), cioè da uno studioso di cui, come vedremo, il Sardo seguirà le pubblicazioni – fu sostenitore di un orientamento "anti-unitario", di ascendenza umanistica, negli studi geografici. Esso si collocava in alternativa all'impostazione di matrice positivistica introdotta in Italia, soprattutto, dalle ricerche di Giuseppe Della Vedova, e prevalsa, però, solo coll'avvio della prima guerra mondiale. Durante gli studi a Vienna, Della Vedova si era avvicinato a Ratzel che, com'è noto, fra il 1881 e il 1902 delineò i fondamenti della geografia unitario-integrale. Sulla scorta dell'idea positivistica di unificazione su base biologica di "scienze umane" e "scienze naturali" la ratzeliana *Anthropogeographie* si proponeva in quanto disciplina scientifica intesa a coordinare fenomeni naturali e culturali attraverso unità classificatorie e tipi funzionali orientati dai principi di causalità e di distribuzione spaziale. Per il rifiuto dell'ipotesi di geografia "unitaria" e di riduzione della geografia umana alla fisica militeranno le ricerche di Giovanni Marinelli, che pure fu allievo di Della Vedova. Tale studioso concesse che il modello naturalistico fosse il più idoneo allo studio dei territori, ma non aderì alla tesi della *Anthropogeographie* ratzeliana, giudicando opportuno distinguere, per oggetti e metodi di indagine, la "geografia fisica", ricompresa nell'area delle scienze naturali, e la "geografia umana", inclusa nell'alveo delle scienze storiche. Con tale approccio "dualistico" egli orchestrò la direzione della "Rivista geografia italiana". Magnaghi si collocherà proprio su una linea "dualistica", battendosi polemicamente per le ragioni di esso (Magnaghi 1916; 1917) e dedicandosi solo in modo circoscritto a questioni di geografia fisica, con particolare riguardo, appunto, al medesimo problema dell'origine delle sorgenti (Magnaghi 1911; 1912), tematizzato nel corso suddetto, con ampia probabilità frequentato da Gramsci (per tutto l'argomento cfr. Sclocco (2023), cui siamo debitori).

dato regime di sviluppo economico. Gramsci annota al § 6 del *Quaderno 19* che se «la povertà relativa "naturale" dei singoli paesi nella civiltà moderna (e in tempi normali) ha un'importanza», appunto, «relativa» e, «tutt'al più», «impedirà certi profitti marginali di "posizione" geografica», nel presente l'attenzione deve esser rivolta ai modi in cui una determinata ricchezza nazionale viene sottoposta ai criteri della divisione internazionale del lavoro ed è condizionata, di conseguenza, dalla capacità di trascegliere, «tra le possibilità che questa divisione offre, la più razionale». In ciò si misura la «"capacità direttiva" della classe economica dominante»[6]. È lecito ricavarne che mentre in fasi storiche dove l'intreccio nazionale-internazionale non aveva ancora assunto il peso attuale la ricchezza si correlava, linearmente, in termini relativi, ad una data "posizione" territoriale, e quindi l'approvvigionamento di ricchezze naturali di una data regione assumeva un'importanza di primo riguardo, collo sviluppo avanzato della modernità la portata economica di una forza nazionale-territoriale viene a dipendere sempre più dall'indirizzo egemonico assunto rispetto alla divisione internazionale del lavoro. Se, quindi, si attribuisce alla "posizione" geografica il mero valore della indicazione "in sé" di un certo comprensorio territoriale e delle sue risorse, essa non può che trovarsi correlata al complessivo reciprocarsi dialettico di "struttura", sapere scientifico socializzato (che si incorpora, fra l'altro, nella modernizzazione dell'equipaggiamento e della tecnica militare) e processo storico-politico complessivo che abbraccia le forme "sovrastrutturali"[7].

Argomenta Gramsci:

> I rapporti internazionali precedono o seguono (logicamente) i rapporti sociali fondamentali? Seguono indubbiamente. Ogni innovazione organica nella struttura modifica organicamente i rapporti assoluti e *relativi* nel campo internazionale, attraverso le sue espressioni tecnico-militari. *Anche la posizione geografica di uno Stato nazionale non precede ma segue (logicamente) le innovazioni strutturali, pur reagendo su di esse in certa misura.* (Gramsci 1975: 1562, *corsivo nostro*)

[6] Gramsci (1975: 1990).

[7] Sul costante nesso mediatore di "struttura" e "sovrastruttura" in Gramsci, al di là di alcune letture "classiche" (ad esempio quella di Bobbio), cfr., fra gli altri, le indagini, filologicamente raffinate, di Francioni (1984) e Cospito (2004).

Lo specifico "geografico"-territoriale "segue" sul piano logico la configurazione dei "rapporti sociali". D'altra parte, ci si attiene all'impostazione generale gramsciana e alla sua originalità nella tradizione marxista, gli stessi "rapporti sociali" chiamano in causa, nella loro effettività, l'incrocio costante di struttura e sovrastruttura, politica ed economia, coagulato sul terreno delle medesime "innovazioni strutturali". Essi implicano, dunque, anche la iscrizione dello *specimen* "geografico"-territoriale entro tale dinamica portante, giustificandone, poi, la possibile funzione retroagente. Ciò si coglie bene, entro il quadro storico italiano, guardando alla valutazione fornita a proposito della questione della miseria del meridione, per un lungo periodo "inspiegabile" agli occhi delle «masse popolari del Nord» (ivi: 2021). Ad una data posizione geografica interna alla Nazione, quella del Mezzogiorno, appunto, pur evidenziatasi per il notevole grado di approvvigionamento di «ricchezza naturale» dal suo territorio, non ha fatto riscontro il godimento diffuso di tale ricchezza perché il dualismo geo-storico rispetto al Nord ha collocato in quest'ultimo «una "piovra" che si arricchisce a spese del Sud». Asimmetria nello sviluppo e collocazione spaziale vengono ricomprese nel quadro multifattoriale delle «condizioni economico-politiche obiettive» (ivi: 2022). In altri casi, Gramsci illumina, in particolare, il vincolo tra collocazione e ufficio politico-militare (il riferimento corre, nel caso, alla realtà della Grecia), e dà risalto, vieppiù, al nesso della posizione geografica con l'assetto internazionale. Dal punto di vista storico, ad esempio, considerando, in particolare, il ruolo dell'Italia settecentesca rispetto alla Francia, a fronte degli avvenuti tentativi di federazioni interna, egli rileva come essa, proprio in virtù della connotazione geografica, fosse venuta assumendo una oggettiva incidenza equilibratrice «dinanzi alla crescente potenza dell'Austria» (ivi: 511). Dunque, in queste ed altre occasioni Gramsci riconosce il concorso del fattore geografico e dello specifico della determinazione territoriale, sempre, però, inserendolo in una rete complessiva di "rapporti di forza"[8]. Tuttavia, la pregnanza delle indicazioni geospaziali adoperate da Gramsci eccede questo cir-

[8] Cfr. le indicazioni presenti in Bolocan Goldstein (2018: 386-388).

coscritto aspetto. Ne abbiamo già richiamato la portata. Svolgerne una esauriente disanima vorrebbe dire ripercorrere l'intiera compagine della "analitica dell'egemonia". Si tratta di un compito qui non realizzabile ma filtrabile nel più stretto ambito di studio della tematica propriamente geopolitica presente nei *Quaderni*.

All'esame delle dinamiche geopolitiche mondiali il comunista sardo si mostrerà sensibile ben prima della elaborazione effettivamente cominciata dal '29 in poi. Valga, a titolo dimostrativo, evocare alcune considerazioni che egli ha formulato nel corso del '19-'20 esaminando la questione dell'isolamento dell'Italia sancita dal trattato di Versailles. Tale circostanza era considerata subire una netta esasperazione proprio colla linea "imperialistica" attribuita ad Orlando in ordine all'area danubiana e balcanica[9]. Il problema geopolitico emergeva soprattutto a riguardo dei rapporti fra Italia e Russia. Gramsci giudicava contraria agli interessi geostrategici dell'Italia la scelta dell'appiattimento sull'asse della coalizione anti-"repubblica dei Soviet" formata da Francia, Stati Uniti e Giappone[10]. Per mostrarlo l'intellettuale comunista aveva propugnato un'argomentazione di tipo geopolitico che faceva perno sulle categorie di "terra" e "mare". In tal modo, veniva ripresa la critica, ben presente nel dibattito di allora, alle potenze dominatrici del mare, e veniva, inoltre, illuminato il ruolo particolare della Russia rispetto agli equilibri europei, nonostante la "talassocrazia" britannica[11](rispetto alla quale era mutato il giudizio storico formulato durante il '18[12]), e, soprattutto, erano poste le basamenta della nozione di "grande potenza" che assumerà un peso dirimente per la concettualizzazione matura dell'"egemonia internazionale"[13].

Richiamato un siffatto antecedente genealogico, applicabile ad altre notazioni, vogliamo attenerci, come detto, al contenuto di una serie di note carcerarie «che in un modo o nell'altro sono riconducibili alla nozione di geopolitica» (Boothman 2004: 27).

[9] Cfr. *Pietà per i venturi nepoti* (1920), raccolto in Gramsci (1987: 28-30).
[10] Cfr. Id., *Kolciak e Orlando* (1919), raccolto ivi: 97-98.
[11] Cfr. Vacca (2016: 198).
[12] Cfr. Savant (2009: 156-157); Izzo (2021: 27).
[13] Su tutto il tema cfr. ivi: 107-108.

Si tratta di paragrafi concentrati principalmente nel secondo quaderno, ma anche nel terzo, nel quinto e nel sesto, stesi in veste unica fra la primavera e la fine del '30[14]. Vediamo meglio.

3. *Una "schedatura" circa gli studi di geopolitica*

La rilevanza di un nuovo campo di indagine riferibile alla nozione di "geopolitica" è registrata da Gramsci al § 39 del *Quaderno 2*. In esso egli appunta:

> Già prima della guerra Rudolf Kjellén, sociologo svedese, cercò di costruire su nuove basi una scienza dello Stato o Politica, partendo dallo studio del territorio organizzato politicamente (sviluppo delle scienze-geografiche: geografia fisica, geografia entropica, geopolitica) e della massa di uomini viventi in società in quel territorio (geopolitica e demopolitica). I suoi libri [...] ebbero grande diffusione in Germania dando luogo a una corrente di studi. Esiste una "Zeitschrift für Geopolitik", e appaiono opere voluminose di geografia politica (una di esse, *Weltpolitisches Handbuch* vuol essere un manuale per gli uomini di Stato) e di geografia economica. In Inghilterra e in America e in Francia. (Gramsci 1975: 193)

La nota, titolata apertamente *La Geopolitica*, scheda un articolo di Roberto Almagià comparso su "Nuova Antologia" nel luglio '27. L'articolo forniva, fra l'altro, una panoramica circa gli allora crescenti studi, fuori d'Italia, riconducibili a tale disciplina (Almagià 1927). Lo «studio del territorio organizzato politicamente», come Gramsci si esprime, ripigliando il lessico dell'articolo, veniva ingenerandosi, secondo la ricostruzione di Almagià, da un contesto complessivo dove alla descrizione dei fenomeni fisici di cambiamento dell'ambiente naturale in quanto "sostrato permanente", operata dalla stessa geografia fisica, si andava aggiungendo la "geografia antropica". Già al momento della «prima guerra mondiale» essa aveva segnato «un promettente sviluppo», occupandosi dei gruppi umani sia «come elementi costitutivi della superficie terreste», e dunque valutandone la distribuzione e le differenziazioni rispetto all'influenza dell'ambiente, sia come agenti modificatori dell'ambiente stesso.

[14] Cfr. Boothman (2004).

Di qui erano sortiti tre principali ambiti d'indagine: «quello che i tedeschi chiamano la geografia delle sedi umane» (ivi: 248), la geografia economico-commerciale e, finalmente, la "geografia politico-sociale". Almagià la profila, in sintesi, quale campo di esplorazione del legame costitutivo intrattenuto dalle forme di vita associata con le condizioni ambientali-territoriali. Ovviamente, a rigore, una simile definizione della riflessione geopolitica può risultare assai generica. Interessa, però, sottolineare come l'articolo avesse colto il verificarsi di un cambiamento di statuto epistemologico degli studi geografici. Almagià, in parziale continuità con posizioni come quella di Magnaghi, riteneva che stesse venendo avanti una tendenziale perdita della connotazione umanistica degli studi geografici. In realtà essi, fin dalla loro prima, compiuta configurazione si erano situati lungo un duplice versante: da un lato, quello ritteriano della "geografia pura", da un altro quello assimilabile alla sfera delle discipline umanistiche corrispondente alla lezione di von Humboldt, alla sua rielaborazione di talune indicazioni kantiane[15], e al suo proseguo nello stesso contributo di Ratzel che ne segna, però, una sorta di riconversione su base di tipo positivistico-naturalistica. Stando alla valutazione di Almagià, la "geografia" non dismetteva l'aspetto di "osservazione", ma esso non concerneva più i soli «fenomeni fisici o umani», guardati «con il bagaglio e la preparazione del naturalista», «bensì la più larga e complessa» trama «dei fatti economici, politici, sociali». Donde la necessità del corredo dovuto ad un'«ampia preparazione nei campi delle scienze storiche, giuridiche, economiche»[16]. In uno scenario siffatto andavano inseriti i risultati della «Geografia politica vera e propria» compendiati, anzitutto, nella posizione di Kjellén e restituiti secondo quanto riportato da Gramsci nella nota. Come egli riferisce, la diffusione delle idee in area tedesca di Kjellén erano da ricondurre, in particolare, ai due volumi «*Lo Stato come forma di vita* e *Le grandi potenze attuali* (*Die Grossmächte der Gegenwart*, nel 1912, rielaborato dall'autore, divenne *Die Grossmächte und die Weltkrise*)» (Gramsci 1975: 33). Lo si è accennato: Gramsci sintetizza, inoltre, la serie di informa-

[15] Per una efficace sintesi in merito cfr. Chiantera-Stutte (2018: 32-46).
[16] Si noti come in questa precisazione si possa cogliere una possibile eco della posizione di Magnaghi (ivi: 248-249).

zioni che Almagià fornisce segnalando il ruolo popolare dei testi dell'autore svedese, nonché le diverse espressioni in corso della geopolitica stessa e della geoeconomia[17]. Si distinguono, così, elementi significativi come la fondazione, nel '24, a Monaco di Baviera, della *Zeitschrift für Geopolitik*.

A considerare le cose più di presso, le tesi di Kjellén (il quale appartiene alla scienza politica e non alla sociologia, come invece Almagià e Gramsci scrivono, con tutto ciò che la cosa implica sul piano della costruzione analitico-concettuale) avevano cercato di saldare alla fondazione della scienza geopolitica (che esigeva d'essere accostata ad altri settori dell'analisi dell'azione politica dello Stato quali l'ecopolitica, la demopolitica, ricordata da Gramsci, la sociopolitica, e la cratopolitica) una concezione imperialista ed ultranazionalista. Essa, animata da un organicismo conservatore di fondo, s'era nutrita sincreticamente d'una pluralità di fonti: dalla storiografia di Ranke e di Droysen al paradigma neodarwinista. L'influenza di tale paradigma si rivelava palese nella celebre ridefinizione dello Stato quale *Lebensform*, a cui sarà combinata l'accezione del *Reich* in quanto "organismo geografico". Nella nozione di "forma di vita", alla quale anche il riassunto di Almagià si era riferito nei suoi tratti portanti, si faceva sentire un forte retaggio biologista. Entro il peculiare campo disciplinare ritagliato dalla geopolitica l'apporto della biologia veniva congiunto alla politica,

[17] «Mentre si fanno sempre più frequenti gli studi e le monografie su singoli Stati, inspirate alle idee del Kjellén – cito a cagion d'esempio, quella dell'Hettner sulla Russia, quelle del Braun sui Paesi Scandinavi, quella del Tuckermann sull'Europa Orientale, ecc. – si fonda» – scrive per esteso Almagià – «una *Zeitschrift für Geopolitik*, e appaiono opere voluminose di Geografia Politica (una di esse – che porta il significativo sottotitolo di *Weltpolitisches Handbuch* – vuol essere dichiaratamente un manuale per gli uomini di Stato, i diplomatici e quanti si occupano di politica mondiale), ed anche di Geografia Economica (monumentale, tra esse, la *Geographie des Welthandels* diretta dall'Andrée e dal Sieger, di cui si è iniziata nel 1926 la quarta edizione). In Inghilterra ed in America, dove si è sempre tenuto in grande considerazione il lato pratico e applicativo della Geografia, mentre si succedono rapidamente ristampe di antichi trattati classici di Geografia Economica, come quello del Chisholm, o di opere nuove, come quella del Bowman sulla fisionomia politica del mondo dopo la guerra, vedon la luce nuovissimi trattati e manuali di Geografia Politica intitolati ad es. *Geography of the World's Power*, e di Geografia economico-commeciale intitolata *The Business Man's Geography*, titoli così significativi, che parlano da sé» (Almagià 1927: 250).

all'economia, alla storia ed alla geografia medesima. Si compiva, dunque, quella integrazione sintetica che le considerazioni di Almagià avevano riportato alla perdita del profilo primariamente naturalistico dei saperi geografici, ma che nell'ottica peculiare di Kjellén vedevano il nuovo sapere geopolitico mantenere un forte ingrediente biologico. La disciplina era commisurata ad un preciso oggetto di ricerca, cioè il *Reich*, inteso in qualità di "persona"[18] provvista, con il suo medesimo esistere, secondo la indicazioni di *Der Staat als Lebensform*, d'una precipua organizzazione morale[19]. La messa a fuoco politica di tale statuto "personale" era operata a partire da due fattori: quello biologico-naturale del territorio, appunto, e quello dell'esercizio del potere. Entro la veduta anti-individualistica ed antiliberale kjelléniana la "politica di potenza", che decideva del ruolo degli Stati nello scacchiere internazionale, riusciva soggetta alle leggi biologico-naturali ritenute informare il conflitto. La verifica che la geopolitica doveva compiere della potenza degli Stati nell'agone internazionale si fondava sulla categoria di "sostrato materiale della società", considerata designare il contenuto che plasma la cultura nazionale di un popolo combinando territorio, popolazione e vita sociale. Il profilo concettuale del "sostrato" appariva dotato di ben maggiore densità a paragone di accezioni come quella adoperata nella panoramica di Almagià. Non di meno, la componente territoriale rivelava una incidenza cruciale sul piano della motivazione "geopolitica" – marcatamente distinta da quella "cratopolitica" – dell'azione dello "Stato di potenza".

Ne derivava, prima di tutto, l'indicazione del vincolo di coappartenenza fra *Reich* e territorio, tale per cui, nel quadro della loro codeterminazione, lo spazio profilava la legalità naturale da cui lo sviluppo storico statuale non poteva prescindere e che, quindi, lo delimitava[20]. Alla luce delle presenti coordinate Kjellén proporrà un preciso modello organicistico-autarchico

[18] Per le presenti osservazioni ci siamo rifatti alla esaustiva sintesi compiuta da (Chiantera-Stutte 2018), la quale si riferisce però, ampiamente, anche al rilevante testo, che Gramsci, sulla scorta di Almagià, non menziona, di Kjellen (1920).
[19] Cfr. Kjellen (1924: 34).
[20] Cfr. ivi: 26-27.

dove una funzione centrale sarà assunta proprio dallo Stato in quanto "forma di vita" congruente ad un certo territorio, a sua volta corrisposto ad un assetto economico autarchico[21]. In debito con la concezione del Ratzel, la geopolitica e l'ecopolitica kejlleniana delinearono lo Stato in quanto, insieme, *Reich* autarchico e organizzatore d'una "sfera d'interessi" vocata all'espansione[22]. Forte di tale impostazione, l'autore svedese prospetterà uno Stato economicamente protezionista in cui si formi e si confermi costantemente un'unità etnico-culturale nazionale, una *Volksseele* a sostegno della potenza nazionale[23].

Oltre al contributo di Kjellén, di cui si ricorda la morte nel '22, Gramsci segnala il proseguo degli studi geopolitici in pubblicazioni come il mensile *Zeitschrift für Geopolitik* e di quelli ad argomento geografico-economico (fra cui, allora, risaltavano – per usare le parole di Almagià richiamate in nota – «gli studi del Bowman sulla fisionomia politica del mondo dopo la guerra», così influenti sull'amministrazione americana, e maturati grazie ad una visione "deterritorializzata" della competizione internazionale – donde il passaggio dal determinismo ambientale di matrice ratzeliana all'idealismo liberale[24]). In particolare, la rivista, edita dal '24, fu fondata per sostenere e collaudare la giustificazione geopolitica delle rivendicazioni internazionali della Germania. Guidato dal generale Haushofer, cruciale propugnatore della teoria del *Lebensraum*, destinata a divenire il principale dispositivo della strategia espansionistica hitleriana, e sostenitore di un'idea di Stato come esito della simbiosi fra organismo naturale e volontà politica popolare, il periodico diverrà una delle tribune di punta entro la schiera di coloro che sosterranno quale cruciale l'esigenza d'una espansione ad Est della potenza germanica.

Non sembrino ultronee le osservazioni riassuntive e contestuali appena formulate. Esse ci aiutano a constatare l'avvedutezza di Gramsci nel registrare un filone culturale ed una zona d'indagine del suo tempo destinati ad influire significativamente sull'orizzonte storico (si pensi, in primo luogo, giu-

[21] Cfr. Chiantera-Stutte (2018: 85).
[22] Cfr. Kjellén (1924: 14).
[23] Ivi, p. 105. Per tale insieme di questioni cfr. Chiantera-Stutte (2018: 86-87).
[24] Esemplare è in proposito il celebre volume di Bowman (1921).

sto alla vicenda dell'espansionismo tedesco e, soprattutto, al dischiudersi di un peculiare settore cognitivo, la cui definizione venne progressivamente sedimentata[25]). Occorre rimarcare come egli recepisca il peso di un'angolatura visuale comunque rinviante al nodo dell'"organizzazione politica del territorio". Chiaramente, se ci si rifà, in chiave prospettica, alle coordinate del suo storicismo, l'orientamento di Gramsci non può che apparire radicalmente contrastante con l'*habitus* culturale delle posizioni, almeno in parte coeve, di fondazione epistemica e, al contempo, ideologica della "geopolitica", le quali, del resto, rendono conto di determinati precipitati politico-strategici. Come già ricavabile, *in nuce*, dalle poche osservazioni dedicate allo *specimen* geografico-territoriale che abbiamo ricordato, l'ottica dell'intellettuale sardo si oppone ad ogni approccio cifrato dall'ingrediente naturalistico, di cui, in chiave generale, è denunciata la intrinseca continuità col conservatorismo (continuità che, in effetti, molti punti di vista "geopolitici" in questione sembrano talvolta avvalorare). Si tratta, adesso, di cominciare a testare la "messa all'opera" dello "storicismo assoluto" e, più generalmente, dell'armatura analitica dovuta al "sistema dell'egemonia" ancora *in fieri*, riscontrabile, almeno in germe, entro la considerazione gramsciana dei processi internazionali e dei rapporti gerarchici fra gli Stati che andavano delineandosi lungo la scia del primo conflitto mondiale[26]. Così, approssimeremo la significativa portata del suggerimento desumibile dai *Quaderni* circa la possibilità di riclassificare in senso storico-politico la stessa dimensione spaziale sulla base, anzitutto, dell'esame delle linee di tendenza egemoniche che attraversano e tendono il mondo post-"grande guerra".

4. *Riferimenti geopolitici, ruoli statuali e processi egemonici nazionali-internazionali*

Malgrado alcuni elementi che richiameremo vi rimandino costitutivamente, esonderebbe dall'economia di queste note anche solo abbozzare la diagnosi da Gramsci effettivamente compiuta del panorama internazionale a lui contemporaneo, operata ap-

[25] Per una esauriente ricognizione cfr. ancora Chiantera-Stutte (2018: 91-100).
[26] Cfr. in merito Vacca (2016: 135-151).

plicando la categoria euristica di "rivoluzione passiva" al ruolo di America, Europa ed Unione Sovietica. Proseguiamo, invece, accennando alla nota successiva al *Quaderno 2*, dedicata a *Il problema scandinavo e baltico*, che riassume ed approfondisce con ulteriori rilievi un altro articolo comparso nel luglio del '27 sulla *Nuova Antologia* e titolato *Indirizzi attuali della geografia*. Nella nota si trovano spunti interessanti. Dopo alcune valutazioni intorno alla situazione del Baltico, Gramsci riprende le osservazioni in merito alla competizione fra Gran Bretagna e Germania ed al loro possibile scontro. Se esso scoppierà, si configurerà quale conflitto tra una forza preminente "talassocratica" ed una Germania addirittura ipotizzata come versata a congiungersi alla Russia (un'ipotesi che – è stato giustamente commentato – assume inevitabilmente un sapore "fantapolitico", se così si può dire, nonostante il ben successivo patto Ribbentrop-Molotov del '39 (Boothman 2004: 33), e, secondo la previsione dell'articolo, dotata di maggiori *chances* di vittoria. Nel presente caso viene annotato a proposito delle tesi esposte nell'articolo:

> Inghilterra, potenza navale contro blocco tedesco-russo [...]: in cui la tradizionale supremazia del mare (inglese) sul continente verrebbe a perdere la sua efficienza data la grandezza territoriale del blocco tedesco-russo. L'Inghilterra in posizione di difesa, perché satura di territori dominati e la sua flotta diminuita come fattore egemonico. Il blocco russo-tedesco rappresenterebbe la rivolta anti-inglese (Gramsci 1975: 195).

Gramsci avverte, vieppiù, il "risorgere" del "germanismo" («La Germania "potenzialmente" è ancora la più forte nazionale continentale. L'unità nazionale è rafforzata: la compagine statale è intatta. Essa oggi si destreggia fra Occidente e Oriente in attesa di riprendere la sua libertà politica di fronte all'Inghilterra che tenta invano di separarla dalla Russia, per avere ragione di entrambe» (ivi 1975: 195-196). Se ne ricava l'impressione di una schietta capacità d'avvertire il riproporsi post-prima guerra mondiale della tendenza germanica all'espansionismo destinata a confliggere con l'area britannica, considerata, in questo frangente diagnostico, "satura" dal punto di vista coloniale ed infragilita nel potenziale di intervento anzitutto militare (la "diminu-

zione" della flotta «come fattore egemonico»). La complessità della veduta "storicizzatrice" gramsciana affiora, poi, nella peculiare considerazione dedicata ai ritardi statuali della "potenza" russa, irriducibile – al contrario di quanto voluto dall'articolo – al suo presunto vigere in una circostanza meramente "amorfa"[27] ed invece da riferire precisamente, e quasi paradossalmente, ad uno Stato "totale" ed alla gestazione storica ancora in corso, dovuta alla "gelatinosità" della sua società civile[28], superabile solo attraverso un complesso processo di modernizzazione[29]. («La questione» - annota il comunista sardo – «è molto meno verbalmente complessa: la Russia è troppo contadina e di un'agricoltura primitiva, per potere con "facilità" organizzare uno Stato moderno: la sua industrializzazione è il processo della sua modernizzazione» (ivi: 196)).

Un luogo dove ben si può cogliere come l'analisi delle circostanze mondiali attuata da Gramsci intensifichi il nesso tra i tanti risvolti del dimensionamento storico-politico dello spazio territoriale rispetto a prospettive incardinate sull'incontro tra modulo naturalistico-biologico e vocazione storico-culturale ideologicamente determinata è da collocare, entro il gruppo delle note ad argomento "geopolitico" dei *Quaderni*, nell'esame della formazione degli Stati Uniti. Qui il concorso dovuto al pretto posizionamento territoriale viene, evidentemente, tenuto presente. Il ragionamento si trova enucleato al § 16 del *Quaderno 2*, e può essere situato in contrappunto nei riguardi delle celebri note su *Americanismo e Fordismo*[30]. Al loro interno l'influenza "americanistica" appare colta quale la più pervasiva nello scenario mondiale, benché approfondisca peculiarmente l'eredità della modernità europea[31]. Entro questa nota, allo scopo d'inquadrare il ruolo degli Stati Uniti ne è riassunto il percorso storico e geopolitico di crescita e di affermazione: dalla vi-

[27] Gramsci riporta l'osservazione dell'articolo secondo cui «"L'amorfismo russo è incapace di organizzare lo Stato e neppure di concepirlo"» (Gramsci 1975: 196).
[28] Cfr. l'importante § 16 del *Quaderno 7*.
[29] Il tema coinvolge la critica gramsciana al modello sovietico. Cfr. in merito, fra gli altri, Vacca (1999: 207-227); ma anche le indicazioni presenti in Mastellone (1997: XVI-XVIII).
[30] Cfr. Boothman (2004: 33).
[31] Risultano esemplari in tal senso le osservazioni espresse al § 15 del *Quaderno 22*.

cenda iniziale della costa atlantica ai moti di liberazione dal giogo coloniale, alla dichiarazione d'indipendenza degli Stati, sino ai criteri con i quali gli USA si sono garantiti il controllo di bacini come il Golfo del Messico e l'accordo con gli Stati dell'America centrale[32]. Il calco del riepilogo operato da Gramsci è costituito da un articolo di Francesco Tommasini comparso nel maggio '27 sempre su *Nuova Antologia* e titolato *Politica mondiale e politica europea*[33].

A premessa delle considerazioni rubricate come pertinenti la *Formazione delle potenza degli Stati Uniti* erano forniti alcuni suggerimenti a proposito dell'"egemonia" dell'Europa prima della guerra mondiale. Se veniva accettata l'idea che, ancora allo scoccare del contrasto bellico, gli equilibri mondiali furono condizionati prevalentemente dall'Europa, d'atra parte, era notato, di passaggio, che «fino a poco tempo fa non esisteva il "mondo" e non esisteva» in senso proprio «una politica mondiale» («d'altronde», chiariva Gramsci, «la civiltà cinese e quella indiana hanno pure contato qualcosa»). Al momento d'avvio della guerra prevalevano «tre potenze mondiali europee». Ciò che ne spiegava giusto la levatura "mondiale" constava nella «estensione dei loro territori», nella «loro potenza economica e finanziaria» e nella «possibilità di imprimere alla loro attività una direzione *assolutamente* autonoma, di cui tutte le altre potenze, grandi e minori, dovevano subire l'influsso». Si trattava dell'Inghilterra, forza coloniale che fu «per un secolo arbitra del mondo intero grazie a fattori come il peso navale dovuto al *two power standard*», e provvista di «punti strategici mondiali»; della Russia, proiettata su un altro fronte geopolitico e dotata di un grande esercito; e della Germania, connotata da una notevole «attività intellettuale», dalla «concorrenza industriale all'Inghilterra», da un cospicuo esercito e anche da una «flotta minacciosa per il *two power standard*» (la valutazione di Tommasini non considerava «la Francia» quale «potenza mondiale» (ivi: 166). Dal conflitto bellico l'«Inghilterra» era comunque uscita «trionfatrice» e la «Germania privata della flotta e delle colonie». Gramsci metteva in dubbio l'opinione di Tommasini per cui la «Russia, che poteva ridiventare rivale», si sarebbe «ridotta

[32] Cfr. Boothman (2004: 33).
[33] L'articolo apparve sui due numeri del 1° e del 16° maggio 1927.

a fattore secondario per qualche decennio», giacché l'«attuale Russia», a differenza di quella zarista, gli sembrava, ad ogni maniera, in grado di influenzare la «politica imperiale, ma anche» la «politica interna inglese» (ivi: 168). Per questo, del resto, egli si spingerà – lo si è visto – persino a riflettere intorno alle possibili conseguenze di una davvero improbabile convergenza di lungo periodo con la Germania. Importa, però, soprattutto rimarcare come, secondo Gramsci, l'avvento della "grande guerra" abbia innescato il superamento del monopolio esclusivo delle potenze "europee" – entro le quali la Russia viene inclusa – e dischiuso una dimensione storico-geopolitica autenticamente *mondiale*.

Lo scenario consegnato dalla guerra e la crisi economico-sociale successiva sono strettamente saldati dall'analisi gramsciana all'insegna della percezione di un mondo che tende vigorosamente all'"interdipendenza". L'approdo più maturo di questa linea di ragionamento sarà traguardato nel '33 quando non solo verrà notato «che la guerra '14-'18 rappresenta una frattura storica, nel senso che tutta una serie di questioni che molecolarmente si accumulavano prima del 1924 hanno fatto "mucchio", modificando la struttura generale del processo precedente» (ivi: 1823), ma verrà anche chiarita la tesi per cui tanto la guerra quanto la crisi emblematicamente associata alla data del '29 erano scaturite dalla contraddizione fra "cosmopolitismo" dell'economia e "nazionalismo" della politica. L'accrescersi di tale contraddizione è riportata da Gramsci all'"età degli imperi" e considerata già culminare nella guerra[34]. Ora, si può avanzare l'ipotesi che le annotazioni "geopolitiche" risalenti a tre anni prima svolgano un ruolo prodromico e, insieme, complementare rispetto a tale conclusione. Gramsci accennava, infatti, all' esaurimento della funzione egemonica "esclusiva" assolta dalle grandi potenze "europee", inquadrata fenomenicamente secondo i tre criteri della estensione territoriale, della potenza economico-finanziaria e delle capacità di intervento, e ritenuta in-

[34] È nota la considerazione gramsciana in proposito: «Una delle contraddizioni fondamentali è questa: che mentre la vita economica ha come premessa l'internazionalismo o meglio il cosmopolitismo, la vita statuale si è sempre più sviluppata nel senso del "nazionalismo", del "bastare a sé stessi"» (Gramsci 1975: 1756).

contrastata fino all'aprirsi del conflitto bellico mondiale. Conflitto dal quale, in primo luogo, uscirà vincitrice l'Inghilterra, ma affiancata dall'ulteriore affermazione di una nuova potenza egemonica, quella americana, destinata a proiettarsi bel al di là dei propri confini spaziali. Ciò avverrà sulla scorta di una progressiva e larga ridisposizione delle stesse relazioni territoriali e dei rapporti di forza entro lo scenario mondiale. Si tratterà sicuramente della traiettoria di un crescente protagonismo destinata a passare attraverso difficoltà e battute d'arresto. Gramsci rammentava, per esempio, il «fallimento della politica mondiale» wilsoniana, la cui proposta liberistico-pacifistica tanto lo aveva interessato[35], fino a scorgervi la principale ipotesi di integrazione sovranazionale insieme all'alternativa proposta da Lenin e dalla rivoluzione bolscevica. Tale sconfitta fu dovuta al «contrasto con le forze politiche preponderanti negli Stati Uniti» (ivi: 169). Una volta formulate le osservazioni circa il mutare della posizione geopolitica statunitense, correlata all'aspetto della composizione demografica e delle linea condotta prima della guerra sull'immigrazione, Gramsci, cominciando a focalizzare proprio l'"egemonia" degli Stati Uniti, si accingerà a riferire le previsioni ricavabili dall'articolo di Tommasini. Benché congetturasse che gli USA avrebbero avvicendato definitivamente l'egemonia britannica, Gramsci ne riportava l'accenno alla possibilità che si consolidasse, comunque, nella congiuntura, l'alleanza tra America ed Inghilterra, nei confronti della quale, d'altra parte, «dall'Asia» sarebbe potuta partire «una riscossa» centrata su una «coalizione» in grado di «comprendere la Cina, il Giappone e la Russia col concorso tecnico-industriale della Germania» (ivi: 172). Gli eventi successivi, fino alla seconda guerra mondiale, complicheranno e, poi, smentiranno le linee di tendenza su cui si reggeva tale previsione, avanzata nel '27. Detto questo, ci preme tener fermo come, sulla via di osservazioni formulate fin da prima del '19[36], l'intellettuale comunista

[35] Cfr. Paggi (1970); e Rapone (2011: 217-256).

[36] Suonano esemplari, a tal proposito, osservazioni come queste, avanzate nel maggio del '19: «Il mito della guerra – l'unità del mondo nella società delle nazioni – si è realizzato nei modi e nella forma che poteva realizzarsi in regime di proprietà privata e nazionale; nel monopolio del globo esercitato e sfruttato dagli anglosassoni. La vita economica e politica degli stati è controllata strettamente dal capitalismo anglo-americano [...] E' la morte dello Stato, che è,

confermi l'emergere di una nuova potenza egemonica, quella statunitense, collegata, nel contingente, all'area britannica, in virtù delle possenti condizioni di crescita-innovazione dello sviluppo capitalistico. Gli elementi di discrimine dall'articolo preso in esame sono diversi[37], ma conviene rimarcare il fatto che Gramsci, nel richiamarvisi, accosta il nodo dell'egemonia americana verificandone con acume le premesse e, insieme, la loro traduzione in fattori geografico-spaziali e demografici quali il rapporto con il mar Caraibico e le Antille, il dominio sull'America centrale, l'espansione sull'estremo oriente o l'obiettivo di regolare l'immigrazione per assicurare la maggiore omogeneità della popolazione.

Nell'insieme, l'aggiungersi ed il progressivo inspessirsi ed ampliarsi della potenza statunitense attesta uno scenario mondiale ove il profilo della tendenziale prevalenza egemonica dell'Europa, intesa nel senso continentale del centro-occidente[38], risulta pronunciatamente compromesso. Il nostro discerne tra "politica mondiale" e "politica europea": esse «non sono la stessa cosa», dice, ed accompagna l'asserzione con la ripresa *sine glossa* di un articolo comparso nel maggio del '27 sulla *Rivista d'Italia* all'interno di un'apposita rubrica eponima alla nota. L'articolo riassumeva, a sua volta, informazioni e considerazioni dovute ad uno scritto dell'aprile di Enrico Mataia presso la rivista *Abendland*[39]:

Un duello tra Berlino e Parigi o tra Parigi e Roma – si legge – non fa del vincitore il padrone del mondo. L'Europa ha perduto la sua importanza

in quanto sovrano e indipendente; il capitalismo nazionale è ridotto a indipendente; il capitalismo nazionale è ridotto alla condizione di vassallo [...] Lo Stato nazionale è morto, diventando una sfera d'influenza, un monopolio in mano agli stranieri, Il mondo è 'unificato' nel senso che si è creata una gerarchia mondiale che tutto il mondo disciplina e controlla autoritariamente» (*Vita politica internazionale*, raccolto in Gramsci 1987: 20). Cfr. Vacca (2021: 297-309).

[37] Gramsci nota, fra l'altro, come Tommasini, prevedendo una mobilitazione dell'area asiatico-orientale, si basi «ancora sulla prima fase del movimento capitalista cinese» (Gramsci 1975: 172).

[38] Cfr. Boothman (2004: 33).

[39] La rubrica aveva titolo "La pagina delle riviste", e Gramsci la cita dal numero del 15 maggio 1927.

e la politica mondiale dipende da Londra, Washington, Mosca, Tokyo più che dal continente (ivi: 181).

Pesava sull'accentuazione gramsciana il clima caotico che coinvolgeva le grandi nazioni europee, ma colpisce il fatto che qui veniva fissata l'importanza sempre maggiore, e ormai imprescindibile, pure di nazioni collocate al di fuori dell'esclusivo asse Europa-Stati Uniti[40]. Possiamo ricavarne che Gramsci, anche da questo lato, inscrive la montante possibilità dell'egemonia statunitense o di altro tipo in un mondo in cui la crescita dell'interdipendenza coincide con la mobilità costante dei rapporti di forza. A fronte della sinossi del pensiero gramsciano, possiamo osservare che tale condizione dinamica "contiene" il peso "classico" di alcune potenze e ridescrive quello di altre, sospingendone la proiezione egemonica. La combinazione canonica di territorio, potenza economica e presidio militare si riarticola radicalmente e convoglia nella disposizione di ambiti egemonici propensi, magari, addirittura ad allargare il contrasto Oriente-Occidente, intaccando il primato europeo d'insieme e, in qualche modo, dissociando-isolando da esso persino l'intervento di potenze come quella della stessa Inghilterra, oppure riavvicinando e ridescrivendo i due poli. Del resto, sia l'americanismo che il sovietismo si esplicheranno in disegni geopolitici ed iniziative globali che avvaloreranno, sul lungo periodo, il significato profondo di tale approccio (secondo alternative, casistiche e filoni ideologici diversi: Gramsci menziona addirittura la scommessa sul successo bolscevico da parte del conservatorismo "euroasiatico" ed anti-occidentale[41]).

[40] Cfr. Boothman (2004: 33).

[41] Rifacendosi alla sintesi che, presso la rubrica "La pagina delle riviste", sempre sotto il titolo *Politica europea e politica mondiale*, era stata operata, nel numero del 15 maggio 1927 della *Rivista d'Italia*, dell'articolo di B. Histermann comparso, a sua volta, sul numero dell'aprile della rivista *Abendland*, Gramsci riferiva del «movimento» attorno al «giornale *Nakanune*». Tale orientamento sosteneva che la Russia era «più asiatica che occidentale», e che essa «doveva mettersi alla testa dell'Asia nella lotta contro il prodromino europeo» (Gramsci 1975: 180). Si trattava di posizioni autoritaristiche che valorizzano, nella congiuntura, persino «l'ordine statuale vigente nella Russia dei soviet, per quanto» vagheggiassero «di sostituire l'ideologia nazionale a quella proletaria» (ivi: 181).

Riescono confermate, in ogni maniera, nel plesso d'assieme delle notazioni in esame, non solo l'ostilità verso la primazia del riferimento alla legalità naturale (patrimonio biologico di un popolo, collocazione spaziale e sua autonomia *ut sic*, etc.) nel motivare un dato ruolo presso l'assise mondiale e, soprattutto, nel giustificare una determinata "politica di potenza" e le sue pretese, ma l'inclinazione a congiungere costantemente la medesima organizzazione politica dello spazio ai modi della volontà collettiva e della sua direzione. Basti, per adesso, rimarcare come le premesse storico-geografiche della funzione di una potenza come gli Stati Uniti vengano ricondotte, più o meno implicitamente, al progressivo accumulo di risorse egemoniche («L'espansione degli Stati Uniti come grande potenza mondiale» - appunta Gramsci - «comincia alla fine dell'800» (ivi: 168) inquadrabili rompendo intrinsecamente con ogni sorta di retaggio naturalistico e intrecciando storicamente fattore popolazionale, disposizione territoriale e vocazione politico-economica.

Le osservazioni gramsciane si situavano, dunque, in una cornice ben differente da quella che contraddistingueva il cammino allora in atto delle ricerche geopolitiche[42]. Tuttavia, ciò non gli impedirà di rendere oggetto di investimento teorico alcuni obiettivi tendenziali che saranno alla base di ipotesi a ciò riconducibili (ivi compresa perfino la tesi dei "grandi spazi" maturata già nel seno della Germania weimariana) come, esemplarmente, il "superamento" dello Stato-Nazione. Esso configura davvero la leva per la formulazione di una lettura radicalmente diversa della crisi del Moderno che andava profilandosi. Questo nodo cruciale sarà approfondito dal nostro autore in ragione dell'avvertimento dell'interdipendenza mondiale, inverando e facendo avanzare talune indicazioni salienti della *Kritik* marxiana, e sarà poi affrontato in alternativa, di fatto, a qualsivoglia progetto imperialistico. Gramsci suggerisce la "possibilità reale" di una unificazione solidale del genere umano. Insieme alla lezione marxiana, dietro a tale indirizzo prospettico opera la ricezione positiva di opzioni volte a far incontrare universalismo e globalizzazione economica quali la linea interpretata da Wilson (da ancorare, almeno in parte, al già evocato contributo del

[42] Per un loro inquadramento complessivo cfr. ancora, fra gli altri, Chiantera-Stutte (2018: 79-133).

geografo Bowman[43], oltre a posizioni, a suo tempo molto considerate da Gramsci, quali quelle di Norman Angell) che, seppure "bruciata", comproverà, al pari della novità sovietica, il venire avanti di opportunità diverse per la integrazione sovranazionale. E' un tema che attraversa l'insieme della riflessione del comunista sardo, la quale evita di eludere la complessità e l'asprezza del processo di costruzione dell'interdipendenza mondiale. Così, poniamo, la stessa ammissione, che abbiamo registrato, della eventualità di una diversa confliggenza "imperialistica" fra Germania e Inghilterra e/o blocco anglo-americano chiede di essere inquadrata in virtù del contrastarsi di ambiti non meramente spaziali ma da connotare dal lato del riarticolarsi della morfologia storico-politica e delle possibili relazioni "interne"-"esterne" (la stessa improbabile congettura, per come viene restituita, dell'avvicinamento fra Germania e Russia è da recepire in questa luce).

Le suggestioni gramsciane non si fermano qui. Il pensatore comunista s'interroga se in futuro gli stravolgimenti dello scenario mondiale saranno tali da complicare ancora o addirittura travalicare l'insorgente egemonia statunitense e da ridislocare ulteriormente l'asse della civiltà e dell'economia moderna dall'Atlantico al Pacifico. Seguiamo da vicino il succinto discorso. In una nota redatta intorno all'ottobre del '30, il § 8 al *Quaderno 5*, titolata appunto *L'America e il mediterraneo*, Gramsci menziona l'opinione espressa da Giuseppe Frisella Vella nel suo libro *Il traffico fra l'America e l'Oriente attraverso il Mediterraneo*, uscito nel '28, secondo cui «l'Asia è il terreno più acconcio per l'estensione economica americana e l'America comunica con l'Asia attraverso il Pacifico e attraverso il Mediterraneo». Sicché, l'Europa non avrebbe dovuto «opporre resistenza a che il Mediterraneo» diventasse «una grande arteria del commercio America-Asia»[44]. Tutto ciò nell'ottica, di cui il Frisella Vella era «persuaso», della «fatale egemonia mondiale dell'America» (ivi 1975: 347), da Gramsci sondata sotto vari aspetti. Se questa annota-

[43] Cfr. in proposito ivi: 156-165.

[44] Gramsci, rileva inoltre che, secondo il Frisella Vella, il cui «punto di partenza [...] è quello siciliano», la «Sicilia ritroverebbe grandi benefici da questo traffico, diventando intermerdiaria del commercio americano-asiatico ecc.» (Gramsci 1975: 347).

zione testimonia l'attenzione per il ruolo assolto dal Mediterraneo, la riflessione del nostro tocca anche la possibile funzione strategica occupabile dal Pacifico. Funzione il cui eventuale irrobustimento obbliga ad evitare di escludere, per il futuro, appunto la crisi della natura del compito egemonico attualmente assolto dall'Atlantico sul piano della comunicazione, della diffusione dei propri "standard" di civiltà e dei traffici, e ad assumere, invece, l'ipotesi della sua ridislocazione. In proposito, in una precedente nota, il § 78 al *Quaderno 2*, Gramsci scrive recisamente, interrogandosi: «*Funzione dell'Atlantico nella civiltà e nell'economia moderna. Si sposterà questo asse nel Pacifico?*». In definitiva: a partire dalla constatazione dell'avvento dell'egemonia americana e del rilievo strategico che proprio il Pacifico veniva acquistando, Gramsci, maturando in forme analitiche sempre più efficaci l'idea di un mondo policentrico e costitutivamente interdipendente secondo relazioni "mobili", comincerà a porsi il problema se gli Stati Uniti avessero dovuto, in seguito, confrontarsi col Pacifico e se in tale area si sarebbe, poi, instaurata un'ulteriore linea di forza egemonica. Ciò in ragione della composizione demografica intorno ai suoi bordi, esposta a fornire enormi masse industriali disponibili. Ne sarebbe potuto scaturire, anzitutto, un ri-orientamento della "vita americana" ed un'ennesima spinta ad inficiare gli equilibri risalenti al presidio coloniale "europeo" («Le masse più grandi di popolazione del mondo sono nel Pacifico: se la Cina e l'India diventassero nazioni moderne con grandi masse di popolazione industriale, il loro distacco dalla dipendenza europea romperebbe [...] l'equilibrio attuale: trasformazione del continente americano, *spostamento dalla riva atlantica alla riva del Pacifico dell'asse della vita americana*» (ivi: 242). Confermandosi incline a stabilire e valutare come cruciale la determinazione sociale del fattore popolazionale – che costituisce "in sé" un ingrediente "forte" della medesima ricerca geopolitica –, Gramsci si rivela qui portatore d'una veduta particolarmente lungimirante. Non solo perché contempla il potenziale "dinamizzarsi" dell'egemonia statunitense nel contatto con altre aree mondiali, o perché getta uno sguardo di largo respiro su sviluppi economici e sconvol-

gimenti post-bellici nei paesi dell'estremo Oriente[45], ma perché sembra accostare i vettori fondamentali dei processi contemporanei di globalizzazione. Una simile, previdente percezione poggia implicitamente sulla coincidenza di interdipendenza e flessibilità-reversibilità degli equilibri mondiali. Il guadagno di tale coincidenza si dimostra sollecitato dalla caratterizzazione delle aree spaziali rispetto alla guida ed al sostegno egemonici rivolti allo sviluppo espansivo delle forze produttive[46]. Esse si combinano costantemente alla creazione ed all'accaparramento dei mercati, rispetto ai quali l'elemento della conquista precipuamente militare si mostra, adesso, definitivamente subordinato. Si tratta, insomma, della complessità di uno o di vari processi di internazionalizzazione il cui tragitto non è mai rettilineo, bensì deve fronteggiare localismi e resistenze[47].

Come speriamo ricavabile da quanto detto fin ad ora, l'esame attento degli appunti gramsciani esibisce, oltre alla descrizione empirica, alla parziale ricognizione del territorio, la presenza di un sottostante fondamento critico-categoriale. Del resto, il continuo richiamo al nesso fra un dato posizionamento spaziale-popolazionale e la funzione egemonica lo comprova eloquentemente. Il riferimento prevalente ed esemplare risulta concernere giusto gli Stati Uniti. Nei riguardi degli USA viene in diverse occasioni registrata, fra l'altro, la tendenza a spodestare "dall'interno", passando per un'alleanza congiunturale, il patrimonio egemonico britannico. In merito è d'uopo rammentare la breve schedatura, compiuta al § 97 del medesimo *Quaderno 2*, rivolta ad uno dei molti articoli firmati "Augur" comparsi su *Nuova Antologia*, segnatamente a quello del 16 dicembre del '28 su *Il nuovo aspetto dei rapporti tra la Gran Bretagna e gli Stati Uniti d'America*. La nota ne riassume l'argomentazione nell'

> ipotesi [...] che gli Stati Uniti cerchino di diventare la forza politica egemone dell'Impero inglese, cioè conquistino l'impero inglese dall'interno e non dall'esterno con una guerra (ivi: 251).

[45] Cfr. Boothman (2004: 34-35), cui siamo ancora debitori.
[46] L'interpretazione anti-economicistica della marxiana contraddizione fra sviluppo delle forze produttive e rapporti di produzione è, notoriamente, esposta da Gramsci commentando la *Prefazione* al *Zur Kritik*, al § 22 del *Quaderno 11*.
[47] Cfr. ivi: 39.

L'effettiva egemonia si compenetra, per ciò che riguarda il ruolo e la stessa "potenza" degli Stati, in definitiva, all'esito di una proiezione storico-politica dovuta proprio al successo di una certa opzione di integrazione "guidata". Ciò implica la capacità d'intervenire sulla trama gerarchica mondiale in ragione dell'influenza economica ed ideale più che della forza militare, tendenzialmente subordinata, nella contemporaneità, a tale influenza[48] (benché rispetto al sorgere dell'egemonia americana abbia svolto un ruolo scaturente anche l'adesione, nel '17, al primo conflitto mondiale, di cui Gramsci evidenzia la portata dirompente e periodizzante).

Appaiono interessanti in merito le annotazioni rintracciabili al § 125, redatto nell'ottobre-novembre, dove è recensito un altro articolo comparso su *Nuova Antologia*, questa volta di Ludovico Luccioli, del 16 agosto 1929, dal titolo *La politica doganale degli Stati Uniti d'America*, giudicato «molto interessante». Riflettendo intorno ai meccanismi e alle misure del "nazionalismo" economico e, più ampiamente, dello scambio commerciale fra Stati, Gramsci arriva a fissare un canone generale per cui «ogni nazione importante può tendere a dare un sostrato economico organizzato alla propria egemonia politica su le nazioni che le sono subordinate» (ivi: 267). Il necessario riscontro fra l'ingrediente politico d'insieme e quello peculiarmente economico dell'egemonia può mettere una forza "nazionale" nelle condizioni di sagomare campi di influenza che strutturino la gerarchia mondiale[49]. Si delineano, cioè, sfere d'interesse e corrispondenti a regioni mercantili sovranazionali[50] ma centrate

[48] Cfr. su questo nodo tematico Vacca (2016: 135-151).

[49] «Gli accordi politici regionali potrebbero diventare accordi economici regionali, in cui l'importazione e l'esportazione "concordata" non avverrebbe più tra due Stati, ma tra un gruppo di Stati, eliminando molti inconvenienti non piccoli evidentissimi» (Gramsci 1975: 267).

[50] «Il mercato mondiale, secondo questa tendenza, verrebbe ad essere costituito» – annota Gramsci – «di una serie di mercati non più nazionali ma internazionali (interstatali) che avrebbero organizzato nel loro interno una certa stabilità delle attività economiche essenziali, e che potrebbero entrare in rapporto tra loro sulla base dello stesso sistema. Questo sistema terrebbe più conto della politica che dell'economia nel senso che nel campo economico darebbe più importanza all'industria finita che all'industria pesante» (ibidem).

proprio su una data egemonia e sorte in ragione di precise convergenze.

D'altra parte, l'enfasi sulla combinazione strategico-costitutiva di politica ed economia (del resto già al centro del paradigma marxiano) suggerisce d'inquadrare quella che potemmo restituire come la "soggettivizzazione" egemonica di una data posizione-porzione geopolitica in un scenario dinamico-interdipendente le cui alternative, però, – stiamo attenti – non implicano mai la traduzione diretta, univoca ed esclusiva di un fronte nell'altro, malgrado l'isolamento di componenti empiriche determinate come nella importante valutazione analitica appena indicata. L'espressione matura di codesto approccio radicalmente antieconomistico riesce rintracciabile nella cruciale tematizzazione gramsciana del fenomeno dell'americanismo. Il richiamo corre alla maniera in cui Gramsci affronta un problema particolare quale la politica industriale interna americana. *Prima facie* l'argomento «si colloca al margine del concetto di geopolitica» (Boothman 2004: 42), ma è da condividere la considerazione secondo cui le sue implicazioni rivelano una loro pertinenza rispetto indirizzi prevalsi nella sfera cognitiva geopolitica dal momento che cercano di giustificare in senso non economicistico proprio il ruolo trainante degli Stati Uniti nell'arena mondiale[51]. Un ruolo destinato ad invigorirsi ulteriormente. Al § 138, discutendo il contenuto di due articoli usciti ancora su *Nuova Antologia*[52], Gramsci, commentando «la nuova tecnica» fordista basata sulla razionalizzazione tayloristica e sugli alti salari, osserva che essa non rappresenta l'abolizione della legge mercantile della domanda e dell'offerta ma una strategia di modernizzazione sociale che vuole presentarsi anche come «una nuova forma di rapporti». In tal modo i gruppi dirigenti capitalistici americani «cercano di ottenere oltre all'effetto economico degli alti salari, anche degli effetti sociali di egemonia spirituale» (Gramsci 1975: 275). Nessun equivoco: per

[51] Cfr. Boothman (2004: 42-43).

[52] Gramsci si confronta con due articoli comparsi sul numero di *Nuova Antologia* del 16 febbraio 1930, raccolti sotto il titolo generale *Punti di vista sull'America*, e cioè lo scritto di J.P. Rice, *Spirito e tradizione americana*; e quello di P. Lanino, *La rivoluzione industriale negli Stati Uniti* (le informazioni su Rice sono ricavate da una nota redazionale in calce al primo articolo).

spiegare ciò lo schema marxista "ortodosso" della "derivazione" della "sovrastruttura" dalla "struttura" non ha alcuna legittimità. Altresì, il "combinato disposto" di diffusione standardizzata dei consumi, divisione tayloristica del lavoro e regime di alti salari coincide con il disegno egemonico che, movendo dalla necessità di fronteggiare la tendenziale caduta del saggio di profitto[53], mira a coprire l'intiero circuito della riproduzione sociale, tratteggiando un nuovo tipo antropologico[54]. Tale composto rappresenta il propulsore della proiezione sovranazionale dell'egemonia statunitense, incardinata sul "mito" dell'America e sul rafforzamento costante della sua posizione ed influenza nel quadro mondiale. Registrare un simile aspetto chiama inevitabilmente alla necessità di ben precisare il portato egemonico di forze che stagliano e riempiono aree geopolitiche e, dunque, di visualizzare debitamente la mobile gerarchia internazionale. In essa i rapporti di classe oltrepassano il piano economico-corporativo per convogliare in varie opzioni di guida generale che ricomprendono anche i coefficienti del potere e dell'immaginario geografico[55].

A fronte di tale approccio, Gramsci approssima i rapporti egemonici fra gli Stati agganciando il fattore demografico-"popolazionale" al livello di coinvolgimento delle masse, ai diversi modi di loro mobilitazione ed al loro grado di subalternità. Ciò si lega direttamente al possibile emergere di nuove, grandi potenze nel concerto mondiale. La conferma o l'integrazione nel giuoco delle "potenze" dipende dalla costituzione egemonica delle forze, dove essenziale si dimostra poi, chiaramente, il ruolo degli intellettuali che verso le masse costituiscono i mediatori ideologici fondamentali. A tal proposito Gramsci, al § 49 del *Quaderno 4*, approntа una loro campionatura secondo i diversi contesti geografico-nazionali (si esaminino sinteticamente i casi di Italia, Francia, Russia, Inghilterra, Stati Uniti, America meridionale, India, Cina e Giappone). Nell'orizzonte mondiale, il ruolo degli intellettuali è in grado di promuovere, vieppiù, la spinta

[53] Il riferimento corre al § 36 del *Quaderno 10* (II).
[54] Il riferimento corre, anzitutto, al § 11 del *Quaderno 22*. Cfr. in merito M. Montanari, *Dall'individualismo all'economia programmatica*, in Montanari (2002: 121-127).
[55] Cfr. Boothman (2004: 42).

e lo sforzo egemonico di certe aree, favorendo o contenendo la diffusione della "civiltà occidentale"[56]. Il suo cammino è visto coincidere, secondo un approccio volto a elaborare Hegel e Croce, con la "storia della libertà", cioè con la compenetrazione stessa di storicità e libertà[57]. Essa resiste ad essere costretta entro gli argini della concezione liberale, e segna il processo di unificazione del genere umano, cresciuto dinamicamente sulla scorta della contraddizione marxiana fra sviluppo delle forze produttive e rapporti di produzione nel seno, anzitutto, di una società civile la quale tende ad espandersi al di là dei confini nazionali. Gramsci è convinto del prevalere di tale "civiltà", ma s'interroga sui caratteri delle forme di asimmetria nella "storia mondiale" rispetto ad essa proprio secondo la mediazione degli intellettuali, la quale plasma la "vita culturale" (al § 62 del *Quaderno 7* egli si chiede: «Quando incomincia la vita culturale dei vari paesi del mondo e dell'Europa?», e segnala che le «diverse fasi della storia mondiale sono state assorbite dagli intellettuali moderni anche nei paesi solo di recente entrati nella vita culturale». Donde la riflessione: «Tuttavia il fatto dà luogo ad attriti. Le civiltà dell'India e della Cina resistono all'introduzione della civiltà occidentale, che pure in una forma o nell'altra finirà col vincere: possono esse d'un colpo decadere alle condizioni di folklore? di superstizione?» (Gramsci 1975: 901); e donde anche, di conseguenza, l'auspicata apertura verso l'avanzata di ceti intellettuali di nuovo tipo).

5. *Conclusioni*

Ci pare particolarmente avveduto il giudizio di uno dei maggiori geografi politici contemporanei, John Agnew, secondo cui Gramsci è da annoverarsi tra i "classici" che «hanno sollevato questioni relative alla statualità e distribuzione geografica del potere e – in questo senso – possono essere ritenuti (fra le altre cose, naturalmente) proto-geografi politici» (Agnew 1985; 2011 ed. it.: 82). Il circoscritto sondaggio che abbiamo proposto esigerebbe d'essere allargato ad una ricerca capace di collegare le stesse considerazioni particolari qui esaminate ai termini gene-

[56] Cfr. ivi: 45.
[57] Cfr. Vacca (2016: 164-166).

rali nei quali, entro la trama dei *Quaderni*, Gramsci approssima una terapia organica di storicizzazione dello spazio[58] congruente al sistema della egemonia-"filosofia della prassi". Alla luce di essa risulterebbe assai stimolante esaminare i termini in cui il riferimento territoriale viene inscritto nella dinamica dei "rapporti di forza" che l'analitica gramsciana elucida[59] e, più specificamente, la tematizzazione che l'intellettuale sardo propone del nesso Stato-territorio come cardine di una configurazione del Moderno avviata al tramonto[60] (la antevista crisi dello Stato-Nazione). Quest'ultimo apre all'ulteriore intensificarsi dell'interdipendenza sovranazionale, che Gramsci vaglia ancora nel suo sporgente assetto antagonistico. A tal proposito un'attenzione peculiare dovrebbe essere riservata all'esame complessivo che egli avanza dello stesso fenomeno dell'"americanismo" in quanto espressivo di un disegno geostrategico (e non solo) che, con il lessico della geografia politica contemporanea, potremmo definire, oltre che "trans-regionale", propriamente "tran-scalare", anzitutto per la sua capacità di

[58] Il riferimento corre, anzitutto, al § 20 del *Quaderno 11*, denso di molteplici implicazioni teoriche. Cfr., fra gli altri, Da Silva (2020: 70-75)

[59] Il riferimento corre alla classificazione gramsciana che non solo inquadra i tre livelli dei rapporti internazionali, dei rapporti "obiettivi sociali" e di quelli propriamente politici (Gramsci 1975: 1962), ma all'interno di questi ultimi distingue la mera aggregazione economico-corporativa, il successivo raggiungimento della «coscienza della solidarietà di interessi fra tutti i membri del gruppo sociale» e tuttavia «ancora nel campo meramente economico», e, infine, il livello propriamente "politico" incardinato sul «netto passaggio della struttura alle sovrastrutture complesse» (ivi: 1584). Tale passaggio consente a Gramsci di formulare alcune osservazioni che sarebbero preziose per il proseguo della presente indagine. Egli osserva, infatti: «Nella storia reale questi momenti» (livello nazionale e internazionale; disposizione dei gruppi dirigenti e subordinati) «si implicano reciprocamente, per così dire orizzontalmente e verticalmente, cioè secondo le attività economico-sociali (orizzontale) e secondo i territori (verticale), combinandosi e scindendosi variamente: ognuna di queste combinazioni può essere rappresentata da una propria espressione organizzata economica e politica. Ancora bisogna tener conto che a questi rapporti interni ad uno Stato-Nazione si intrecciano i rapporti internazionali, creando nuove combinazioni originali e concrete [...]. Questo rapporto tra forze internazionali e forze nazionali è ancora complicato dall'esistenza nell'interno di ogni Stato di parecchie sezioni territoriali di diversa struttura e di diverso rapporto tra tutti i gradi» (ivi: 1586).

[60] Cfr. Izzo (2021: 66-69); Montanari (1997: XX-XXI); Jessop (2006: 37-39); ed ancora le considerazioni di Bolocan Goldstein (2018: 390-391).

mobilitazione e proiezione egemonica[61]. D'altra parte – lo si è sinteticamente constatato – Gramsci ipotizza già anche il possibile farsi avanti di linee di riarticolazione critica della medesima egemonia americana (lo spostarsi dell'asse dall'Atlantico al Pacifico), rinvianti prospetticamente ai dilemmi dell'oggi[62].

Risulta importante rimarcare, in conclusione, come l'analisi gramsciana, che pur ha colto la novità dirimente dell'americanismo e del ciclo economico-sociale ad esso corrisposto, appaia, viepiù, in grado di fornire utili suggestioni per superare una posizione incardinata sul primato euro-atlantico, anche dal punto di vista dell'immaginario geografico e, complessivamente, geostorico. Tale pista di ricerca diviene incrociabile, del resto, soprattutto con due direzioni di ricerca, in certo modo vicendevolmente connesse. Da un lato, con le ipotesi teoriche che, dal secondo Novecento il poi, si sono mosse nella direzione di un apposito esame delle forme simbolico-ideologiche e culturali dei "subalterni" tale da revisionare le linee prevalenti del Moderno e da favorire una riflessione sui possibili ancoraggi etico-antropologici di fronte ai rischi che investono le società occidentali sviluppate (basti pensare alla lezione fontale di un Ernesto De Martino[63]). Da un altro, con le ricognizioni critiche operate nel campo dei *Cultural Studies*[64] (basti pensare a un contributo come quello della Spivak[65]), che appunto dall'eredità di Gramsci hanno preso avvio, delle misure pratico-epistemiche di effettiva "costituzione della subalternità" stessa. Ma qui il discorso deve davvero arrestarsi, in attesa di altre occasioni di approfondimento.

[61] Cfr. ivi: 390; e Kipfer (2012: 87).
[62] Cfr., per un approccio generale alla tematica, Zunz (2002).
[63] Cfr. in proposito, fra gli altri, gli studi di Izzo (2020) e (2022).
[64] Per una ricognizione cfr. Filippini (2011: 57-99).
[65] Esemplare resta il riferimento a Spivak (1988).

Bibliografia

AGNEW JONH A., CORBRIDGE STUART,1995, *Mastering Space – Hegemony, territory and international political economy*, London-New York: Routledge.
AGNEW JONH A., 2002 [2003], *Fare geografia politica*, Milano: Franco Angeli.
_____, 2005, *Hegemony – The new Shape of global power*, Philadelphia: Temple University Press.
ALMAGIÀ ROBERTO, 1927, "Gli indirizzi attuali della geografia e il decimo Congresso Geografico Nazionale", *Nuova Antologia*, 16 luglio 1927.
_____, "Magnani Roberto", *Bollettino della Società Geografica Italiana*, n. 3, 1946, pp. 137-143.
BOLOCAN GOLDSTEIN MATTEO, 2018, "Spazialità in Gramsci", *Rivista Geografica Italiana*, n. 125, pp. 383-402.
BOOTHMAN DEREK, 2004, "Gli appunti del 1930 sulla geopolitica", *Annali dell'Istituto Gramsci – Emilia Romagna*, n. 8, pp. 27-46.
_____, 2009, *Geografia*, Liguori Guido; Voza Paquale (a cura di), *Dizionario gramsciano*, Roma: Carocci.
BOWMAN ISAIAH, 1921, *The new Word: problems in political geography*, New York: Yonkers.
CHIANTERA-STUTTE PATRICIA, 2018, *Il pensiero geopolitico – Spazio, potere e imperialismo tra Ottocento e Novecento*, Roma: Carocci.
COSPITO GIUSEPPE, 2004, *Struttura-sovrastruttura*, in Fabio Frosini, Giudo Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci – per un lessico dei "Quaderni dal carcere"*, Roma: Carocci, 227-246.
COX ROBERT W., 1983, "Gramsci, hegemony and international relations – An essay in method", in *Millennium Journal of International Studies*, n. 2, pp. 162-175.
DA SILVA MARCOS AURÉLIO 2020, "Gramsci e a espacialidade da dialética: elementos de uma Geografia critica", *Ammentu*, 2, pp. 69-82.
EKERS MICHAEL, HART GILLIAN, KIPFER ALEX, LOFTUS STEFAN (Eds.), 2012, *Gramsci – Space, nature, politics*, Chichester Uk: Wiley – Blackwell.
FILIPPINI MICHELE, 2011, *Gramsci globale – Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Bologna: Odoja.
FRANCIONI GIOVANNI, 1984, *L'Officina gramsciana*, Napoli: Bibliopolis.
GRAMSCI ANTONIO, 1975, *Quaderni dal carcere*, IV, Torino: Einaudi.
_____, 1987, *Ordine Nuovo (1919-1920)*, Torino: Einaudi.
IZZO FRANCESCA, 2009, *Democrazia e cosmopolitismo in A. Gramsci*, Roma: Carocci.
_____, 2020, *Religione e antropologia: da Marx a Gramsci a De Martino*, in Giasi Francesco, Mustè Marcello (a cura di) *Marx in Italia*, Roma: Treccani, pp. 285-305.
_____, 2021, *Il moderno Principe di Gramsci*, Roma: Carocci.

_____, 2022, "Crisi della presenza e riscatto magico-religioso", *Nostos*, n. 6, pp. 95-114.
JESSOP BOB, 2002, *Gramsci ad a spatial theorist*, in Bieler Andreas, Morton Adam (Ed.), *Immages of Gramsci: connections and contentions in political theory and international relations*, London: Routlegde, pp. 27-43.
KJELLEN RUDOLF, 1920, *Grundriß zu einem System der politik*, Berlin-Leipzig: Vowinckel.
_____, 1924, *Der Staat als Lebensform*, (IV Ed.), Berlin-Liepzig: Vowinckel.
MAGNAGHI ALBERTO, 1911, *Il problema dell'origine delle sorgenti da Cartesio (1639) a Vallinseri (1752)*, Rocca San Casciano: Stabilimento Tipografico Licinio Cappelli.
_____, 1912, *Lezioni di Geografia 1911-1912*, Torino: Tipografia Viretto.
_____, 1916, *Geographi italici maiores*, Firenze: Libreria della Voce.
_____, 1917, *La geografia è in cammino*, Ciriè: Tipografia G. Cappella.
MASTELLONE SALVO, 1997, *Introduzione – Una lettura diacronica dei "Quaderni del carcere"*, in *Gramsci: I "Quaderni del carcere"*, Torino: UTET.
MONTANARI MARCELLO, 1997, *Introduzione* a A. Gramsci, *Pensare la democrazia – Antologia nei "Quaderni del carcere"*, Torino: Einaudi, pp. VI-XLVIII.
_____, 2002, *Studi su Gramsci – Americanismo, democrazia e teoria della storia nei "Quaderni del carcere"*, Lecce: PensaMultimedia.
PAGGI LEONARDO, 1970, *Gramsci e il moderno Principe*, Roma: Editori Riuniti.
SLOCCO CAMILLA, 2023, "Antonio Gramsci studente di Alberto Magnaghi all'Università di Torino", *Giornale critico della filosofia italiana*, n. XIX, pp. 86-101.
VACCA GIUSEPPE, 1991, *Gramsci e Togliatti*, Roma: Editori Riuniti.
_____, 1999, *Appuntamenti con Gramsci – Introduzione allo studio dei "Quaderni del carcere"*, Roma: Carocci.
_____, 2007, *Per una biografia*, in *A. Gramsci nel mondo grande e terribile – Antologia degli scritti 1914-1935*, Torino: Einaudi, pp. XII-IXV.
_____, 2016, *Modernità alternative – Il Novecento di A. Gramsci*, Torino: Einaudi.
_____, 2021, *La crisi dello Stato nell'Europa fra le due guerre*, in Cospito Giuseppe, Francioni Giuseppe, Frosini Fabio (a cura di),

Crisi e rivoluzione passiva – Gramsci interprete del Novecento, Pavia: Ibis.
SAVANT GIOVANNA, *Gramsci e la Lega delle nazioni: un dibattito*, in Giasi Francesco (a cura di), *Gramsci e il suo tempo*, I, Roma: Carocci, pp. 155-173.
SPIVAK GAYATRI C., *Can the subaltern speack?*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, in NELSON CARY; CROSSBERG LAWRENCE, Urbana: University of Illinois Press., pp. 271-312.
ZUNZ OLIVIER, 2002, *Perché il secolo americano?,* Bologna: il Mulino.

Abstract

GRAMSCI E IL TEMA GEOPOLITICO. SPUNTI E APPUNTI PER UNA RILETTURA

(GRAMSCI AND THE GEOPOLITICAL THEME. NOTES AND REFLECTIONS FOR A REINTERPRETATION)

Keywords: geopolitics, Gramsci, world, space, interdipendence, geography.

The essay seeks to explore the application of some gramscian categories to isseus of spatiality and the 'structure' of the interconnectded world. In particular, it will focus on the observations formulated by Gramsci mainly in the second noteboock, but also in the third, fifth, and sixt notebooks, written as a single work between spring and late 1930.

LUCA BASILE
Università degli Studi di Bari
Dipartimento di Scienze Politiche
luca.basile@uniba.it
luca_basile@alice.it
ORCID: 0000-0001-9368-391X

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.06

ERNESTO ROLAND

DE MOVIMIENTO NACIONAL A *CATCH ALL PARTY*. UNA CARACTERIZACIÓN DEL PERONISMO DE CÓRDOBA HEGEMONIZADO POR LA RENOVACIÓN (1987-1991)

1. *Introducción*

Este artículo tiene por objetivo caracterizar las transformaciones del peronismo de Córdoba durante la institucionalización democrática de los años ochenta, asociadas al ascenso y consolidación de una de sus corrientes internas, denominada "Renovación peronista". Para ello, recupera el modelo de partido *catch all* y lo adapta a las características del objeto de estudio, centrándose en los procesos electorales de 1987 y 1991, periodo en el que la Renovación hegemonizó el Partido Justicialista (PJ) de Córdoba. En esa clave teórica, analizamos una amplia evidencia empírica extraída de un conjunto heterogéneo de fuentes: prensa periódica, publicaciones partidarias, políticas y sindicales alojadas en archivos personales y en el Centro Digital de Documentación Histórica del Instituto de Humanidades (CeDIDH) y entrevistas orales. Desde nuestra perspectiva, la competencia electoral sería el eje desde el cual se explicarían las principales transformaciones del peronismo, al menos en lo que respecta al funcionamiento de su elite dirigente y su relación con el sistema político provincial y diversos grupos de interés.

El surgimiento de la Renovación se explica, en buena medida, por los resultados de las elecciones de 1983. Allí el peronismo fue derrotado por primera vez en su historia en comicios libres de toda proscripción[1]. Este resultado dio lugar

[1] A mediados de 1982, luego de la derrota en la guerra de Malvinas, la dictadura entró en su fase de declive (Quiroga 2004). En vistas a la apertura democrática, los partidos políticos iniciaron un proceso de reorganización

a la conformación de la corriente renovadora, en oposición a los sectores ortodoxos que condujeron la reorganización del PJ durante la apertura democrática (Ferrari y Closa 2015)[2]. Formalmente la corriente fue lanzada a fines de 1985, desde la promoción de una "autocrítica" ante la derrota y la reivindicación de la democratización del PJ por medio de elecciones internas directas donde los afiliados definieran las autoridades partidarias y las candidaturas a cargos electivos de gobierno; lo que implicaba modificar la arquitectura institucional que rigió la reorganización partidaria durante la apertura democrática[3]. Dicha demanda representó tanto una estrategia para disputar la conducción del partido como un medio para adaptar el peronismo a los parámetros de legitimación de la actividad política vigentes durante los años ochenta, signados por la revalorización de la democracia, y

signado por una amplia participación. En el peronismo se produjo una recuperación de representaciones y prácticas fuertemente sedimentadas. Ello implicó que los peronistas identifiquen a su fuerza como un "movimiento", afincado en una organización por ramas -política, sindical y femenina-, que pretendía cubrir al conjunto del cuerpo social, con fuerte relevancia de la rama sindical – la "columna vertebral" – y una implantación territorial por medio de las Unidades Básicas. En esta representación, el PJ era una "herramienta" empleada en las coyunturas electorales por el conjunto del movimiento.

[2] La ortodoxia peronista agrupaba a los sectores sindicales y políticos identificados con los postulados tradicionales del peronismo, predominantes durante el tercer gobierno peronista (1973-1976), una vez desplazados los sectores de izquierda y combativos. Sus figuras más representativas durante la apertura democrática de 1983 fueron Herminio Iglesias, candidato a la gobernación de la provincia de Buenos Aires, y Lorenzo Miguel, líder de la Unión Obrera Metalúrgica (UOM) -tradicionalmente el sindicato de mayor peso en el peronismo y en la política nacional (Torre 2012) - y de las 62 Organizaciones Peronistas - "el brazo político del sindicalismo peronista" al decir de los sindicalistas-, un agrupamiento que gravitaba políticamente desde fines de los años cincuenta, periodo en el que el peronismo estuvo proscripto (James 2006).

[3] En aquella coyuntura en el PJ rigió una modalidad indirecta para la nominación de candidaturas. Las elecciones internas realizadas en cada distrito definieron la composición de los congresos provinciales. En esta instancia los congresales electos decidieron las candidaturas y la plataforma electoral de su distrito y los delegados al congreso nacional partidario, el órgano facultado para nominar la fórmula para la presidencia de la Nación. Este esquema institucional dio lugar a prácticas autoritarias y poco transparentes en la provincia de Buenos Aires, tradicional bastión del peronismo y el principal distrito electoral del país (Ferrari 2009).

así recuperar la competitividad electoral perdida (Aboy Carlés 2001; Altamirano 2004).

Los estudios disponibles sobre el peronismo en la historia reciente tendieron a focalizarse en la Renovación y su enfrentamiento con la ortodoxia, atendiendo a diversas problemáticas y dimensiones de análisis (Ferrari 2008). Dentro de este campo de estudios, se ha destacado la importancia de los abordajes a escala subnacional (Ferrari y Mellado 2016). La reconstrucción democrática recuperó un sistema federal de gobierno, que asignó un peso significativo a los estados provinciales (Cavarozzi 2006), sobre los cuales se estructuró el sistema de partidos (Mustapic 2013). El PJ, al ser un partido nacional de distrito, adoptó una organización descentralizada. En cada provincia el partido dictó sus propias reglas internas, definió sus liderazgos y dispuso de recursos financieros propios. A su vez, al carecer de una coalición dominante consolidada a nivel nacional, la dirigencia de la rama política tendió a posicionarse en las provincias para, sobre esa base, intentar proyectarse en la arena nacional. Estas características del objeto de estudio sugieren abordajes a escala subnacional, entendiendo que las provincias son genuinos espacios de producción de lo político, que, si bien se articulan a la dinámica nacional, poseen cierta autonomía y características específicas (Servetto y Moyano 2009)[4].

En clave subnacional, para el caso de Córdoba, se ha estudiado a la Renovación haciendo foco en las instancias formales de conducción del PJ (Closa 2016). En la provincia mediterránea el enfrentamiento entre ortodoxos y renovadores presentó ciertas diferencias respecto del proceso nacional o bonaerense. El partido se normalizó en la apertura democrática sin mayores conflictos, quedando en manos de un sector de la rama política de filiación ortodoxa liderado por

[4] La autonomía relativa de los escenarios subnacionales se acentuó en los años noventa, estimulada por las reformas descentralizadoras del Estado (Mellado 2015). En este periodo buena parte de las lógicas de acción política tendieron a referir a niveles locales y regionales. Ello trajo aparejada una mayor diferenciación de las instancias electorales de nivel subnacional respecto del orden nacional (Cherny y Vommaro 2004).

Raúl Bercovich Rodríguez. En rigor, la Renovación encabezada por José Manuel de la Sota representó una fracción opositora de la rama política que buscó constituirse como coalición dominante en el PJ; mientras simultáneamente trató de dotar al partido de competitividad electoral, en un marco provincial caracterizado como sistema de partido predominante, dada la continua eficacia electoral de la Unión Cívica Radical (UCR) liderada por el gobernador Eduardo César Angeloz. La Renovación avanzó en los objetivos referidos en el lapso que abarca desde la elección para convencionales constituyentes provinciales de fines de 1986, hasta las elecciones primaria del PJ y la provincial y nacional de renovación legislativa, de marzo y septiembre de 1987 respectivamente.

En ese lapso, la Renovación impulsó una serie de innovaciones en el peronismo cordobés, claves para comprender su trayectoria en la historia reciente[5]. A nivel descriptivo, estas han sido identificadas como un cambio en la imagen pública del partido, orientada a acrecentar su competitividad electoral (Closa 2010: 504). Ello se puso de relieve con un nuevo estilo de liderazgo, nuevas prácticas, un discurso adaptado a los parámetros de legitimación de la actividad política de los años ochenta y una política de alianzas "pragmática"[6]. Dentro de esta última se destacó la incorporación de Domingo Felipe Cavallo, ex funcionario de la dictadura y miembro prominente de la Fundación Mediterránea, como candidato a diputado nacional de la coalición electoral impulsada por el PJ en las elecciones de

[5] De acuerdo con la interpretación de Gabriela Closa, tanto las innovaciones introducidas por la Renovación como la reforma del Estado impulsada una vez que el PJ accedió al gobierno provincial en 1999, representan dos momentos claves para entender las múltiples transformaciones que atravesó el peronismo de Córdoba en la historia reciente (Closa 2010).

[6] En la época estos cambios fueron nominados como una "modernización" del PJ. Con este término se aludía de manera un tanto imprecisa a la "nueva imagen" del partido, de mayor cercanía con los valores democráticos, y a la incorporación de prácticas novedosas como el uso de encuestas de opinión como insumo para la confección de la línea política del partido y del marketing político para conquistar votantes en las campañas electorales. Moreno, "La contradicción fundamental", *La Voz del Interior (LVI)*, Córdoba, 3/7/1988, p. 11.

1987, ocupando un expectable tercer lugar y resultando finalmente electo[7].

Las transformaciones del peronismo cordobés también fueron analizadas desde una perspectiva ceñida al análisis del discurso político, informada por diversas contribuciones teóricas (Reynares 2012 y 2017)[8]. En esta perspectiva, el ascenso de la Renovación a la conducción del PJ representó el comienzo de una trayectoria identitaria que partió de una asimilación del discurso democrático promovido por el gobierno nacional de Raúl Alfonsín (UCR), seguida por un desplazamiento hacia el discurso neoliberal en auge a fines de los años ochenta, sostenido incluso luego de que este entrara en un importante descrédito producto de la crisis del bienio 2001-2002. El trabajo que comentamos pone de relieve la especificidad de la orientación neoliberal de la élite partidaria del peronismo cordobés, no reductible a una suerte de epifenómeno provincial de la dinámica nacional. Es decir, rebate caracterizaciones simplistas que tendieron a calificar el ascenso del PJ de Córdoba a la gobernación como una suerte de "menemismo tardío", es decir un proyecto político provincial que pretendió emular al gobierno nacional de Carlos Menem y su programa de reformas de mercado una vez que este había entrado en declive. Con ello, aporta una comprensión sutil de la singularidad y complejidad del actor. Sin embargo, es una tesis basada fundamentalmente en el discurso de los principales portavoces partidarios. A nuestro modo de ver, esta elección metodológica presenta ciertos inconvenientes al dejar afuera una amplia evidencia empírica sobre el peronismo de la época, no reductible al discurso de la dirigencia renovadora, y también otro tanto relativo al

[7] La Fundación Mediterránea fue una entidad empresaria constituida en Córdoba 1977 con el propósito de influenciar en las políticas económicas estatales (Ramírez 2002). A través de su alianza con el PJ cordobés en las elecciones de 1987, Cavallo logró posicionarse en el escenario político nacional. Luego continuó su ascenso –y, con él, el de la fundación-, al asumir el Ministerio de Economía de la Nación, designado a comienzos de 1991 por el presidente Carlos Menem (PJ).

[8] Centralmente por la teoría del populismo de Ernesto Laclau en articulación con categorías del posestructuralismo, las reflexiones de Michel Foucault sobre la gubernamentalidad neoliberal y la filosofía analítica de Ludwig Wittgenstein.

principal interlocutor y adversario del PJ de Córdoba: la UCR[9]. Ahora bien, ¿Cómo caracterizar al conjunto de transformaciones dinamizadas por la Renovación, atendiendo tanto a la vida interna del PJ como a su inserción en el sistema político provincial y su relación con la sociedad?

2. *El modelo de catch all party y su adaptación al objeto de estudio*

El modelo de *catch all party*, "partido de todo el mundo" o "atrapa todo", es un tipo ideal útil que permite analizar la relación entre una estructura partidaria y diversos grupos sociales y su *modus operandi* en una democracia liberal asentada en un principio de legitimidad pluralista (Katz y Mair 1995)[10]. Originalmente fue elaborado para dar cuenta de las transformaciones de los partidos políticos que tuvieron lugar en la segunda posguerra, asociadas al desdibujamiento paulatino de las líneas de división social en los países de capitalismo avanzado –Estados Unidos y algunos países de Europa, y a la estabilización de la competencia electoral como principal vector de la relación interpartidaria (Kirchheimer 1989). En este marco, los partidos políticos tendieron a confeccionar agendas basadas en "intereses colectivos", orientados a interpelar al conjunto de la ciudanía, en detrimento de las convocatorias sectoriales o de clase. Ello implicó que las élites partidarias dejaron de considerar al comportamiento electoral en base a predisposiciones y/o correlaciones sociales, para concebirlo como el resultante de

[9] En relación con la participación del sindicalismo en el PJ, el trabajo que comentamos sostiene que el ascenso de la Renovación implicó el abandono de prácticas sedimentadas como la representación de las ramas del movimiento (Reynares 2012: 143) y la reserva de cargos a las 62 Organizaciones (Reynares 2017: 93). Una reconstrucción de este proceso atenta a la trayectoria de los diversos nucleamientos del sindicalismo peronista permitió, cuanto menos, matizar estas afirmaciones (Roland, Sapp y Gerbaldo 2023). Este aspecto podrá observarse con mayor claridad más adelante.

[10] No es pertinente esperar hallar evidencia empírica que cristalice en forma transparente todas las características del modelo, sino, más bien, encontrar una coexistencia de caracteres entre este modelo y modelos de mayor prevalencia en otros períodos históricos –partido de notables, partido de masas y partido cartel, entre otros- (Katz y Mair 1995: 28).

una elección tendencialmente contingente, efectuada en cada instancia electoral.

La emergencia de los partidos *catch all* no fue un resultante de la decisión arbitraria de las élites partidarias, sino, más bien, su adaptación estratégica a la dinámica de competencia interpartidaria de la democracia representativa de sufragio ampliado (Malamud 2003). Este proceso modificó el sentido de la actividad política y los fundamentos de la legitimidad de la competencia interpartidista. Si en el periodo de vigencia de los partidos de masas las disputas giraron en torno a la cuestión de la reforma social (ya sea para impulsarla o para contenerla) y los partidos compitieron en torno a su capacidad de representación social; durante el predominio del partido *catch all*, los fines de la política se centraron en la mejora de ciertos parámetros sociales, económicos y culturales que el debate interpartidista convenía como deseables, con una competencia más concentrada en la efectividad de los partidos para implementar políticas públicas que en su representatividad social. A su vez, el partido *catch all* también modificó las prácticas asociadas a la competición electoral: tendió a reducirse la apelación a la movilización popular, desplazada por estrategias electorales ofensivas que priorizaron cautivar a nuevos votantes.

En rigor, el viraje hacia el partido *catch all* supone una adaptación de la estructura partidaria a la actividad política configurada en términos de mercado político. Por ello, la construcción de la imagen pública del partido pasa a ser prioritaria para la élite partidaria, que busca dotarla de un carácter predecible y estandarizado, similar al de un artículo de consumo masivo; captando así una "demanda electoral" con una "oferta política" (Kirchheimer 1989: 336-337). Dicha oferta política tiende a ser confeccionada a partir de datos e indicadores de preferencias sociales y de la interpretación que la élite partidaria elabora en torno a las oportunidades de una situación histórica concreta, relegando a un segundo plano los fines generales postulados por la doctrina partidaria. Ello torna a los *catch all party* extraordinariamente adaptables a los cambios sociales y tiende a concentrar la disputa política

interna en la nominación de candidaturas; es decir, en la búsqueda del personal político más efectivo para mejorar la *performance* electoral del partido. Así, el partido *catch all* muchas veces sirve de vehículo para que los representantes de sectores excluidas del sistema político accedan a la élite política, siempre y cuando cuenten con potencial o efectivo apoyo electoral. En no pocas oportunidades, ello deriva en la desaparición del debate político interno, que tiende a ceñirse a la efectividad de una estrategia electoral[11].

El predominio de los partidos *catch all* en las democracias liberales produjo un debilitamiento del vínculo entre los partidos políticos y los diversos grupos sociales, y una reconfiguración del mismo, al ubicar al partido político ya no como el vector de canalización de demandas de la sociedad hacia el Estado, sino como el intermediario entre ambas partes, llevando una "existencia desdoblada" al decir de Richard Katz y Peter Mair: «Por un lado, los partidos (*catch all*) agregan las demandas de la sociedad civil y las presentan ante la burocracia estatal, mientras que, por otro, constituyen los agentes de esa burocracia en su defensa de las políticas ante el público» (Katz y Mair 1995: 21). Por ello, al proyectarse como partido de gobierno, un partido *catch all* tiende a representar las demandas sociales desde un sesgo moderado, ya que alterna constantemente su papel de crítica al sistema político existente con un rol de apoyo y parte del mismo (Kirchheimer 1989: 336). Esta forma de representación de demandas supone la necesidad de establecer acuerdos generales entre los grupos de interés, a efectos de que los cambios políticos solo impliquen ciertos desplazamientos de las políticas públicas, no una modificación drástica del *status quo*[12].

[11] En consonancia con lo comentado y en clave comparativa con los partidos burocráticos de masas, Ángelo Panebianco (1982: 487-512) acota que el *catch all party* -al que denomina "partido profesional-electoral"-, se caracteriza por conferir un papel central a los políticos profesionales y por financiarse a través de grupos de interés y por medio de fondos públicos (sobre todo si es oficialismo).

[12] Llevada al paroxismo, la búsqueda de conciliación permanente de intereses deriva en una acentuada indeterminación programática, que permita al partido

En los partidos de masas -cuyos casos paradigmáticos en la experiencia política europea fueron el Partido Socialdemócrata alemán y el Partido Laborista inglés- la reconfiguración *catch all* supuso una serie de transformaciones: los canales de reclutamiento y movilización se estructuraron en torno a afinidades programáticas contingentes; se abandonó la estrategia electoral defensiva orientada a fidelizar una base electoral relativamente estable, para adoptar una estrategia ofensiva en búsqueda de nuevos electores[13]; se produjo un debilitamiento de sus diferencias ideológicas con otros partidos, asociada a la incapacidad de mantener un electorado diferenciado; y se emplearon los nuevos sistemas de comunicación de masas – en particular la televisión – para efectuar llamamientos universalistas a los votantes. Sin embargo, esta transformación tuvo sus límites en la tradición partidaria y la estructura social y profesional de su base tradicional de apoyo, dado que la estrategia electoral asociada al modelo *catch all* procuraba ampliar el electorado de un partido sin perder su base electoral tradicional. Por ello, la conservación de los votantes tradicionales entró en tensión con las interpelaciones de la élite partidaria–impulsora del viraje hacia el partido *catch all*- a sectores sociales que aquellos visibilizaron como contrarios a sus intereses.

Ahora bien, el peronismo surgió a mediados de la década del cuarenta como un movimiento nacional no equiparable a los tradicionales partidos de masas de base sindical de Europa (De Riz 1986: 674). Lo relevante aquí es poner de relieve que el proyecto de movimiento policlasista liderado por Perón, derivó en la constitución de una fuerza con un bagaje ideológico "movimientista" – orientado a representar a la totalidad de los sectores sociales nacionales desde un sesgo antioligárquico y antiimperialista (Tcach 2016) –, pero cuya principal base de apoyo estuvo dada por un movimiento

funcionar como punto de reunión desde el que se elaboran acciones concretas para una multiplicidad de grupos de interés.

[13] En este desplazamiento, los fines partidarios de antaño pasaron a considerarse obstáculos para el éxito, ya que asustaban a la clientela electoral potencial.

obrero fuertemente cohesionado en sindicatos (Torre 1989a)[14]. A su vez, los sindicatos, pese a la tentativa de someterlos a un fuerte control estatal durante los dos primeros gobiernos peronistas, sobrevivieron al derrocamiento del gobierno de septiembre de 1955 y conformaron la principal base de apoyo y estructura movilizadora del peronismo. Por otra parte, en el contexto de la proscripción y el breve tercer gobierno peronista establecido en 1973, en la Argentina no se estabilizó un sistema de partidos asociados a la competencia electoral o a la vigencia de un "mercado político" (De Riz 1986), elemento que no puede dejar de relacionarse con la tradicional debilidad de la rama política del movimiento y de sus elencos dirigentes[15].

Sin embargo, ello comenzó a modificarse con la recuperación democrática de 1983. En nuestra perspectiva, la pertinencia del modelo de *catch all party* para el estudio de este periodo radica en que allí comenzaron a consolidarse las instancias de la democracia representativa –al menos en su periodicidad, legalidad y transparencia- y los partidos políticos sostuvieron una actividad estable y sin mayores coacciones externas, a diferencia de los periodos previos de la historia argentina. De este modo, la competencia electoral resultaría el eje desde el cual se explicarían las principales transformaciones del peronismo de Córdoba, al menos en lo

[14] Si bien en Córdoba en sus orígenes el peronismo no tuvo esta característica, al surgir en un medio ajeno a la industrialización sustitutiva de importaciones, las transformaciones de la estructura productiva asociadas a la expansión de la industria automotriz iniciadas en las postrimerías del segundo mandato de Perón fortalecieron su componente obrero y sindical (Tcach 1995). Este proceso puede observarse en la emergencia de una nueva dirigencia sindical peronista en los años sesenta, proclive a la unidad de acción con otras vertientes sindicales desde una orientación ideológica combativa, y en la centralidad del sindicalismo en el tercer gobierno peronista (Ferrero 1995; Servetto 1998).

[15] En este contexto el sindicalismo se constituyó en una fuerza social y política de primer orden, producto de su cohesión política en torno al peronismo -reflejada en la alta correlación entre el voto de los trabajadores urbanos y el voto peronista- y de la existencia de un mercado de trabajo relativamente equilibrado asociado a la industrialización sustitutiva de importaciones y la regulación estatal, con bajos niveles de subempleo y desempleo y la consecuente menor disparidad entre la oferta y la demanda de trabajo, favorable al poder de negociación de los sindicatos ante las patronales (Torre 1989b).

que hace al funcionamiento de su élite dirigente y su relación con el sistema político provincial y diversos grupos sociales de interés. Dichas transformaciones se habrían articulado a la tradición política previa del peronismo, ya que para la élite renovadora fue estratégico el mantenimiento de la cohesión de su fuerza política. Por ello, en nuestro uso del modelo de *catch all party*, resulta imprescindible dar cuenta de la representación "movimientista" del peronismo, que interactuó y se articuló con las innovaciones impulsadas por la dirigencia renovadora, en un en un proceso no exento de tensiones. Para explorar nuestra hipótesis nos focalizaremos en el periodo 1987-1991, ya que allí la Renovación hegemonizó la conducción del PJ y plasmó su estrategia político-electoral en dos elecciones provinciales[16].

3. *La Fundación del Proyecto Argentino (FUNDEPA): los primeros lineamientos de una estrategia electoral ofensiva*

En su oposición a las corrientes ortodoxas que controlaron el PJ desde la reorganización partidaria de 1983, la Renovación promovió un conjunto de estructuras organizativas de tipo movimientista -sindicales, femeninas y juveniles- (Roland 2025). Como parte de esta construcción surgió un t*hink thank* de políticas públicas, la Fundación del Proyecto Argentino (FUNDEPA), presentada públicamente en marzo de 1987[17]. Dentro de sus objetivos, el espacio planteó la convocatoria a cuadros profesionales y técnicos para elaborar el Plan de Gobierno del PJ para el periodo 1987-1991 y el diseño de diversas políticas públicas para la esfera

[16] Luego de las elecciones de 1991, la hegemonía renovadora al interior del PJ de Córdoba comenzó a horadarse y surgieron múltiples cuestionamientos a la figura de De la Sota, que ocupó un papel secundario en el armado electoral de 1995 (Closa 2015). Si bien excede los alcances de nuestra investigación, una indagación de las prácticas y estrategias de las distintas fracciones de la dirigencia justicialista en la década del noventa, posiblemente muestre una continuidad de las principales innovaciones introducidas por la Renovación.

[17] "Primer Congreso Provincial de Profesionales y Técnicos del Peronismo Renovador" (volante), FUNDEPA/Producciones del Peronismo Renovador, Córdoba, 1987; "Clausuran congreso de los Renovadores", *LVI*, Córdoba, 7/3/1987, p. 3; "Concluyó un congreso renovador", *LVI*, Córdoba, 8/3/1987, p. 6.

provincial. En materia electoral, FUNDEPA asumió la función de organizar equipos para la elaboración de encuestas y sondeos de opinión, que sirvieran como insumo para mejorar la imagen y el discurso de los candidatos justicialistas. Subyacía a los objetivos trazados el diagnóstico bajo el cual el peronismo de Córdoba necesitaba una herramienta específica para cautivar a los sectores medios de la sociedad cordobesa, tradicionalmente esquivos a las propuestas electorales del justicialismo[18]. Llegar a este sector era considerado estratégico por dos motivos. En primer término, porque los sectores medios contaban con un peso cualitativo, al disponer de saberes científico-técnicos e institucionalizados que les permitían ser "formadores de opinión" e integrar los "elementos directivos de la sociedad y del Estado"[19]. El PJ necesitaba convocarlos para elaborar su propia programática e irradiarla y legitimarla en la opinión pública. En segundo término, porque al aumentar su llegada en esta franja social el PJ acrecentaría su capacidad electoral, tal como se desprende del citado documento interno:

> El peronismo no ha asentado, por cierto, sus bases históricas en este sector, ni ha tenido la hegemonía política del mismo. Por el contrario, de estos ámbitos han surgido tradicionalmente las más duras oposiciones y agresiones intelectuales contra el peronismo y sobre parte de ellas se asentaron los factores de poder que provocaron la derrota electoral del peronismo en 1983. Sin embargo, la responsabilidad política del peronismo es tratar de vencer e insertarse en este sector, proponiendo formas orgánicas y protagónicas de participación en el marco de una clara actitud de reconocimiento a la gravitación social del sector. (…) El ámbito de actuación de FUNDEPA es preferentemente la franja de la sociedad que se caracteriza como "independiente" a partir de reconocer su no pertenencia a ninguna expresión partidaria en particular. Más bien,

[18] Dómina, Esteban, entrevista, 30 de septiembre de 2021. El entrevistado fue el presidente de FUNDEPA y parte de los elencos dirigentes de la Renovación.
[19] "El sector de los Profesionales y Técnicos. Una propuesta para su participación y organización" (documento interno), FUNDEPA/Primer Congreso Provincial de Profesionales y Técnicos del Peronismo Renovador, Córdoba, 6 y 7 de marzo de 1987, pp. 1-5.

este sector exhibe una actitud variable en sus comportamientos políticos, aunque bastante racional en su direccionalidad[20].

El diagnóstico de FUNDEPA y de la Renovación sobre el comportamiento político de los sectores medios era similar al sostenido por la corriente renovadora en otros distritos (Levitsky 2005: 133)[21]. Debe observarse que la emergencia del llamado "votante independiente" en las elecciones de 1983 -también llamado "indeciso" por los analistas de la época-, puso de relieve que una parte relevante del electorado mostraba un comportamiento cambiante, sujeto a cada instancia electoral (Vommaro 2006). En la caracterización de los renovadores, los votantes independientes de Córdoba eran mayoritariamente de clase media o de una "nueva clase media", sin una identidad partidaria estable como la de la clase obrera y los sectores populares, que, a grandes rasgos, conservaban su identificación con el peronismo. Al igual que en la provincia de Buenos Aires, el desafío trazado por la Renovación de Córdoba residió en conservar el electorado cautivo e incorporar a los votantes independientes, que en las elecciones de 1983 y 1985 habían mostrado una mayor inclinación por la UCR y las terceras fuerzas[22]. Para ello era necesaria una estrategia electoral extrovertida, que trascienda al electorado tradicional del peronismo. Resulta significativo que FUNDEPA y la Renovación hayan elaborado y asimilado el diagnóstico comentado, ya que el mismo supuso desestimar la representación, extendida entre las filas justicialistas

[20] "El sector de los Profesionales y Técnicos…", p. 5.

[21] En la provincia de Buenos Aires, referencia clave de los renovadores cordobeses, con vistas a las elecciones de gobernador de 1987, el PJ liderado por principal referente nacional de la Renovación, Antonio Cafiero, apuntó a conservar el voto obrero tradicional del peronismo en los partidos del conurbano bonaerense y a disputar con sus adversarios el de los sectores independientes, considerados en su mayor parte de clase media (Ferrari, Ricci y Suárez 2013). Con tal cometido, la Renovación bonaerense también impulsó una estructura específica, el Centro de Estudios para la Renovación Justicialista (CEPAR), dedicado a la formación de cuadros técnicos y a la elaboración de políticas de Estado.

[22] No obstante, los renovadores también advirtieron una pérdida de votos en los sectores populares, que era necesario recuperar, especialmente en los trabajadores cuentapropistas o autónomos y las amas de casa.

durante la campaña de 1983, acerca de una supuesta "mayoría natural" alineada electoralmente con el peronismo.

En nuestra perspectiva, al reconocer que una franja significativa del electorado – nominada como "independiente" – definía su voto en cada instancia electoral, con independencia de sus adhesiones pasadas y en función de una evaluación de las propuestas electorales en pugna, la Renovación de Córdoba comenzó a adoptar una perspectiva electoral emparentada con la de un partido *catch all.* Desde estas coordenadas, el partido debía elaborar una propuesta electoral actualizada y específica para cada instancia electoral, capaz de interpelar, de manera segmentada, a distintas franjas del electorado. Para ello, era imprescindible conocer sus "preferencias". Estos fueron los primeros lineamientos de una estrategia electoral ofensiva en el peronismo de Córdoba.

4. *Los primeros rasgos de partido catch all: el armado del Frente Justicialista Renovador en las elecciones de 1987*

Luego de un dilatado conflicto con los sectores ortodoxos, la Renovación accedió a la conducción partidaria en las elecciones internas de marzo de 1987, con la aplicación del voto directo de los afiliados, tal como lo había demandado[23]. Al obtener un amplio triunfo, pasó a controlar holgadamente los órganos de conducción del partido: el Consejo y el Congreso[24]. Posteriormente, en el congreso de mayo, la Renovación obtuvo la aquiescencia de otros sectores internos para impulsar una estrategia político-electoral ofensiva, orientada a captar nuevos apoyos y votantes[25]. Los principales ejes de la misma se cifraron en el uso de "estudios de técnicos" y de una plataforma de gobierno elaborada por FUNDEPA y en el desarrollo de una política frentista, que

[23] "Los comicios en el PJ y los nuevos datos políticos", *LVI,* Córdoba, 29/3/1987, p. 5.
[24] Los comicios internos designaron a De la Sota presidente del PJ y candidato a gobernador en las elecciones de septiembre de 1987. "Las nuevas autoridades", *LVI*, Córdoba, 31/3/1987, p. 3.
[25] "PJ: debaten la plataforma y nominan los candidatos", *LVI,* Córdoba, 9/5/1987, p. 4.

incluyó partidos políticos – centralmente a la Democracia Cristiana (DC) – y sectores empresariales[26]. En base a las resoluciones del congreso, el Consejo definió la política de alianzas y las nominaciones de candidatos extrapartidarios en un plenario ampliado[27]. Luego fue presentado el Frente Justicialista Renovador (FJR), cuya lista de candidatos a diputados nacionales fue encabezada por dirigentes renovadores e integrada por Cavallo en un expectable tercer lugar[28].

Según Esteban Dómina, segundo candidato a senador por el Departamento Capital del FJR, la designación de Cavallo fue una iniciativa personal de De la Sota que se inscribió en una perspectiva electoral orientada a "sumar todo lo posible":

> Con esta decisión, De la Sota buscaba receptividad en los sectores empresarios y estaba convencido que la elección del ´87 se podía ganar. No quiso dejar de hacer nada que estuviera a su alcance. Se hizo un frente, el FJR, se incorporó la DC y otros partidos. Se hicieron alianzas territoriales en distintos departamentos. Se hizo todo lo que se pudo. En esa suma, viene lo de Cavallo. De la Sota quiso sumar todo lo posible porque sabíamos lo que teníamos en frente. Angeloz era mucho más que la UCR. Tenía la adhesión de sectores independientes, que hasta ahí venían acompañado al radicalismo y de hecho siguió pasando[29].

La Fundación Mediterránea, el *think thank* liderado por Cavallo y su instituto de investigaciones – el Instituto de Estudios Económicos sobre la Realidad Argentina y Latinoamericana (IERAL) –, estaban ligados a empresarios industriales de amplia ascendencia en la provincia, entre ellos Piero Astori (Astori Estructuras) y Fulvio Pagani (Arcor) (Heredia 2015: 27). Desde los años setenta estos empresarios venían liderando el debate sobre la industrialización del

[26] Definidos por De la Sota como "sectores de la producción, el empresariado, del agro y del cooperativismo, con los que se coincide en un programa de crecimiento y libertad." "El peronismo se prepara para un congreso clave", *LVI,* Córdoba, 6/5/1987, p. 4.
[27] "Anuncian hoy la integración de Cavallo a la lista del PJ", *LVI,* Córdoba, 2/6/1987, p. 4.
[28] "El frente propugna construir un modelo social solidario", *LVI,* Córdoba, 3/6/1987, p. 3.
[29] Dómina, Esteban, entrevista, 30 de septiembre de 2021.

interior y su ascendencia entre el empresariado de Córdoba fue *in crescendo* durante la reconstrucción democrática (Ramírez 2002). En tal sentido, el acercamiento de De la Sota a la Fundación Mediterránea tuvo por propósito granjearse el apoyo del sector más dinámico del empresariado provincial[30].

La apuesta del líder de la Renovación no necesariamente era incompatible con la tradición peronista de representar a los sectores patronales y asalariados en una perspectiva de conciliación de intereses; de allí que, al presentar la alianza, De la Sota aludió a una "teoría de la solidaridad entre el capital y el trabajo" y presentó al crecimiento económico como la condición necesaria para la justicia social[31]. Lo novedoso residió en las características de los planteos de la Fundación Mediterránea, ligados a una perspectiva tradicionalmente emparentada con el liberalismo económico; aunque desde un registro argumentativo novedoso, basado en investigaciones empíricas legitimadas desde la *expertice* técnica de sus autores (Fantín y Schuster 2013)[32].

El debate por la nominación de Cavallo también puso sobre el tapete una discusión relacionada al financiamiento del partido. En medios periodísticos circuló el rumor de que Cavallo desembolsó un millón de dólares por su candidatura (Reynares 2017: 95), destinados a financiar una intensa campaña electoral. La tercera candidatura a diputado

[30] Las Heras, José María, entrevista, 22 de noviembre de 2021. El entrevistado formó parte de la Renovación, especialmente en la coyuntura electoral de septiembre de 1987. Luego fue asesor de Hugo Taboada, el candidato a intendente de Córdoba de la coalición electoral impulsada por el PJ en los comicios de septiembre de 1991.

[31] "El frente propugna…", 3.

[32] En las instancias electorales de 1983 y 1985 el peronismo de Córdoba interpeló a los sectores empresarios desde una línea nacionalista, cuyas principales coordenadas provenían de las políticas económicas ensayadas en anteriores gobiernos justicialistas. Ello implicó reivindicar la industrialización provincial por la vía de la inversión estatal - en particular el caso de las Industrias Mecánicas del Estado (IME) - y la ampliación del mercado interno dinamizada por el aumento de los ingresos de los asalariados, en el marco de acuerdos salariales regulados por el Estado. "Bittel: somos un auténtico movimiento revolucionario", *Tiempo de Córdoba (TDC)*, Córdoba, 20/2/1983, p. 4; "El peronismo lucha por la liberación nacional" (José Manuel De la Sota), *TDC*, Córdoba, 21/2/1983, p. 7; "Por una democracia con mayor contenido" (César Albrisi), *Córdoba*, Córdoba, 31/10/85, p. 5.

nacional, por otra parte, fue reclamada por el sindicalismo desde el congreso partidario de mayo. En este punto, según Rubén Daniele, representante de la rama sindical en el Consejo, uno de los principales argumentos de los dirigentes renovadores a favor de la candidatura de Cavallo fue que ningún sector interno, incluido el sindicalismo, podía realizar una cotización de este monto[33]. Es decir, los sindicalistas debieron renunciar a ocupar un lugar expectable en la nómina de candidatos, al no disponer de recursos que les permitieran competir con el nuevo aliado. La resolución de la controversia brindó una contundente pauta del arreglo de poder interno del PJ: los elencos renovadores habían subordinado al sindicalismo en la toma de decisiones estratégicas[34]. También mostró que la nueva conducción partidaria introdujo un rasgo distintivo de los partidos *catch all*: financiarse a través de grupos de interés antes que por la cotización de sus militantes (Panebianco 1982: 487-512).

Por otra parte, la decisión de incorporar a Cavallo mostró que la dinámica interna del PJ tendió a concentrarse en la nominación de candidaturas, con el propósito de buscar al personal político más efectivo para captar las preferencias del electorado. Como vimos, este es un rasgo distintivo de los partidos *catch all*[35]. Desde esta clave debe interpretarse el hecho de que el sindicalismo no haya accedido a la candidatura a vicegobernador, tradicionalmente reservada a

[33] Daniele, Rubén, entrevista, 27 de noviembre de 2021. El entrevistado era el secretario general del Sindicato Unión de Obreros y Empleados Municipales (SUOEM) y uno de los referentes del bloque peronista de los Gremios por la Unidad, uno de los nucleamientos sindicales aliados a la Renovación. Fue uno de los representantes de la rama sindical en los óranos de conducción del PJ y resultó electo diputado provincial en las elecciones de 1987.

[34] Este fue el objetivo explícito de los renovadores desde sus comienzos como oposición interna de la ortodoxia. En palabras de De la Sota: «creo que en el ´83 la clase sindical ocupó el espacio que la dirigencia política dejó vacío por su propia incapacidad. Tal vez porque recién ahora el peronismo está teniendo una dirigencia política autónoma. Perón tuvo auxiliares de conducción, pero no tuvo dirigentes políticos a su lado.» (Cafiero y De la Sota 1986: 38).

[35] Si se considera el recorrido ascendente de Cavallo en la política nacional a partir de su elección como diputado nacional en 1987, el PJ de Córdoba operó eficazmente como un partido *catch all*, al incorporar una figura extrapartidaria al orden político existente, hasta el momento ajena al juego estrictamente partidario, y presentarlo favorablemente ante la opinión pública.

un dirigente sindical, y que su lugar haya sido ocupado por Enrique Gastaldi, un dirigente de extracción empresaria vinculado a la industria aceitera de General Deheza (norte del departamento de Marcos Juárez)[36]. En igual sentido, debe comprenderse el hecho de que el sindicalismo perdiera la tercera candidatura a diputado nacional y que, en cierto modo como compensación, recibiera 6 candidaturas a diputados provinciales; ya que la elección a representantes en la cámara baja de la Nación tuvo mayor visibilidad que la de sus pares provinciales[37]. En este punto, el testimonio de Eduardo González Olguín muestra la ponderación de la Renovación hacia el sindicalismo en el juego electoral y el desinterés por las apelaciones doctrinarias tradicionales:

[36] "Acordar un proyecto común para acordar la política económica" (Enrique Gastaldi), *LVI*, Córdoba, 15/8/1987, p. 3. No casualmente la campaña del FJR fue lanzada en la ciudad de Leones (departamento de Marcos Juárez) y los candidatos del justicialismo realizaron constantes visitas proselitistas a la región sur y sureste, reivindicando el rol de la actividad primaria en la economía provincial. En el evento inaugural de la campaña resultó palmario que el cambio de la imagen partidaria promocionado por la Renovación no se redujo a la esfera discursiva, ya que también implicó el ocultamiento de los símbolos tradicionales del peronismo y el uso de una estética novedosa, referenciada en el proselitismo partidario de los Estados Unidos. Esta innovación fue cuestionada por diversos sectores del peronismo como una "desperonización". "Convocatoria en Marcos Juárez", *LVI,* Córdoba, 15/8/1987, p. 4; "Harabedián criticó el acto de Leones", *LVI*, Córdoba, 20/5/1987.

[37] Desde el punto de vista de la élite renovadora, la distribución de estas candidaturas entre los diversos nucleamientos sindicales -la ortodoxia de las 62 Organizaciones y los aliados a la Renovación- tuvo por objeto el sostenimiento de la cohesión partidaria para evitar una fractura en las elecciones provinciales (Roland, Sapp y Gerbaldo 2023). El temor de los renovadores ante una escisión que pusiera en riesgo las chances electorales del peronismo no era infundado, ya que efectivamente se produjo un desprendimiento del PJ de orientación ortodoxa. Este se llamó Unión Popular e intentó capitalizar el descontento de las filas peronistas ante las innovaciones de la Renovación, presentando una lista para disputar la gobernación por fuera del FJR; en sintonía con armados de perfil ortodoxo en otros distritos, como el partido "17 de octubre" impulsado por Herminio Iglesias en provincia de Buenos Aires. Sin embargo, no logró su cometido, ya que tuvo una mala *performance* electoral: obtuvo solo el 0,32% de los votos. "Anunció Salim la creación de partidos «neoperonistas»", *LVI*, Córdoba, 4/6/1987, p. 5; "Mutuas impugnaciones entre el peronismo y la Unión Popular", *LVI*, Córdoba, 13/7/1987, p. 5.

La concepción de De la Sota, nos lo dijo a nosotros, era que los sindicalistas en la sociedad de Córdoba eran pianta votos. Porque él tenía una mirada electoral, veía "cómo gano yo las elecciones". Nosotros teníamos discusiones con él mano a mano, veníamos con nuestros proyectos y se reía, porque él hacía encuestas, veía cuál era la preocupación de la gente y a partir de eso lanzaba la propuesta política. Nosotros veníamos con el imperialismo y él decía: "no muchachos, así no vamos a ganar nunca una elección"[38].

Como señalamos, la formulación de la propuesta electoral del FJR empleó encuestas de opinión y el "Plan de Gobierno 1988-1991" elaborado por FUNDEPA[39]. Los resultados arrojados por dichos estudios, dieron sustento a una caracterización de las preferencias del electorado cordobés basada en dos ejes. Por un lado, la adhesión, extendida transversalmente en la sociedad, a los valores de estabilidad, orden social y seguridad individual[40]. Por otro lado, la insatisfacción de amplios segmentos sociales en materia socio-económica. Por ello, la campaña del FJR buscó ofrecer un proyecto de "política de crecimiento y producción con pleno empleo y trabajo". A su vez, la propuesta electoral partió de identificar distintas preferencias en base a categorías etarias y de género. En tal sentido, consideró que los 100.000 jóvenes que iban a votar por primera vez en septiembre, demandaban políticas educativas orientadas a la inserción en el mercado laboral. A su vez, evaluó el comportamiento de las mujeres de la sociedad cordobesa en términos novedosos, ya que estas no votaban "siguiendo a sus maridos", sino con independencia y con una extendida ponderación de los valores asociados a la democracia.

[38] González Olguín, Eduardo, entrevista, 29 de septiembre de 2017. El entrevistado era dirigente de Intransigencia y Movilización Peronista (IMP), una corriente de izquierda del PJ originariamente impulsada por Montoneros (Roland 2023a). En las elecciones internas de marzo de 1987, IMP trabó una alianza con la Renovación. Fruto de ello González Olguín fue electo congresal nacional del PJ e integró los equipos económicos de FUNDEPA.

[39] "Define el frente justicialista el perfil de la etapa electora", *LVI*, Córdoba, 11/6/1987, p. 4.

[40] "Fija pautas para la campaña el Frente Justicialista", *LVI*, Córdoba, 13/6/1987, p. 4.

El primer eje dio sustento a llamamientos de tipo universal orientado a la ciudadanía cordobesa en su conjunto, en torno a valores que, según la evaluación de los renovadores, contaban con una adhesión mayoritaria[41]. Ello distanció a la propuesta electoral del peronismo de convocatorias en base a una identificación social y/o partidaria, como ser al "pueblo peronista", tal como había ocurrido en las elecciones de 1983 (Closa 2009). En segundo término, la elaboración de un diagnóstico diferenciado para cada grupo social -definido en términos etarios o de género- y la formulación de una propuesta específica orientada a cautivarlo, muestra que la dirigencia renovadora asimiló una comprensión del juego político democrático en clave de mercado político[42]. En tal sentido, el partido elaboró una oferta política confeccionada a partir de datos e indicadores de preferencias sociales y de la interpretación que la élite renovadora en torno a las oportunidades de la situación histórica concreta, relegando a un segundo plano los fines generales postulados por la doctrina partidaria. Tanto los llamamientos universales a la ciudadanía cordobesa como la elaboración de una batería de propuestas destinada a cautivar a diversos grupos sociales, se inscribieron en una estrategia electoral ofensiva, destinada a captar a los votantes. "independientes" (como vimos, la categoría nativa empleada por los renovadores para referir a votantes en disputa con la UCR y las otras fuerzas)[43].

En simultáneo, De la Sota redobló sus esfuerzos por delinear una nueva imagen del PJ de Córdoba. Ese fue el sentido que tuvo su intervención en el conflicto de transporte público que tuvo lugar en Córdoba Capital, al cuestionar la

[41] "Este es el equipo para un buen gobierno" (publicidad), *LVI*, Córdoba, 30/8/1987, p. 5.

[42] En esa clave, el mensaje destinado a las mujeres en la campaña electoral fue extremadamente novedoso. Puso de relieve la necesidad de "erradicar el machismo", por medio de la creación de un "centro de prevención contra la violencia machista" y el impulso de políticas públicas tendientes a garantizar el acceso equitativo de a la dirección de las instituciones sociales, económicas y políticas. "De la Sota habla a las mujeres" (publicidad), *LVI*, Córdoba, 14/8/1987, p. 4; "De la Sota: «aún persiste la sociedad machista»", *LVI*, Córdoba, 14/8/1987, p. 6.

[43] "Definió su mensaje electoral el Frente Justicialista", *LVI*, Córdoba, 15/6/1987, p. 5.

incapacidad del gobierno provincial para desarticular el conflicto, la pasividad de la policía provincial y la cerrazón de los gobiernos provincial y municipal ante el ofrecimiento del justicialismo de terciar en las negociaciones. Esta intervención constituyó una muestra contundente de la representación que la Renovación adoptó de la sociedad cordobesa y del rol que en ella cabía al PJ:

> El gobierno de la provincia no ha tenido una propuesta de solución porque su principal obligación es evitar el conflicto y orientar conductas societarias, sobre la base del ejercicio de la autoridad. Este peronismo que representamos, siempre busca la conciliación y la paz social y trata de evitar toda medida que produzca confrontación o que permita el accionar de elementos violentos e indeseables que nos han retrotraído a etapas que considerábamos superadas. Nos hubiese gustado que frente al hecho de que el gobierno no tenía soluciones, hubiese reconocido que Córdoba es una sociedad plural y que de buena fe hubiésemos podido aportar algunas soluciones para que el conflicto no tuviera esa magnitud, que ha creado tanta intranquilidad. Lo lamentable es que en este caso no hayamos sido escuchados y que no haya existido una acción de gobierno que compagine la libertad que da la democracia con el orden que ésta debe tener[44].

Al definir como "plural" a la sociedad cordobesa y por esa vía asignar a su partido un rol en la resolución del conflicto, De la Sota ligaba la imagen del PJ a los valores de la democracia predominantes[45]. También resulta significativo que De la Sota haya priorizado brindar una imagen del partido más ligada a una pretendida capacidad de resolver pacíficamente conflictos intersectoriales, que a la canalización de demandas de un sector social específico; sobre todo teniendo en cuenta que los principales sindicatos de transporte público de la provincia estaban alineados con el justicialismo. Esta presentación del PJ como un actor capaz

[44] "De la Sota criticó la pasividad policial", *LVI,* Córdoba, 6/5/1987, p. 5.

[45] Durante la reconstrucción democrática el "pluralismo" se constituyó como uno de los pilares de la legitimación de un sistema democrático (Velázquez Ramírez 2019). Ello supuso el rechazo a cualquier expresión que buscara "imponer" una concepción o una clase social sobre otra, ya que se suponía que la sociedad estaba conformada por diversas concepciones y actores sociales, que un régimen democrático debía contener y respetar.

de encontrar una solución concertada del conflicto y restablecer el orden público y el funcionamiento del sistema de transporte, remite a la problemática de la "existencia desdoblada" de los partidos *catch all*; relativa a su auto asumida función de intermediarios entre las demandas sociales y el Estado, dinamizada por una élite partidaria abocada a la conciliación de intereses. Con este desplazamiento, el partido tendió a abandonar su rol de vector de canalización de demandas de sus tradicionales bases sociales de apoyo.

Los esfuerzos de la Renovación para dotar al PJ de una nueva imagen pública pueden comprenderse si se considera el componente negativo de las campañas electorales de la UCR[46]. En 1983 la plataforma de gobierno de la UCR tuvo por eje la noción de un "tiempo radical" por venir, distinto al pasado reciente caracterizado por la violencia política, la inestabilidad institucional y el terrorismo de Estado (Closa 2009). En esta bifurcación temporal el radicalismo asoció implícitamente dichos elementos negativos con el peronismo – en clara alusión a la conflictiva gestión peronista del periodo 1973-1976 y a la última dictadura – y propuso, en contrapartida, un tiempo futuro, signado por la plena vigencia de los valores democráticos. En esta tesitura el radicalismo se presentaba como el garante y mejor portador de dichos valores. En 1987 diversas intervenciones de Angeloz y otros dirigentes radicales reeditaron esta estrategia, al atribuir al peronismo cordobés conducido por la Renovación una falta de adhesión a los valores democráticos. Ante un eslogan de la campaña electoral del FJR centrado en la noción de "cambio", el gobernador inquirió: «¿Qué clase de cambio propone el

[46] Empleamos el término "negativo" en el sentido propuesto por los estudios de comunicación política (Crespo et al 2011). Este refiere a la existencia de dos orientaciones comunicacionales en las campañas electorales: la positiva y la negativa. Mientras aquella busca crear sentimientos positivos en torno a un candidato, con el objetivo de obtener un mejor reconocimiento social y la asociación entre su nombre y valores con amplia adhesión social; la comunicación negativa persigue lo contrario: crear sentimientos negativos hacia el candidato adversario y/o, en una misma operación comunicativa, sentimientos positivos hacia el candidato propio al establecer una comparación entre ambos.

justicialismo? ¿El cambio de la muerte, de los desaparecidos, de los encapuchados, del dolor y del miedo?»[47].

En resumidas cuentas, en el escenario de 1987 la nueva élite partidaria del PJ dinamizó una serie de transformaciones de la estructura partidaria que pueden encuadrarse en el modelo de *catch all party*. Pero no debe perderse de vista que el peronismo ya contaba con un sedimentado bagaje ideológico centrado en la búsqueda de representación de la totalidad de los sectores sociales a partir de políticas de conciliación – que ponderaba las nociones de orden público y autoridad estatal –, y ello tornaba compatible, al menos parcialmente, el nuevo perfil partidario impulsado por la Renovación con la identidad política tradicional de su fuerza. Asimismo, estas innovaciones fueron implementadas conservando los mecanismos de representación movimientista tradicionales en el peronismo, lo que implicó que el sindicalismo conserve un cupo de representación en los órganos de conducción del partido y en la nominación de candidaturas electorales (Roland, Sapp y Gerbaldo 2023). Esta persistencia del movimientismo – en el marco de una subordinación de los sindicalistas en materia de toma de decisiones –, obedeció a la búsqueda de cohesión partidaria por parte de la élite partidaria, que buscó evitar una fractura que pusiera en riesgo las chances electorales del PJ[48].

5. *La consolidación de una forma de entender el juego político: la Unión de Fuerzas Sociales*

Durante el periodo inicial del gobierno de Menem, si bien la figura de De la Sota se había debilitado producto de las elecciones internas nacionales del PJ de julio de 1988, los

[47] "Critica de Angeloz a la propuesta justicialista", *LVI*, Córdoba, 27/8/1987, p. 4.

[48] Los esfuerzos realizados por la conducción renovadora no bastaron para alcanzar el triunfo. La fórmula de la UCR encabezada por Angeloz se impuso con 48.3 % de los sufragios ante la fórmula del FJR, que obtuvo el 43.80 %. Sin embargo, el PJ de Córdoba mejoró su *performance* respecto de las elecciones pasadas, mantenido cierta cohesión interna y posicionado un nuevo elenco dirigente. "Peronismo: gran satisfacción por los resultados obtenidos", *LVI*, Córdoba, 7/9/1987, p. 3.; "Aventajó la UCR por 67.905 votos al Frente Justicialista", *LVI*, Córdoba, 8/9/1987, p. 1.

renovadores de Córdoba conservaron el control de la estructura partidaria[49]. En una coyuntura signada por la debilidad del gobierno nacional, la Renovación de Córdoba neutralizó las voces de descontento surgidas al interior del peronismo, tanto de nucleamientos sindicales (sobre todo del ámbito estatal) como de agrupaciones del PJ (Roland 2023b)[50]. Con antelación a las elecciones de 1991, la oposición del PJ al gobierno provincial se focalizó en la necesidad de que Córdoba apoyara la política económica del gobierno nacional con "hechos", no solo con expresiones verbales, ya que ello contribuiría a la "estabilidad" – el objetivo central de la política económica nacional – y dinamizaría la inversión en la provincia[51]. Por esta vía, la Renovación buscó capitalizar el apoyo social hacia la Convertibilidad y adaptó la línea política del peronismo provincial a un motivo central en la prédica del gobierno nacional: el estímulo a la iniciativa privada a través de la

[49] De la Sota fue precandidato a vicepresidente de la fórmula encabezada por Antonio Cafiero en las elecciones internas nacionales del PJ. Allí fue derrotado por la fórmula Carlos Menem-Eduardo Duhalde, que luego ganó las elecciones presidenciales de mayo de 1989. Si bien el ascenso de Menem en el orden nacional debilitó el liderazgo provincial de De la Sota, a través de una serie de acuerdos y negociaciones la Renovación pudo mantener el control del PJ. "Menem presidente, De la Sota conducción" (publicidad), *LVI,* Córdoba, 11/11/1988, p. 9.

[50] Ante la crisis hiperinflacionaria desatada en febrero de 1989 y el traspaso anticipado del poder presidencial, Menem adoptó un agresivo programa de reformas de mercado, que suscitó una serie de controversias al interior del peronismo (Canelo 2011). Existe cierto consenso en ubicar en el Plan de Convertibilidad implementado en abril de 1991 y en las elecciones de renovación legislativa de aquel año, el comienzo de la consolidación del liderazgo de Menem (Gordillo 2012; Pucciarelli 2011; Bonnet 2008). La Convertibilidad redujo drásticamente la inflación – lo cual fue central para la dinámica política – y comenzó a atraer la inversión extranjera y a producir una reactivación económica y una recuperación del salario real, fuertemente deteriorado por la crisis previa. En las elecciones legislativas de aquel año, a nivel nacional el PJ alcanzó el 40,22 % y obtuvo un triunfo contundente en la provincia de Buenos Aires. Allí el gobierno nacional comenzó a disipar las disidencias en el PJ, en una campaña donde los principales candidatos justicialistas defendieron los "logros" de la política económica y apelaron a la imagen positiva del nuevo ministro de Economía, Cavallo.

[51] Ello implicaba reducir la tarifa eléctrica provincial y rebajar los impuestos municipales. "Agradecimiento de De la Sota", *LVI*, Córdoba, 16/4/1991, p. 4.

reducción de los costos de los empresarios. En la misma sintonía, FUNDEPA cuestionó el endeudamiento del Estado provincial con el Banco de la Provincia de Córdoba y apoyó la presión del gobierno nacional para que las provincias redujeran sus erogaciones, observando que la reforma del Estado seguía siendo "una asignatura pendiente del gobierno cordobés"[52]. En base a estos posicionamientos, De la Sota realizó un denodado esfuerzo por dotar al peronismo de Córdoba de una imagen de cercanía al mundo empresario y consustanciación con el programa de reformas[53].

En este marco, el gobierno provincial también señaló su afinidad con la orientación del gobierno nacional, e incluso reclamó haberla adoptado con antelación para "preparar" a la estructura productiva de Córdoba ante los cambios que se avecinaban[54]. Ya desatada la campaña de 1991, Angeloz apoyó la política económica de Cavallo, poniendo solo reparos en la solvencia política el gobierno de Menem para implementarla[55]. Al ser interpelado por la campaña electoral del justicialismo, acentuó aún más su identificación con los objetivos del programa de reformas, llegando a afirmar "la estabilidad soy yo"[56]. Sin embargo, respecto de la reforma estatal, Angeloz sostuvo que disponía de un modelo propio para disminuir las erogaciones estatales e implementar las privatizaciones, desregulaciones y descentralizaciones (Gordillo 2003). Ello derivó en que la concreción de las

[52] "Peronistas refutan críticas de Caminotti", *LVI,* Córdoba, 10/5/1991, p. 5

[53] "Ratifican que De la Sota será candidato a gobernador", *LVI,* Córdoba, 9/4/1991, p. 3.

[54] "La lucha es permanente y nunca vamos a tener días fáciles" (José Porta), *LVI,* Córdoba, 2/9/1991, p. 10.

[55] Turello, "En las urnas cordobesas, ¿un destino nacional?", *LVI,* Córdoba, 8/3/1991, p. 5. Los posicionamientos de Angeloz en el orden nacional no se apartaron de su plataforma de gobierno de las elecciones presidenciales de 1989, cuando fue derrotado por Menem. Allí prometió usar un "lápiz rojo" en su eventual administración, como metáfora de los ajustes fiscales que creía imprescindibles, y su entorno auguró una agresiva política de privatizaciones, una disminución de la presión fiscal y una reforma laboral que limitara el derecho de huelga en los servicios públicos esenciales y modificara el régimen legal de contrato de trabajo. "Promete Angeloz control de gastos y estabilidad", *LVI,* Córdoba, 11/4/1989, p. 3.

[56] "Angeloz: la posición técnica del FMI es cada vez más rígida", *LVI,* Córdoba, 16/4/1991, p. 4.

reformas sea dilatada en sus contenidos más significativos. Las cuatro principales empresas provinciales – EPEC, EPOS, Banco de la Provincia de Córdoba y Banco Social del Córdoba – y la Caja de Jubilaciones de la Provincia, siguieron bajo la órbita estatal, pese a las presiones del gobierno nacional y como veremos, del PJ de Córdoba[57].

Ante las elecciones de 1991, luego de dilatadas negociaciones entre la Renovación y el gobierno nacional de Menem, el PJ definió una nueva candidatura a gobernador De la Sota desde una nueva coalición electoral: la Unión de Fuerzas Sociales (UFS)[58]. Los sectores menemistas del PJ de Córdoba aceptaron la candidatura de De la Sota, de quien no ahorraban críticas, por ser la que mejor "medía" en las encuestas[59]. El nuevo armado electoral del justicialismo proyectó una imagen partidaria en sintonía con los posicionamientos previos de la conducción del PJ que comentamos y fue, en última instancia, el resultante de una adaptación a una evaluación de las preferencias de la ciudadanía, al igual que la propuesta electoral de 1987.

[57] Si bien el programa de reformas tuvo diversas dimensiones, en su periodo inicial el menemismo priorizó algunas desregulaciones de la actividad económica y la reforma del Estado. El punto de partida fueron las leyes N° 23696 de Emergencia Económica y N° 23697 de Reforma del Estado, sancionadas entre agosto y septiembre de 1989 por el Congreso de la Nación, que implicaban ajuste en la administración pública, descentralización de servicios y privatizaciones de empresas estatales. Esto se planteaba como un instrumento de estabilización macroeconómica, que brindaba una señal contundente sobre el compromiso del gobierno en reducir el déficit fiscal. Una vez aprobadas las leyes, la discusión sobre las reformas tomó una dimensión provincial, ceñida a las presiones del menemismo para que las provincias reestructuraran sus administraciones y privatizaran sus empresas y bancos públicos. El equilibrio fiscal se colocó como el principal objetivo de las políticas públicas, que comenzaron a ser definidas en torno a un principio de gobernabilidad basado en el tándem reforma/estabilidad económica que debía cubrir todas las esferas del Estado - nación, provincia y municipios - (Gordillo 2012). "Las aguas bajan turbias", *Cuadernos Laborales (CC),* Córdoba, septiembre de 1989, N° 6, pp. 4-5; "Las caries del Plan B. B.", *CC,* Córdoba, diciembre de 1989, N° 7, pp. 4-5.

[58] "Ratifican que De la Sota será candidato a gobernador", *LVI,* Córdoba, 9/4/1991, p. 3; Suppo, "Todos los caminos conducen a De la Sota", *LVI,* Córdoba, 21/4/1991, p. 4.

[59] "Para Alarcia, De la Sota es el candidato natural", *LVI*, Córdoba, 12/3/1991, p. 4.

Evidentemente, en 1991 la élite partidaria del PJ de Córdoba siguió entendiendo el juego electoral en los mismos términos que en 1987; con la diferencia de que en esta oportunidad la apuesta electoral implicó incorporar nuevos contenidos en la imagen partidaria y trazar nuevas alianzas con actores extrapartidarios, asociados a la idea de partido consustanciado con la política de reformas y "abierto" a la sociedad. En ese sentido, UFS radicalizó aspectos del FJR, como el ocultamiento de la identidad peronista, ya que estos impedían la llegada a dichos sectores[60].

La nueva imagen partidaria tomó cierta distancia de la reivindicación de los partidos políticos como instancia clave del sistema democrático, para caracterizar a estas instituciones negativamente, como espacios "cerrados", ajenos a las problemáticas de la sociedad (Reynares 2017: 111-119). Desde esa tesitura, De la Sota caracterizó al segundo gobierno de Angeloz como "un pequeño y cerrado grupo de amigos" y presentó a su propuesta como una convocatoria amplia a sectores sociales ajenos a la política partidaria[61]. Dichos sectores no respondieron a los grupos sociales a los que el peronismo había interpelado a lo largo de su historia en clave movimientista -trabajadores, mujeres, jóvenes y empresarios nacionales- sino a empresarios identificados con la orientación del gobierno nacional, fuerzas políticas liberales y referentes de determinados sectores de la ciudadanía de escasa cercanía con el peronismo. Desde esa tesitura, el candidato que acompañó a De la Sota en la fórmula de gobierno fue el empresario rural Carlos Briganti, vicepresidente de la Confederaciones Rurales Argentinas (CRA)[62].

[60] Dómina, Esteban, entrevista, 30 de septiembre de 2021.
[61] "La provincia debe salir de la parálisis para sumarse al crecimiento" (José Manuel De la Sota), *LVI,* Córdoba, 1/9/1991, p. 7.
[62] La plataforma de gobierno de UFS orientada a los sectores del sur y sudeste de la provincia, propuso una disminución de la presión fiscal sobre el sector agropecuario y el destino de mayor cantidad de recursos públicos al mantenimiento de caminos rurales, en un sesgo hacia este sector que se había puesto de relieve en las elecciones de 1987. "Los partidos y sus programas de acción", *LVI,* Córdoba, 3/9/1991, p. 7.

Asimismo, la "apertura" promocionada por el PJ derivó en una serie de nominaciones de candidatos extrapartidarios en las listas de UFS: el empresario Juan Carlos Crostelli (Grupo Minetti), en el primer lugar de la lista para la Cámara de Diputados de la Nación; Rafael Vaggione, decano de la Facultad de Derecho de la UNC, Arnaldo Lamisovsky, dirigente de la comunidad israelita de Córdoba, y Sofanor Novillo Corvalán, dirigente de la Unión de Centro Democrático (UCeDé), en la lista de candidatos a Cámara de Diputados de la Provincia de Córdoba; y a Gumersindo Alonso, también dirigente de la UCeDé como candidato a senador por Río Cuarto (Reynares 2017: 115). La UFS también incorporó sectores del viejo Partido Demócrata de Córdoba y selló un acuerdo electoral con la Confederación Federalista Independiente (CFI), partido fundado a nivel nacional por Francisco Manrique, identificado con el antiperonismo[63].

En plena disputa electoral, las expresiones de De la Sota no solo apelaron a los informes de la Fundación Mediterránea, sino que incluyeron una integración de sus principales planteos y de su retórica y la promesa de que su eventual gabinete iba a estar conformado por los cuadros técnicos de la entidad y por funcionarios del gobierno nacional, entre ellos el secretario de Industria y Comercio Juan Schiaretti[64]. Allí reclamó la necesidad de reducir el "costo Córdoba", rebajando tarifas energéticas e impuestos "exorbitantes" y disminuyendo el gasto público, para así alentar inversionistas. Para ello se debía avanzar en la reforma del Estado provincial, desburocratizando su administración desde "reglas del juego claras, estables y conocidas por todos", empleando así un slogan similar al de la Fundación Mediterránea (Ramírez 2000). Ello incluiría una

[63] "El radicalismo retuvo la mayoría en la Legislatura provincial", *LVI,* Córdoba, 9/9/1991, p. 13.

[64] En apoyo a dicha promesa, Cavallo manifestó que los equipos técnicos de la Fundación Mediterránea estaban a disposición de De la Sota, en caso de resultar electo gobernador. "Cavallo: el tipo de cambio no se modificará con la nueva moneda", *LVI,* Córdoba, 1/9/1991, p. 10. En este escenario la Fundación Mediterránea era una entidad con una amplia extensión nacional que aglutinaba los intereses de las principales empresas y grupos económicos del país (Ramírez 2000: 76).

asociación de las empresas estatales – especialmente de EPEC – con capitales privados para hacerlas más "competitivas" y "eficientes"; la reasignación de funciones y recursos; y la descentralización y participación de municipios en la gestión de la distribución de energía eléctrica. Desde estas coordenadas, De la Sota tuvo una clara intención de asociar su candidatura a la popularidad con la que contaban Menem y Cavallo[65].

Para comprender las motivaciones de la apuesta por imbricar la línea política del PJ con la Fundación Mediterránea y asociar la UFS al programa de reformas, es necesario considerar que la coyuntura hiperinflacionaria de 1989-1990 produjo una extraordinaria legitimación del saber técnico de los economistas asociados a la "ortodoxia", externos al ámbito de los partidos políticos (Heredia 2015)[66]. En este contexto, la estabilización macroeconómica era bien ponderada por amplios sectores sociales según numerosas encuestas de opinión[67], y la Convertibilidad gozaba de un amplio consenso interempresarial (Bonnet 2008: 286), que en Córdoba incluyó a sectores industriales afectados por la apertura importadora (Roland 2024). Pero el esfuerzo por adaptar al PJ de Córdoba a la hegemonía que el menemismo construía a nivel nacional y confeccionar una propuesta electoral competitiva no se convalidó en las urnas, ya que la UCR obtuvo el 51% de los votos, contra el 38% de UFS. Ello representó un contundente triunfo de la UCR, que amplió la diferencia obtenida en la elección de 1987 y obtuvo la segunda reelección de Angeloz[68]. Ante este resultado, De la Sota ratificó la pertinencia del armado electoral planteado, argumentando que en Córdoba el peronismo tenía un voto

[65] "La provincia debe salir de la parálisis para sumarse al crecimiento" (José Manuel De la Sota), *LVI*, Córdoba, 1/9/1991, p. 7.
[66] Según Mariana Heredia, fue justamente Cavallo la figura más representativa del proceso por el cual los economistas cobraron centralidad en el debate político, debilitando a los políticos tradicionales a partir de una estrategia de poder centrada en la persuasión de diversos públicos y la gestación de alianzas con sectores políticos y empresariales de distinto signo, en un contexto de agravamiento sostenido de la problemática inflacionaria.
[67] Moreno, "Cavallo solo no alcanza", *LVI,* Córdoba, 28/4/1991, p. 8.
[68] "Ganó Angeloz con el 51%", *LVI*, Córdoba, 9/9/1991, p. 1.

cautivo más pequeño que en otras provincias y, ante ese escenario, UFS había logrado un acompañamiento significativo de los votantes independientes[69]. Con vimos, los lineamientos de este diagnóstico databan de los orígenes de la Renovación.

6. *Conclusiones*

En los procesos electorales de 1987 y 1991 cristalizaron una serie de transformaciones en el PJ de Córdoba, promovidas por la corriente renovadora. En nuestra perspectiva, en este periodo la estructura partidaria del peronismo cordobés adoptó características propias de un partido *catch all*. En aras de ganar competitividad electoral, el partido construyó una nueva imagen partidaria asociada a los valores de la democracia primero, y de la estabilidad económica en los albores del menemismo. Como puede notarse, el contenido de dicha imagen viró, pero el modo de confeccionarla fue sustancialmente idéntico, al basarse en una evaluación de las preferencias de la ciudadanía y una adecuación de la propuesta política en concordancia con ella. Desde esta forma de entender el juego político en clave de mercado electoral, el PJ de Córdoba tendió a abandonar las apelaciones a sus fines doctrinarios y las interpelaciones a sus tradicionales bases sociales de apoyo, para realizar llamamientos de tipo universal orientados a la ciudadanía cordobesa en su conjunto, en base a valores y objetivos políticos que el debate interpartidario convenía como deseables, y ofrecer propuestas destinadas a segmentos específicos de la sociedad, en función de una evaluación de sus preferencias. En la óptica de los renovadores, este desplazamiento permitió disputar a la franja de votantes "independientes" e "indecisos" con el oficialismo radical de la provincia. En este proceso el PJ adoptó una "existencia desdoblada", en tanto partido se comprometió con diversas demandas sectoriales -especialmente con los sectores empresariales más concentrados de la provincia- y, en

[69] "De la Sota: perdí, pero me volveré a presentar", *LVI*, Córdoba, 9/9/1991, p. 2

simultáneo, con el sostenimiento del sistema político en su conjunto.

Bibliografía

ABOY CARLÉS GERARDO, 2001, *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario: Homo Sapiens.
ALTAMIRANO CARLOS, 2004, *La lucha por la idea: el proyecto de la renovación peronista*, en MARCOS NOVARO, VICENTE PALERMO (comp.), *La historia reciente. Argentina en democracia*, Buenos Aires: Edhasa, pp. 59-74.
BONETT ALBERTO, 2008, *La hegemonía menemista, el neoconservadurismo en la Argentina (1989-2001)*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
CAFIERO ANTONIO, DE LA SOTA JOSÉ MANUEL, 1986, *La renovación fundacional. Diálogos con Mona Moncalvillo y Alberto Fernández*, Buenos Aires: El Cid Editor.
CAVAROZZI MARCELO, 2006, *Autoritarismo y democracia (1955-2006*), Buenos Aires: Ariel.
CANELO PAULA, 2011, *Son palabras de Perón. Continuidades y rupturas discursivas entre peronismo y menemismo*, en ALFREDO PUCCIARELLI (coord.), *Los años de Menem: la construcción del orden neoliberal*, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 72-111.
CHERNY NICOLÁS, VOMMARO GABRIEL, 2004, *Territorios, liderazgos, partidos: la política argentina a nivel subnacional*, en ISIDORO CHERESKY, JEAN MICHEL BLANKER (comp.), *¿Qué cambió en la política argentina? Elecciones, instituciones y ciudadanía en perspectiva comparad,* Rosario: Homo Sapiens, pp. 147-178.
CLOSA GABRIELA, 2009, "Córdoba en las elecciones de 1983. Partidos, prácticas y discursos políticos de campaña", *Estudios*, Año 13, Nro. 22, pp. 127-141.
_____, 2010, *Las transformaciones en el peronismo de Córdoba*, en CÉSAR TCACH (comp.), *Córdoba bicentenaria. Claves de su historia contemporánea*, Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, pp. 493-516.
_____, 2015, *Después de la Renovación: dilemas organizativos, tensiones y conflictos en el PJ de Córdoba*, Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Ciencia Política de la Sociedad Argentina de Análisis Político, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
_____, 2016, *Córdoba*, en MARCELA FERRARI, VIRGINIA MELLADO (comp.), *La renovación peronista: organización partidaria,*

liderazgos y dirigentes. 1983/1991, Buenos Aires: EDUNTREF, pp. 177-209.
CRESPO ISMAEL, GARRIDO ANTONIO, CARLETA ILEANA, RIORDA MARIO, 2011, *Manual de comunicación política y estrategias de campaña. Candidatos, medios y electores en una nueva era*, Buenos Aires: Biblios.
DE RIZ LILIANA, 1981, *Retorno y derrumbe. El último gobierno peronista*, México: Folio Ediciones.
FANTÍN IVANA, SCHUSTER ERICA., 2013, *El IERAL y las reformas estructurales del Estado en Córdoba*, en SUSANA MORÓN, SUSANA ROITMAN (comp.), *Procesos de acumulación y conflicto social en la Argentina contemporánea*, Córdoba: Universitas – Editorial Científica Universitaria, pp. 81-98.
FERRARI MARCELA, 2008, "El peronismo en la historia reciente", *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Nro.10, pp. 63-84.
_____, 2009, "Entre la reorganización y la derrota. El peronismo bonaerense en vísperas de las elecciones de 1983", *Estudios Sociales*. Año 19, Nro. 37, pp. 97-126.
_____, CLOSA GABRIELA, 2015, *Los partidos políticos mayoritarios durante la reconstrucción democrática. Córdoba y Buenos Aires, 1982–1991*, en MARCELA FERRARI, MÓNICA GORDILLO (comp.), *La reconstrucción democrática en clave provincial*, Rosario: Prohistoria Ediciones, pp. 29-64.
_____, MELLADO VIRGINIA, 2016, *La Renovación peronista como problema de estudio*, en MARCELA FERRARI, VIRGINIA MELLADO (comp.), *La renovación peronista: organización partidaria, liderazgos y dirigentes, 1983-1991*, Buenos Aires: EDUNTREF, pp. 15-40.
_____, RICCI LILA, SUÁREZ FERNANDO, 2013, "El peronismo y las elecciones bonaerenses. De la derrota a la consolidación en el gobierno provincial, 1983-1991", *Revista SAAP*, Año 7, Nro. 1, pp. 161-190.
FERRERO ROBERTO, 1995, *El Navarrazo y el gobierno de Obregón Cano 1973-74*, Córdoba: Alción Editora.
GORDILLO MÓNICA, 2003, "El modelo cordobés y su crisis: la caída de Angeloz en 1995", *Anuario de la Escuela de Historia*, Año 3, Nro. 3, pp. 249-269.
_____, 2012, *La dinámica de la protesta en Córdoba*, en MÓNICA GORDILLO, ANA ELISA ARRIAGA, MARÍA JOSÉ FRANCO, LETICIA MEDINA, ANA CAROL SOLÍS (comp.), *La protesta frente a las reformas neoliberales en la Córdoba de fin de siglo*, Córdoba: Ferreyra Editor, pp. 65-103.

HEREDIA MARIANA, 2015, *Cuando los economistas alcanzaron el poder (o cómo se gestó la confianza en los expertos)*, Buenos Aires: Siglo XXI.
JAMES DANIEL, 2006, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina*, Buenos Aires: Siglo XXI.
KATZ RICHARD, MAIR PETER, 1995, "El partido cartel. La transformación de los modelos de partidos y de la democracia de partidos", *Party Politics*. Nro.1, pp. 5-27.
KIRCHHEIMER, OTTO, 1989, *El camino hacia el partido de todo el mundo*, en KURT LENK, FRANZ NEUMANN (eds.), *Teoría y sociología críticas de los partidos políticos*, Barcelona: Editorial Anagrama, pp. 328-347.
LEVITSKY STEVEN, 2005, *La transformación del Justicialismo. Del partido sindical al partido clientelista, 1983-1999*, Buenos Aires: Siglo XXI.
MALAMUD ANDRÉS, 2003, *Partidos políticos*, en JULIO PINTO (ed.), *Introducción a la Ciencia Política*, Buenos Aires: Eudeba, pp. 321-550.
MELLADO VIRGINIA, 2015, CONSENSOS, LIDERAZGOS Y MOVILIDAD SOCIAL EN LA ACTIVIDAD POLÍTICA. ETNOGRAFÍA DE UN MUNICIPIO EN LA ARGENTINA (1990-1999), en FERNANDO CIARAMITARO, MARCELA FERRARI (comp.), *A través de otros cristales: viejos y nuevos problemas de la historia política de Iberoamérica*, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México; Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata, pp. 225-278.
MUSTAPIC ANA MARÍA, 2013, Los partidos políticos en la Argentina: condiciones y oportunidades de su fragmentación, en CARLOS ACUÑA (comp.), *¿Cuánto importan las instituciones? Gobierno, Estado y actores en la política argentina*, Buenos Aires: Siglo XX, pp. 249-290.
PANEBIANCO ÁNGELO, 2009, *Modelos de Partido*, Madrid: Alianza Editorial.
PUCCIARELLI ALFREDO, 2011, *Menemismo. La construcción política del peronismo neoliberal*, en ALFREDO PUCCIARELLI (coord.), *Los años de Menem: la construcción del orden neoliberal*, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 72-111.
QUIROGA HUGO, 2004, *El tiempo del "proceso". Conflictos y coincidencias entre políticos y militares: 1976-1983*, Rosario: Homo Sapiens.
RAMÍREZ HERNÁN, 2000, *La Fundación Mediterránea y de cómo construir poder. La génesis de un proyecto hegemónico*, Córdoba: Ferreyra Editor.
REYNARES JUAN MANUEL, 2012, *La identidad política de la renovación: el peronismo cordobés en la transición democrática*, Villa María: Eduvim.

REYNARES JUAN MANUEL, 2017, *El neoliberalismo cordobés. La trayectoria identitaria del peronismo provincial entre 1987 y 2003*, Córdoba: Editorial CEA.
ROLAND ERNESTO, 2023a, *El Peronismo Revolucionario durante el primer tramo de la reconstrucción democrática. Una mirada desde Córdoba*, Córdoba: EDICEA.
_____, 2023b, *El sindicalismo peronista de Córdoba ante el ascenso del menemismo*, en MÓNICA GORDILLO, FERNANDO AIZICZON, ANA ELISA ARRIAGA, MARÍA JOSÉ FRANCO (Eds.), *La reconfiguración del trabajo en democracia. Una mirada desde Córdoba al pasado reciente argentinos*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 261-293.
_____, 2024, "Entre el declive y la adaptación. La trayectoria de los sindicatos metalmecánicos de Córdoba durante la reconstrucción democrática (1982-1991)", *Revista Despierta*. Año 11, Nro. 16.
_____, 2025, *El ascenso de la Renovación en el peronismo de Córdoba: ¿Una democratización del Partido Justicialista?*, en Cecilia Martínez, Julián Reynoso, Federico Mina (comp.), *Democratización, modernización y desigualdad en Córdoba desde la recuperación democrática*, Córdoba: Instituto de Humanidades, en prensa.
ROLAND ERNESTO, SAPP CAMILA, GERBALDO JUAN, 2023, "El sindicalismo peronista en el Partido Justicialista de Córdoba y el parlamento provincial (1983-1989)", *Secuencia*. Nro. 116.
SERVETTO ALICIA, 1998, *De la Córdoba combativa a la Córdoba militarizada. 1973-1976*, Córdoba: Ferreyra Editor.
SERVETTO ALICIA, MOYANO JAVIER, 2009, Claves para la investigación de la historia política en los espacios locales y regionales", *Estudios*. Año 18, Nro. 22, pp. 9-18.
TCACH CÉSAR, 1995, "Neoperonismo y resistencia obrera en la Córdoba Libertadora (1955 1958)" *Desarrollo Económico*, Año 36, Nro. 137, pp. 63-82.
_____, 2016, "Movimientismos en perspectiva comparada: peronismo y radicalismo yrigoyenista", *Perfiles Latinoamericanos*, Año 24, Nro. 28, pp. 61-82.
TORRE JUAN CARLOS, 1989a, "Interpretando (una vez más) los orígenes del peronismo", *Desarrollo Económico*, Año 28, Nro.112, pp. 525-548.
_____, 1989b, *Los sindicatos en el gobierno 1973/1976*, Buenos Aires: CEAL.
_____, 2012, *El lugar de la UOM en la trayectoria del sindicalismo*, en ID., *Ensayos sobre movimiento obrero y peronismo*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, pp. 235-247.
VELÁZQUEZ RAMÍREZ ADRIÁN, 2019, *Democracia y pluralismo en la transición argentina. La recomposición de la política como horizonte*

histórico, en SEBASTIÁN GIMÉNEZ, NICOLÁS AZZOLINI (coord.), *Identidades políticas y democracia en la Argentina del siglo XX*, Buenos Aires: Teseo, pp. 249-278.
VOMMARO GABRIEL, 2006, *Cuando el pasado es superado por el presente: las elecciones presidenciales de 1983 y la construcción de un nuevo tiempo político en la Argentina*, en ALFREDO PUCCIARELLI (coord.), *Los años de Alfonsín. ¿El poder de la democracia o la democracia del poder?*, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 245-288.

Abstract

DE MOVIMIENTO NACIONAL A *CATCH ALL PARTY*. UNA CARACTERIZACIÓN DEL PERONISMO DE CÓRDOBA HEGEMONIZADO POR LA RENOVACIÓN (1987-1991)

(FROM NATIONAL MOVEMENT TO CATCH ALL PARTY. A CHARACTERIZATION OF THE PERONISM OF CÓRDOBA HEGEMONIZED BY THE RENEWAL 1987-1991)

Keywords: Peronism, Córdoba, democratic reconstruction, catch all party, electoral competition.

Various contributions have highlighted that during the democratic reconstruction of the 1980s, a series of transformations occurred in Peronism of Córdoba, associated with the rise and consolidation of the current called Peronist Renewal. This article seeks to characterize these transformations, adapting the theoretical model of catch all party to the object of study. It focuses on the period 1987-1991, especially in the electoral situations, at which time the Justicialista Party (PJ) of Córdoba was hegemonized by the Renovation.

ERNESTO ROLAND
Universidad Nacional de Córdoba (UNC)
Instituto de Humanidades (IDH)
ernesto.roland@mi.unc.edu.ar
ORCID: 0009-0008-4181-8577

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.07

GRETA MASTROIANNI GRECO

TOLLERARE L'INTOLLERANZA: L'APOLOGIA DEL *FREE SPEECH* DELLA LIBERTARIA CIVILE NADINE STROSSEN

1. *L'intersezione tra libertarismo civile e femminismo libertario nel pensiero di Nadine Strossen*

Nadine Strossen (2016/2017: 331-345), professoressa emerita di diritto costituzionale della New York Law School ed ex Presidente dell'American Civil Liberties Union (ACLU) dal 1991 al 2008[1], si definisce una «libertaria civile» (ivi: 333). Il libertarismo o liberalismo classico è una dottrina filosofica, politica ed economica che trova le sue origini nella *Old Right* (Nash 1976, Rothbard 2007, and Raimondo 2019); la quale nasce negli Stati Uniti degli anni Trenta in opposizione alla politica del *New Deal* del Presidente democratico Franklin Delano Roosevelt e riporta

[1] Nadine Strossen si è laureata presso l'Harvard College nel 1972 e *magna cum laude* presso la Harvard Law School nel 1975, dove è stata redattrice della Harvard Law Review. Prima di ricoprire il ruolo di professoressa di diritto costituzionale, ha esercitato la professione forense per diversi anni a New York e Minneapolis. Ad oggi, fa parte dei comitati consultivi dell'ACLU, della Foundation for Individual Rights and Expression (FIRE), dell'Heterodox Academy, della National Coalition Against Censorship, ed è un membro fondatore dell'Academic Freedom Alliance. Molteplici pubblicazioni l'hanno nominata una delle donne più influenti degli Stati Uniti d'America, ricevendo numerosi premi e lauree *ad honorem* in giurisprudenza. Quando Strossen si è dimessa come Presidente dell'ACLU, i tre giudici della Corte Suprema Ruth Bader Ginsburg, Antonin Scalia e David Hackett Souter hanno partecipato al suo pranzo di addio. In particolare, Ruth Bader Ginsburg è una delle sue «eroine» (Strossen 1997: 230), pioniera d'«ispirazione» per «i suoi contributi storici per i diritti delle donne» (2000: 1). Proprio Bader Ginsburg ha collaborato con l'ACLU nel 1971 con la creazione del Women's Rights Project, ancor prima del «movimento "Notorious RBG"» (Strossen 2022a: 36) del 2020. Nadine Strossen non vedeva in lei soltanto un'amica, ma una mentore, il cui «approccio moderato, riformista e incrementale [...] alle questioni di parità di genere, compreso l'aborto, era intimamente legato al suo costante modello di costruzione di relazioni colligiali con individui ideologicamente diversi» (2022b: 65), compreso Scalia. Quest'ultimo, nonostante fosse «un conservatore» (1991: 1181) sempre in disaccordo con Strossen su «questioni fondamentali» (2006d: 1), ha intrattenuto con lei una relazione di profonda amicizia segnata dal rispetto reciproco.

in auge le teorie della Scuola austriaca (Cubeddu 1993, Modugno, Gordon 2004: 7-33, Raico 2012, and O'Driscoll, Rizzo 2015)[2]. All'interno del libertarismo vi sono alcune correnti filosofiche, ma tra queste non vi è il libertarismo civile, quindi l'identificazione di Strossen sta ad indicare un focus individuale. Partendo sempre dall'obiettivo minarchico di «massimizzare la libertà individuale e minimizzare il potere del governo», Strossen (2005/2006: 8) *in primis* difende strenuamente le libertà civili. In virtù delle sue stesse dichiarazioni, aggiungere l'aggettivo "civile" equivale a mettere in secondo piano le rivendicazioni sulla libertà economica, distinguendosi così dalle persone libertarie esclusivamente dal punto di vista economico che non difendono sempre tutte le libertà civili. Alla luce di ciò secondo una parte del libertarismo, quella di Nadine Strossen è una «caricatura» del liberalismo classico, poiché lo si è trasformato in «un modo di pensare, una sorta di visione del mondo illuminata, [...] un insieme interconnesso di atteggiamenti tolleranti e di apertura mentale»[3]. In totale disaccordo con Strossen infatti, una parte del libertarismo non ritiene libertaria la persona che non considera il libero mercato e i diritti di proprietà il fulcro del pensiero libertario, assegnando loro soltanto una sorta di «ruolo di supporto»[4] alle argomentazioni in difesa delle libertà civili. Per di più, vengono mosse le stesse critiche anche all'ACLU come «organizzazione [...] antiamericana»[5], seconda soltanto al governo per la sua poca considerazione della proprietà privata. In merito proprio il maggiore esponente della corrente anarcocapitalista o anarcoindividualista del libertarismo (Mazzone 2000), Murray Rothbard, si è opposto all'ipotesi che esistano «"diritti civili" al di fuori del diritto di proprietà»

[2] Per un approfondimento sulla nascita del libertarismo e su alcune posizioni del femminismo libertario americano contemporaneo si veda (Mastroianni Greco 2021, 513-559).

[3] Jeff Deist, "A Strange Liberty: Politics Drops Its Pretenses. 15. Getting Liberalism Wrong", mises.org, August 26, 2020, https://mises.org/online-book/strange-liberty-politics-drops-its-pretenses/15-getting-liberalism-wrong.

[4] Ibidem.

[5] Douglas French, ""Free Speech" Doesn't Mean "Trespass"", August 27, 2003, https://mises.org/mises-daily/free-speech-doesnt-mean-trespass.

che possano essere addirittura «anteposti» a quest'ultima[6]. Infatti, Rothbard (1978a) giudica il libertarismo civile come un semplice confinamento in una posizione che esclude erroneamente i diritti di proprietà e la libertà economica dall'equazione politica. In sostanza, la tesi rothbardiana è che una persona ha libertà di parola «solo o sulla sua proprietà o su quella di qualcuno che ha accettato, in dono o in contratto di affitto, di accoglierlo»[7]. Parallelamente però, lo stesso è convinto che coloro che sostengono in maggior misura e in modo più coerente possibile le libertà civili siano proprio le persone libertarie (Rothbard 1978b). Anche il libertario Walter Block (2010) in larga misura segue le critiche al libertarismo civile di Rothbard, non approvando l'ordine di priorità tra libertà civile ed economica.

Invece, un'altra parte del libertarismo approva e supporta l'ACLU e la definizione di libertarismo civile; in particolare, il libertario Stephan Kinsella riconosce l'esistenza di un «libertarismo civile in stile ACLU»[8] all'interno del libertarismo strettamente politico. Tuttavia, Kinsella è deluso che tuttora la stampa non abbia difficoltà ad etichettare l'ACLU come "libertaria" e tenda invece ad identificare intellettuali ed enti libertari come "conservatori", lasciando la tradizione anarchica esclusivamente alla sinistra[9]. Similmente, il libertario David Boaz (1997) appoggia l'ACLU e l'esistenza di un libertarismo civile[10], seppur denunciando il fatto che una buona parte di quest'ultimo desideri «creare una dicotomia tra il mercato dei beni e il mercato delle idee in modo da poter sostenere la libertà di parola ma non la libertà economica» (2008: 39). La sua dimostrazione del fatto che questi due mercati «siano indistricabilmente legati» è

[6] Llewellyn H. Rockwell Jr., "Murray N. Rothbard: A Legacy of Liberty", December 23, 2023, https://mises.org/articles-interest/murray-n-rothbard-legacy-liberty.
[7] Douglas French, "'Free Speech' Doesn't Mean 'Trespass'", August 27, 2003, https://mises.org/mises-daily/free-speech-doesnt-mean-trespass.
[8] Stephan Kinsella, "The Origin of 'Libertarianism'", September 10, 2011, https://mises.org/mises-wire/origin-libertarianism.
[9] Stephan Kinsella, "An Open Letter to Leftist Opponents of Intellectual Property: On IP and the Support of the State", August 4, 2008, https://mises.org/mises-wire/open-letter-leftist-opponents-intellectual-property-ip-and-support-state.
[10] Nel testo *Toward Liberty* a cura di David Boaz (2002) si trova un contributo di Nadine Strossen (2002).

la protezione da parte del Primo Emendamento, non della libertà di parola, quanto dei «prodotti attraverso i quali le idee sono espresse» (ibidem) che non devono essere manipolati dallo Stato.

Analogamente alla critica di Boaz, anche Nadine Strossen affronta le ambiguità terminologiche e ideologiche, usando indistintamente i termini "libertà" e "diritti" civili, fondamentali o costituzionali e ascrivendoli alla cornice dei diritti umani. La divisione tra libertà civili e diritti civili si fa risalire all'inizio della Guerra Fredda, quando il liberalismo in prospettiva anticomunista ha deciso di differenziare l'importanza dell'approccio statalista per la sicurezza nazionale rispetto alla necessità interna di giustizia razziale. Questa separazione, criticata dalla Sinistra radicale, è rimasta a galla anche dopo la sussunzione degli anni Sessanta di entrambe le categorie in quella onnicomprensiva dei diritti umani (Schmidt 2016: 1-41). Inoltre, la suddetta divisione è sopravvissuta nella maggior parte del libertarismo come ad esempio in David Boaz (2002), il quale sostiene che la «visione corrotta dei diritti civili» attacchi continuamente la «tradizione americana libertaria civile di proprietà privata, *rule of law* e governo limitato» (ivi: 443). In realtà secondo la prospettiva di Nadine Strossen (1997d), il governo degli Stati Uniti si fonda sulla «filosofia dei diritti naturali» (ivi: 435), che trova massima espressione ed enfasi nella Dichiarazione d'Indipendenza del 1776, nel *Bill of Rights* del 1791 e nell'*International Bill of Rights* (1992f). Pertanto, Strossen (1994a) concepisce le libertà civili come diritti universali, imprescrittibili, inalienabili, «indivisibili», «mutualmente interdipendenti» (ivi: 253) e naturali; in quanto intrinseci dell'essere umano e preesistenti rispetto allo Stato, da esso tutelati e allo stesso tempo eretti a protezione dalla tirannia di quest'ultimo (Strossen 2018a). Gli ideali di Strossen (2018c) convergono nel raggiungimento congiunto di «libertà individuale e uguaglianza, libertà di espressione, autogoverno democratico, armonia societaria e benessere psichico» (ivi: 36) individuale. Secondo il suo punto di vista, bisogna riconoscere l'esistenza di «alcuni diritti che sono così fondamentali che nessuna maggioranza, non importa quanto grande, può negarli a qualsiasi minoranza, non importa quanto piccola o impopolare» (Strossen 1997d: 439).

Ciò nonostante non bisogna presupporne l'autoapplicazione e l'impossibilità del loro disconoscimento pubblico e giuridico (Strossen 1992c), quindi il ruolo delle corti federali e della Corte Suprema è garantirne la salvaguardia con particolare attenzione rispetto ai gruppi sociali minoritari (1994a). Nella fattispecie, la Corte Suprema è investita di una «missione essenziale» (Strossen 2007b: XII) quale «suprema interprete costituzionale» (1993f: 42), ossia il bilanciamento dei poteri dei diversi rami governativi, che possono agire in base a opportunità ed interesse e non per principio (2008: 1203-1212). Malgrado ciò è oramai attestato che le decisioni della Corte Suprema non possono sempre soddisfare completamente l'intera cittadinanza, qualsiasi sia l'orientamento maggioritario della Corte (Strossen 2007b). Attualmente, l'approccio prevalente applicato dalla Corte Suprema è quello della dottrina testualista, ossia attenersi rigidamente al testo senza speculazioni, e il suo «corollario» (Schweitzer 2017: 751), la dottrina originalista che segue le intenzioni originali dei Padri Fondatori fissandole nel tempo. A questo riguardo Strossen (2013: 721-727) si pronuncia contraria, in quanto risulta controproducente attenersi strettamente al testo costituzionale, rifiutandosi di concepire la possibilità che i *Framers* abbiano volutamente lasciato «alcune disposizioni [...] indefinite [...] da interpretare alla luce delle condizioni che cambiano» (1997d: 434). Questo approccio suggerito da Strossen viene definito evoluzionista o semplicemente identificato dall'espressione evocativa "*living Constitution*".

In questo contesto interpretativo, l'impegno di Strossen in quanto libertaria civile è corroborato dal suo ruolo di esponente del femminismo libertario americano contemporaneo, insieme a Wendy McElroy (2006), Joan Kennedy Taylor (1992), Camille Paglia (2001), Christina Hoff Sommers (1994), Sharon Presley (2016) e Cathy Young (1999). Solitamente questo femminismo è ignorato dagli altri femminismi o inserito nel contenitore generico di 'femminismo liberale' (Kiraly, Tyler 2015) o accusato di antifemminismo – mera critica negativa alle teorie femministe – (Dworkin 1983) o di postfemminismo – negazione dell'utilità odierna dell'esistenza stessa del femminismo (Wilkes 2015: 18-33). Il femminismo libertario americano è nato tra la fine degli anni Ottanta e gli inizi degli anni Novanta all'interno del movi-

mento libertario in opposizione al femminismo radicale di seconda ondata. Complessivamente si può affermare che il femminismo libertario ricalchi il libertarismo in chiave femminista, poiché partendo dalla difesa del libero mercato rivendica i diritti delle donne in quanto individui; rigetta il moralismo religioso, il paternalismo giuridico e la discriminazione di genere statale; promuove l'*empowerment* contro qualsiasi vittimizzazione e infantilizzazione delle donne; reclama le eguali opportunità di raggiungere la felicità proposte dai *Framer* nella Costituzione americana e non l'uguaglianza di risultato (McElroy 2006); e assume un atteggiamento «*sex-positive*» (Sorooshyari 2011: 170) o «*pro-sex*» (Strossen 1987b: 218) in difesa del lavoro sessuale, ossia prostituzione e pornografia. In particolare, la vocazione femminista di Nadine Strossen è stata influenzata dalla madre, Sylvia Simon[11], membro della National Organization of Women (NOW) e sostenitrice di Planned Parenthood (Strossen 2006b). Durante la sua giovinezza, Strossen (ibidem) è stata membro della Women's Law Association e, nel 2001, ha partecipato come *guest star* alla rappresentazione teatrale "The Vagina Monologues" di Eve Ensler a Washington, D.C. (Strossen 1997e)[12]. In qualità di femminista libertaria, Nadine Strossen (1987b) dimostra come i principi femministi di uguaglianza e le libertà civili non impongano un *aut aut*, bensì siano in una «relazione simbiotica» (2018a: 1); infatti il Primo Emendamento è stato un potente «alleato» (2018c: 39) di lunga data dei movimenti per i diritti civili. A suo dire, la possibile entrata in conflitto tra diritti non deve essere percepita come una dicotomia (Strossen 2006c) in essere «*inevitabilmente* o anche *spesso*» (1994b: 150). La femminista radicale di seconda ondata Catharine MacKinnon (1993) critica questo approccio, in quanto fallirebbe nel riconoscere che vi è disuguaglianza nell'accesso alla libertà, come la

[11] Craig Lambert, "Liberty's Defending Angel", September-October 2003, https://harvardmagazine.com/2003/09/libertys-defending-angel.html.

[12] Dietro "The Vagina Monologues" di Eve Ensler (2018) vi è la convinzione della stessa che parlare del proprio organo genitale promuova l'*empowerment*, dato che è ancora soltanto un termine medico o pornografico, «una parola che suscita ansia, imbarazzo disprezzo e disgusto», che crea «vergogna, paura e miti» (ivi: 13), a differenza del suo corrispettivo maschile. L'opera creativa di Ensler e le sue rappresentazioni teatrali sono il risultato di oltre duecento interviste a donne di diverse età, professioni, etnie e religioni.

libertà di parola. Il Primo Emedamento, secondo questa lettura, finirebbe per garatire soltanto l'espressione e il discorso discriminatori, ossia la libertà di parola di chi ha potere contro chi non ne ha affatto. Infatti al contrario di Strossen, MacKinnon (ibid.) ritiene non sia possibile operare una saldatura tra eguaglianza e libertà di parola, perché l'espressione verbale e il discorso in sé possono generare disuguaglianza. In realtà, Strossen (1994b) spiega che il riconoscimento costituzionale del principio di uguaglianza non implica la limitazione della libertà di espressione e quella di dibattito su idee soggettivamente considerabili erronee. Tant'è vero che la sua interpretazione del principio di uguaglianza è che equivalga soltanto al divieto di politiche pubbliche che impongano disuguaglianza basata sull'appartenenza a un gruppo attraverso qualsiasi mezzo, compresi quelli espressivi (ibidem).

Nel suo ruolo di sesta Presidente dell'ACLU, nonché la più giovane e la prima donna a ricoprire tale carica, Strossen ha onorato la tradizione femminista dell'organizzazione, che risale alla sua fondazione con la difesa di Mary Ware Dennett, suffragista e pioniera del controllo delle nascite (Dorsen 2006: 661-675). Difatti, l'ACLU si distingue per posizionamento femminista (Gale, Strossen 1990: 161-187) e carattere apartitico, dimostrando per l'appunto «la neutralità politica del libertarismo civile» (Strossen 1992g: 44). In effetti, l'organizzazione include «le persone amanti della libertà» (Strossen 1992e: 330) provenienti da tutto lo spettro politico e tutte le persone americane, consapevolmente o meno, sono suoi clienti in quanto beneficiari delle sue azioni a tutela delle libertà civili (1991a). Tra i temi femministi prioritari per l'ACLU vi sono il congedo di maternità, la libertà riproduttiva[13], l'ERA[14], i diritti della comunità LGBTQIA+[15] e l'*affirmative action*[16].

[13] Il 24 giugno 2022 è stata ribaltata da parte della Corte Suprema la sentenza del 1973 *Roe v. Wade*, che riconosceva il diritto di aborto come costituzionalmente garantito rientrante nel diritto alla privacy, non assoluto per i tempi di gestazione e per le restrizioni statali volte a proteggere la donna e il feto come interessi legittimi. L*'overrulling* attesta che l'aborto non sia più un diritto riconosciuto a livello federale, ma una materia esclusivamente di competenza statale. Va precisato che nel 1973 l'allora presidente dell'ACLU Norman Dorsen era un membro del team legale dei querelanti di *Roe v. Wade* (Strossen, 1992: 325-330). Ciò che ha permesso l'*overruling* risulta essere un insieme di condizioni

Nadine Strossen (1997b), dentro e fuori dall'ACLU, è celebre per il suo «impegno appassionato per il Primo Emendamento» (ivi: 873), in difesa delle cinque libertà civili ivi contenute: stampa (1995b), religione (1985: 143-183, 1986b, 1991b, 1995a, 1997d, 2006e, and 2007a), associazione, petizione e parola. In realtà per Strossen (2018b), la libertà civile fondamentale, considerata un «prezioso valore nazionale» (ivi: 98) ed elemento democratico cardine, è quella «di coscienza, pensiero ed espressione» (Gale, Strossen 1990: 184) tra i principi fondativi ameri-

storiche complesse e profonde modifiche delle alleanze politiche, di cui soltanto l'ultima tappa è stata la nomina di tre giudici conservatori da parte della Presidenza di Donald Trump – ossia Amy Coney Barrett, Neil Gorsuch e Brett Kavanaugh – con un approccio originalista e testualista alla Costituzione. Infatti, è opportuno sottolineare che prima di *Roe v. Wade* le prime leggi a livello statale legalizzanti l'aborto vengono introdotte da Governatori repubblicani − come Ronald Reagan in California nel 1968 − e che la stessa sentenza del 1973 viene approvata da una corte conservatrice con quattro giudici nominati dal Presidente repubblicano Richard Nixon. Andando a ritroso, Nadine Strossen (2006: 1-38) crede che le «minacce ai diritti riproduttivi delle donne» (ivi: 1) si siano aggravate con l'alleanza da parte dell'amministrazione Reagan con il conservatorismo religioso *pro-life* di matrice evangelica, che ha acuito anche le violenze ai danni del personale sanitario che pratica l'aborto. Già nel 1999, da *pro-choice* Nadine Strossen ha preconizzato l'*overruling* di *Roe v. Wade*, a causa del continuo attacco della sentenza attraverso «emendamenti costituzionali proposti [...] bombardamenti alle cliniche [...e] assassini di dottori» (Collins, Strossen, 1999: 587). Le appare chiaro che l'aborto sia a tutti gli effetti una questione di separazione tra Stato e Chiesa, perché nessuna legge dovrebbe imporre una particolare visione religiosa sul concepimento, sulla vita e sulla riproduzione. L'errore strategico che imputa a molte persone libertarie civili è quello di aver ritenuto la questione dell'aborto una quasi esclusiva responsabilità giudiziale (ibid.). Per Strossen (2006: 1-38) si dovrebbe convincere la cittadinanza americana che *pro-choice* e *pro-life* hanno la preoccupazione comune di avere meno gravidanze indesiderate, eppure invece di diffondere una maggiore educazione sessuale e un accesso facilitato ai contraccettivi promuovono invano l'astinenza sessuale.

[14] ACLU, "The ACLU And Women's Rights: Proud History, Continuing Struggle", March 12, 2002, https://www.aclu.org/documents/aclu-and-womens-rights-proud-history-continuing-struggle.

[15] ACLU, "LGBTQ Rights", https://www.aclu.org/issues/lgbt-rights.

[16] Nadine Strossen (1992: 974-979) difende l'azione positiva su base razziale, ma non di genere a causa di conseguenze nefaste quali: vittimizzazione e stigmatizzazione delle donne che ne beneficiano, che in maggioranza sono bianche della *middle class* contrariamente rispetto all'obiettivo alla base (1997: 207-230). Tuttavia, Strossen (1992: 119-144) ribadisce che di per sé l'azione positiva non può essere considerata politicamente corretta «quando propriamente concepita ed implementata» (ivi: 137), considerando il peso reale del *gender pay gap* (1997: 207-230).

cani. Il suo «impegno per la libertà» (Strossen 1999b: 861), che la porta ad esprimere posizioni percepite come estremamente provocatorie (Urofsky 1995: 401-420), è duplice: promuovere il culto della libertà di parola ed evitare qualsiasi sua restrizione (Strossen 1990: 484-573). Strossen (1999b) è dell'avviso che le attuali «minacce» (ivi: 862) alle libertà civili tutelate dal Primo Emendamento provengono dall'azione statale e dall'«apatia pubblica» (Calvert, Richards 2003: 241). L'«ideologa *right-wing*»[17] va però orgogliosa delle critiche che riceve da tutto lo spettro politico riguardo il suo radicale assolutismo (Strossen 2016: 185-225) o «fondamentalismo della libertà di parola» (1999a: 1135). Questo approccio radicale viene criticato, perché non permette sfumature storiche, culturali, sociali e politiche e un'analisi caso per caso (Delgado 2003) e corrisponde ad un'«ortodossia [...che] insiste sul fatto che difendere "la libertà di parola per l'uomo bianco" garantirà la libertà di parola per tutti» (Franks 2019: 384). Malgrado le sue stesse dichiarazioni però, Nadine Strossen non difende il Primo Emendamento in modo assoluto. Il suo approccio riconosce le restrizioni specifiche previste dallo stesso che si applicano «in circostanze limitate» (Strossen 2001a: 244) legate alle conseguenze del discorso.

2. *Il conflitto apparente tra* free speech *ed* hate speech *nella difesa del Primo Emendamento*

L'*hate speech*, identificabile come un'espressione o un discorso discriminatorio d'odio su base razziale, religiosa, etnica e/o genderizzata, rappresenta uno dei temi più controversi negli Stati Uniti. Pur non essendo «un termine legale» (Strossen 2021c: 307) con «una definizione specifica» (2018a: 1)[18], esso è comunemente associato all'*hate crime*, che secondo Nadine Strossen possiede una natura giuridica ben diversa. La libertaria civile sostiene che associare discorso e azione d'odio tenda a minare il processo democratico, poiché la democrazia si basa

[17] Josh Blackman, "The 'Denominator' Problem At Stanford Law School", April 9, 2023, https://reason.com/volokh/2023/04/09/the-denominator-problem-at-stanford-law-school/.
[18] Per questa ragione solitamente Nadine Strossen (2023) mette il termine *hate speech* tra virgolette.

su un'ampia gamma di espressioni (ibidem). Inoltre, l'*hate crime* si configura come un'azione d'odio che costituisce un reato violento punibile e non protetto dal Primo Emendamento, in base al principio: «pensiero protetto e condotta punibile» (Strossen 1993d: 44); infatti per Strossen, l'*hate speech* può essere collegato all'*hate crime* soltanto come «prova circostanziale degli intenti discriminatori» (ibidem).

La sua ferma convinzione che l'*hate speech* sia protetto dal Primo Emendamento è ampiamente condivisa dalle corti, ma fortemente criticata dai movimenti per i diritti civili (Strossen 2018c). Secondo Nadine Strossen (2016: 185-225), non si possono però applicare eccezioni discrezionali alla libertà di parola garantita dal Primo Emendamento, nonostante «ad ognuno piacerebbe fare "solo una" eccezione» (1991a: 1190). Le argomentazioni antistataliste di Strossen vertono sulle conseguenze negative inintenzionali delle limitazioni poste alla libertà di parola con una critica analisi del danno prodotto dall'*hate speech*, in particolare razzista, antisemita e misogino. Il trattamento giuridico dell'*hate speech* sotto il Primo Emendamento è da lei equiparato a quello della disinformazione, oscenità, discorsi estremisti e terroristici, in quanto il Governo non può limitarli basandosi sul contenuto sgradito (Strossen 1985: 143-183). Tali limitazioni possono avvenire solo se superano il cosiddetto test o standard di emergenza e mai nel settore privato. L'«*emergency test*» è la constatazione che il discorso d'odio causi «evidentemente» (Strossen 2018c: 67) e «direttamente il danno specifico imminente, serio» (ivi: 53) e grave; come ad esempio «vere minacce» (ivi: 60), «incitamento» (ivi: 62) intenzionale alla violenza immediata e «molestie» (ivi: 64). Dunque affinché si possa limitare la libertà di parola, deve necessariamente esistere «una connessione causale stretta e diretta»[19] tra discorso e danno.
Nadine Strossen (2018c) riconosce che l'*hate speech* possa avere sia conseguenze positive che negative, ma avverte che conferire maggiore potere allo Stato potrebbe arrecare maggior danno agli individui rispetto all'*hate speech* stesso. Il presupposto di Strossen, conforme al pensiero libertario, è che una volta che il

[19] Nadine Strossen, and Pamela Paresky, "Even Antisemites Deserve Free Speech", October 19, 2023, https://www.thefp.com/p/even-antisemites-deserve-free-speech.

Governo acquisisce il potere di censurare o punire la parola, approvato dalla maggioranza, tale potere non verrà revocato in alcun caso. Dal punto di vista strettamente giuridico poi, i danni psichici ed emozionali causati dall'*hate speech* sono soggettivi, perché non tutti gli individui reagiscono allo stesso modo alle offese (ibid.). Inoltre, le stesse categorie di «offensivo» ed «odioso» sono da lei considerate «vaghe» e «soggettive» (Strossen 2016: 205), quindi inadeguate per giustificare la limitazione della libertà di parola per tutti gli individui. In realtà, questa convinzione antistatalista, insieme ad altri posizionamenti, è condivisa da femminismi più recenti e lontani dal libertarismo; ad esempio la maggiore esponente del femminismo *queer* Judith Butler (2010) dichiara indubbia la «forza del linguaggio» che ci permette di affermare di subire un'offesa dalle sole parole attribuendo loro «la capacità di agire [...] contro di noi» (ivi: 1). Parallelamente però, Butler avvisa anche che convincersi della coincidenza tra parole ed azioni tende «a sostenere l'intervento dello Stato» che inevitabilmente minerebbe «le forme di opposizione non giuridica, i modi di rimettere in scena e fare risignificare le parole in contesti che eccedono quelli determinati dai tribunali» (ivi: 34-35). La femminista *queer* riprende la categoria di Michel Foucault di potere come rete in rapporto al dispositivo per identificare l'*hate speech* addirittura come «una produzione dello Stato» che renderebbe l'«affidare allo Stato il compito di giudicare lo *hate speech* [...un] compito di riappropriazione indebita» (ivi: 145). Il presupposto di Butler è che il potere sia sempre giuridico, dato che possiede in ogni sua forma una dimensione normativa delle istituzioni legali e delle pratiche giuridiche che tende a strutturare e rafforzare le norme sociali dominanti già esistenti. Secondo Butler bisogna anche riflettere sul fatto che il linguaggio giuridico, senza alcuna neutralità politica, quando critica l'*hate speech* «non fa che rimettere in scena la performance dello stesso *hate speech*» con «lunghe liste di esempi» (ivi: 20-54) che circolano e riproducono traumi. Tra l'altro, Strossen (2018c; 1993a) valuta il discorso d'odio come un problema culturale da ignoranza, insensibilità e paura alimentate da pregiudizi e stereotipi discriminatori diffusi. Come tale non si può risolvere tramite strumenti giuridici di censura o punizione che aumenterebbero risentimento e frustrazione,

ma richiede piuttosto un maggiore impegno nell'educazione e nella sensibilizzazione sul tema. Questo ragionamento per Butler (2010), contraria alle leggi sul discorso d'odio, non esclude o minimizza la responsabilità individuale di chi pronuncia un'espressione o un discorso d'odio, ma fa notare che le parole provengono da un substrato culturale che le ha nutrite come convinzioni fondate e convenzioni assodate. Lo stesso effetto boomerang delle leggi vigenti contro il discorso d'odio è chiaro a Strossen (2018b) da quando gli stati del Sud hanno introdotto leggi censorie per proteggere la cittadinanza bianca dai presunti danni causati dall'incitamento all'odio promosso dai discorsi abolizionisti all'accusa di *hate speech* da parte dei gruppi di suprematismo bianco contro Black Lives Matter (BLM) e da parte del cristianesimo evangelico femminista nei confronti della comunità LGBTQIA+. L'opinione di Strossen (2018c) è che le «*hate speech laws*» (ivi: 133), per la «vaghezza e ampiezza» (ivi: 104), siano «nella migliore delle ipotesi inefficaci e nella peggiore controproducenti» (ivi: 133), poiché il loro impatto simbolico è la mancanza di fiducia della società nella libertà di espressione come fondamento costituzionale e democratico. Persino in caso di razzismo, Strossen (1993d) rimarca che «il Primo Emendamento protegge il diritto di essere un razzista, di aderire ad organizzazioni razziste, di esprimere idee razziste» (ivi: 44), non giustificando o proteggendo al contempo atti di razzismo, ossia crimini d'odio. Difendere il diritto costituzionale di esprimere idee razziste e condividerle è «una differenza davvero significativa» (Calvert, Richards 2003: 204), secondo quanto affermato da Nadine Strossen.

Mentre la Corte Suprema si è barcamenata tra le spinose sentenze sull'*hate speech* andando per lo più in tutela del Primo Emendamento, il mondo *liberal* ha fatto notare che la principale conseguenza negativa e non intenzionale è stata l'effettiva difesa dei gruppi di ideologia di suprematismo bianco o *white power* (Delgado, Stefancic 2018). Secondo altre letture, che non necessariamente escludono la precedente, c'è stata però anche una conseguenza positiva, ossia la protezione di tutti quei movimenti di riforma e contestazione sociale, come il movimento dei diritti civili e quello femminista, in nome del Primo Emendamento (Young 2015). Si è quindi dimostrato come proprio

quest'ultimo difenda il diritto al dissenso, cioè la possibilità di riunioni pacifiche, petizioni, boicottaggio, diffamazione, ingiuria e vilipendio di carattere politico-culturale in pubblico, a meno di una reale aggressione fisica (ibidem). Eppure la promozione e applicazione della Critical Race Theory (CRT) ha permesso una rielaborazione teorica legale in favore delle *hate speech laws*. La CRT è stata concepita come un quadro analitico, inizialmente giuridico e oggi multidisciplinare, che si sofferma su fattori storici e sociali per studiare il razzismo istituzionale e sistemico da un punto di vista collettivo e individuale, tentando di spiegare i fallimenti di CRA e azione affermativa (Bridges 2019). L'interpretazione della CRT in merito al *racist hate speech* segue le orme argomentative di MacKinnon e Dworkin, focalizzandosi sul danno psicologico dipendente dall'inevitabile appartenenza ad un gruppo sociale arrecato dal linguaggio performativo per portare alla luce il binomio dominazione/subordinazione. In questo senso quindi si tratterebbe di un linguaggio d'odio volto ad umiliare un individuo appartenente ad un gruppo sociale minoritario storicamente oppresso, riferendosi alla sua inferiorità razziale in modo degradante e persecutorio. Il danno psicologico in questo caso corrisponderebbe all'introiezione del senso di inferiorità e dell'insulto violento che finirebbe per silenziare la vittima e minimizzare la sua percezione dell'accaduto, grazie ad una base sistemica di oppressione ed inequità (Crenshaw, Delgado, Lawrence, and Matsuda 1993). Per Strossen così facendo si opererebbe una vittimizzazione, quando ad esempio in merito alla *n-word*, lei stessa invoca la riappropriazione linguistica dell'*hate speech*, ritenendo che censurarla impedisca a chi sostiene la «giustizia razziale [...di] invocarla strategicamente nel portare avanti controversie contro i suprematisti bianchi»[20]. La spiegazione della *language reclamation* di Butler (2010) è che «la rivalorizzazione dei termini» (ivi: 20) si presenta non soltanto come una risposta, ma «una ripetizione nel linguaggio che provoca il cambiamento» (ivi: 235); soltanto questa modalità di emancipazione riesce a rendere «la parola che ferisce [...] uno strumento di resistenza» (ivi: 234) come già avvenuto ai termini

[20] Nadine Strossen, "Letter from Nadine Strossen to Columbia President Lee Bollinger", May 3, 2021, https://academeblog.org/2021/05/03/letter-from-nadine-strossen-to-columbia-president-lee-bollinger/.

"queer" e "bitch" con *Gender Trouble* di Judith Butler del 1990 e *The Bitch Manifesto* di Jo Freeman del 1968 (St Clare 2018: 79-109).

Considerando la storia familiare e personale di Nadine Strossen, risulta ancor più imprevedibile la sua affermazione secondo cui «anche gli antisemiti meritano la libertà di parola»[21]. Suo padre Woodrow Strossen[22], un ebreo non praticante nato nel 1922 in Germania (Strossen 2001a) e sopravvissuto al regime nazista (2012: 3-9), è stato liberato dall'esercito americano ed è emigrato con lo stato di rifugiato negli Stati Uniti (2001a). Numerosi membri della sua famiglia sono stati torturati o brutalmente assassinati durante l'Olocausto (ibid.) e lei stessa ha subito e subisce episodi personali quotidiani antisemiti che la preoccupano e la lasciano interdetta (Calvert, Richards 2003: 185-242). Strossen (2001a) comprende «dato l'orrore unico dell'Olocausto» (ivi: 279) che si voglia fare quest'eccezione per limitare la libertà di parola, ma prende esempio da Louis Brandeis, primo giudice ebreo della Corte Suprema, che nel 1927 ha introdotto lo standard di emergenza relativo all'*hate speech*[23]. Infine secondo Strossen, il Primo Emendamento non tutela soltanto la libertà di espressione, ma anche quella di ascolto, persino quando si tratta di «opinioni moralmente [...] ripugnanti», «nocive» e dolorose da ascoltare senza «incitare al silenzio, al licenziamento o addirittura alla deportazione» (ibid.) di chi le esprime. Questo è invece quanto avviene nei campus, dove a suo dire la proliferazione della «mentalità noi/loro» ha reso luoghi di dibattito e riflessione veri e propri campi di battaglia, ben lungi dal «tracciare un percorso costruttivo verso il futuro» (Strossen 2020a: XIV). Rispetto al ritiro delle donazioni private

[21] Nadine Strossen, and Pamela Paresky, "Even Antisemites Deserve Free Speech", October 19, 2023, https://www.thefp.com/p/even-antisemites-deserve-free-speech. Si riscontra che in merito non ci sono stati mutamenti di pensiero dell'autrice, in assoluto né influenzati dagli eventi politici in corso.

[22] Il padre di Nadine Strossen ha cambiato il suo nome in onore del Presidente Woodrow Wilson (Craig Lambert, "Liberty's Defending Angel", September-October 2003, https://harvardmagazine.com/2003/09/libertys-defending-angel.html).

[23] Nadine Strossen, and Pamela Paresky, "Even Antisemites Deserve Free Speech", October 19, 2023, https://www.thefp.com/p/even-antisemites-deserve-free-speech.

alle università e ai licenziamenti, Strossen spiega che sebbene ne abbiano il diritto, «i datori di lavoro e altri potenti attori privati, comprese le piattaforme di social media, non dovrebbero imporre conseguenze sproporzionatamente dure e punitive per discorsi orribili», data l'improbabilità che la «vergogna pubblica»[24] conduca ad un genuino cambio di opinioni.
Nella prospettiva di Strossen (1996a), un altro esempio di *hate speech* è il discorso misogino che viene punito come molestia sessuale pur essendo protetto dal Primo Emendamento in quanto rientrante nell'ambito dell'espressione sessuale o «*sexpression*» (ivi: 83). Per Strossen, la repressione dei discorsi sessualmente espliciti implica in realtà una soppressione generalizzata delle varie forme di espressione al fine di stigmatizzare il dissenso politico e le opinioni socialmente indesiderate (Strossen 2006c). Pertanto, Strossen sostiene che i diritti umani e la libertà di espressione sessuale siano direttamente proporzionali. Il Civil Rights Act (CRA) del 1964 sulla discriminazione ha subito una lunga resistenza al Congresso fino a quando il Rappresentante democratico segregazionista della Virginia, Howard W. Smith, ha proposto l'inserimento della parola "sesso" dopo il termine "religione" con l'intento di ostacolare o almeno ritardare l'approvazione della legge. Questa proposta, nota come Emendamento Smith, ha invece portato all'approvazione del CRA ed è diventata il baluardo del femminismo radicale di seconda ondata per affrontare la discriminazione di genere sul luogo di lavoro quando alla fine degli anni Settanta Catharine MacKinnon ha incluso la discriminazione per molestie come violazione dei diritti civili relativi al CRA (Strossen 1993e)[25]. In particolare, MacKinnon (1987) distingue le molestie sessuali sul luogo di lavoro, da lei percepite come strumento di oppressione di genere mirato a mantenere il dominio maschile sulle donne, in *quid pro quo* ed ambiente ostile: nel primo caso si tratta di una richiesta di prestazioni sessuali con la promessa di ottenere in cambio vantaggi lavorativi, mentre nel secondo caso si manifesta «un abuso di potere» (ivi: 85) tale da corrispondere alla «ses-

[24] Ibidem.
[25] Nel 2020 si è aggiunta all'interpretazione del Titolo VII del CRA la proibizione della discriminazione basata sull'orientamento sessuale e sull'identità di genere con la sentenza della Corte Suprema *Bostock v. Clayton County*.

sualizzazione pubblica e privata di una donna contro la sua volontà» (ivi: 114). Nadine Strossen (1995d) considera punibile il primo caso di molestia sessuale sul luogo di lavoro, mentre il secondo caso, protetto dal Primo Emendamento, lo ritiene perseguibile soltanto qualora «interferisca sostanzialmente con le operazioni del luogo di lavoro» (ivi: 707), interpretazione condivisa in buona parte dalla Corte Suprema. Tuttavia, la libertaria civile sottolinea che sebbene il Primo Emendamento limiti l'intervento del governo nell'imporre restrizioni nell'espressione sul luogo di lavoro privato, nel caso in cui il settore privato agisca per «soddisfare» (ibidem) le pressioni governative, ciò rappresenta una violazione del Primo Emendamento. Oltre a ciò, Strossen (1995d) precisa che il carattere misogino e/o sessista di un'espressione sessuale ritenuta molesta non giustifica la limitazione della libertà di parola sul luogo di lavoro, poiché tale valutazione si basa sul «punto di vista» (ivi: 709) soggettivo di chi riceve le molestie e non è «necessariamente» (ivi: 710) in grado di minare l'uguaglianza di genere. Strossen (ibidem) considera una banalizzazione delle molestie sessuali oltre che un'infantilizzazione e vittimizzazione delle donne, la correlazione diretta di alcuni femminismi, come quello radicale, tra molestia sessuale ed espressione sessuale ai danni soltanto delle donne. Il concetto di ambiente ostile, secondo Strossen, è in questo senso «eccessivo e ingiustificato»[26], poiché si concentra esclusivamente sul contenuto sessuale del discorso, distogliendo l'attenzione dalle cause strutturali della discriminazione. Tra queste cause, senza mai nominare il patriarcato, Strossen (1993c) annovera: «strutture salariali discriminatorie basate sul genere; svalutazione sistematica del lavoro tradizionalmente fatto dalle donne; concetti sessisti del matrimonio e della famiglia; reddito inadeguato dei programmi di mantenimento per donne incapaci di trovare un lavoro retribuito; mancanza dei servizi di assistenza diurna e la promessa che la custodia dei bambini è una responsabilità esclusivamente femminile; barriere alla riproduzione; e discriminazione e segregazione nell'istruzione e nell'atletica» (ivi: 9). Queste cause strutturali

[26] Nadine Strossen, "Free Expression: An Endangered Species on Campus?", November 5, 2015, https://shorensteincenter.org/nadine-strossen-free-expression-an-endangered-species-on-campus-transcript/.

evidenziate da Strossen permettono di mettere in luce però l'aspetto che la maggior parte dei femminismi ritengono cruciali nella lotta contro la discriminazione di genere, ossia una definizione di patriarcato che incorpori capitalismo e individualismo. Infatti, le maggiori critiche al femminismo libertario dipenderebbero soprattutto dall'incoerenza percepita tra l'etichetta femminista solitamente intesa come lotta al patriarcato e la promozione del capitalismo (Babcock 2012: 119-138). In merito, vale la pena far notare che la stessa «assenza» nel femminismo libertario di una definizione e teoria sul patriarcato sia ritenuta «incompatibile» con l'etichetta femminista così come non riconoscerne l'esistenza in Nord America da parte di alcune esponenti (Sorooshyari 2011: 182). Inoltre, la loro devozione acritica al libero mercato come strumento di eliminazione delle discriminazioni verrebbe smentita dalla persistenza culturale del patriarcato, che ne permette la riproduzione al di là dei meccanismi autoregolativi del libero mercato. In realtà, è proprio la stessa impostazione individualista del femminismo libertario a risultare fortemente limitante nell'affrontare le questioni identitarie di gruppo e focalizzarsi su un'analisi delle disuguaglianze di genere su scala collettiva (Fox-Genovese 1991).

Inoltre riguardo l'*hate speech* misogino, il femminismo radicale «anti-sesso» (Strossen 1987b: 218), ma frutto della liberazione sessuale degli anni Sessanta (1993a), classifica la pornografia come *hate speech* per la sua intrinseca promozione di violenza e discriminazione di genere (1996b). La pornografia sarebbe dunque «una forma di discriminazione sessuale» (MacKinnon 1987: 210) imperniata sul «potere maschile» (Dworkin 1989: 24) di tipo «imperiale» (ivi: 223) che incrementa la «legittimazione culturale della violenza sessuale» (MacKinnon 1997: 16-17). Il femminismo nero di Bell Hooks (1992) si accoda illustrando l'iconografia sessuale dell'immaginazione pornografica razzializzata e il mito pornografico della donna selvaggia ipersessualizzata creati dal patriarcato suprematista bianco. L'approccio portato avanti da Catharine MacKinnon e Andrea Dworkin (1997), denominato «"MacDworkinismo"» (Calvert, Richards 2003: 225), è giudicato da Nadine Strossen estremamente pericoloso, oltre che puritano essendo una «copia carbone della visione della sessualità della *right wing*» (Strossen

1996a: 113) «semplicistica, distorta» (1993b: 3) e intrisa di stereotipi, pregiudizi e discriminazione di genere, tant'è vero che questa sovrapposizione contraddittoria si è concretizzata in un'alleanza. In primo luogo, Strossen (1997c) ritiene che l'errata associazione tra sessualità e sessismo da parte delle «femministe pornofobiche» (ivi: 29) evochi un ritorno all'epoca vittoriana (1992b). In secondo luogo, Strossen (1993b) giudica «arrogante» (ivi: 2) da parte di qualsiasi femminismo definire la pornografia degradante e determinare quale comportamento ed espressione sessuale siano accettabili per tutte le donne, che restano individui con opinioni diverse persino su cosa ritengano femminista (1987b). In terzo luogo, Strossen (1995c) reputa incoerente l'approccio autoritario e censorio del femminismo radicale, lontano da figure come Margaret Sanger e Mary Ware Dennet che hanno lottato contro il Comstock Act; questa legge approvata dal Congresso nel 1873 ha reso illegale la diffusione di materiale osceno e immorale, finendo per impedire anche la diffusione di informazioni riguardanti il controllo delle nascite. Ciò si è ripetuto con la sentenza della Corte Suprema nel caso *Regina v. Butler* del 1992, ritenuta una vittoria da MacKinnon e Dworkin, che ha implementato la censura e il sequestro in dogana di opere femministe e artistiche gay e lesbiche (Strossen 2006c); un prezzo che Dworkin ha dichiarato di voler pagar volentieri per un bene superiore (1993a). In quarto e ultimo luogo, Strossen (ibidem) si oppone all'argomento «"maternalistico"» (ivi: 1138) che implica la negazione della responsabilità individuale e del consenso volontario, informato e reversibile delle donne nell'industria del sesso (1997a). Strossen (1987b) sostiene, comunque, che non si possa condannare l'intera industria della pornografia come professione e servizio a causa di possibili episodi di coercizione, che dovrebbero essere puniti individualmente. Criticare «il movimento femminista anti-porno e procensura» (ivi: 203) per Strossen (1993a) non implica negare l'esistenza di «discorsi sessualmente espliciti che possono esprimere visioni delle donne che sono antitetiche all'uguaglianza di genere» (ivi: 1127), ma semplicemente affermare che tali discorsi non rappresentano l'intera pornografia né tutti coloro che ne usufruiscono.

Diversamente, Strossen (1997c) valuta la pornografia come una forma di espressione sessuale tutelata dal Primo Emendamento. Basandosi sul criterio che considera il sesso come «intrinsecamente degradante» (Strossen 1997a: 101) per le donne, la pornografia viene giudicata nelle aule di tribunale attraverso la categoria giuridica «amorfa» (1996a: 19) di "oscenità" e socialmente tramite la moralità soggettiva, cui si oppongono persino MacKinnon (1983) e Dworkin. Oltre all'«erotofobia» (ivi: 21) generalizzata che dimostra, il termine "oscenità" risulta essere agli occhi di Strossen «arbitrario al meglio, discriminatorio nell'ipotesi peggiore» (2008/2009: 738). Tuttavia, nelle corti locali rappresenta tuttora l'unica eccezione che consente al Governo di punire il discorso basandosi esclusivamente sul suo contenuto sgradito. Secondo Strossen (1993a), l'uso giudiziale del termine "pornografia" è determinato da una sua interpretazione così vaga, soggettiva e ampia da permetterne l'applicazione a qualsiasi espressione sessuale ed è per questo che decide di difenderla su questo piano. Dal canto suo il libertarismo ha diverse argomentazioni in favore del porno, infatti se Rothbard (1978a) difende la pornografia attraverso i diritti di proprietà, compresa l'autoproprietà, Walter Block (2008) lo fa direttamente con il principio di non-aggressione. La difesa di Strossen (2012) invece parte dal «preservare la libertà individuale nel regno sessuale» (ivi: 3) comprese «l'autonomia riproduttiva e l'eguaglianza davanti alla legge» per gli «individui maturi, mentalmente capaci di compiere le proprie scelte» (2006a: 106). La convinzione che l'«espressione sessuale sia un aspetto integrante della libertà umana» (Strossen 2006c: 25) include necessariamente anche argomentazioni non giuridiche a sostegno dell'industria del sesso, condivise dalle altre femministe libertarie (Kennedy Taylor 1978: 27-31, Hoff Sommers 1994, McElroy 1995, and Paglia 2018). Strossen evidenzia infatti che alcune espressioni sessuali possiedono un «serio valore letterario, artistico, politico o scientifico» (Strossen 1998: 1337); sottolinea che il consumo di pornografia rappresenta la «libertà di sfidare i costumi politici e sociali prevalenti» (2006c: 26) e offre «un'alternativa sicura» (1997c: 31) al sesso. Inoltre, individua «scopi positivi» (Strossen 1987b: 205) come l'informazione e la terapia individuale e di coppia, oltre alla normalizzazione del

piacere femminile e dei corpi femminili non conformi. Ciò nonostante, Rothbard (1978a) fa notare come le conseguenze positive o negative della pornografia non siano rilevanti ai fini di decidere se si debba o meno renderla illegale. L'unica argomentazione plausibile per l'anarcocapitalismo passerebbe infatti per l'impossibilità dello Stato di violare i diritti di proprietà degli individui di produrre, vendere, comprare e possedere materiale pornografico (ibid.). Persino sulla correlazione tra violenza di genere e pornografia del femminismo radicale Rothbard prende una strada diversa: come Wendy McElroy (1995), Nadine Strossen (1993a) è dell'avviso che equivalga ad attenuare la responsabilità individuale di chi commette violenza, mentre Murray Rothbard (1978a) si concentra esclusivamente sulla negazione dei diritti di chi fruisce di materiale pornografico non commettendo alcun crimine. In linea con il libertarismo però, Strossen (1993a) ritiene che la sessualità e le relazioni sessuali siano «intrinsecamente individualizzate, legate agli aspetti più intimi, personali della psiche e della vita di ogni persona, [e] le interpretazioni [...] e reazioni all'espressione sessualmente esplicita sono anch'esse unicamente soggettive e individualizzate» (ivi: 1130). Per questa ragione, non accetta che lo Stato punisca il discorso sessualmente esplicito, ma appoggia la punizione di condotte dannose aggravate dall'uso del porno. La convinzione di Nadine Strossen (1997c) è che «*once again, the sexual is political*» (ivi: 35): le donne non hanno certamente bisogno e non desiderano la protezione da parole e immagini, che sia operata dal «Grande Fratello» o dalla «Grande Sorella» (1993b: 8). La trattazione di Strossen in difesa dell'*hate speech* riceve numerose critiche, per quanto si ammetta sia «persuasiva» (Chancer 1996: 214) e dotata di «ottimismo [...] ammirevole» (Theil 2019: 406) rispetto al genere umano e al futuro della questione.

Critiche, accuse e rimproveri nei confronti di Strossen a causa delle sue argomentazioni sono di varia natura: non terrebbe abbastanza in considerazione i danni diretti e indiretti a gruppi sociali già marginalizzati, sostenuti invece dalla maggior parte degli studi delle scienze sociali recenti (Wilson 2019: 213-217); sarebbe focalizzata quasi esclusivamente sull'aspetto legislativo (Chancer 1996: 739-760); tralascerebbe in modo intenzionale la comparazione con quei paesi democratici europei che

hanno applicato una legislazione sull'*hate speech*; non approfondirebbe volontariamente la pornografia *hardcore* per non ammetterne i danni (Theil 2019: 404-410); nonostante le sue argomentazioni razionali non convincerebbe «mai i conservatori sociali della *right wing* che il sesso sia divertente e che alle donne piaccia» (Urofsky 2006: 690); e seppur legale, avrebbe dovuto riconoscere l'incompatibilità tra attivismo e professione accademica (Shauer 1991/1992: 853-869). Si sostiene anche che la sua strenua e audace difesa libertaria del femminismo anti-censura e pro-sesso dell'espressione sessuale abbia tacitamente consentito o addirittura supportato la criminalizzazione di altre forme di comportamento sessuale altrettanto stigmatizzate come la prostituzione, l'istigazione, il sesso intergenerazionale e la pedopornografia o pornografia infantile (Bracewell 2019: 61-82). Secondo questa interpretazione, le teorizzazioni sulla libertà sessuale del femminismo *sex-radical* di seconda ondata partono da presupposti diversi, come la creazione di una pornografia etica (Parreñas Shimizu, Penley, Miller-Young, and Taormino 2013); teorie che appartengono anche al movimento americano *queer sex-positive* e anti-censura degli anni Ottanta e Novanta interno che ha teorizzato «la post-pornografia caratterizzata da tre aspetti: la denaturalizzazione del sesso, il decentramento dello spettatore e il riconoscimento dei media e della tecnologia come inseparabili dal sesso» (Gregory, Lorange 2018: 137).

In ogni caso, Nadine Strossen (2021b) è preoccupata riguardo alla difesa del *free speech*, dato che «non è mai stata così forte né così debole» (ivi: 3). In generale, Strossen (1994a) crede che «le persone non realizzano l'importanza di difendere la libertà di parola per le idee che trovano offensive o aberranti finché le loro stesse idee sono soggette a censura, perché *altre* persone le trovano offensive o aberranti» (ivi: 268). Per questo ottenebramento della mente Strossen (2009b) incolpa anni di consolidamento delle misure antiterroristiche[27], che non si sono

[27] Contraria alla guerra al terrorismo in quanto violazione delle libertà civili, Nadine Strossen (2004) evidenzia che nella storia americana si è ripetutamente invocata la limitazione della libertà di parola in nome della sicurezza nazionale «indipendentemente da chi fosse il presidente, da chi fosse il procuratore generale, dal loro partito politico o dalla loro ideologia filosofica, [che] hanno sempre

limitate «a ridurre la protezione costituzionale per i diritti del Primo Emendamento, ma piuttosto, a immunizzare completamente le violazioni di questi diritti» (ivi: 362). In particolare poi, ciò che la preoccupa maggiormente è il crescente disinteresse dei giovani del mondo studentesco per la libertà di parola, specialmente quando si imbattono nel discorso offensivo, preferendo la «diversità rispetto alla libertà di parola»[28]. La causa primaria di ciò la attribuisce al fatto «che gli studenti sottostimano il potere delle proprie voci [...] mentre nel farlo sovrastimano l'efficacia della censura» (ibidem). A suo avviso infatti, la tolleranza nei confronti delle idee, anche quelle intolleranti, è un mezzo democratico essenziale dato che agevola la formazione di movimenti sociali di cambiamento. L'atrofia democratica è caratterizzata quindi da una sempre maggiore difficoltà nel comprendere che «il diritto più essenziale di tutti» sia «il diritto di non rimanere in silenzio» (Strossen 2018c: 186).

3. *Il cortocircuito censorio: la violazione di diritti per la protezione di diritti*

Nella visione libertaria di Nadine Strossen (1993a), gli Stati Uniti sono avvezzi a ricorrere alla censura paternalistica, specie quella sessuale, a causa delle loro radici storiche puritane (Calvert, Richards 2003: 185-242). «La censura come strategia» (Strossen 2023: 46), senz'altro comprensibile almeno contro l'*hate speech*, non ha una definizione legale specifica quindi spesso Strossen usa come sinonimo espressioni come restrizioni al discorso che non hanno superato il test di emergenza e «*"non-emergency speech"*» (ivi: 19).

---

agito esattamente nello stesso modo, in maniera completamente prevedibile, aumentando il potere al massimo» (ivi: 213). Secondo la sua analisi, le misure antiterroristiche «in realtà promuovano i veri obiettivi degli stessi terroristi: sabotano gli ideali della libertà, uguaglianza e giustizia che i terroristi hanno attaccato e contemporaneamente distolgono il governo da politiche di antiterrorismo più costruttive» in modo che «la vera libertà è scambiata con l'illusione della sicurezza» (Strossen 2005: 366).

[28] Nadine Strossen, "Don't silence graduation speakers: Fight hate speech with more speech", May 1, 2018, https://eu.usatoday.com/story/opinion/2018/05/01/censorship-hate-speech-freedom-first-amendment-column/564868002/.

Nadine Strossen cerca di dimostrare quanto la censura sia inattuabile e (storicamente) controproducente. Partendo dallo scopo per cui si attua, ossia l'eliminazione dell'odio, la censura non potrà mai sopprimere le idee e, specificatamente, il Governo non potrà mai realmente essere il guardiano della mente degli individui, selezionando i pensieri della cittadinanza a suo piacimento. Al contrario, ciò che avviene a seguito dell'eliminazione di alcuni discorsi dalla sfera pubblica, e quindi del confronto aperto, è la radicalizzazione (Chan 2011: 77-96). Eppure per Strossen (2023), l'eccessiva polarizzazione politica americana e la discriminazione di genere sono state alimentate dalla censura e la critica della censura si è trasformata da argomento *liberal* a conservatore. In aggiunta, Strossen mette anche in evidenza ad esempio che la repressione dei discorsi nazisti e la censura delle pubblicazioni naziste nella Repubblica di Weimar non abbiano impedito alle persone naziste di ottenere «attenzione e simpatia»[29] per salire al potere, perfino venendo considerati vittime della presunta cospirazione internazionale che avevano denunciato. Successivamente, lo stesso Hitler ha utilizzato gli strumenti di repressione e censura precedentemente diretti a lui per sopprimere il discorso politico di opposizione, esercitando così un controllo totale sul paese che sarebbe stato molto più difficile o impossibile da ottenere con forti garanzie legali per la libertà di stampa e di parola[30].

Questa riflessione sul fallimento della censura come argine alle ideologie pericolose e discriminatorie si estende anche al contesto digitale, dove il controllo governativo assume nuove forme. Infatti, nell'analisi di Nadine Strossen (2000/2001) la censura governativa o pubblica può declinarsi anche in «cybercensura» (ivi: 299) e censura per procura. Il primo tipo di censura colpisce soprattutto le persone giovani che sono più online rispetto al resto della popolazione, senza però che necessitino che il Governo da «Grande Fratello» si trasformi in un «Grande

[29] Nadine Strossen, and Pamela Paresky, "Even Antisemites Deserve Free Speech", October 19, 2023, https://www.thefp.com/p/even-antisemites-deserve-free-speech.

[30] Eugene Volokh, "Would Censorship Have Stopped the Rise of the Nazis?", April 27, 2022, https://reason.com/volokh/2022/04/27/would-censorship-have-stopped-the-rise-of-the-nazis/.

Papà» o una «Grande Mamma» (ivi: 301-302). Nella rete qualsiasi persona gode di quelle che lei chiama «cyberlibertà» (ivi: 302) civili, messe a repentaglio sin dalle misure censorie online incostituzionali ed inefficaci adottate dal Governo dopo l'11 settembre 2001 (Strossen 2009a)[31]. La sua percezione è che alla rivoluzione tecnologica avrebbe dovuto seguire una rivoluzione legale che provvedesse alla protezione dei dati personali online e all'adesione delle piattaforme alla legge sulla libertà di espressione delle Nazioni Unite (Strossen 2001b; 2021c). La seconda tipologia di censura si riferisce alle pressioni del Governo alle piattaforme per ridurre la visibilità o censurare del tutto discorsi controversi e disinformazione su presidenziali americane e COVID, nonostante siano protetti dal Primo Emendamento quanto alla loro decisione di limitare la libertà di parola[32]. In

[31] Nonostante alcuni femminismi americani abbiano associato l'intensificarsi di posizioni securitarie ad una generale mascolinizzazione del discorso pubblico, questa lettura non trova riscontro né nel libertarismo in generale né nel femminismo libertario in particolare. Il libertarismo, infatti, si fonda su un rifiuto radicale delle politiche che limitano i diritti individuali in nome della sicurezza collettiva, tale posizione si estende anche alla critica della guerra al terrorismo. Per di più, il femminismo libertario tende a respingere esplicite visioni stereotipate di genere associate al potere, poiché rischiano di semplificare dinamiche politiche e sociali molto più complesse, oltre che appiattire il genere su un binario morale. Pertanto, l'approccio di Nadine Strossen è quello libertario di concentrarsi sulla critica sistemica del potere statale e delle sue forme di coercizione come quelle post 11 Settembre 2001, senza addurvi alcuna interpretazione di genere.

[32] Il caso *Missouri v. Biden* è stato portato davanti alla Corte Suprema e riguarda se considerare o meno azione dello Stato la censura e la moderazione sui social media delle espressioni delle persone querelanti, tra cui medici e attivisti, per la pandemia da COVID-19 e le elezioni presidenziali degli Stati Uniti del 2020. Qualora fosse stabilito che questa censura sia stata un'azione imputabile direttamente allo Stato e non alle piattaforme, e quindi utilizzata per aggirare il Primo Emendamento, corrisponderebbe ad una sua diretta violazione (Singh 2024: 453-458). Nadine Strossen (1986a) è anche contraria alla *Sullivan rule* del 1964 che ha stabilito che pubblici ufficiali e figure pubbliche per vincere una causa per diffamazione devono dimostrare l'intento malizioso e ciò permette la diffusione potenziale di disinformazione specialmente sui social media (ivi: 419-437). Sulla cybercensura e la regolamentazione della libertà di parola delle piattaforme la si accusa di non aver approfondito l'argomento, scalfendo soltanto la superficie, dato che «c'è una notevole incertezza su come i principi della libertà di parola si svilupperanno e saranno applicati nel settore privato. Ma una cosa è certa: data l'importanza di promuovere la libertà di parola, è di fon-

realtà, per Strossen (2023) anche se tale pressione governativa potrebbe non essere dal punto di vista strettamente tecnico incostituzionale, è sicuramente da ritenersi anti-democratica, mentre già di per sé la disinformazione «non ha uno specifico significato legale» e non può essere punita, perché i suoi «danni sono indiretti e speculativi»[33]. La libertaria civile invita a gioire dell'aumento dello scetticismo e del fact-checking successivo alla disinformazione dilagante degli ultimi anni, che non è stata eliminata dalla censura bensì ha permesso di oscurare post di organizzazioni come BLM[34]. Il problema per Strossen però non sarebbe soltanto la censura governativa o pubblica, ma anche l'autocensura derivante da pubblica gogna e ripercussioni lavorative e legali (Strossen 2020b). La femminista *queer* Judith Butler (2010) nella sua invettiva contro la «censura esplicita» (ivi: 187), «privativa» e «produttiva di potere» (ivi: 191), vi oppone la «censura implicita», che «si riferisce a operazioni implicite di potere che escludono in modo non detto ciò che rimarrà indicibile» (ivi: 187) senza necessità di regolamentazione. La pressione sociale e la nostra educazione favoriscono a ben vedere l'autocontrollo della parola, perché è legittimo rispetto al Primo Emendamento scegliere accuratamente le nostre parole o evitarne alcune anche soltanto in alcuni contesti (Strossen 2020b). Nello specifico, Strossen (ibid.) si riferisce alla cosiddetta *cancel culture*, che è un fenomeno socio-politico di ostracismo sociale e danneggiamento reputazionale che opera come strumento di responsabilizzazione rispetto alla violazione di norme sociali tra cui l'uso dell'*hate speech* (Norris 2023: 145-174). Questa pratica di intervento e protesta è emersa nel 2015 su *Black Twitter* decidendo di utilizzare la cancellazione come strumento di pressione e denuncia sociale, ma le radici storiche affondano nella cultura popolare afroamericana, a partire dalla canzone *Your Love Is Cancelled* del 1981 della band *Chic* e dal film *New Jack City* del 1991 (Lofton 2023: 161-172). Oltretutto,

damentale importanza avere persone come Strossen a guidare il dibattito» (Conklin 2021: 98).

[33] Nadine Strossen, "Disinfo v. Democracy", September 20, 2021, https://www.tabletmag.com/sections/news/articles/disinformation-nadine-strossen.

[34] Ibidem.

la *cancel culture* ha una vasta portata simbolica per le comunità marginalizzate ed è considerata un mito sociale moderno che denota una risposta emotiva pubblica in contrasto con la cultura dominante (ibidem). Tuttavia, ciò presuppone convinzione che limitare il discorso e punire socialmente chi non si impone autocontrollo attraverso la *cancel culture* sia preferibile all'offesa e sia una modalità di attivismo democratico che riesca ad educare la società (Owens 2023). L'opinione di Strossen (2020b) è che attraverso la *cancel culture*, come «pressione da parte di individui e istituzioni sul settore privato», si è passati dallo Stato etico alla società etica, tant'è vero che «può silenziare o punire le nostre parole e indurci all'autocensura, tanto efficacemente quanto potrebbe fare il governo, se non di più» (ivi: 8). Questo fenomeno sociale di tattiche intimidatorie e repressive non fa altro che «rinforza[re] l'ortodossia» (ivi: 2) e rinnegare il principio legale della riabilitazione. Alla cultura della cancellazione e dell'annullamento Strossen oppone «una cultura della libera espressione» (ivi: 8), al fine di abbandonare l'idea che si possano riparare i torti presenti, passati e futuri con l'ostracismo sociale e l'eliminazione retroattiva di idee, cose e persone. E' indubbio che sostenere e riprodurre la *cancel culture* come forma di censura privata è un diritto tutelato dal Primo Emendamento, eppure bisogna riflettere sul fatto che «semplicemente perché si ha il diritto alla libertà di espressione per dire qualcosa, ciò non significa che sia giusto farlo» (ivi: 7). Similmente, sulla *political correctness* (PC) dei codici di linguaggio nei campus che violano la libertà di parola di tutti gli individui Strossen (2023, and 1994b) li critica perché paternalistici e controproducenti. I gruppi sociali marginalizzati infatti non hanno potere a tal punto da aver bisogno che il campus li protegga e tramite questa censura ottengono altrettanta censura e aumento dell'odio. Per quanto la stessa Strossen (1992d) sia convinta che la storia abbia dimostrato a sufficienza quanto la lingua riesca ad influenzare l'esclusione o l'eguaglianza[35], e quindi per prima usi «una

[35] In merito al *gender-neutral* o *fair* o *inclusive language*, Nadine Strossen (1992: 119-144) ci tiene a ribadire che quando è in aula come professoressa di diritto costituzionale si impegna ad usare sempre pronomi femminili per riferirsi «ad avvocate, giudici e legislatrici» (ivi: 128) al fine di dimostrare all'intera classe

terminologia rispettosa» (ivi: 129), la sua avversione per la PC è dovuta alle «misure legali» contro «il discorso "scorretto"» (ivi: 121); infatti non si oppone invece quando si utilizzano le pressioni sociali a conformarsi. Il «fenomeno PC» (ivi: 122) però per Strossen non riguarda ad esempio i nuovi curricula con «l'introduzione di prospettive multiculturali [che] non richiedono l'eliminazione dello studio tradizionale della civiltà europea» (ivi: 140). È una china pericolosa per Strossen la sparizione dei femminismi *pro-speech* dai campus (Calvert, Richards 2003: 185-242) e l'improvviso aumento a dismisura di episodi liberticidi rispetto ad interventi programmati, in cui si impedisce di parlare ad oratori ed oratrici[36]. L'abitudine di questo tempo all'avversione per il dialogo e l'ascolto mostrata nel luogo in cui il pensiero critico nasce e si sviluppa è il segno per Strossen (2020b) della mancanza di una cultura della libera espressione.
Per concludere, Nadine Strossen, a differenza di Herbert Marcuse, propone senza eccezioni di tollerare l'intolleranza su basi costituzionali. La critica alla tolleranza di Marcuse (1965) si basa sul fatto che il pluralismo e la «tolleranza indiscriminata» (ivi: 88) o pura valga esclusivamente a Sinistra e nelle conversazioni accademiche e nella religione privata. La tolleranza pura quindi non può essere applicata alla società, nella certezza che i movimenti sociali a Destra siano tutti volti ad una regressione della società mentre a Sinistra ne prevedano il progresso a tal punto da proporre la «censura preventiva» (ivi: 101). L'astrazione del concetto di tolleranza infatti per Marcuse è problematica perché garantisce in modo assoluto la libertà individuale senza considerare le condizioni materiali della società, tant'è vero che non è stata in grado di arginare il fascismo (Righetti 2023: 1-13). In sostanza, per Marcuse resta valido l'assunto che: «certe cose non possono essere dette, certe idee non possono essere espresse, certe politiche non possono essere proposte, certi comportamenti non possono essere permessi»

che vi sono anche le donne all'interno del sistema legale in modo da non perpetrare stereotipi e pregiudizi di genere che avallino sessismo e misoginia.

[36] Greg Lukianoff, Nadine Strossen, "Shouting down speakers is mob censorship: Part 14 of answers to arguments against free speech from Nadine Strossen and Greg Lukianoff", March 24, 2022, https://www.thefire.org/news/blogs/eternally-radical-idea/shouting-down-speakers-mob-censorship-part-14-answers-arguments.

(ibidem). Nadine Strossen rifiuta anche il celebre «paradosso della tolleranza» di Karl Popper (1973), secondo cui debba esistere «in nome della tolleranza, il diritto di non tollerare gli intolleranti» (ivi: 360). La convinzione granitica di Popper è che la tolleranza illimitata conduca inevitabilmente alla fine della tolleranza stessa, poiché il godimento della tolleranza da parte di persone intolleranti che non vogliono confrontarsi con argomentazioni razionali permetterà loro di distruggerla (ibidem). Strossen non approva quest'analisi perché si basa sull'irrazionalità delle persone intolleranti, quando invece si attiene alle argomentazioni di John Stuart Mill (2023), secondo il quale la libertà di espressione di un'opinione, anche sbagliata e/o offensiva, va rispettata per rafforzare le verità attraverso il dibattito e la confutazione. Strossen infatti invita ad ascoltare le idee che si reputano intolleranti per due ragioni: si può cambiare totalmente o in parte idea oppure si può rafforzare la propria argomentazione grazie ai nuovi spunti dell'ascolto[37]. Accodandosi a Mill (2023), Strossen è quindi dell'idea che il costante conflitto tra opinioni sfidi l'ortodossia interiorizzata, dando maggiore slancio al progresso della società sempre applicando il principio del danno[38].

In sintesi, Nadine Strossen (2018c) offre delle soluzioni alternative alla censura per le espressioni e i discorsi controversi e la disinformazione, che non superano il test di emergenza, ossia «interventi non censori» (ivi: 8): «rinforzare il generale divieto sui regolamenti basati sul contenuto dell'espressione» (2009/2010: 104) e «*counterspeech*» (2018c: 9). Quest'ultimo è la «risposta migliore» (Strossen 2023: 37) all'*hate speech*, perché promuove la democrazia e la libertà di parola e, anche se come la censura non elimina il potenziale danno, è sicuramente più efficace di quest'ultima. L'obiezione maggioritaria però è che non sempre sia possibile o efficace un *counterspeech*, a causa dell'autorità sociale pratica o epistemica di chi fa uso del discorso d'odio (Langton 2018: 123-152). Su questa precisazione, replica però Butler (2010) che rileva una concessione e legitti-

[37] "Why you should tolerate intolerable ideas|Nadine Strossen|Big Think", Youtube video, posted by "Big Think", December 9, 2018, https://www.youtube.com/watch?v=PDwb_5BYm6Y.
[38] Ibidem.

mazione di un'autorità che non esiste per chi utilizza il discorso d'odio, dato che ne fa uso proprio per la frustrazione della mancanza del riconoscimento di una qualche autorità. Strossen (2023) definisce il *counterspeech* come «qualsiasi discorso che cerca di contrastare o ridurre le ripercussioni potenzialmente avverse del discorso controverso, incluso l'*hate speech*» (ivi: 57). Come si può intuire però, esso pur essendo uno strumento di resistenza, che non aumenta il potere del Governo come fa la censura, non deve essere usato «per umiliare, piuttosto per persuadere» (ivi: 231) attraverso la promozione attiva di «valori in compenso positivi» (ivi: 37). Questo approccio non criminalizza il discorso, ma lo usa come arma di difesa e di *empowerment* per «promuovere la verità» (ivi: 191). Il rimedio di Strossen (1993a) al contenuto nocivo o falso del discorso sono forme di *counterspeech* quali la «persuasione privata» (ivi: 1134), l'educazione e l'istruzione. Sono proprio i gruppi sociali marginalizzati che mancano di potere politico ed economico che, secondo Strossen (2021a), «devono fare affidamento sul potere della persuasione: alzare le loro voci, individualmente e collettivamente, per persuadere gli altri membri della comunità e i funzionari eletti» (ivi: 56). Lo stesso «dissenso [...] cerca di persuadere» (Collins 2013: 60), essendo un orgoglioso retaggio di una degna tradizione occidentale di protesta civica e disobbedienza civile, anche quando trasgredisce una legge poiché questa potrebbe essere incostituzionale. Strossen (2023) conviene anche che l'«educazione alla tolleranza» (ivi: 63), l'informazione libera e la sensibilizzazione su questioni razziali e di genere vadano unite a doti individuali come «autocontrollo» (2018c: 179), «fiducia in sé e resilienza» (2023: 59). L'obiettivo individuale per Strossen (2018c) dovrebbe essere quello di riuscire a notare e accogliere le emozioni altrui e di scusarsi di fronte ad una persona offesa. Infine, tra le funzioni della scuola pubblica dovrebbe esservi secondo Strossen (1987a) quella di promuovere l'insegnamento delle libertà costituzionali come vitali per tutti gli individui con corsi di formazione su sensibilità ed empatia linguistica per poter espandere la propria prospettiva. L'educazione e l'istruzione della gioventù dovrebbero ricomprendere sia l'abitudine al pluralismo, che spesso offende e genera disagio, sia la comprensione della convenienza e

dell'efficienza della pressione sociale rispetto all'imposizione. La professione accademica le ha permesso di insegnare ed applicare il «mantra» della professione legale e delle squadre studentesche di dibattito: alle studentesse e agli studenti si richiede l'abilità «di comprendere, articolare e sostenere tutte le prospettive plausibili» (Strossen 2020b: 11) basandosi su precedenti e principi legali. Il distacco emotivo insegnato da questo «approccio pedagogico», che desidererebbe in tutti i livelli di istruzione, non è nient'altro che un invito costante a «*pensare*» (ivi: 11), oltre che a sapere.

Bibliografia

BLOCK WALTER, 2008, *Defending the Undefendable*, Auburn: Ludwig Von Mises Institute.

_____, 2010, *Building Blocks for Liberty*, Auburn: Ludwig von Mises Institute.

BOAZ DAVID, 2002, *Toward liberty: The Idea That Is Changing The World*, Washington: Cato Institute.

_____, 2008, *The Politics of Freedom: Taking on The Left, The Right and Other Threats to Our Liberties*, Washington: Cato Institute.

BRACEWELL LORNA, 2019, "Sex wars, SlutWalks, and Carceral Feminism", *Contemporary Political Theory*, Vol. 19, No. 1, pp. 61–82.

BRIDGES KHIARA M., 2019, *Critical Race Theory: A Primer*, St. Paul: Foundation Press.

BUTLER JUDITH, 2010, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

CALVERT CLAY, RICHARDS ROBERT D., Spring 2003, "Nadine Strossen and Freedom of Expression: A Dialogue With the ACLU's Top Card-Carring Member", *Civil Rights Law Journal*, Vol. 13, No. 2, pp. 185-242.

CHAN STUART, 2011, "Hate Speech Bans: An Intolerant Response to Intolerance", *Trinity College Law Review*, Vol. 14, pp. 77-96.

CHANCER LYNN S., February 1996, "Feminist Offensives: Defending Pornography and the Splitting of Sex From Sexism", *Stanford Law Review*, Vol. 48, No. 3, pp. 739-760.

COLLINS RONALD K. L., STROSSEN NADINE, 1999, "The Future of an Illusion: Reconstituting Planned Parenthood v. Casey", *Constitutional Commentary*, Vol. 16, pp. 587-593.

_____ (a cura di), 2013, *On dissent: its meaning in America*, Cambridge: Cambridge University Press.

CONKLIN MICHAEL, Fall 2021, "Censorship by Any Other Name: A Response to Nadine Strossen on Private Censorship Online", *Washburn Law Journal*, Vol. 61, No. 1, pp. 85-98.

CRENSHAW KIMBERLÉ W., DELGADO RICHARD, LAWRENCE CHARLES R. III, AND MATSUDA MARI J., 1993, *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and The First Amendment*, London: Routledge.
CUBEDDU RAIMONDO, 1993, *The Philosophy of the Austrian School*, London: Routledge.
DELGADO RICHARD, 2003, *Justice at War: Civil Liberties and Civil Rights During Times of Crisis*, New York: New York University Press.
DELGADO RICHARD, STEFANICIC JEAN, 2018, *Must We Defend Nazis? Why the First Amendment Should Not Protect Hate Speech and White Supremacy*, New York: New York Unversity Press.
DORSEN NORMAN, Summer 2006, "Nadine Strossen and the ACLU", *Tulsa Law Review*, Vol. 41, Issue 4, pp. 661-675.
DWORKIN ANDREA, 1983, *Right-Wing Women*, New York: Perigee Books.
_____, 1989, *Pornography. Men Possessing Women*, New York: Plume.
DWORKIN ANDREA, MACKINNON CATHARINE A., 1997, *In Harm's Way. The Pornography Civil Rights Hearings*, Cambridge: Harvard University Press.
ENSLER EVE, 2018, *I monologhi della vagina*, Milano: il Saggiatore.
FOX-GENOVESE ELIZABETH, 1991, *Feminism Without Illusions: A Critique of Individualism*, Chapell Hill: The University of North Carolina Press.
FRANKS MARY ANNE, 2019, *Beyond 'Free Speech for the White Man': feminism and the First Amendment*, in Bowman Cynthia G., Ovest Robin (a cura di), *Research Handbook on Feminist Jurisprudence*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, pp. 366-384.
GALE MARY ELLEN, STROSSEN NADINE, 1990, "The Real ACLU", *Yale Journal of Law and Feminism*, Vol. 2, pp. 161-187.
GORDON DAVID, 2004, *Le origini filosofiche della Scuola austriaca di economia*, in GORDON DAVID, MODUGNO ROBERTA A., *Individualismo metodologico. Dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo*, Roma: Luiss Edizioni, pp. 7-33.
GREGORY TIM, LORANGE ASTRID, 2018, "Teaching post-pornography", *Cultural Studies Review*, Vol. 24, No. 1, pp. 137-149.
HOFF SOMMERS CHRISTINA, 1994, *Who Stole Feminism?: How Women Have Betrayed Women*, New York: Simon & Schuster.
HOOKS BELL, 1992, *Black Looks: Race and Representation*, Boston: South End Press.
IANNELLO NICOLA, 2014, *Nessuna anarchia, poco Stato e molta utopia*, Milano: IBLlibri.
KENNEDY TAYLOR JOAN, 1992, *Reclaiming the Mainstream: Individualist Feminism Rediscovered*, Buffalo: Prometheus Books.
_____, June 1978, "Pornography & the Free Market", *Libertarian Review*, pp. 27-31.

KIRALY MIRANDA, TYLER MAEGAN (a cura di), 2015, *Freedom Fallacy: The Limits of Liberal Feminism*, Melbourne: Connor Court Publishing.
LANGTON RAE, 2018, "The Authority of Hate Speech", *Oxford Studies in Philosophy of Law*, Vol. 3, pp. 123-152.
LOFTON KATHRYN, 2023, "Cancel Culture and Other Myths: Anti-Fandom as Heartbreak", *The Yale Review*, Vol. 111, No. 1, pp. 161-172.
MACKINNON CATHARINE A., 1984, "Not a moral issue", *Yale Law & Policy Review*, Vol. 2, pp. 321-345.
_____, 1987, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge: Hardvard University Press.
_____, 1993, *Only Words*, Cambridge: Harvard University Press.
_____, 1997, *The Roar on the Other Side of Silence*, in DWORKIN ANDREA, MACKINNON CATHARINE A., *In Harm's Way. The Pornography Civil Rights Hearings*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 3-24.
MARCUSE HERBERT, 1965, *Repressive Tolerance*, in MARCUSE HERBERT, MOORE BARRINGTON JR., WOLFF ROBERT P., *A Critique Of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press.
MASTROIANNI GRECO GRETA, 2021, *La prostituzione secondo Wendy McElroy: quando il libertarismo incontra il femminismo*, Storia e politica, Vol. XIII, No. 3, pp. 513-559.
MAZZONE STEFANIA, 2000, *Stato e anarchia. Il pensiero politico del libertarismo americano: Murray Newton Rothbard*, Milano: Giuffrè Editore.
MCELROY WENDY, *XXX. A Woman's Right to Pornography*, St. Martin's Press, New York, 1995.
MCELROY WENDY (a cura di), 2006, *Libertà per le donne. Antologia di femminismo libertario-individualista*, Milano: Silloge.
MILL JOHN STUART, 2023, *Saggio sulla libertà*. Udine: Mimesis.
MODUGNO ROBERTA A., 2012, *I fondamenti teorici della società libera nel libertarismo americano*, in De Mucci Raffaele, Leube Kurt R. (a cura di), *Un Austriaco in Italia. Festschrift in Honour of Professor Dario Antiseri*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 279-295.
_____, 2023, Murray N. Rothbard, Milano: IBLlibri;
NASH GEORGE H., 1976, *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*, New York: Basic Books.
NORRIS PIPPA, 2023, "Cancel Culture: Myth or Reality?", *Political Studies*, Vol. 71, No. 1, pp. 145-174.
O'DRISCOLL GERALD, RIZZO MARIO, 2015, *Austrian Economics Re-Examined. The Economics of Time and Ignorance*, London: Routledge.
Owens Ernest, 2023, *The Case for Cancel Culture: How this Democratic Tool Works to Liberate Us All*, New York: St. Martin's Press.

PAGLIA CAMILLE, 2001, *Sexual Personae. Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, New Haven: Yale University Press.
_____, 2018, *Free Women, Free Men: Sex, Gender, Feminism*, Edimburgh: Canongate Books.
PARREÑAS SHIMIZU CELINE, CONSTANCE PENLEY, MILLER-YOUNG MIREILLE, TAORMINO TRISTAN, 2013, *The Feminist Porn Book: The Politics of Producing Pleasure*. New York: Feminist at the City University of New York.
POPPER KARL R., 1973, *La società aperta e i suoi nemici*, *Platone totalitario*, Vol. 1, No. 4, Roma: Armando.
PRESLEY SHARON, 2016, *No Authority but Oneself: The Anarchist Feminist Philosophy of Autonomy and Freedom*, Olympia: Last Word Press.
RAICO RALPH, 2012, Classical Liberalism and the Austrian School, Ludwig von Mises Institute, Auburn.
RAIMONDO JUSTIN, 2019, *Reclaiming the American Right: The Lost Legacy of the Conservative Movement*, New York: Open Road Media.
RIGHETTI STEFANO, Gennaio-Dicembre 2023, *Marcuse e la critica della tolleranza*, DILEF, Vol. 3, pp. 1-13.
ROTHBARD MURRAY N., 1978a, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, Auburn: Ludwig von Mises Institute.
_____, 1978b, "Strategies For A Libertarian Victory", *Libertarian Review 7.7*, pp. 18-24.
SCHMIDT CHRISTOPHER W., 2016, "The Civil Rights-Civil Liberties Divide", *Stanford Journal of Civil Rights & Civil Liberties,* Vol. *12, No.* 1, pp. 1-41.
SCHWEITZER THOMAS A., 2017, "Justice Scalia, Originalism and Textualism", *Touro Law Review*, Vol. 33, No. 3, pp. 749-768.
SHAUER FREDERICK, 1991-1992, "The First Amendment as Ideology", *William & Mary Law Review*, Vol. 33, Issue 3, pp. 853-869.
SINGH ARJUN, 2024, "Missouri v. Biden", *Federal Communications Law Journal*, Vol. 76, Issue 3, pp. 453-458.
SOROOSHYARI NAHID, 2011, "The Tensions Between Feminism and Libertarianism: A Focus on Prostitution", *Washington University Jurisprudence Review*, Vol. 3, Issue 1, pp. 167-193.
ST CLARE KAMERON JOHNSTON, 2018, "Linguistic disarmament: On how hate speech functions, the way hate words can be reclaimed, and why we must pursue their reclamation", *Linguistic and Philosophical Investigations*, Vol. 17, pp. 79-109.
STROSSEN NADINE, November 1985, "A Framework for Evaluating Equal Access Claims by Student Religious Groups: Is There a Window for Free Speech in the Wall Separating Church and State", *Cornell Law Review*, Vol. 71, Issue 1, pp. 143-183.
_____, June 1986a, "A Defence of the Aspirations - But not the Achievements - of the U.S. Rules Limiting Defamation Action by

Public Officials or Public Figures", *Melbourne University Law Review*, Vol. 15, pp. 419-437.
_____, 1986b, "Secular Humanism" and "Scientific Creationism": Proposed Standards for Reviewing Curricular Decisions Affecting Students' Religious Freedom", *Ohio State Law Journal*, Vol. 47, pp. 333-407.
_____, 1987a, "A Constitutional Analysis of the Equal Access Act's Standards Governing Public School Student Religion Meetings", *Harvard Journal on Legislation*, Vol. 24, pp. 117-190.
_____, April 1987b, "The Convergence of Feminist and Civil Liberties Principles in the Pornography Debate", *New York University Law Review*, Vol. 62, pp. 201-235.
_____, June 1990, "Regulating Racist Speech on Campus: A Modest Proposal", *Duke Law Journal*, Vol. 3, pp. 484-573.
_____, Winter 1991a, "Americans' Love-Hate Relationship With the Bill of Rights", *Detroit College of Law Review*, Vol. 4, pp. 1181-1196.
_____, June 1991b, "Justice Brennan and the Religion Clauses", *Pace Law Review*, Vol. 11, Issue 3, pp. 491-508.
_____, 1992a, "Blaiming the Victim: A Critique of Attacks on Affirmative Action", *Cornell Law Review*, Vol. 77, pp. 974-979;
_____, 1992b, "Regulating Workplace Sexual Harassment and Upholding the First Amendment–Avoiding a Collusion", *Villanova Law Review*, Vol. 37, Issue 4, pp. 757-785.
_____, 1992c, "The Supreme Court's Role: Guarantor of Individual and Minority Group Rights", *University of Richmond Law Review*, Vol. 26, pp. 467-470.
_____, 1992d, "Thoughts on the Controversy Over Politically Correct Speech", *SMU Law Review*, Vol. 46, Issue 1, pp. 119-144;
_____, Summer 1992e, "Tribute to Norman Dorsen, ACLU Leader", *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, Vol. 27, No. 2, pp. 325-330.
_____, Fall 1992f, "United States Ratification of the International Bill of Rights: A Fitting Celebration of the Bicentennial of the U.S. Bill of Rights", *University of Toledo Law Review*, Vol. 24, No. 1, pp. 203-230.
_____, Winter 1992g, "What Constitutes Full Protection of Fundamental Freedoms?", *Harvard Journal of Law & Public Policy*, Vol. 15, No. 1, pp. 43-51.
_____, 1993a, "A Feminist Critique of the Feminist Critique of Pornography", *Virginia Law Review*, Vol. 79, pp. 1099-1190;
_____, 1993b, "Fighting Big Sister for Liberty and Equality", *New York Law School Law Review*, Vol. 38, pp. 1-8.

_____, January 1993c, "Freedoms in Conflict", *Index on Censorship*, Vol. 22, No. 1, pp. 7-9.
_____, May 1993d, "Hate Crimes–Should They Carry Enhanced Penalities", *ABA Journal*, Vol. 79, No. 5, pp. 44-45.
_____, 1993e, "Sexual Harassment in the Workplace: Accomodating Free Speech and Gender Equality Values", *Free Speech Yearbook*, Vol. 31, pp. 1-15.
_____, February 1993f, "Supreme Court Nominations–Should President Clinton Apply a Litmus Test", *ABA Journal*, Vol. 79, No. 2, p. 42.
_____, 1994a, "Civil Liberties", *Civil Rights Law Journal*, Vol. 4, pp. 253-273.
_____, 1994b, "In the Defence of Freedom and Equality: The American Civil Liberties Union Past, Present, and Future", *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, Vol. 29, pp. 143-158.
_____, 1995a, "How Much God in the Schools? A Discussion of Religion's Role in the Classroom", *William & Mary Bill of Rights Journal*, Vol. 4, No. 2, pp. 607-638.
_____, Spring 1995b, "Free Press and Fair Trial: Implications of the O.J. Simpson Case", *University of Toledo Law Review*, Vol. 26, No. 3, pp. 647-654.
_____, May/June 1995c, "The Perils of Pornophobia", *The Humanist*, pp. 7-9.
_____, 1995d, "The Tensions Between Regulating Workplace Harassment and the First Amendment: No Trump", *Chicago-Kent Law Review*, Vol. 71, Issue 2, pp. 701-727.
_____, 1996a, *Defending Pornography: Free Speech, Sex, and the Fight for Women's Rights*, New York: Anchor Books;
_____, 1996b, "Hate Speech and Pornography: Do We Have to Choose Between Freedom of Speech and Equality?", *Case Western Reserve Law Review*, Vol. 46, pp. 449-478.
_____, 1997a, *Big Sister, Big Brother, and the Role of Legal Scholarship in* STROSSEN NADINE, *Censoring Pornography Would Not Benefit Women*, in Wekesser Carol (a cura di), *Pornography: Opposing Viewpoints*, San Diego: Greenhaven Press, pp. 98-103.
_____, Winter 1997b, "Children's Rights vs. Adult Free Speech: Can They Be Reconciled?", *Connecticut Law Review*, Vol. 29, No. 2, pp. 873-892.
_____, 1997c, *Pornography Can Benefit Society*, in Wekesser Carol (a cura di), *Pornography: Opposing Viewpoints*, San Diego: Greenhaven Press, pp. 28-35.
_____, 1997d, "Religion and Politics: A Reply to Justice Antonin Scalia", *Fordham Urban Law Journal*, Vol. XXIV, pp. 427-474.

_____, 1997e, "Women's Rights Under Siege", *North Dakota Law Review*, Vol. 73, pp. 207-230.
_____, 1998, "Megan's Law and the Protection of the Child in the On-Line Age", *American Criminal Law Review*, Vol. 35, pp. 1319-1341.
_____, 1999, "Comment on Redish and Kaludis's the Right of Expressive Access in First Amendment Theory", *Northwestern University Law Review*, Vol. 93, No. 4, pp. 1135-1142.
_____, January 1999, "Delegation as a Danger to Liberty", *Cardozo Law Review*, Vol. 20, No. 3, pp. 861-870.
_____, 2000/2001, "Current Challenges to the First Amendment", *Gonzaga Law Review*, Vol. 36, pp. 279-303.
_____, 2001a, "Incitement to Hatred: Should There Be a Limit", *Southern Illinois University Law Journal*, Vol. 25, pp. 243-280.
_____, June 2001b, "Protecting Privacy and Free Speech in Cyberspace", *The Georgetown Law Journal*, Vol. 89, No. 6, pp. 2103-2116.
_____, 2002, *Clinton's Chilling Constitutional Legacy*, in BOAZ DAVID, *Toward Liberty: The Idea That Is Changing The World*, Washington: Cato Institute, pp. 388-399.
_____, 2004, "Excerpted Remarks of Nadine Strossen", *University of the District of Columbia Law Review*, Vol. 8, Issue 1, pp. 209-216.
_____, 2005, T*errorism's Tool on Civil Liberties*, in Danieli Yael (a cura di), *The Trauma of Terrorism: Sharing Knowledge and Shared Care*, Philadelphia: Routledge, pp. 365-377.
_____, 2005/2006, "Religion and the Constitution: A Libertarian Perspective", *Cato Supreme Court Review*, pp. 7-49.
_____, 2006a, "'Is Minnesota Progressive?'–A Focus on Sexually Oriented Expression", *William Mitchell Law Review*, Vol. 33, Issue 1, pp. 51-115.
_____, Fall 2006b, "Reproducing Women's Rights: All Over Again", *Vermont Law Review*, Vol. 31, No. 1, pp. 1-38.
_____, 2006c, *Sulla pornografia-applicazione docet*, in McElroy Wendy (a cura di), *Libertà per le donne. Antologia di femminismo libertario-individualista*, Milano: Silloge, pp. 25-44.
_____, 2006d, "Tribute to Justice Antonin Scalia", *NYU Annual Survey American Law*, Vol. 62, pp. 1-9.
_____, 2006e, "What Role Religion Should Play (or not Play) in Our Public Policy", *Thomas M. Cooley Laws Review*, Vol. 23, No. 1, pp. 131-147.
_____, 2006/2007, "Affirming Human Rights", *New York Law School Law Review*, Vol. 51, No. 4, pp. 747-760.

_____, 2007a, "Freedom and Fear Post-9/11: Are We Again Fearing Witches and Burning Women", *Nova Law Review*, Vol. 31, Issue 2, pp. 279-314.
_____, 2007b, *Introduction*, in PANCHYK RICHARD, *Our Supreme Court: A History With 14 Activities*, Chicago: Chicago Review Press, pp. X-XII.
_____, 2008, "Constitutional Overview of Post-9/11 Barriers to Free Speech and a Free Press", *American University Law Review*, Vol. 57, pp. 1203-1212.
_____, 2008/2009, "Constitutional Law and Values–Version '08 (Not Necessarily an Upgrade)", *New York Law School Law Review*, Vol. 53, pp. 735-743.
_____, 2009a, *Cybercrimes vs. Cyberliberties*, in Lehr William M. H., Pupillo Lorenzo M. (a cura di), *Internet Policy and Economics. Challenges and Perspectives*, New York: Springer, pp. 111-138.
_____, 2009b, "The Regulation of Extremist Speech in the Era of Mass Digital Communications: Is Brandenburg Tolerance Obsolete in the Terrorist Era?", *Pepperdine Law Review*, Vol. 36, Issue 2, pp. 361-371.
_____, 2009/2010, "United States v. Stevens: Restricting Two Major Rationales for Content-Based Speech Restrictions", *Cato Supreme Court Review*, Vol. 67, pp. 67-104.
_____, 2012, *Foreword*, in KLEIN MARTY, *America's War on Sex. The Continuing Attack on Law, Last, and Liberty*, Santa Barbara: ABC-CLIO, pp. 3-9.
_____, 2013, "Textualism and the Bill of Rights", *Harvard Journal of Law & Public Policy*, Vol. 37, No. 3, pp. 721-727.
_____, 2016, "Freedom of Speech and Equality: Do We Have to Choose?", *Journal of Law and Policy*, Vol. 25, pp. 185-225.
_____, 2016/2017, "Justice Harlan's Enduring Importance for Current Civil Liberties Issues, From Marriage Equality to Dragnet NSA Surveillance", *New York Law School Law Review*, Vol. 61, pp. 331-345.
_____, 2018a, "Civil Libertarianism and the Commitment to Equal Justice", *New York Law School*, pp. 1-2.
_____, 2018b, "Counterspeech in Response to Changing Notions of Free Speech", *Human Rights*, Vol. 43, Issue 4, pp. 98-101.
_____, 2018c, *HATE: Why We Should Resist It With Free speech, Not Censorship*, New York: Oxford University Press.
_____, 2020a, *Foreword*, in KENNETH STERN S., *The Conflict over the Conflict. The Israel/Palestine Campus Debate*, Toronto: New Jewish Press, pp. IX-XIV.
_____, 2020b, *Resisting Cancel Culture: Promoting Dialogue, Debate, and Free Speech in the College Classroom. Perspectives on*

Higher Education, Washington, D.C.: ACTA American Council of Trustees and Alumni.
_____, 2021a, "The Interdependence of Racial Justice and Free Speech for Racists", *J. Free Speech L.*, pp. 51-70.
_____, Fall 2021b, "The Paradox of Free Speech in the Digital World: First Amendment Friendly Proposals for Promoting User Agency", *Washburn Law Journal*, Vol. 61, pp. 1-44.
_____, 2021c, "United Nations Free Speech Standards as the Global Benchmark for Online Platforms' Hate Speech Policies", *Michigan State International Law Review*, Vol. 29, Issue 2, pp. 307-361.
_____, January 2022a, "Transcending Ideological Divides to Advance All Rights for All People: A Conversation Between the Honorable Ruth Bader Ginsburg and Professor Nadine Strossen", *NYLS Law Review*, Vol. 66, Issue 1, pp. 27-45.
_____, January 2022b, "Justice Ginsburg's Legacy: Promoting All Fundamental Freedoms for All People Through Strategic Alliances and Incremental Reform", *NYLS Law Review*, Vol. 66, Issue 1, pp. 47-68.
_____, 2023, Free Speech: What Everyone Needs to Know, Oxford: Oxford University Press.
THEIL STEFAN, Summer 2019, "Book Review", *University of Toronto Law Journal*, Vol. 69, No. 3, pp. 404-410.
UROFSKY MELVIN I., 1995, "Book Review", *University of Richmond Law Review*, Vol. 29, Issue 2, pp. 401-420.
_____, Summer 2006, "The Bull of the Horns: Nadine Strossen, Pornography, and Free Speech", *Tulsa Law Review*, Vol. 41, Issue 4, pp. 677-691.
WILKES KAREN, 2015, "Colluding with neo-liberalism: Post-feminist subjectivities, whiteness and expressions of entitlement", *Feminist Review*, Vol. 110, No. 1, pp. 18-33.
WILSON RICHARD A., February 2019, "Book Review", *Human Rights Quarterly*, Vol. 41, No. 1, pp. 213-217.
YOUNG CATHY, 1999, *Ceasfire!: Why Women and Men Must Join Forces to Achieve True Equality*, New York: Free Press.
YOUNG RALPH, 2015, *Dissent: The History of an American Idea*, New York: New York University Press.

Sitografia

https://academeblog.org/2021/05/03/letter-from-nadine-strossen-to-columbia-president-lee-bollinger/.
https://eu.usatoday.com/story/opinion/2018/05/01/censorship-hate-speech-freedom-first-amendment-column/564868002/.

https://shorensteincenter.org/nadine-strossen-free-expression-an-endangered-species-on-campus-transcript/.
https://harvardmagazine.com/2003/09/libertys-defending-angel.html).
https://mises.org/articles-interest/murray-n-rothbard-legacy-liberty.
https://mises.org/mises-daily/free-speech-doesnt-mean-trespass.
https://mises.org/mises-wire/open-letter-leftist-opponents-intellectual-property-ip-and-support-state.
https://mises.org/mises-wire/origin-libertarianism.
https://mises.org/online-book/strange-liberty-politics-drops-its-pretenses/15-getting-liberalism-wrong
https://reason.com/volokh/2022/04/27/would-censorship-have-stopped-the-rise-of-the-nazis/.
https://reason.com/volokh/2023/04/09/the-denominator-problem-at-stanford-law-school/.
https://www.aclu.org/issues/lgbt-rights.
https://harvardmagazine.com/2003/09/libertys-defending-angel.html.
https://www.thefire.org/news/blogs/eternally-radical-idea/shouting-down-speakers-mob-censorship-part-14-answers-arguments.
https://www.tabletmag.com/sections/news/articles/disinformation-nadine-strossen.
https://www.thefp.com/p/even-antisemites-deserve-free-speech.
https://www.aclu.org/documents/aclu-and-womens-rights-proud-history-continuing-struggle.
https://www.youtube.com/watch?v=PDwb_5BYm6Y.

Abstract

TOLLERARE L'INTOLLERANZA: L'APOLOGIA DEL *FREE SPEECH* DELLA LIBERTARIA CIVILE NADINE STROSSEN

(TOLERATING INTOLERANCE: CIVIL LIBERTARIAN NADINE STROSSEN'S DEFENSE OF FREE SPEECH)

Keywords: Nadine Strossen, civil libertarianism, free speech, first amendment, hate speech.

Nadine Strossen is an American civil libertarian feminist. With a minarchist approach based on natural law, she advocates civil individual liberties from the intrusion of the government. This analysis of Strossen's defense of freedom of expression explores the complex and current concept of hate speech. The essay discusses the implications of the free speech protected by the First Amendment, proposing alternative solutions to censorship, political correctness, and cancel culture for intolerance.

GRETA MASTROIANNI GRECO
Università degli Studi di Rome Tre
Dipartimento di Scienze Politiche
gretamastroianni@libero.it
ORCID: 0009-0005-6291-1373

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.08

Studi e interpretazioni/ Studies and interpretations

GIANLUCA LUISE

LA POLITICA ISTITUZIONALE E AMMINISTRATIVA DELL'IMPERO AUSTRIACO NEL REGNO DELLE DUE SICILIE (1820-1824)

1. *Il contesto della Restaurazione*

Dopo il Congresso di Vienna l'Austria si affermò come una delle principali potenze europee, capace di esercitare un'influenza determinante sulla politica dell'Europa meridionale. La politica austriaca fu profondamente condizionata dagli eventi post-napoleonici e dal più ampio contesto della Restaurazione, un periodo storico in cui le monarchie europee si adoperarono per ristabilire l'ordine politico e sociale precedente alla Rivoluzione francese, alle guerre napoleoniche ed alle rivoluzioni degli anni 1820-1821. In tale quadro, l'impero austriaco, guidato dal cancelliere Klemens von Metternich, perseguiva un duplice obiettivo: consolidare il proprio potere e prevenire la diffusione delle idee rivoluzionarie che minacciavano l'equilibrio costituito.

Meno conosciuto e approfondito storiograficamente appare invece il protagonismo che la monarchia asburgica assunse nella ricomposizione del Regno di Napoli e del Regno di Sicilia, sanzionata dal Congresso di Vienna, e nello stesso sviluppo successivo del nuovo Stato, comprendente l'intera porzione meridionale della penisola italiana, in termini sia di politica estera che di politica interna[1].

Nel Regno delle Due Sicilie, l'Austria esercitò una notevole influenza, contribuendo, nell'ambito delle determinazioni della

[1] Di particolare interesse sull'argomento è Schininà (2017: 83-102).

Santa Alleanza, a riportare sul trono, già nel 1815, Ferdinando I di Borbone. La politica austriaca in questa regione si concentrò sulla stabilizzazione politica, mantenendo l'equilibrio di potere e reprimendo i movimenti liberali costituzionali che cercavano di sovvertire lo *status quo*.

Metternich, fermo sostenitore del principio di legittimità, considerava il Mezzogiorno una regione cruciale per la sicurezza e la stabilità non solo dell'Italia, ma dell'intera Europa[2]. Nella sostanza, il neonato Regno delle Due Sicilie doveva essere una componente stabilizzatrice della progettata Lega degli stati italo-austriaci che era sì difensiva e statica, ma era nello stesso tempo un tassello fondamentale dell'idea di Mitteleuropa quale base dell'equilibrio continentale, in funzione antifrancese e antirussa. Si trattava di un sistema di stati centro-europei che, comprendendo sia la Confederazione germanica che la penisola italiana, avrebbe permesso di rinverdire, dal punto di vista austriaco, una tendenza secolare della storia tedesca, quella cioè di controllare tutta la vita politica medio-europea, dal Baltico all'estrema punta della Sicilia (Schininà 2017: 90). La presenza militare austriaca in Italia settentrionale, unita all'influenza diplomatica nel sud, rappresentava uno strumento chiave per mantenere il controllo e prevenire qualsiasi cambiamento radicale che potesse minacciare l'ordine politico stabilito dal Congresso di Vienna.

Nell'estate del 1820, l'Austria si trovò però costretta ad affrontare nuovi moti rivoluzionari scoppiati a Napoli, parte di un'ondata più ampia di insurrezioni che attraversarono l'Europa, ispirati a principi liberali e costituzionali, sul modello della Carta concessa a Cadice nel 1812 e che nel Regno delle Due Sicilie costituirono un'importantissima tappa nel processo di maturazione politica e di presa di coscienza della borghesia agraria e provinciale. L'intervento militare richiedeva il consenso delle altre grandi potenze europee, che guardavano con preoccupazione al rafforzamento dell'influenza austriaca in Italia. La situazione, infatti, era ulteriormente complicata dalla necessità di conciliare gli interessi contrastanti delle potenze della Santa Alleanza, in particolare Russia, Prussia e Inghilter-

[2] Per un quadro generale del contesto internazionale mediterraneo dell'epoca si veda Spath (2019: 111-134).

ra, attente all'espansione dell'influenza austriaca nella penisola italiana[3].

Già nel Congresso di Troppau (ottobre-novembre 1820), furono gettate le basi per l'intervento austriaco, con la definizione di principi giuridici e politici che avrebbero guidato l'azione di Vienna. Tuttavia, fu durante quello successivo di Lubiana (gennaio-febbraio 1821) che l'intervento austriaco nel Mezzogiorno prese forma definitiva assieme ad un programma politico-istituzionale per una definitiva restaurazione di Ferdinando I sul trono delle Due Sicilie (Mc Cartney 1976: 246 ss).

2. *L'intervento austriaco e il progetto di riordino istituzionale: tra repressione e riforme mancate*

Il Congresso di Troppau, spesso oscurato dall'importanza storica di quello successivo di Lubiana, rappresentò un momento cruciale nella definizione della politica istituzionale e amministrativa austriaca nel Mezzogiorno[4]. Fu in questa sede che furono gettate le basi e definite le modalità dell'intervento austriaco nel Regno delle Due Sicilie (Alberti 1969: 19-30). Metternich riuscì a far prevalere tesi politiche e giuridiche che avrebbero avuto un impatto significativo non solo sull'Italia, ma sull'intera Europa nella prima metà del XIX secolo. Pur essendo un fermo sostenitore della monarchia assoluta, egli era favorevole a misure che garantissero un governo stabile e illuminato, da lui stesso definito secondo il *topos* francese come una «monarchie tempérée». Questo modello prevedeva un equilibrio tra il potere assoluto del monarca e una limitata partecipazione delle *élites* locali, al fine di prevenire rivolte e garantire un governo più efficace, prevedendo anche delle garanzie per gli ex sostenitori di Murat e le loro proprietà, allo scopo di impedire il ripetersi delle feroci ritorsioni avvenute quindici anni prima.

Il Congresso, convocato in base ai patti di collaborazione internazionale della Santa Alleanza, rappresentò un trionfo per il

[3] Per la ricostruzione del dibattito politico-istituzionale internazionale si rinvia a quanto contenuto in Del Cornò (2010: 431-461).

[4] A supporto della tesi, si veda la documentazione contenuta in Polisensky (1963: 293-301).

Cancelliere austriaco (Moscati 1937: 5 e ss.), sancendo il principio dell'intervento militare, che sarebbe stato solennemente ribadito successivamente a Lubiana (Reinerman 1971: 226). L'obiettivo dichiarato era quello di «preservare tutti gli Stati italiani dai princìpi sovversivi dell'ordine sociale» **(**Blanch 1945: 143), ciò che in concreto significava prevenire la diffusione delle idee liberali e costituzionali.

Ferdinando I, che aveva giurato di difendere la costituzione concessa nel 1820[5], si presentò al Congresso non come un sostenitore del cambiamento, ma come un monarca bisognoso dell'aiuto delle potenze per ristabilire l'ordine nel suo Regno. La sua presenza servì a sciogliere ogni indugio e a confermare le decisioni già prese a Troppau. A Napoli, intanto, chi aveva creduto nella possibilità di un'evoluzione diversa si ricredette rapidamente, comprendendo che il Re aveva abbandonato ogni intenzione di mantenere la Costituzione concessa per soddisfare le istanze dei rivoluzionari (Martucci 2017: 399-411).

Le linee fondamentali dell'azione austriaca erano già state decise prima dell'arrivo di Ferdinando. La sua presenza servì principalmente a legittimare l'azione delle potenze e a dare un'apparenza di consenso monarchico all'intervento.

L'Austria, nel contesto post-napoleonico della Restaurazione, assunse il compito di garantire «il ritorno all'ordine» nelle Due Sicilie, un obiettivo che andava ben oltre la semplice repressione militare. L'intervento era visto non solo come una risposta ai moti rivoluzionari scoppiati a Napoli nel luglio 1820, ma faceva parte di una strategia più ampia volta a preservare l'equilibrio politico europeo stabilito dal Congresso di Vienna (1814-1815).

Tra le decisioni prese a Lubiana, quelle relative all'intervento militare attirarono maggiormente l'attenzione dei contemporanei e degli storici (Blanch 1945: 174-175). Tuttavia, il disegno austriaco non si limitava all'emergenza: Metternich mirava a rendere più solido e durevole il regime restaurato, introducendo riforme istituzionali che avrebbero avuto riflessi significativi sul sistema giuridico e sui programmi di politica interna del Mezzogiorno. Era convinto che le armi da sole non potessero garantire

[5] Si veda Corciulo (2019: 3-13) e in maniera più approfondita Corciulo (2017).

la stabilità: «Conserver à l'Europe la tranquillité» richiedeva anche riforme strutturali.

In una nota del Congresso, Metternich sottolineò che

> S.M.I. est d'avis qu'il ne serait pas moins nécessaire d'engager les Cours d'Italie à préparer les changements organiques et administratifs que réclame l'intérêt évident de paralyser les desseins des sectaires et de fonder un état qui puisse se soutenir par sa propre force (Alberti 1929: 459).

Nel gennaio del 1821 fu così deciso

> D'établir dans les deux parties du Royaume de Naples un corps consultatif servant de garantie à ce que les projets de haute législation, avant de passer en loi, et les mesures d'administration générale, avant d'être définitivement arrêtées, seront complètement débattues dans les intérêts inséparables de la Couronne, du bien général du Royaume, et d'une justice éclairée (ivi: 437).

In questo contesto, dunque, si decise d'istituire le Consulte di Stato, organi consultivi che avrebbero dovuto rappresentare il perno del nuovo sistema di governo. Le Consulte avrebbero avuto il compito di garantire una maggiore partecipazione delle aristocrazie locali al processo decisionale, pur mantenendo intatto il potere assoluto del monarca. Tali organi, infatti, rappresentavano uno spostamento di accento dal modello della «monarchia amministrativa», di stampo essenzialmente napoleonico, già sopravvissuta alle traversie del 1815, a un tipo di «monarchia consultiva», che rifletteva soprattutto l'idea del Metternich di un positivo ed efficiente compromesso tra le tendenze assolutistiche e restauratrici e le esigenze costituzionali, se non liberali, dell'Europa post-napoleonica: un compromesso che intendeva conservare al massimo possibile il potere del sovrano e dello Stato, ma accoglieva un criterio rappresentativo, che consentisse di esprimere istanze e orientamenti del paese attraverso organismi strettamente controllati nei loro modi e criteri di formazione.

Il Cancelliere era consapevole che un semplice ritorno al passato, con gli stessi ministri e gli stessi metodi di governo, non avrebbe potuto garantire la stabilità del Regno. Metternich, inoltre, riteneva necessario rivedere i rapporti tra le due parti

del Regno delle Due Sicilie, tradizionalmente difficili e caratterizzati da tensioni secolari. La legge del 1816 aveva formalmente riunificato il Regno di Napoli e il Regno di Sicilia, ma questa unione non aveva risolto le profonde divergenze tra le due regioni. La scelta compiuta, infatti, non rappresentava solo una semplice velleità restauratrice e centralistica. Era chiaro al cancelliere asburgico che la posizione strategica e il particolare interesse britannico facessero dell'isola un punto nevralgico del Mediterraneo e di conseguenze dell'equilibrio europeo. Il suo, sin da Vienna, era stato un consenso esplicito ad una unione personale e dinastica delle due corone che doveva essere cosa ben diversa dall'unificazione istituzionale ed amministrativa. La diversa esperienza vissuta nell'epoca napoleonica, il fatto che la Sicilia avesse conservato tutte le sue antiche forme aristocratiche, l'influenza e la ricchezza del clero, l'essere stata trattata come una provincia conquistata nel 1816, le difficoltà di applicare i codici napoleonici all'isola, erano tutti indicatori che convinsero Ficquelmont, rappresentante asburgico a Napoli, a procedere tenendo conto delle differenti situazioni e soprattutto di far sì che Napoli riconquistasse l'ascendente morale e la fiducia dei siciliani con un'amministrazione e una giustizia regolari e con un esercito riorganizzato e fedele. Metternich era persuaso che il progetto di una monarchia consultiva potesse eliminare questa antica causa di squilibrio, restituendo alla Sicilia una maggiore autonomia amministrativa[6].

Da questa convinzione discendeva l'idea d'istituire non una, ma due Consulte di Stato, reciprocamente indipendenti: una per Napoli e una per la Sicilia. La separazione dell'amministrazione e delle Consulte avrebbe rappresentato uno dei pilastri del nuovo sistema, garantendo una maggiore partecipazione delle *élites* locali al governo e riducendo le tensioni tra le due parti del Regno.

Nonostante le difficoltà, Metternich riuscì a ottenere il sostegno delle altre potenze europee. La Prussia e la Russia[7] appoggiarono apertamente il suo progetto, mentre l'Inghilterra, rap-

[6] Sulle specificità sociopolitiche locali, in specie a livello cittadino, che si svilupparono in quegli anni in Sicilia si rimanda a Barone (2022: 277 ss.).

[7] Sulle differenti posizioni che avevano contrapposto Austria e Russia relativamente allo scenario italiano si veda Reinerman (1974: 262-276).

presentata da Lord Castlereagh, espresse un assenso più cauto ma comunque sostanziale (Webster 1931: 326). Il consenso internazionale rifletteva la convinzione che il mantenimento dell'ordine in Europa richiedesse non solo la repressione delle rivolte, ma anche riforme strutturali che garantissero una *governance* più stabile ed efficiente. Tuttavia, il successo del progetto dipendeva anche dalla collaborazione delle autorità locali, che si rivelò ben presto un ostacolo insormontabile.

3. *Tra repressione e riforme mancate*

Il progetto di Metternich, basato su una monarchia consultiva e sulla separazione amministrativa tra Napoli e Sicilia, rappresentava un tentativo ambizioso di conciliare stabilità e riforme. Le Consulte erano concepite non solo come organi consultivi, ma anche come garanti della stabilità istituzionale, in grado di bilanciare il potere del sovrano e di prevenire abusi o cambiamenti arbitrari. La composizione delle Consulte, basata su rappresentanti delle province e con una preferenza, ma non un'esclusività, per le famiglie nobili, rifletteva l'intenzione di Metternich di coinvolgere le aristocrazie locali nel processo decisionale, senza però concedere loro un potere eccessivo.

Il progetto austriaco per il Mezzogiorno, che traeva ispirazione dall'esperienza maturata nel Lombardo-Veneto[8], era finalizzato a limitare il potere dei ministri e del governo centrale. Nel nord-est della penisola, l'Impero aveva istituito fin dal 1815 due Congregazioni centrali, a Milano e Venezia, con funzioni consultive il cui scopo principale era quello di raccogliere i bisogni e i desideri delle province, garantendo un canale di comunicazione tra il governo centrale e le periferie (Ghisalberti 1963: 159-171). Questo modello, che escludeva i rappresentanti dell'amministrazione attiva, fu proposto anche per il Regno di Napoli, con l'intenzione di formare Consulte composte principalmente da grandi proprietari terrieri e membri dell'aristocrazia locale (Schupfer 1900: 1089 e ss). La scelta di privilegiare queste figure non era casuale: Metternich vedeva nelle classi conservatrici, in particolare nei grandi proprietari terrieri e nelle famiglie no-

[8] Per l'ordinamento del Lombardo-Veneto si rinvia a Meriggi (1987: 39 ss.).

bili, i naturali alleati del regime restaurato, poiché interessati a mantenere lo *status quo* e a contrastare le organizzazioni carbonare e liberali, considerate fonti di instabilità e di potenziale rivoluzione. Allo stesso tempo, era pienamente consapevole del peso crescente della borghesia nella società meridionale e intendeva rispondere almeno a una delle sue aspirazioni più sentite: quella di partecipare non solo alla determinazione e alla distribuzione del carico fiscale, ma anche all'orientamento della spesa pubblica. Questa concessione, seppur limitata, avrebbe permesso di coinvolgere una parte significativa della borghesia nel processo decisionale, riducendo il rischio di rivolte e aumentando il consenso verso il governo[9].

Tuttavia, l'esclusione dei funzionari dell'amministrazione attiva dalle Consulte rivelava anche una diffidenza verso il modello centralizzato ereditato dal periodo napoleonico, che, pur avendo modernizzato il Regno di Napoli e rafforzato la sua struttura burocratica, aveva creato una macchina amministrativa potente e potenzialmente autonoma, capace di interpretare gli interessi generali del Regno in modo indipendente dalle aristocrazie locali. Le Consulte avrebbero quindi dovuto indebolire questa struttura, riducendo l'influenza del partito murattiano e dando voce alle esigenze delle province, rispondendo a quella richiesta di decentramento che era stata uno dei motivi della rivoluzione del 1820-1821. Questo progetto, da un lato, cercava di placare il malcontento delle periferie verso l'accentramento amministrativo, che era visto come un'imposizione estranea alle tradizioni locali; dall'altro, mirava a neutralizzare le spinte rivoluzionarie, mantenendo un controllo rigido sulle istituzioni locali e prevenendo il diffondersi di idee liberali e costituzionali. In questo modo, l'Austria cercava di bilanciare l'eredità napoleonica, con la sua efficienza amministrativa e la sua capacità di modernizzazione, e le esigenze della Restaurazione, fondate sulla conservazione dell'ordine e sulla repressione delle idee liberali. Il caso del Mezzogiorno rappresenta quindi un esempio emblematico della politica istituzionale e amministrativa austriaca, tesa a esportare il proprio modello istituzionale adattandolo alle specificità locali, ma senza rinunciare ai propri

[9] A.S.N., Casa reale, v. 411, Lettera di Metternich ad Alvaro Ruffo, Laybach, 29 marzo 1821.

obiettivi di stabilità e controllo. Questo approccio rifletteva la più ampia strategia di Metternich, che mirava a un equilibrio precario tra modernizzazione e conservazione, garantendo al contempo il predominio dell'autorità centrale sulle periferie e la neutralizzazione delle forze rivoluzionarie.

Secondo Metternich, dunque, l'armata austriaca non poteva da sola restituire la pace al Regno delle Due Sicilie; erano necessarie riforme che, tuttavia, non furono mai adottate. Il Re, infatti, preferì tenersi lontano dal Regno, rifugiandosi prima a Firenze e poi a Roma, nel malcelato timore di cadere vittima dei rivoluzionari. Questo atteggiamento, invece di placare le tensioni, contribuì ad aumentare il disordine e l'anarchia nel Mezzogiorno. A peggiorare la situazione, decise di inviare a Napoli, come Ministro di Polizia, il Principe di Canosa[10], uno dei suoi fedelissimi più reazionari. La scelta di Canosa, noto per le sue posizioni intransigenti e per il suo sostegno a metodi repressivi, segnò un punto di svolta nella politica interna del Regno. Alla fine della primavera del 1821, un pesante clima di reazione si diffuse in tutto il territorio, alimentato dalle azioni del nuovo ministro (Maturi 1944: 147 e ss). Forte del consenso reale, Canosa arrivò a far pubblicare sul «Giornale delle Due Sicilie» del 14 maggio un proclama di tono sanfedista, che risuscitava i fantasmi dell'antica repressione del 1799[11]. La decisione di affidare il ministero della polizia a Canosa rifletteva non solo la volontà del Re di riaffermare il proprio controllo attraverso la forza, ma anche l'incapacità di comprendere che la semplice repressione non avrebbe risolto le cause profonde del malcontento.

4. *Il fallimento del progetto austriaco nel Regno delle Due Sicilie*

L'assolutismo del Principe di Canosa affossò senza esitazioni il piano riformatore di Metternich, dimostrando una totale incomprensione delle motivazioni alla base della proposta austriaca. Il Re, infatti, dava credito a ogni parola del suo ministro, condividendone la visione repressiva e autoritaria. In una lettera inviata a Vienna il 10 luglio 1821, affermava:

[10] A.S.N., Casa reale, v. 395, Ferdinando ad Alvaro Ruffo, Roma, 25 aprile 1821.
[11] Cfr. *Giornale delle Due Sicilie*, n. 44, 14 maggio 1821.

Questa nazione ormai si è resa indomabile. Il solo mezzo che io tante volte vi dissi quando mi si premurava di tornare in questo paese, sarebbe stato quello di un severo governo militare procedendo con terrore e con forza imponente (Cortese 1938: 42 ss).

Questa dichiarazione rifletteva non solo la convinzione del Re che solo la forza potesse riportare l'ordine, ma anche il suo rifiuto di qualsiasi compromesso con le forze liberali o con quelle che, pur essendo legate al Decennio francese, avrebbero potuto trovare un accordo con la monarchia. Ferdinando, puntando su un potere assoluto personale che suonava ormai anacronistico e velleitario, finì con l'alienarsi sia i liberali sia quei settori della società che avrebbero potuto sostenere una transizione più moderata.

Tuttavia, le continue e forti pressioni austriache costrinsero il Re a fare una concessione apparente: il 26 maggio 1821, nel pieno della campagna reazionaria, fu pubblicato il decreto che prevedeva l'istituzione delle Consulte di Stato. Tale provvedimento non fu il risultato di una volontà riformatrice, ma piuttosto di una coercizione esterna. Fino all'ultimo, infatti, il Re aveva tentato di resistere e di rimandare l'emanazione del decreto, dimostrando una profonda riluttanza a adottare qualsiasi misura che potesse limitare il suo potere assoluto. Il Decreto delineava complessivamente un nuovo assetto istituzionale e amministrativo per il Regno prevedendo: 1) un nuovo Consiglio di Stato, formato dai segretari di Stato ministri, con l'intervento di non meno di sei consiglieri ministri di Stato senza dipartimento, che, sotto la presidenza del Re o del Duca di Calabria o di un ministro a ciò delegato, discutesse gli affari sui quali si doveva pronunciare il sovrano; 2) la separazione dell'amministrazione della Sicilia, istituendo in Napoli un ministro segretario di Stato per gli affari dell'isola; 3) l'istituzione di due Consulte di Stato, una di 30 membri per Napoli e l'altra di 18 per la Sicilia[12]; 4) la prossima emanazione di un regolamento per la formazione dei consigli provinciali, distrettuali e comunali.

[12] Fu anche attivata la procedura prevista per la nomina dei membri delle Consulte di Stato. In particolare, per la Consulta siciliana, si veda la documentazione contenuta in ASP – Segreteria di Stato presso il Luogotenente Generale – Interno – N. 66, relativa a *Notamento di persone idonee a far parte della Consulta di Stato che si son tratte dalle note all'uopo formate dagli*

Nonostante la pubblicazione del decreto, l'introduzione delle Consulte di Stato non fu immediatamente realizzata, sebbene a Napoli furono nominati i membri della Consulta. Questo fu causato, in parte, dalla difficoltà di rinvenire personalità in numero così elevato, che unissero la competenza giuridico amministrativa ad un passato politicamente illibato, nell'atmosfera di sospetto che erasi diffusa dopo gli eventi del moto costituzionale; ed in parte dall'avversione del governo a stabilire un sistema limitativo del potere assoluto ed estensivo dell'autonomia siciliana (Landi 1977: 451-452). Rimaneva vivo, infatti, il dibattito sulla questione siciliana tra chi, come gli inglesi, spingeva per una maggiore autonomia dell'isola proponendo di ristabilire un Parlamento siciliano, e chi, invece, nella Capitale spingeva per ridurre la Consulta dell'isola alle forme del Supremo Consiglio di Cancelleria, ossia di un organo per il quale era già stata sperimentata la possibilità di controllo da parte del governo.

Nonostante le autorevoli sollecitazioni provenienti da Vienna, che premevano per una normalizzazione e una maggiore apertura, il clima di provvisorietà, incertezza e reazione non solo non cessò, ma si aggravò ulteriormente dopo il 26 maggio. Il progetto di una restaurazione ordinata, che prevedeva un nuovo rapporto con l'aristocrazia e la grande proprietà terriera, rimase monco e incompiuto. Al contrario, Canosa e Ferdinando I intendevano sfruttare la presenza dell'armata austriaca per portare avanti una campagna di repressione senza precedenti, mirata a cancellare ogni traccia del passato rivoluzionario e costituzionale. La reazione non si limitava a colpire i recenti moti costituzionali del 1820, ma mirava a cancellare l'intera eredità del Decennio francese (1806-1815), periodo durante il quale erano state introdotte riforme ispirate ai principi della Rivoluzione francese e dell'Illuminismo. Il governo di Ferdinando I, tuttavia, non poteva abolire completamente il Codice civile napoleonico, che rappresentava una conquista giuridica ormai radicata nella società. Di conseguenza, la reazione si concentrò sulla magistratura, colpendo gli uomini che avevano servito durante il Decennio e che erano visti come simboli di quel periodo di riforme.

intendenti e dagli ordinari. La lista conteneva 37 nominativi, indicati per provenienza dalle 6 Valli.

Blanch sottolineò come, «non potendo cangiare il codice, si volle cangiare le persone dei giudici, giacché con giudici nuovi, o di vecchia o di niuna dottrina, l'indipendenza giudiziaria veniva distrutta e il ministro poteva con le sue ministeriali modificare l'applicazione della legge». Attraverso una commissione di scrutinio, che operava senza prove e senza ascoltare le difese degli accusati, furono epurati molti dei magistrati più stimati e competenti. Questa politica non solo minò l'indipendenza della magistratura, ma ebbe anche conseguenze disastrose per la fiducia tra la nazione e la dinastia, alimentando un clima di sfiducia e risentimento. Blanch osservò che «ciò è stato rovinoso per la morale privata e per la fiducia che si richiede tra nazione e dinastia», evidenziando come la repressione avesse effetti negativi non solo sul piano politico, ma anche su quello sociale e morale (Blanch 1945: 239 ss).

5. *L'esigenza ineludibile della normalizzazione amministrativa*

Il governo di Ferdinando I e del principe di Canosa sembrava voler impedire deliberatamente qualsiasi forma di normalizzazione, diffidando persino di Metternich, nonostante quest'ultimo avesse dichiarato di essere favorevole a procedere «avec la plus grande force, sévérité et énergie contre tous les murattistes, car on an et autres sectaires» (Moscati 1937: 71). Questa diffidenza rifletteva la profonda divergenza tra la visione austriaca, che pur sostenendo la repressione mirava a una stabilizzazione del Regno attraverso riforme amministrative, e l'approccio puramente reazionario del governo napoletano, che rifiutava qualsiasi compromesso o apertura. Tuttavia, la normalizzazione amministrativa non poteva essere raggiunta attraverso giunte provvisorie o provvedimenti arbitrari, come quelli adottati da Canosa. La situazione era diventata insostenibile, tanto che le pressioni di Vienna s'intensificarono ulteriormente costringendo il Re a cedere.

Il 28 luglio 1821, con un decreto reale, fu soppresso il Ministero della Polizia, simbolo stesso della repressione guidata da Canosa. Al suo posto furono nominati due commissari generali: uno con competenza sulla capitale (Napoli) e la sua provincia, e l'altro con autorità su tutto il resto del territorio del Regno.

Questa misura, sebbene apparentemente tecnica, rappresentava un significativo cambiamento di rotta, poiché segnava la fine del controllo centralizzato e indiscriminato esercitato dal Canosa. Tuttavia, la nomina dei commissari generali non risolse i problemi di fondo del Regno. La repressione continuò, anche se in forme meno visibili, e il clima d'incertezza e provvisorietà persistette. La soppressione del Ministero della Polizia fu, in sostanza, una concessione formale alle pressioni austriache, ma non portò a una reale normalizzazione amministrativa o politica. Il governo di Ferdinando I rimase caratterizzato da un'ostinata resistenza alle riforme e da una continua preferenza per metodi autoritari e repressivi.

Il vecchio re Ferdinando I e i suoi consiglieri più fidati, come il duca di Circello e il marchese di Ascoli, non riuscivano a comprendere il senso delle pressioni austriache. Pur sostenendo con tenacia il programma approvato a Lubiana, il governo napoletano non aveva valutato adeguatamente un elemento cruciale che avrebbe compromesso irrimediabilmente la realizzazione di quel progetto: la forza straordinaria della macchina amministrativa impiantata durante il Decennio francese (1806-1815) e consolidata da una legislazione ampia e organica, difficilmente eludibile. Questa struttura amministrativa, eredità del periodo murattiano, rappresentava un'efficienza e una modernità che il governo borbonico non poteva semplicemente ignorare o smantellare senza gravi conseguenze.

A Vienna, si auspicava una «administration sage, juste et imposante par sa force» (Moscati 1937: 57), ma questo programma non poteva che essere affidato agli esponenti del cosiddetto «partito amministrativo», come li definiva Blanch. Questi funzionari, legati all'esperienza murattiana, erano considerati da Metternich come interamente implicati nella rivoluzione e quindi inaffidabili. Tuttavia, escludere queste figure competenti significava privare il Regno delle competenze necessarie per gestire una macchina amministrativa complessa e moderna. Questo contrasto tra la necessità di un'amministrazione efficiente e la diffidenza verso chi avrebbe potuto garantirla rappresentava uno dei principali nodi irrisolti della politica napoletana, destinato a perpetuare la crisi del Regno.

La presenza dell'armata austriaca e il clima di repressione poliziesca avevano inizialmente mascherato il vuoto amministrativo che si era creato nel Regno delle Due Sicilie. Canosa e gli intendenti a lui fedeli, completamente assorbiti dalla «caccia al rivoluzionario», non erano in grado di colmare questo vuoto, né di gestire le complesse esigenze amministrative ed economiche del Regno. Tuttavia, nel tardo autunno del 1821, la gravità della situazione divenne evidente a tutti: la crisi finanziaria aveva portato il Regno sull'orlo della bancarotta, mentre il capitale internazionale, diffidente verso l'instabilità politica e l'incapacità gestionale del governo, rifiutava qualsiasi possibilità di credito (Cingari 1976: 43 ss.). Questo collasso economico rendeva chiaro che non bastava più affidare il governo a fedeli interpreti delle intenzioni di Vienna; era necessario nominare ministri di provata capacità, in grado di guidare il paese fuori dalla crisi con competenza e pragmatismo.

La scelta di Metternich non si fece attendere e seguì in gran parte i suggerimenti del Ficquelmont, suo ambasciatore a Napoli. Consapevole della necessità di stabilizzare il Regno, il Cancelliere austriaco decise di puntare su figure tecnicamente competenti, anche se legate al passato murattiano, pur di evitare il completo collasso dello Stato. Questa decisione rappresentava un netto allontanamento dalla linea puramente reazionaria sostenuta da Canosa e Ferdinando I e un tentativo di conciliare le esigenze di ordine e controllo con quelle di efficienza amministrativa. Tuttavia, questa svolta non fu priva di contraddizioni, poiché implicava il ritorno al governo di personalità che, pur essendo capaci, erano viste con sospetto sia dai reazionari interni sia dagli stessi austriaci per il loro legame con il periodo napoleonico.

Di fronte all'insensibilità e all'inettitudine della monarchia borbonica, che rifiutava qualsiasi concessione costituzionale o riforma significativa, non rimaneva altra scelta che tornare a fare affidamento sul "partito degli amministratori". Tale decisione, sebbene pragmatica, segnava una sconfitta per il progetto politico di Metternich, che aveva sperato di costruire un sistema di governo basato sul consenso delle *élites* locali e sulla collaborazione con la monarchia. Invece, l'Austria si trovò costretta a sostenere un governo tecnico, pur di evitare il collasso

completo del Regno, ben sapendo che questa soluzione non avrebbe risolto le profonde divisioni politiche e sociali del Mezzogiorno.

Di fronte all'ampiezza della crisi che attanagliava il Regno delle Due Sicilie – sintetizzata dalla constatazione che vi era una «quasi totale assenza di governo dal ritorno del re» – l'unica via d'uscita sembrò essere il richiamo dei vecchi ministri, quelli che avevano guidato le riforme durante il Decennio francese (1806-1815) e il successivo quinquennio borbonico. Già il 18 settembre, l'ambasciatore austriaco aveva indicato «i signori Medici e Zurlo come i due uomini più capaci di rimettere in sesto l'amministrazione». Allo stesso modo, Ficquelmont riteneva essenziale il ritorno al ministero della Giustizia di un giurista esperto come Tommasi, grazie alle sue ampie «conoscenze amministrative e familiarità con gli affari di governo» (Moscati 1937: 112 ss.).

Ferdinando I accolse a malincuore l'idea di richiamare al governo figure come Luigi de' Medici e Tommasi, i cosiddetti «duumviri» del quinquennio borbonico (1815-1820), la cui «dispotica presenza» aveva creduto di eliminare per sempre dopo la restaurazione del suo potere assoluto. Tuttavia, gli argomenti presentati da Metternich, attraverso il Ruffo, erano troppo solidi per essere ignorati. Il cancelliere austriaco sottolineò la maniera brillante con cui Medici aveva risanato le finanze dello Stato durante il suo precedente mandato, nonché il diffuso credito di cui godeva presso l'alta finanza europea. Queste competenze erano indispensabili per affrontare la crisi finanziaria che stava portando il Regno sull'orlo del collasso.

Allo stesso modo, il ritorno di Tommasi al ministero della Giustizia appariva necessario per ridare credibilità al sistema giudiziario, garantire l'osservanza delle leggi e attenuare lo «spirito di partito» che divideva il Regno. Tommasi, con la sua esperienza e la sua conoscenza del diritto, rappresentava una figura chiave per ristabilire un clima di legalità e ordine, contrastando l'arbitrio e l'inefficienza che caratterizzavano l'amministrazione della giustizia sotto il governo reazionario di Canosa. Ma per Ferdinando I questa scelta rappresentava un amaro compromesso: pur di salvare il Regno dalla bancarotta e dall'anarchia, era costretto a riabilitare uomini che aveva cercato di emargina-

re, riconoscendo implicitamente l'importanza delle loro competenze e del loro ruolo nella gestione dello Stato.

La nomina del principe Ruffo alla guida di un governo composto da figure come Medici e Tommasi aveva un duplice obiettivo: da un lato, tranquillizzare Ferdinando I, garantendogli che il potere rimanesse saldamente nelle mani di un uomo di sua fiducia; dall'altro, impedire il ripetersi di quel «dispotismo ministeriale» che aveva caratterizzato il quinquennio. Medici, pur tornando al ministero delle Finanze, sarebbe stato sottoposto alla direzione politica di Ruffo, il quale, in qualità di «Président du Conseil des ministres», avrebbe avuto anche il controllo dell'alta polizia. Una struttura di governo che mirava a bilanciare competenza tecnica e controllo politico, cercando di conciliare le esigenze di efficienza amministrativa con quelle di stabilità e ordine.

6. *La nuova stagione di governo e le Consulte di Stato*

Con il ritorno al governo di figure come Medici e Tommasi, si aprì una nuova fase politica dopo il fallimento dell'esperienza del 1820-1821. Medici non era solo un abile ministro delle Finanze, e Tommasi non era solo un raffinato giurista ed energico legislatore: per loro, l'unico modo di governare il Regno rimaneva la «monarchia amministrativa», un sistema centralizzato e autoritario che escludeva qualsiasi forma di partecipazione popolare o rappresentativa. Per questo motivo, le Consulte non furono attivate fino al 1824, e quando lo furono mostrarono caratteri profondamente diversi dal progetto originario concordato a Lubiana, privato della sua potenziale funzione di mediazione tra governo e società.

Le Consulte ebbero origine, come richiamato, dal decreto del 26 maggio 1821[13], che prevedeva la creazione di una sede in Napoli e l'altra in Palermo. Di fatto vennero poste in attività solo dopo che il loro ordinamento venne modificato e meglio precisato dalla legge organica del 14 giugno 1824[14], cui seguì in pari data il regolamento. Da allora ebbero entrambe sede – come si esprime il provvedimento sovrano - «nel luogo della nostra resi-

[13] Biblioteca ASP, *Collezione regno Due Sicilie*, 1821, n. 39, I C 14, 68 ss.
[14] Ibidem, 1824, nn. 1102 e 1103, I D 7, 305 ss e 316 ss.

denza», ove, per affari che riguardassero «oggetti d'interesse comune», venne prevista anche una Consulta generale, composta da membri di entrambe le consulte. Aveva le più ampie funzioni consultive per affari riguardanti la Sicilia dando, tra l'altro, pareri su progetti e interpretazioni di leggi, su conflitti di attribuzioni, sull'esercizio del regio *exequatur* e sui ricorsi contro abusi in materia ecclesiastica, su questioni di confini e circoscrizioni amministrative e giudiziarie, sull'approvazione degli stati provinciali, comunali e degli istituti di pubblica beneficenza[15]. Con decreto 18 ottobre fu attribuita alle consulte anche «la facoltà di discutere i ricorsi con i quali fossero impugnate le decisioni della gran corte dei conti»[16].

In realtà, il punto di vista del Governo napoletano era prevalso in più larga misura di quello di Vienna. Il numero di consultori fu ridotto da 48 a 24 (16 per Napoli e 8 per la Sicilia). Le Consulte mantennero il loro valore essenzialmente tecnico-amministrativo, anziché di espressione, per così dire, legale dei bisogni del Paese; le competenze dei consultori erano ben dettagliate. Le disposizioni dell'editto di maggio 1821, sulla istituzione della Consulta, venivano così modificate. Si riprodusse, però, la difficoltà di allora nel trovare gli uomini di pieno affidamento governativo e di sufficiente competenza da nominare consultori, pur se si cercò di utilizzare largamente le persone già scelte per la nomina del 1821, e, peraltro, tale nomina era stata allora effettuata per Napoli e non per la Sicilia. Si riuscì, con molta difficoltà, a nominare per una metà persone ritenute più che sufficienti e per l'altra metà sufficienti e persino insufficienti. In realtà, si era dovuto scegliere non già in una prospettiva ampia, che potesse in qualche misura coinvolgere anche i consigli provinciali, come era apparso nel 1821, bensì nell'ambito dei gruppi di potere esistenti. Così, con i 9 nominati del 1821 e i 7 di nuova nomina per Napoli, la linea di governo non venne modificata, mentre non si poteva dire che un uguale spirito totalmente imparziale avesse ispirato la scelta per la Sicilia. Ci si era preoccupati qui solo di avere persone docili al governo, forse perché persone capaci e di credito in Sicilia non si sarebbero potute trovare che tra gli oppositori del Governo, i

[15] ASP – Pareri della Consulta di Sicilia, n. 157.
[16] Ivi, n. 1276, I D 9, p. 186 ss.

quali, spostandosi a Napoli, difficilmente avrebbero resistito se non provvisti di grande forza di carattere, alle influenze del luogo. Per la Sicilia, dunque, si era persa un'occasione per riavvicinare come era assolutamente necessario, la nobiltà al Re.

Nonostante i poteri ad esse potenzialmente attribuiti, di fatto le Consulte, in specie quella siciliana, si limitarono a pareri su questioni minori, mantenendo una primazia su questioni inerenti il notabilato locale piuttosto che provando a modernizzare la struttura istituzionale e amministrativa dell'isola. Del resto, lo stesso Metternich avrebbe commentato negativamente, nel 1824, il modo in cui si era realizzata l'organizzazione delle consulte e soprattutto la scelta dei membri della consulta siciliana: la colpa era del governo che non aveva inteso seguire i consigli austriaci, volendo comporre la consulta siciliana «unicamente di individui insignificanti e interamente alle sue dipendenze. Calcolo deplorevole, di cui bisogna temere non tarderà a pentirsene. Il ministero napoletano e lo stesso Principe di Ruffo non sono stati mai, del resto, in buona fede nella questione siciliana» (Schininà 2017: 102).

I timori del cancelliere asburgico emergono chiaramente dall'ampio fondo conservato presso l'Archivio di Stato di Palermo[17] riguardanti i lavori della «Consulta al di là del Faro», composta da un presidente e sette consultori, divisa, come l'altra, in due commissioni: giustizia e affari ecclesiastici e finanza e affari interni. Dai verbali consultati, senza alcuna pretesa generalizzatrice, considerando l'analisi dei lavori del primo triennio, si nota l'impianto conservatore delle decisioni assunte: preziosissime sono le approfondite ricostruzioni della normativa pre e post-restaurazione richiamate nelle numerose pagine che compongono i pareri, così come la ferma volontà di rispettare i diritti consolidati nel tempo e da tutelare, non necessariamente riferiti al periodo della restaurazione, e sui quali si suggerisce ricada la decisione del sovrano[18]. In tale linea interpretativa, si pongono i lavori relativi al parere richiesto sul sensibile tema

[17] ASP – Verbali della Commissione per gli affari interni e di finanza della Consulta per gli anni 1824 – 1825 – 1836, n. 202.

[18] ASP – Consulta di Sicilia, n. 1. Il fondo si compone di 95 cartelle, che seguono un ritmo decrescente nella frequenza delle riunioni con il passare degli anni.

dei diritti civili su terre altrui: «S. M. nel consiglio di Stato di ieri [19 ottobre 1824] ha ordinato che la Consulta dei Domini al di là del Faro discuta e dia il suo avviso sul modo proposto nel qui annesso rapporto del Luogotenente Generale di valutare i diversi diritti civili sulle terre di altrui proprietà»[19]. In esso viene richiamato il Decreto n. 122 del 11 ottobre 1817[20] ed in particolare gli articoli da 198 a 201, proponendo però che la determinazione delle situazioni consolidate nel corso degli anni dovesse essere affidata ad una commissione, di tre soggetti scelti dal governo, tratti «uno delle classe dei magistrati giudiziari, altro da quella degli impiegati amministrativi ed un terzo fra i benestanti, non avendo però interesse nello scioglimento o valutazione di detti diritti né direttamente né indirettamente»[21].

L'esigenza di tutelare gli interessi dell'isola emerge anche dal parere richiesto riguardo l'estensione temporale del Real Decreto del 4 luglio 1823, che proibiva per un anno l'importazione di grani esteri in Sicilia. La Consulta rispondeva, su questione inerente interessi commerciali internazionali, che «è decaduto in Sicilia il prezzo del grano in modo straordinario per la quantità che vi esiste oltre il bisogno dell'intera consumazione e per la mancanza di ricerche fuori. Lo immettere altri grani dall'Estero non farebbe che l'avvilimento totale di questa derrata ed una dannosa diminuzione di capitali in grave pregiudizio dell'agricoltura» stabilendo che «la proibizione di grani esteri in Sicilia limitata ad un solo anno nel Real Decreto continui per un altro anno e più, finché non vi sia cangiamento nell'attuale stato annonario»[22], suggerendo inoltre che il Regno potesse adottare politiche per favorire le esportazioni del grano locale.

Nonostante il malfunzionamento delle Consulte di Stato, incapaci di operare una trasformazione profonda del tessuto istituzionale e amministrativo del Regno, anche il ritorno alla «monarchia amministrativa» si rivelò improponibile. Questo modello, che nel periodo napoleonico e nel quinquennio borbonico

[19] ASP – Consulta di Sicilia, n. 1, verbale n. 46 del 20 ottobre 1824.
[20] Biblioteca ASP, *Collezione,* I B 13, 281 ss.
[21] La nomina delle Commissioni venne formalizzata, dopo il parere del Luogotenente Generale, nella seduta del 21 marzo 1825. In ASP – Consulta di Sicilia, n. 1.
[22] In ASP – Consulta di Sicilia, n. 1, verbale n. 73 del 20 luglio 1824.

aveva avuto una spinta, seppur moderatamente progressista, era ormai svuotato della sua efficacia. Al contrario, rischiava di riportare il Regno a un puro assolutismo, incapace di rispondere alle esigenze di una società sempre più divisa e lacerata tra rivoluzione e reazione. Il tentativo fallito di conciliare vecchio e nuovo dopo il 1821 non fece che accentuare il distacco tra il governo e la società meridionale, dove le richieste di riforme liberali diventavano sempre più diffuse e pressanti. La presenza dell'Austria, con il suo ruolo di garante dell'ordine restaurato, complicava ulteriormente la situazione, rendendo difficili, se non impossibili, i cambiamenti istituzionali necessari per stabilizzare il Regno e riconciliare la monarchia con le nuove aspirazioni della società.

7. *Considerazioni finali*

La politica istituzionale e amministrativa dell'Austria nel Mezzogiorno, nel periodo successivo alla repressione dei moti costituzionali del 1820-1821, rappresenta un caso emblematico delle contraddizioni e delle difficoltà della Restaurazione in Italia. Il progetto di Metternich, che mirava a stabilizzare il Regno delle Due Sicilie attraverso un sistema di monarchia consultiva e un'amministrazione efficiente, si scontrò con l'ostinato conservatorismo di Ferdinando I e dei suoi consiglieri. Nonostante gli sforzi di Vienna per imporre un equilibrio tra conservazione e riforme, il Regno sprofondò in una crisi che ne rivelò l'incapacità di conciliare le esigenze di modernizzazione con quelle di controllo politico.

Il progetto di istituire le Consulte di Stato fu concepito come un mezzo per placare il malcontento delle province e ridurre l'influenza delle forze liberali e costituzionali. Tuttavia, l'attuazione di questo modello fu compromessa fin dall'inizio dalla riluttanza di Ferdinando I a percorrere la via di una moderata innovazione istruzionale ed amministrativa. La mancata immediata attivazione delle Consulte ed il successivo funzionamento lontano dalla loro previsione originaria, rifletteva non solo l'incapacità del governo borbonico di comprendere le esigenze della nuova società meridionale, ma anche la mancanza di una reale volontà di riforma da parte della classe al potere.

La politica repressiva di Canosa, caratterizzata da una caccia spietata ai rivoluzionari e da un'epurazione sistematica della magistratura e dell'amministrazione, aggravò ulteriormente la crisi del Regno. La soppressione del Ministero della Polizia nel luglio 1821 e la nomina di commissari generali non furono sufficienti a cambiare la linea del governo, che continuò a privilegiare la forza rispetto al dialogo. Questo approccio non solo alienò le *élites* intellettuali e politiche, ma creò anche un vuoto amministrativo che il governo non era in grado di colmare. La crisi finanziaria, che portò il Regno sull'orlo della bancarotta, e il rifiuto del capitale internazionale di concedere credito resero evidente l'insostenibilità della situazione.

La decisione di richiamare al governo figure come Luigi de' Medici e Tommasi, nonostante il loro legame con il periodo murattiano, rappresentò un tentativo di stabilizzazione attraverso le loro competenze tecniche. Tuttavia, questa scelta implicava una contraddizione di fondo: da un lato, Vienna e Ferdinando I cercavano di evitare qualsiasi concessione costituzionale o rappresentativa; dall'altro, erano costretti a fare affidamento su uomini che avevano guidato riforme ispirate ai principi dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese. Questo compromesso, sebbene necessario per evitare il collasso del Regno, non risolse le tensioni interne né riuscì a riconciliare la monarchia con la società meridionale.

Il Regno delle Due Sicilie emerse dal periodo post-1821 profondamente lacerato tra rivoluzione e reazione. Le richieste di riforme liberali, sempre più pressanti da parte della società civile, si scontrarono con l'incapacità della monarchia di abbandonare il puro assolutismo. La presenza dell'Austria, che pure aveva cercato di imporre un modello di governo più stabile ed efficiente, finì con l'aggravare questa lacerazione, rendendo impossibile qualsiasi cambiamento istituzionale significativo. Il sogno di Metternich di fondare il dominio austriaco in Italia sul consenso della emergente società locale si dissolse di fronte alla realtà di un Regno incapace di conciliare vecchio e nuovo.

In definitiva, la politica imperiale dell'Austria nel Mezzogiorno si rivelò un fallimento, sia per una mancata conoscenza della reale situazione socio-politica del Mezzogiorno che per l'incapacità di superare le contraddizioni insite nel progetto del-

la Restaurazione. La scelta di privilegiare la conservazione a discapito delle riforme, di reprimere anziché dialogare, anche per l'atteggiamento contrario di Ferdinando a qualsiasi riforma e a qualsiasi forma di partecipazione politica, condannò il Regno delle Due Sicilie a una crisi permanente. Questa esperienza rappresentò un monito sulla difficoltà di governare società complesse e divise senza una reale volontà di compromesso e di innovazione istituzionale. Il Mezzogiorno, così come l'intera Italia, avrebbe dovuto attendere ancora decenni prima di vedere realizzate le aspirazioni a un governo più equo e rappresentativo.

Fonti archivistiche

Archivio di Stato di Napoli (ASN), Casa reale, v. 395.
ASN, Casa reale, v. 411.
Archivio di Stato di Palermo (ASP), *Collezione regno Due Sicilie*, 1817, n. 12.
ASP, *Collezione regno Due Sicilie*, 1821, n. 39.
ASP, *Collezione regno Due Sicilie*, 1821, n. 1102.
ASP, *Collezione regno Due Sicilie*, 1821, n. 1103.
ASP, *Collezione regno Due Sicilie*, 1821, n. 1276.
ASP, Consulta di Sicilia, n. 1.
ASP, Pareri della Consulta di Sicilia, n. 157.
ASP, Segreteria di Stato presso il Luogotenente Generale – Interno – N. 66.
ASP, Verbali della Commissione per gli affari interni e di finanza della Consulta per gli anni 1824 – 1825 – 1836, n. 202.
Giornale delle Due Sicilie, n. 44, 14 maggio 1821.

Bibliografia

AA.VV., 2022, *1821 l'anno del destino*, a cura di F. Mastroberti, D. Novarese, G. Pace Gravina, Napoli: Editoriale Scientifica.
ALBERTI ANNIBALE, 1934, "La teorica di Metternich sull'intervento' al Congresso di Troppau", *Rassegna storica del Risorgimento*, XXI, Soveria Mannelli: Rubbettino.
_____, 1969, *Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-21*, raccolti e illustrati da E. Gentile, con premessa di M. Schipa, Bologna: Forni, vol. IV.

BARONE GIUSEPPE, 2022, *Città in guerra, Sicilia 1820-21*, Bari-Roma: Laterza.
BLANCH LUIGI, 1945, *Scritti storici*, Bari: Laterza.
CINGARI GAETANO, 1976, *Mezzogiorno e risorgimento*, Bari: Laterza.
CORCIULO MARIA SOFIA, 2017, *Una rivoluzione per la costituzione agli albori del risorgimento meridionale 1820-'21*, Roma: La Sapienza Editrice.
_____, 2019, "Il clero 'costituzionale' del Parlamento Napoletano", in *Storia e Politica*, XI, n. 1, 3-13
CORTESE NINO, 1938, *La Condanna e l'esilio di Pietro Colletta*, Roma: Vittoriano.
DEL CORNÒ ANDREA, 2010, "Il dibattito politico sulla rivoluzione napoletana del 1820-21 nella stampa inglese dell'epoca", in *Annali della Scuola Normale di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie 5, Vol. 2, n. 2, pp. 431-461.
GHISALBERTI CARLO, 1963, *Dalla monarchia amministrativa alla monarchia consultiva*, in *Contributi alla storia delle amministrazioni preunitarie*, Milano: Giuffrè.
_____, 1972, *Stato e costituzione nel Risorgimento*, Milano: Giuffrè.
_____, 1974 *Dall'antico regime al 1848*, Bari: Laterza.
Landi Guido, 1977, Istituzioni e diritto pubblico nel Regno delle Due Sicilie (1815-1861), 2 voll., Milano: Giuffrè.
MARTUCCI ROBERTO, 2017*, Il rodaggio del sistema rappresentativo nel Nonimestre Costituzionale delle Due Sicilie (1820-1821)*, in Guido D'Agostino, Mario di Napoli, Sandro Guerrieri, Francesco Soddu (a cura di), *Il tempo e le istituzioni. Scritti in onore di Maria Sofia Corciulo*, Napoli: ESI, pp. 399-411.
MATURI WALTER, 1944, *Il principe di Canosa*, in *Studi e documenti di storia del Risorgimento*, Vol. 27, Firenze: Le Monnier.
MC CARTNEY C. A., 1976, *L'impero degli Asburgo. 1790-1918, trad.* it., Milano: Garzanti.
MERIGGI MARCO, 1987, *Il Regno Lombardo-Veneto*, in *Storia d'Italia*, vol. XVIII t. 2, Torino: Utet.
MOSCATI RUGGERO, 1937, *Il Regno delle Due Sicilie e l'Austria. Documenti dal 1821 al 1830*, Napoli: Società Storia Patria.
POLISENSKY JOSEF, 1963, "Il Congresso di Opava (Troppau) e la politica europea degli anni 1820-1822 nei fondi degli archivi cechi", in *Studi Storici*, anno 4, n. 2, pp. 293-301.
REINERMAN ALAN, 1971, "Metternich, Italy and the Congress of Verona, 1821-1822", *The Historical Journal*, Vol. 14, n. 2, pp. 263-287.
_____, 1974, "Metternich, Alexander I, and the Russian challenge in Italy", in *The Journal of Modern History*, pp. 262-276.

SCHININÀ GIOVANNI, 2017, "Una potenza euromediterranea? L'Austria di Metternich e il Regno delle Due Sicilie", in *Archivio storico per la Sicilia orientale*, n. 1, pp. 83-102.
SCHUPFER FRANCESCO, 1900, *I precedenti storici del diritto amministrativo in Italia*, in *Primo trattato completo di diritto amministrativo istruttivo*, a cura di V. E. Orlando, Vol. I, Milano: Giuffrè.
SPATH JENS, 2019, *Turning constitutional history upside down: the 1820s revolutions in the Mediterranean*, in Hausweddell T., Korner A., Tiedau U. (a cura di), *Re-mapping centre and periphery*, Londra: UCL press, pp. 111-134.
WEBSTER CHARLES KINGSLEY, 1931, *The foreign policy of Castlereagh*, Londra: G. Bell and Sons Ltd.

Abstract

LA POLITICA ISTITUZIONALE E AMMINISTRATIVA DELL'IMPERO AUSTRIACO NEL REGNO DELLE DUE SICILIE (1820-1824)

(THE INSTITUTIONAL AND ADMINISTRATIVE POLICY OF THE AUSTRIAN EMPIRE IN THE KINGDOM OF THE TWO SICILIES, 1820-1824)

Keywords: Habsburg Empire, Kingdom of the Two Sicilies, Institutional and administrative reforms, Restoration and reformism, Administrative resistance.

Austria's imperial policy in Southern Italy during the years 1820-1824 is an emblematic case of the contradictions and difficulties of the Restoration in Italy. Metternich's project in the Kingdom of the Two Sicilies to apply a system of consultative monarchy and efficient administration clashed with the stubborn conservatism of the Neapolitan ruling class and the deep social and political divisions in the Mezzogiorno. Despite efforts to impose a balance between order and reform, the Kingdom sank into a crisis that revealed its inability to reconcile the demands of modernization with those of political control and would have lasting consequences, contributing to maintaining the region in a state of political and economic backwardness that would characterize the history of southern Italy for decades.

GIANLUCA LUISE
Università degli Studi di Napoli Federico II
Dipartimento di Scienze Politiche
gianluca.luise@unina.it
ORCID: 0000-0002-3401-1926

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.09

ANDREA GIUSEPPE CERRA

UNA STAGIONE "RIVOLUZIONARIA" DEL PENSIERO POLITICO MERIDIONALISTA: GUIDO DORSO TEORICO DELL'IRREALTÀ

Nell'alveo degli studi sulle autonomie territoriali e sul ruolo delle classi dirigenti, svolge un ruolo di primo piano il gruppo di studiosi che si sono occupati di analizzare, nell'Italia liberale in particolar modo, il complesso status quo socioeconomico del Mezzogiorno. Tra questi certamente spicca l'avellinese Guido Dorso[1]. Laureatosi in Giurisprudenza a Napoli con una tesi su rapporto tra Stato laico, Chiesa e religiosità individuale, analizzando le posizioni teoriche e politiche di Pasquale Stanislao Mancini, Dorso incontrava pienamente gli interessi intorno ai quali si sviluppava la formazione politica e filosofica della sua giovinezza. Come evidenziò lo studioso nel suo lavoro di tesi, il ruolo della Chiesa, nel contesto manciniano, non è esclusivamente spirituale, bensì quello di una istituzione che si poneva in posizione "intransigente". Dunque, si sottolinea la necessità per la giovane Italia unita di tenere fede al suo principio di nazionalità che è «anima, fondamento e fine della rivoluzione italiana». Dorso evidenzia la centralità delle posizioni di Mancini:

> le proteste del Papato, la sua immobilità elevata a suprema direttiva politica, l'ostilità aperta, palese al nuovo Regno, insegnavano al Mancini che comincia va quel periodo di trapasso, che egli aveva previsto fin dal 1867, in cui le due potestà si sarebbero continuamente osservate: la potestà ecclesiastica per tentare di cogliere il momento buono per riavere il perduto potere temporale: la potestà civile per assicurarsi che l'antagonista fosse effettivamente rientrato nell'orbita spirituale. Per quanto dunque tale momento, presentasse tutti i caratteri della transitorietà era semplice e naturale che, come esso poteva condurre ad una sincerazione da parte dello Stato della bontà delle

[1] Si segnalano due testi centrali per conoscere il pensatore campano: Festa, Bruno, Ucci (1984); Fedele (1986); Biscione (1992); Mazzone (2019).

intenzioni della Chiesa, così poteva condurre egualmente alla riaffermazione della intransigenza curialista. Quindi la necessità da parte dello Stato di non uscire dalla politica tradizionale per non dimostrare con eccessive dolcezze o rigori le proprie tendenze e le proprie aspettative. Ché anzi a riguardo di queste ultime il Mancini, addottrinato dall'esperienza del passato, precisava il suo angolo visivo nel senso di una sempre maggiore sicurezza di ostilità da parte della Curia. E traeva quindi motivo da ciò per affermare la necessità di una politica vigile e di un sistema legislativo di relazioni tale che, pur senza quegli istituti preventivi, condannati unanimemente dalla dottrina, potesse rendere sicure in ogni conflitto le supreme ragioni dello Stato. Questa concezione vigile, diritta, lucente, riponeva anche nel 1871 nella sua vera luce la formula cavouriana, perché la dimostrava ancora formula di avvenire quale oggi si palesa ancora[2].

L'avellinese ricostruisce la storia dei rapporti tra Stato e Chiesa attraverso la lotta per le investiture, il giurisdizionalismo, giungendo fino all'Unità d'Italia per rilevare lucidamente come la questione romana fosse un problema non più solo giuridico ma sostanzialmente politico (Mazzone 2019: 48).
Nel quadro degli studi giovanili, Dorso avviò il suo percorso rivolgendo il suo primario interesse nel compiere un'attenta disamina del processo di unificazione, esaminando le criticità che lo contraddistinsero. Il pensatore si occupò anzitutto di sottoporre a valutazione empirica le difficili problematiche che connotavano la complessa, ingessata realtà del Mezzogiorno a partire dal raggiungimento dell'unità. Egli riteneva che per poter superare, sul piano culturale, socioeconomico, politico e istituzionale, quella condizione di grave arretratezza che ha storicamente connotato il Meridione, sarebbe stato necessario avviare nelle aree del Sud una fase rivoluzionaria: quest'ultima considerazione caratterizzerà uno dei suoi studi più celebri (Dorso 1925). Sarebbe stato, cioè, indispensabile promuovere le condizioni per avviare una rivoluzione dal basso, impostata sull'allargamento della base democratica, sul rafforzamento delle autonomie, sulla valorizzazione delle energie intellettuali e dei contadini del Mezzogiorno. Per compren-

[2] Dorso (1914-1915: 6). Una copia della tesi è conservata presso l'archivio del Centro di ricerca "G. Dorso" di Avellino. Si vedano anche P. S. Mancini (1893-1896).

dere lo spirito che alimentava le posizioni di Dorso, è necessario anzitutto conoscere il rapporto che il pensatore avellinese ebbe con la sua terra natia. Il ruolo delle radici emerge nelle sue parole «siamo un popolo confinato fuori del mondo [...] ove le strade diradano per lasciar posto al sentiero. Lontani e di riflesso i flussi e i riflussi economici, lontanissimi gli echi della vita spirituale, antologia la gazzetta e letterati i gazzettieri [...]. All'infuori di ciò lo stillicidio quotidiano del pettegolezzo e dell'invidia» (Dorso 1918). Così, infatti, scriveva sul *Don Basilio*[3], commemorando l'editore Edoardo Pergola nel 1918.

Negli anni in cui Dorso esaminava gli avvenimenti nazionali, avveniva anche la sua scelta di appartenenza al gruppo della "Rivoluzione Liberale". Cosa poteva legare l'avellinese a Gobetti e cioè alla vera anima della rivista torinese? Anzitutto Salvemini. «La ' Rivoluzione liberale ' - scriverà il Gobetti nel primo numero del suo settimanale - non pretende di raccogliere l'eredità dell'Unità fiorentina. Differenze di cultura e di formazione innegabili faranno del nostro giornale una cosa diversa da quello del Salvemini»; ma - come giustamente ha notato il Garin - al Salvemini pensava nel definire il suo programma: «revisione della nostra formazione politica nel Risorgimento [...] esame degli uomini e della loro cultura politica attuale, del loro sviluppo» (Garin 1966: 30-331). Ebbene a questi propositi anche il Dorso sembra costantemente legato. Si potrebbero fare altri nomi (Mosca, Pareto, Oriani etc.), ma un motivo predominava sugli altri: la volontà di poggiare l'interpretazione politica sempre sulla comprensione della storia italiana dal Risorgimento in poi.

> Se dovessimo fermare il discorso con una definizione – scrisse ancora Gobetti – diremmo che la nostra sarà nel suo aspetto più originale una generazione di storici; storici tanto se ci applicheremo all'economia come se al romanzo o alla politica. La generazione vociana, di romantici inespressi, ha dato il suo tipo nel poligrafo (Prezzolini, Slataper, Ambrosini, Borgese ecc.) [...] Noi, maturati dalla guerra, ci rivolgiamo più indietro a uomini come Croce e Salvemini e Fortunato che appena adesso ci pare di intendere come si deve (Garin 1966: 326).

[3] Giornale politico, pubblicato dal 1909 al 1931, diretto da F. Cotone.

Tali osservazioni avrebbero potuto benissimo esprimere anche l'abito mentale e l'impostazione politico culturale dell'avellinese. Era l'autore stesso a spiegare i motivi della sua adesione:

Chi vuole, – egli diceva – intendere senza inutili stratificazioni e deviazioni contingenti, il problema che la rivista gobettiana intende discutere, deve por mente che essa non si afferma esponente di un partito o di un gruppo con obiettivi politici immediati, ma è, e vuole essere, un organo di indifferenziata e complessiva cultura politica, in cui ogni problema venga esaminato sotto molteplici aspetti da scrittori, la cui serenità di giudizio non sia menomamente in discussione.

Rivista quindi «prettamente liberale», che avrebbe dovuto preparare una nuova classe dirigente. Infatti, poiché ogni rivoluzione si compie, secondo il Nostro, prima nel campo delle idee, *Rivoluzione liberale* avrebbe preparato culturalmente una élite che, invece di sognare facili avventure dittatoriali, colorite da dottrine più o meno esotiche, si sarebbe avvicendata ordinatamente nel governo del paese, cercando di procedere all'elaborazione continua dei nuovi ceti e di farli aderire, volta per volta, allo Stato, in maniera da allargarne sempre più la base. Un tale compito era possibile però in quanto la rivista culturalmente si sarebbe impegnata in una «interpretazione scientifica della storia contemporanea» che avrebbe evitato le «improvvisazioni demagogiche». Ma, - si concludeva - soprattutto il contenuto liberale della rivista appare dal confronto tra l'elaborazione dottrinale e la realtà italiana; tra le aspirazioni liberali di tutte le élites elaborate dal paese ed il regime esistente ed imperante; tra il modo come avrebbe dovuto, secondo le élites rivoluzionarie, avvenire la formazione dello Stato italiano ed il modo come effettivamente avvenne[4]. Il 29 settembre del '24 Gobetti annunciava a Dorso di voler «dedicare due volte al mese una pagina di *Rivoluzione liberale* alla Vita Meridionale» e quindi chiedeva se potesse mandargli alcuni cenni programmatici. La risposta del Dorso avveniva una dozzina di giorni dopo in modo siffatto:

[4] *La rivoluzione liberale*, a. III, 31 gennaio 1924.

quanto alla proposta di iniziare su R. L. la pubblicazione di una pagina di Vita Meridionale la trovo tanto buona che non ho difficoltà a confessarle, che, da qualche tempo, con pochi amici, avevo vagheggiato l'idea di fondare una rivista meridionale. Poiché, per ora, tale idea non è ancora possibile, mi butto disperatamente sulla sua proposta alla quale dovrebbero portarsi le seguenti modificazioni: 1° la pagina dev'essere settimanale; 2° intorno ad essa si devono richiamare tutti gli scrittori liberali e liberisti dell'Italia Meridionale; 3° scopo precipuo della pagina dev'essere un'impostazione severa e calzante della questione meridionale; 4° occorre un buon lavoro preliminare prima di lanciarla; 5° deve uscire per il 1° dicembre allo scopo di preparare il programma e darmi il tempo di completare il libro[5].

Guido Dorso pubblicò 18 articoli sulla rivista di Piero Gobetti, compreso il noto *Appello ai meridionali* del 2 dicembre 1924. La collaborazione con *Rivoluzione Liberale* ebbe inizio il 23 ottobre con l'articolo *Il Mezzogiorno dopo la guerra*. Fu in questo periodo, ricco delle sue conoscenze giovanili e delle sue esperienze mature, attraverso anche la lezione di Giustino Fortunato critico del Risorgimento quale "conquista regia"[6], che Dorso inizia l'elaborazione del volume "La rivoluzione meridionale". Saggio storico politico sulla lotta politica in Italia", pubblicato nel 1925 per i tipi della Piero Gobetti editore di Torino. Dorso si forma e vive in un'epoca nella quale ideologie assolute e universalistiche si confrontano sul piano politico ma, soprattutto, storico, generando esperienze mutevoli ma tutte assai lontane da quella che sola appariva all'avellinese rivoluzione. In realtà, sul piano terminologico, il concetto di "rivoluzione", così come definito dalla scienza politica o dalla filosofia, somiglia più ad una «palingenesi politica nel senso astronomico del termine» (Mazzone 2019: 174). Così, infatti, si definisce, a partire dalle considerazioni di Arendt o di Cohen, tra gli altri (Arendt 1963; Cohen 1985). L'idea che esprime Dorso sembrerebbe piuttosto avvicinarsi al concetto di "rivolta" quale atto individuale dell'esistenza, del singolo che riven-

[5] La lettera è dell'11 ottobre 1924. Il libro a cui ci si riferisce è "La rivoluzione meridionale". Il carteggio Gobetti-Dorso è consultabile presso il Centro di Studi Guido Dorso di Avellino.

[6] Espressione usata anche da Napoleone Colajanni, come da Francesco Saverio Merlino, comparsa probabilmente per la prima volta in una lettera di Mazzini a Cavour del 1858, Cfr. Dell'Erba (2016).

dica l'affermarsi della propria definizione di umano. Un'ipotesi, dunque, radicalmente etica e, in quanto tale, irrealizzabile compiutamente ma sempre al limite e con possibilità "carsiche". La dimensione dell'irrealtà[7] nel pensatore irpino è la dimensione della coscienza della realtà, sempre presente a sottendere i fatti come giudizio, come rivolta etica radicale. Questa posizione, permanente e tenace nel pensiero politico di Dorso, non può essere considerata letteraria o utopistica, piuttosto effetto di una teoria politica che ragiona sulle categorie politiche quali precondizioni della realtà, così come della rivoluzione: il punto di congiunzione tra teorie e fatti, idee e storia.

Sembra essere proprio in questa peculiarità del pensiero dorsiano la valenza chiaramente teorica e scientifica di una riflessione sulle forme, le soggettività, i valori costituenti un impianto, per certi versi, al di là di quella "teoria democratica delle élites" così come viene definita la politica di Dorso. Il ragionamento sui valori e le finalità del pensiero dell'irrealtà, pone dunque il pensiero di Dorso nell'ambito di una teoria valoriale e categoriale della stessa politica. Anche ne La rivoluzione meridionale, il testo che meglio interpreta il pensiero di Dorso sull'analisi storico-politica del Mezzogiorno, è evidente, in certo senso, la debolezza delle valutazioni storiografiche interpretative avanzate e d'altro lato la forza del giudizio teorico-politico della questione strategica della formazione di una classe dirigente nella logica della trasformazione. Bisogna ricostruire il contesto e le influenze della produzione di quel testo per meglio analizzarne le implicazioni teoriche. Secondo la lezione di Cattaneo, Ferrari, ma anche Salvemini e Oriani,

[7] Sul rapporto tra Dorso e l'irrealtà, e il giudizio conseguente, così si esprime Cassese: «Come quel Mazzini politico dell'"irrealtà" sul quale aveva scritto alcune belle pagine, Dorso patì, a sua volta, di irrealtà. Critico del "problemismo", pensò che la storia avanzasse contrapponendo al peso del passato e a quello degli interessi di molti, la volontà e l'intransigenza morale di pochi; da queste, per un miracolo, avrebbe dovuto scaturire la tanto auspicata rivoluzione. Per altro verso, Dorso appare oggi interamente immerso nella realtà che lo circondava. Tanto da orecchiare un po' tutti i motivi dell'epoca: la critica frequente, di origine salveminiana, dell'eccessivo sviluppo burocratico, le preoccupazioni per il sindacalismo amministrativo, l'antistatalismo di Sturzo, la fiducia nittiana nelle minoranze, fino allo stesso linguaggio, così pieno di figure e metafore e carico di ideologismo e di miti», in Cassese (1989: 39).

Dorso individua il carattere di "conquista regia" dell'unità d'Italia per l'assenza di una tradizione democratica anche della parte liberale, devastata da pratiche trasformiste e opportuniste. Si riferisce a Cavour, Giolitti, ma anche Mussolini, le cui politiche producono corruzione e disinteresse politico. Altro errore dell'Unità viene rilevato nell'alleanza con la borghesia agraria che avrebbe impedito la sviluppo di una classe dirigente imprenditoriale, lasciando il Mezzogiorno in condizione feudale. Il tutto nell'ambito di un compromesso tra Giolitti e il socialismo riformista. Fondamentale nel dibattito è, dunque, la definizione di "conquista regia":

> la caratteristica essenziale del nostro Risorgimento è costituita dal dissolvimento di tutte le correnti ideali, che si disputarono la direttiva della rivoluzione, nel grigio incedere della conquista piemontese. Lo Stato non si formò negli animi dei cittadini, per poi affiorare, a mano a mano che la maturazione si completava, ma si estese dal Piemonte alle altre regioni italiane, attraverso una serie di aggiramenti, di compromessi, di accorgimenti, che appiattirono la conquistata indipendenza, e scoprirono l'assenza del concetto di libertà come principio rivoluzionario. Il risultato di questo processo fu, dunque, uno stato piemontese territorialmente più vasto, ma, come ispirazione ideale, egualmente angusto. Anzi la continua necessità di transazione con i ceti dominanti degli ex Stati ne restrinse sempre più l'ispirazione ideale. Né derivò una conquista bigia, fredda, uniforme, che, a mano a mano che progrediva, lasciò insoluti tutti i dati ideali della rivoluzione: la libertà, le autonomie locali e i rapporti fra lo Stato e la Chiesa, campo classico ove si saggiano le limitazioni della libertà (Dorso 1925: 68).

L'attitudine etico-politica di Dorso lo avvicina maggiormente ad una sensibilità crociana, piuttosto che a quella di Salvemini o di De Sanctis, ma non bisogna dimenticarne la critica all'ottimismo progressista e lineare del liberismo crociano (Mazzone 2019: 209). Cattaneo, invece, è vivo nell'avellinese al pari di Mazzini. Naturalmente, immediata è l'osmosi e l'affinità tra Gobetti e Dorso, così come tra Dorso e Gramsci. Sia Gobetti che Gramsci, contrariamente alle letture per le quali Dorso sarebbe stato un "personaggio" minore, hanno ricevuto dallo stesso avellinese l'uno la suggestione dell'autonomismo meridionalista e l'altro la definizione stessa di "Quistione me-

ridionale". Lo stesso Luigi Sturzo, nella sua recensione a *La rivoluzione meridionale,* non ha mancato di considerare l'opera di Dorso di grande importanza, in quanto di natura etico-politica. Molto si è parlato a proposito del rapporto tra Dorso e Gaetano Mosca, a partire dal saggio di Norberto Bobbio (Bobbio 1969). Nel dibattito sembrerebbero convergere più voci su alcuni punti di contatto tra le due posizioni politiche e teoriche. Sicuramente i due autori hanno in comune il considerare il nesso inscindibile tra storia e scienza politica, in una forma storicistica di filosofia politica. La stessa idea di leggi naturali della società teorizzata da Mosca è condivisa da Dorso, specie nella regola fondamentale del cosiddetto "istinto sociale di lotta". Ancora affine alla "formula politica" d'ispirazione moschiana, è la tendenza di Dorso a trasferire il concetto di classe dirigente dal piano sociologico a quello politico-ideologico: «tutta la storia delle cosiddette dottrine politiche è un cimitero di generose utopie, che grandi ingegni hanno disegnato sulla carta nel vano tentativo di correggere la natura umana» (Dorso 1955: 18).

D'altra parte, Dorso inserisce alcuni elementi nuovi all'elaborazione della teoria delle classi: la distinzione, all'interno della classe dominante, tra classe dirigente e classe politica. Quest'ultima ancora articolata in classe politica di governo e classe politica di opposizione, insieme con il dovere per la classe dirigente di essere tale. Il Dorso maturo, dunque, si segnala per la capacità di lettura e ridefinizione anche semantica della classe politica in Mosca, così come della circolazione delle élites in Pareto, e per l'introduzione maturata, come abbiamo visto, nel primo Dorso, nell'attenzione nei confronti della piccola borghesia umanistica (si direbbe "vociana"), come élites che può farsi "classe generale". Ipotesi per la quale lo stesso Antonio Giolitti scriveva che Dorso altri non era che un "conservatore illuminato"[8]. Sulla strategia politica, in effetti, Dorso non può essere meglio definito che come il teorico dell'irrealtà come possibilità ed è la stessa categoria di possibilità che lo allontana quanto mai dalla teoria di Mosca e di Pareto, come di Michels, in quanto non costretta nelle for-

[8] Giolitti (1949). Su questo argomento si veda pure, tra gli altri, Amendola (1978).

me storiche del potere e del regime, anzi, permeabile all'evolversi della vita sociale dell'umanità in forme imperscrutabili di autogoverno delle moltitudini.

La formazione di Dorso incise certamente sul saper coniugare i suoi interessi alle scienze sociali, perché, come sostenne Muscetta, egli aveva seguito una lezione «prevalentemente giuridica e sociologica (Mosca e Pareto credo che abbiano avuto influenza particolare su di lui), con viva curiosità per i problemi scientifici: quanto insomma è sufficiente per caratterizzarlo come un radicale alla Cattaneo, autonomista [...] aperto alle esigenze liberali, ma tutt'altro che insensibile alle istanze libertarie» (Muscetta 1947: 577). Centrale in tal senso lo studio su Dorso giurista prodotto da Gaetano Vardaro, in cui l'autore propone una immagine "lunare" di Dorso avvocato di provincia, più simile a Kafka che al Machiavelli di provincia, di Muscetta. Vardaro offre una interpretazione di Dorso che rimarrà riferimento critico per quanti affronteranno l'attitudine di Dorso rispetto al Diritto. Naturalmente, la maggiore somiglianza ad un Kafka, anziché ad un Machiavelli di provincia, si riferisce alla celebre definizione di Muscetta che tanta fortuna ha avuto tra gli interpreti di Dorso[9]. Certamente si può condividere quest'accostamento a Kafka da ritrovare nell'attività professionale ed anche, per diversi aspetti, in quella giornalistica di Dorso. Si fa riferimento prioritariamente alla tipica condizione esistenziale di «ebreo alla ricerca di un'impossibile assimilazione sociale», insieme al problematico e controverso atteggiamento di Dorso nei confronti della legge. «Solo come Kafka», ci dice Vardaro, anche Dorso, in qualità di avvocato in provincia si trova a vivere una condizione che è considerata paradossale e che sarebbe «quella di custode del linguaggio del suo oppressore». Kafka fu certamente il custode

[9] Si fa riferimento alla fortunata definizione di "Machiavelli di provincia" utilizzata da Carlo Muscetta nel già citato saggio Guido Dorso, apparso in *Belfagor*. Nel 1945 apparve per i tipi di Laterza, nella "Biblioteca di cultura moderna", la prima edizione del volume di Russo, "Machiavelli", letto con grande interesse da Dorso, come testimonia Guido Macera che in una lettera destinata all'avellinese del 12 marzo 1944, ricordava: «Io non dimentico di avervi sentito commentare lo studio di Russo, con la conclusione che quel libro vi è piaciuto, perché vi avete imparato d'essere un po' Machiavelli anche voi» in Dorso (1992: 329).

"ebreo" della lingua tedesca nella Praga in cui, proprio il tedesco, risultava la lingua di una minoranza socialmente discriminata. Così Dorso sarebbe il custode di quel linguaggio giuridico che lo "Stato storico" avrebbe contaminato per farne uno strumento di prevaricazione e oppressione delle classi sociali del Meridione. Un rapporto definito "paradossale" proprio con quella legge che rappresenterebbe intanto il "grigio mondo lunare" della piccola realtà giudiziaria della periferia. Questa posizione rileverebbe proprio la drammaticità della condizione di un intellettuale di così ampio respiro ristretto in una dimensione così particolaristica e angusta. La posizione di chi, da un canto sente il peso e l'oppressione della dimensione "lunare" proprio per la propria capacità intellettuale di competere con il "solare", ma che, allo stesso tempo, accetta le regole sociali della provincia stessa, per quanto ristrette e asfittiche, nella normalità della propria quotidianità. Dunque, il diritto come quotidianità dell'esperienza di un foro di provincia si può certamente considerare, per un personaggio di carattere internazionale come Dorso, più come un elemento di adattamento forzato alle regole sociali che come «strumento per trarre il cervello di muffa"» (Vardaro 1989). Certamente, la funzione del diritto, nella concezione di Dorso, non si esaurisce in questo aspetto "provinciale". Il diritto è anche strumento di azione dello Stato storico contro cui Dorso combatte e che è causa degli ostacoli all'autogoverno e all'emersione della nuova classe dirigente meridionale. Come si può ben vedere, tra la funzione repressiva che il diritto svolge nello Stato storico e dunque il confronto continuo con esso, e l'esclusione delle categorie del diritto nella parte della costruzione etica, ma anche scientifica, della politica, il conflitto nella formazione di Dorso è sempre presente. Dunque, se il pensiero politico di Dorso si forma sul solco del mazzinianesimo dei "rivoluzionari senza rivoluzione" e della "politica dell'irrealtà", come si è cercato di argomentare, è pure vero che la professione di avvocato, per Dorso, fu anche un vivere il rapporto con la realtà. In questo senso, lo stesso Vardaro sottolinea come:

> collegata all'esperienza quotidiana della professione giudiziaria in provincia, anche questa cultura del passato assume una funzione modernissima, di rivolta spaziale e temporale contro l'ambiente in cui

Dorso si trova a vivere. Cosicché anche questa politica dell'irrealtà si trasfigura in una tendenziale "politica cella possibilità": quella di un "avvocato senza qualità", che trovandosi a vivere in una provincia dell'impero e non nella Vienna di Musil, può esprimere solo attraverso le categorie del passato un suo, personalissimo, senso della possibilità politica[10].

Dorso è del tutto estraneo alle nuove correnti del socialismo giuridico che si diffondeva in un'Italia la cui cultura giuridica viveva una stagione di ineluttabili trasformazioni[11].

La tensione giustizialista che accompagna il Guido Dorso tra il "lunare" del diritto e il "solare" della politica, ha origini senz'altro nell'eredità ricevuta da Cattaneo, e lo accomunerà non tanto, ed è significativo, ad autori della politica come affermazione di un sistema giuridico, con le sue regole e i suoi linguaggi, quanto, alla politica dal linguaggio letterario, come quella di Carlo Levi.

«Un'opera come quella del Levi può agevolare la comprensione della Questione meridionale assai più della teorizzazione politica». Questo il giudizio con cui Guido Dorso presenta "Cristo si è fermato a Eboli". L'originalità di Levi è rinvenuta, secondo Dorso, nella qualificazione della questione meridionale come «conseguenza di un fenomeno ancora più radicale, di un fenomeno istituzionale, che è alla base del complesso di inferiorità del Mezzogiorno: l'insufficienza civile e politica della classe dirigente meridionale, e l'incapacità del popolo di rinnovarla». Naturalmente, c'è una differenza significativa tra l'impostazione di Levi e quella di Dorso: per il primo l'autonomia rappresenta un punto di partenza del rinnova-

[10] Interessante notare come lo stesso Vardaro ci descrive la "biblioteca divisa" di Guido Dorso (Vardaro 1989: 289). Una biblioteca più giudiziaria che giuridica: accanto alla parte generale di diritto privato francese di Crome, i tomi sulle obbligazioni di Savigny, il diritto delle pandette di Winscheid, il sistema dei diritti pubblici soggettivi di Jellinek, i testi classici di diritto civile e di diritto processuale dell'epoca, poi troviamo autori come Carnelutti, Calamandrei, Chiovenda, Cimbali, Sraffa, Vivante, secondo un interesse di tipo civilistico, di diritto accessorio, commerciale, dei contratti. Anche i testi storico-politici non hanno profili esplicitamente giuridici, quanto, semmai, economici. Si pensi a Webb, Sombart, Steiner, De Maistre.

[11] Sulle nuove correnti e la crisi del sistema giuridico tradizionale in Italia si vedano, tra gli altri, Mazzacane (1986); Aa.Vv. (1974-1975).

mento costituzionale dell'Italia e soprattutto del suo Mezzogiorno. Dorso, invece, considera l'autonomia come «strumento non decisivo ma concorrente» insieme agli imprescindibili esiti di un necessario processo riformatore nazionale, avviato dalle élites dei partiti di massa antifascisti, che deve confrontarsi con un insieme di regole costituzionali di superamento dell'accentramento statale. Proprio nel presentare, in un lungo articolo del 1946 il Cristo di Levi, spinto dalle suggestioni letterarie, la dimensione umanistica di una scienza della politica si definisce compiutamente:

> io non esito a dichiarare che è stato un miracolo che un giovane torinese, in un paio d'anni di confino in Lucania, abbia così nettamente percepito il fulcro del la Questione meridionale, ed abbia evitato le solite declamazioni sull'incuria dei governi, sulla mancanza delle ferrovie e delle strade, sull'arretratezza dell'agricoltura, del commercio e dell'industria. No, egli ha perfettamente ragione: tutto ciò è che conseguenza di un fenomeno ancora più radicale, di un fenomeno istituzionale, che è alla base del complesso d'inferiorità del mezzogiorno: l'insufficienza civile e politica della classe dirigente meridionale, e l'incapacità del popolo di rinnovarla[12].

Lo stesso Carlo Levi ci fornisce un profilo inedito di Guido Dorso come «lo studioso e il teorico maggiore della questione meridionale». Gli studiosi precedenti, infatti, avevano accettato la struttura dello Stato e cercavano un miglioramento delle masse meridionali arretrate e disperate, mentre

> l'intuizione fondamentale di Guido Dorso fu [...] di ricercare proprio nella struttura dello Sato unitario l'origine e il fondamento della questione meridionale, nel rifiutarne perciò ogni tentativo di soluzione particolare o riformistica, nel postulare la necessità di quello che egli chiamò la rivoluzione meridionalista (Polito 1989: 239-266).

Nelle intenzioni dello studioso irpino sarebbe stato fondamentale determinare le condizioni per la formazione di una

[12] Dorso (1946-1949). Lo stesso Levi disse di Dorso, nel decennale della morte di avere avuto il grande merito di avere intuito che il fondamento e l'origine della questione meridionale [risiedeva] nella struttura dello stato unitario. Sul pensiero meridionalista di Levi si vedano, tra gli altri, Vitelli (1998); Carducci (1999). Sul rapporto tra Dorso e Levi, tra gli altri, Iermano (2007).

nuova classe dirigente meridionale. Si trattava di un passaggio essenziale per scardinare il blocco politico amministrativo e socioeconomico che, da decenni, imprigionava le migliori energie del Mezzogiorno.

Le analisi e le idee dorsiane prospettate ne "La rivoluzione meridionale" furono al centro di un vivace dibattito di livello nazionale sul piano intellettuale e politico. Come sostenne Ugo La Malfa in una preziosa pubblicazione commemorativa dedicata al pensatore avellinese (La Malfa 1968), il saggio dorsiano «ebbe una notevolissima risonanza, soprattutto fra i maggiori protagonisti delle battaglie democratiche di allora». Le riflessioni di Dorso furono, quindi, sviscerate e commentate da rilevanti personalità dell'epoca tra cui Luigi Sturzo, Carlo Rosselli, Oliviero Zuccarini e finanche da Giustino Fortunato. Ciò portò, ulteriormente, a emersione le doti di raffinato analista del meridionalista irpino. Il volume di Dorso suscitò, anche, l'attenzione di Antonio Gramsci che, nel 1926, espresse le sue osservazioni rispetto all'opera. Le tesi prospettate da Dorso furono, specificamente, vagliate in un saggio redatto da Tommaso Fiore (Fiore 1947: 43-36; 1989: 175-200) e commentato nel 1926 da Gramsci, che osservava: «di questi intellettuali Guido Dorso è la figura più completa e interessante» (Gramsci 1973: 159). In questo scritto, che contribuì a delineare la posizione antiregionalista gramsciana, Gramsci confutava, criticamente, le tesi di Dorso relativamente alla possibilità di riuscire ad avviare a soluzione la «Questione meridionale», anche, grazie all'adozione di un modello istituzionale regionalista; modello che, invece, nella concezione dorsiana, avrebbe consentito di rinnovare la classe dirigente.

Le teorizzazioni meridionaliste e regionaliste di Dorso superarono, quindi, i confini irpini e furono analizzate e apprezzate anche sul piano nazionale, tanto da incidere profondamente nell'operaismo giovanile di Antonio Gramsci (Urbinati 1996: 469). La lezione di Dorso ci offre una chiave di lettura su un autonomismo, quello del pensatore irpino, che rimane, per quanto centrale, di tipo politico-amministrativo, non costituzional-istituzionale[13]. L'elaborazione della politica come scien-

[13] Sull'argomento si vedano, tra gli altri, Mori (1981). Si pensi, al contrario, come il tema dell'autonomismo è affrontato da Santi Romano, lontano da fe-

za è poi riconosciuta da Luigi Sturzo (Sturzo 1926), come da Guido Macera (Macera 1947; 1962), che considerano "La rivoluzione meridionale", un «dichiarato tentativo di interpretazione del sistema politico italiano».

Bibliografia

AA.VV., 1974-1975, "Il socialismo giuridico", *Quaderni fiorentini*.
AMENDOLA GIORGIO, 1978, *Discorso commemorativo di G. Dorso e Carlo Levi,* Avellino: Edizioni del Centro Dorso.
ARENDT HANNAH, 1963, *On Revolution*, New York: Viking Press.
BISCIONE FRANCESCO MARIA., 1992, *Dorso*, in AA.VV., *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma: Treccani.
BOBBIO NORBERTO, 1969, *Saggi sulla scienza politica in Italia,* Roma-Bari: Laterza.
_____, 2007, *Dalla struttura alla funzione*, Roma-Bari: Laterza.
CARDUCCI NICOLA, 1999, *Storia intellettuale di Carlo Levi*, Lecce: Pensa.
CASSESE SABINO, 1989, *Il problema del «buon governo» in Italia meridionale*, in AA.VV., *Guido Dorso e i problemi della società meridionale*, Avellino: Edizioni del Centro Dorso.
_____, 1974, *La formazione dello stato amministrativo*, Milano: Giuffré.
_____,1976, *L'amministrazione dello Stato*, Milano: Giuffré.
_____, 1981, *Questione amministrativa e questione meridionale*, in *Storia d'Italia*, Torino: Einaudi.
COHEN I.BERNARD, 1985, *Revolution in Science*, Harvard: Harvard University Press.
DELL'ERBA NUNZIO, 2016, *Il Mezzogiorno tra riprese e stereotipi storici*, in «L'Avanti».
DORSO GUIDO, 1915, *La politica ecclesiastica di P. S. Mancini*, tesi di laurea, Napoli
_____, 1918, "L'editore galantuomo", *Don Basilio*, a. X, nn. 6-7.
_____, 1925, *La rivoluzione meridionale. Saggio storico-politico sulla lotta politica in Italia*, Torino: Gobetti.

deralismo o regionalismo, come teoria della pluralità degli ordinamenti giuridici. L'istanza autonomista di Santi Romano è giocata sul terreno giuridico perché nega l'equazione stato-diritto del positivismo ottocentesco. Per Dorso, al contrario, il diritto è una delle leve fondamentali dello Stato storico. Su questi argomenti si vedano, tra gli altri, i saggi di Cassese (1974, 1976, 1981) e Bobbio (2007).

_____, 1946, "Cristo si è fermato a Eboli", *La Voce*.
_____, 1965, *Dittatura, classe politica, classe dirigente,* Carlo Muscetta (a cura di), Torino: Einaudi.
_____, 1992, *Carteggio (1908-1947)*, in Bruno Ucci (a cura di), Avellino: Edizioni del Centro Dorso.
FEDELE SANTI, 1986, *Guido Dorso. Biografia politica*, Roma: Gangemi.
FESTA FRANCESCO SAVERIO, BRUNO FIORELLA, BRUNO UCCI (a cura di), 1984, *Per conoscere Guido Dorso: i suoi libri, il suo carteggio*, Avellino: Edizioni del Centro Dorso.
FIORE TOMMASO, 1947, "Un grande meridionalista: Guido Dorso", *La critica politica*.
FIORE VITTORE, 1989, *L'«asse» Dorso-Fiore*, in AA.VV., *Guido Dorso e i problemi della società meridionale*, Avellino: Edizioni del Centro Dorso.
GARIN EUGENIO, 1966, *Cronache di filosofia italiana*, Roma-Bari: Laterza.
GIOLITTI ANTONIO, 1949, "Recensione a G. Dorso", *Opere, Società*, a. V, n. 4.
GRAMSCI ANTONIO, 1973, *Alcuni temi della quistione meridionale*, in Franco De Felice-Vittorio Parlato (a cura di), *La questione meridionale*, Roma: Editori Riuniti.
IERMANO TONI, 2007, *Le scritture della modernità. De Sanctis, Di Giacomo, Dorso*, Napoli: Liguori.
LA MALFA UGO, 1968, *Guido Dorso e la classe dirigente meridionale*, Roma: Edizioni della Voce.
MACERA GUIDO, 1947, "Guido Dorso", *Corriere Lucano*, a. I, n. 2.
_____, 1962, "Premessa a Lettere di G. Fortunato a G. Dorso (1925-1928)", *Realtà del Mezzogiorno*, a. II, nn. 6-7.
MANCINI PASQUALE STANISLAO, 1893-1896, *Discorsi parlamentari*, 8 voll., Roma: Tip. Della Camera dei Deputati.
MAZZACANE ALDO (a cura di), 1986, *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia fra Otto e Novecento*, Napoli: Liguori.
MAZZONE STEFANIA, 2019, *Generose utopie. Il giornalismo politico di Guido Dorso (1919-1925)*, Napoli: Esi.
MORI GIORGIO (a cura di), 1981, *Autonomismo meridionale: ideologia, politica e istituzioni*, Bologna: il Mulino.
MUSCETTA CARLO, 1947, "Ritratto di Guido Dorso", *Belfagor*, Vol. 2, n. 5.
POLITO PIETRO, 1989, *L'idea di una rivoluzione meridionale. Saggio su Guido Dorso,* in AA.VV., *Guido Dorso e i problemi della società meridionale,* Avellino: Edizioni del Centro Dorso.
STURZO LUIGI, 1926, "Recensione a «La rivoluzione meridionale»", *Bollettino bibliografico di scienze sociali e politiche*, a. III, n. 1.

URBINATI NADIA, 1996, "Le passioni e la politica. Il Meridione di Antonio Gramsci", *Studi Storici*, a. 37, n. 2.
VARDARO GAETANO, 1989, *Dorso giurista: ovvero Kafka in provincia*, in AA.VV., *Guido Dorso e i problemi della società meridionale*, Avellino: Edizioni del Centro Dorso.
VITELLI FRANCO (a cura di), 1998, *Il germoglio sotto la scorza. Carlo Levi vent'anni dopo*, Napoli: Avagliano.

Abstract

UNA STAGIONE "RIVOLUZIONARIA" DEL PENSIERO POLITICO MERIDIONALISTA: GUIDO DORSO TEORICO DELL'IRREALTÀ.

(A "REVOLUTIONARY" SEASON OF SOUTHERN POLITICAL THOUGHT: GUIDO DORSO THEORIST OF IRREALITY).

Keywords: southernism, revolution, socialism, liberalism, conservatism

The lesson of Guido Dorso's political thought provides an interpretative key to an autonomism that, while central, remains political-administrative rather than constitutional-institutional. In the scholar's vision, it was crucial to establish the conditions for the formation of a new southern political leadership. This was an essential step in dismantling the political-administrative and socioeconomic structure that had, for decades, stifled the best energies of the Mezzogiorno. The analyses and ideas put forth by Dorso in "La rivoluzione meridionale" were at the heart of a lively national debate, both intellectually and politically.

ANDREA GIUSEPPE CERRA
Università degli Studi di Catania
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali
andreagiuseppe.cerra@unict.it
ORCID: 0000-0002-5944-7320

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.10

Cronache e notizie/ Chronicles and news

MARTA FERRONATO – CARLO MARSONET

CENT'ANNI DI STORIA DELLE DOTTRINE POLITICHE[1] Università degli Studi di Padova, 23-24 gennaio 2025

Il 30 settembre 2023, l'assemblea dell'Associazione Italiana di Storia del Pensiero Politico, convocata presso l'Università degli Studi della Repubblica di San Marino, accoglieva la proposta di organizzare un convegno volto a celebrare il centenario dall'istituzione dei primi corsi di Storia delle dottrine politiche, introdotti e avviati nell'anno accademico 1924-1925 all'interno dei piani di studio delle (allora) Scuole di Scienze Politiche, istituite in quello stesso anno 1924 presso le Università di Roma La Sapienza, Padova e Pavia.

Tale proposta ha conosciuto la propria attuazione nei giorni giovedì 23 e venerdì 24 gennaio 2025, nel convegno "Cent'anni di Storia delle dottrine politiche", accolto nell'ambito delle iniziative per i cento anni dalla fondazione della Scuola di Scienze politiche e sociali patavina. Erede legittimo di tale Scuola – per il tramite della Facoltà di Scienze Politiche (1933-2012) – il Dipartimento di Scienze politiche, giuridiche e studi internazionali dell'Università di Padova lo scorso anno ha organizzato una serie di giornate di studio, conferenze, eventi, per far memoria del proprio passato e per proiettare verso il futuro l'oggi del Dipartimento e dei corsi di laurea triennali e magistrali che ne costituiscono l'offerta didattica. Nel contesto di tali festeggiamenti, ha inteso dare spazio anche al concomitante centenario della Storia delle dottrine politiche come disciplina accademica – che

[1] Un rapido cenno s'impone rispetto all'intitolazione del convegno: si è convenuto di celebrare il centenario avvalendosi dell'originaria denominazione della disciplina che, in quanto tale, era stata annoverata nei piani degli studi universitari. La recente riforma dei settori scientifico-disciplinari ha recepito una modifica già intervenuta nell'assetto degli studi e nei nomi di molti insegnamenti, recependo così anche l'estensione del campo d'indagine di cui gli studiosi si occupano, divenendo "Storia del pensiero politico". Ciò rispecchia, d'altra parte, anche la rideterminazione della denominazione dell'Associazione che riunisce gli studiosi della materia.

ebbe in Adolfo Ravà il suo primo docente a Padova – sostenendo e patrocinando le due (mezze) giornate d'incontro e di studio, programmate, in un primo momento, alla fine di novembre 2024. In quegli stessi giorni, malauguratamente, fu indetto uno sciopero generale; il che costrinse a rimodulare le date e a rinviare l'iniziativa al successivo mese di gennaio, comportando anche l'assenza di alcuni Studiosi che avevano dato la propria disponibilità in quella (prima) data. Questo cenno valga per attestare e sottolineare l'impegno profuso dal Dipartimento SPGI e dalla sua amministrazione per consentire lo svolgersi del convegno, seppure in un anno diverso rispetto a quello in cui era stato programmato – e di questo non si può che essere molto grati.

Giovedì 23 gennaio, un cielo grigio accoglieva i convegnisti a Padova, convocati presso il Teatro Ruzante alle ore 14:15. I saluti del Prorettore vicario, Antonio Parbonetti, hanno introdotto i lavori, collocando adeguatamente la storia della disciplina a Padova nel contesto della tradizione di Scienze Politiche, seguiti da quelli del direttore del Dipartimento ospite, Sergio Gerotto, il quale ha confermato le sue sensibilità e attenzione per l'iniziativa e per il contributo che la materia e i suoi docenti hanno dato lungo i cento anni della storia della Scuola, poi Facoltà e infine Dipartimento. È stato anche sottolineato che il convegno segnava (praticamente anche se ufficiosamente) la "vera" fine delle celebrazioni del centenario di Scienze politiche, ufficialmente chiuse la settimana precedente, venerdì 17 gennaio, con un rilevante evento tenutosi nell'Aula Magna "Galileo Galilei" nel Palazzo del Bo, alla presenza delle Autorità accademiche e civili e di alcuni *Alumni* la cui carriera è stata particolarmente significativa – tra i quali ci si limita a ricordare il presidente della Camera dei Deputati, Lorenzo Fontana.

La parola è poi passata a Francesco Tuccari, Presidente dell'AISPP, Associazione che ha pure promosso, patrocinato e sostenuto l'appuntamento scientifico, anche grazie al diretto e personale impegno dello stesso Presidente nell'ideazione e nell'organizzazione scientifica del convegno, il cui comitato scientifico includeva pure Laura Mitarotondo dell'Università di Bari, Francesco Berti e Marta Ferronato, dell'Università di Padova. Rientra nei saluti istituzionali anche l'intervento di Patricia Chiantera-Stutte, vice-presidente della "European Society for the History of Political Thought", che ha richiamato l'attenzione sulla rilevanza delle relazioni internazionali che la disciplina e i suoi esponenti coltivano e hanno coltivato negli anni.

Il Convegno è stato pensato e progettato sulla base di alcuni nuclei tematici, su cui si sono imperniate le quattro sessioni nelle quali si sono articolati i lavori. Lungi dal pretendere di costituire un esaustivo panorama delle ricerche, dei protagonisti, delle metodologie e

degli strumenti grazie ai quali la materia si è dispiegata nei cento anni della sua presenza nei *curricula* degli studi di diversi corsi di laurea, l'incontro ha inteso soffermarsi solo su alcuni snodi reputati di un certo interesse, fornendo una sorta di istantanea della disciplina, prodotta con uno strumento non troppo raffinato quanto a tecnologia – se si può accettare quest'immagine…

La prima sessione, coordinata da Franco Todescan (Università di Padova), ha messo a tema *La storia e i luoghi del Centenario*. Il convegno non poteva che aprirsi con un quadro storico della e sulla disciplina: Saffo Testoni Binetti (Università di Bologna), a tutti nota per i pregevoli studi sulla materia e la sua storia, ha offerto una relazione che si è profilata come un lucido affresco relativo a *La Storia delle dottrine politiche: memoria e aspettative*; seguita dal doveroso omaggio di Alessandro Campi (Università di Perugia) a *Gaetano Mosca storico delle dottrine politiche*, con una nuova e originale ricerca dal taglio filologico dedicata al primo docente di Storia delle dottrine politiche. La storia accademica della disciplina si è giovata, negli ultimi trent'anni, di un'associazione che ha raccolto e raccoglie docenti e studiosi: non poteva che essere Anna Maria Lazzarino Del Grosso (emerita dell'Università di Genova, Presidente AISDP dal 1998 al 2007) a rappresentare *nascita, obiettivi, risultati* dell'*Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche* (oggi AISPP*)*. A quei particolarissimi, necessari e importantissimi *luoghi del confronto scientifico* [che sono] *le riviste*, ha dedicato la propria attenzione Nicoletta Stradaioli (Università di Perugia), con la quale si è chiuso il primo momento del convegno.

La seconda sessione ha preso le mosse da una domanda: *Come si studia la politica?* Da essa è scaturito il desiderio di focalizzarsi su *La Storia delle dottrine politiche in dialogo con le discipline affini*. Il presidente Tuccari ha coordinato una vivace e appassionata tavola rotonda che ha accolto (anche) Presidenti ed esponenti di alcune delle associazioni che radunano studiosi di discipline affini alla nostra, con le quali si sono sempre intrattenuti proficui rapporti, i quali cordialmente hanno accolto l'invito loro rivolto: Antonella Meniconi (La Sapienza Università di Roma, Presidente della Società per gli Studi di Storia delle Istituzioni), Michele Nicoletti (Università di Trento, Presidente della Società Italiana di Filosofia Politica), Baldassare Pastore (Università di Ferrara, Presidente della Società Italiana di Filosofia del Diritto), Paolo Graziano (Università di Padova, in rappresentanza della Società Italiana di Scienza Politica). Essi, non solo hanno puntualizzato metodologie disciplinari proprie oltre a temi e problemi affini a quelle messi in gioco da quanti si occupano di Storia del pensiero e delle dottrine politiche; ma hanno anche manifestato considerazione e rispetto reciproci, auspicando un sempre più fecondo dialo-

go scientifico e istituzionale, in vista di quel bene a tutti caro che è la conoscenza. Nel corso dell'animata discussione, gli interventi di Claudio Palazzolo (Università di Pisa, già presidente AISDP dal 2016 al 2022), Raffaella Gherardi (emerita dell'Università di Bologna) e Francesca Russo (Università Suor Orsola Benincasa di Napoli e vicepresidente AISPP, intervenuta da remoto) hanno arricchito il quadro delle relazioni della materia con la letteratura e con la storia, proponendo anche una riflessione sulla manualistica ad uso degli studenti.

La pioggia che aveva salutato la prima serata non ha accompagnato il secondo giorno dei lavori del simposio, ospitati dal Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, nell'Aula delle Edicole all'interno del Palazzo del Capitanio, risalente alla fine del Cinquecento.

La terza sessione, incentrata su *I metodi della storia delle dottrine politiche*, presieduta da Tuccari – che per alcuni imprevisti ha registrato l'assenza sia di Francesco Berti, che avrebbe dovuto moderare, sia di Paolo Carta (Università di Trento), che avrebbe dovuto parlare de *L'esperienza giuridica e la storia del pensiero politico* –, si è aperta con l'intervento di Franco Di Sciullo (Università di Messina) su *Le dottrine politiche e la storia del pensiero politico*, con un riferimento peculiare a Mario d'Addio, Maestro della disciplina. Nella relazione, Di Sciullo ha sottolineato la distinzione metodologica nello studio delle "dottrine politiche" rispetto a quello del "pensiero politico" quali oggetti di analisi da parte degli storici del pensiero politico (in senso ampio). Laura Mitarotondo (Università di Bari), richiamando un altro Maestro, Rodolfo De Mattei, si è soffermata *Sul metodo, contenuto e scopo d'una storia del pensiero politico*, per parlare dell'*attualità di un modello*, dell'approccio metodologico da lui introdotto. Infine, Angelo Arciero (Università Guglielmo Marconi, Roma), muovendosi appassionatamente tra *I confini della politica e gli orizzonti letterari*, ha chiuso la prima parte della mattinata.

Fausto Proietti (Università di Perugia), ha presieduto la quarta e ultima sessione dei lavori, dedicata a *La storia delle dottrine politiche fra passato e futuro*. Non poteva che spettare a Fiorenza Taricone (Università di Cassino e del Lazio Meridionale) occuparsi de *La questione femminile nel pensiero politico*, che sempre maggior rilevanza sta assumendo nell'ambito della disciplina, e non solo, aprendo nuove piste di ricerca e ancora nuovi problemi. Anche Stefano De Luca (Università Suor Orsola Benincasa di Napoli) ha toccato un problema a lui particolarmente caro, sul quale pure la nostra disciplina ultimamente inizia a cimentarsi, illustrando come sia possibile *Leggere la rivoluzione digitale con le lenti della storia del pensiero politico*. Su una linea affine, basandosi sugli studi pionieristici di Artemio Enzo

Baldini, Giuseppe Sciara (Università di Bologna) ha riflettuto su tappe e metodi de *La Storia del pensiero politico, tra digital knowledge e storytelling*. Infine, Marta Ferronato si è soffermata sui *Cent'anni di Storia delle dottrine politiche nell'Università di Padova*, prima che Francesco Tuccari concludesse i lavori, con l'auspicio che una nuova e feconda stagione di studi possa riprendere su questi temi, proprio grazie alla ricorrenza del centenario.

CENT'ANNI DI STORIA DELLE DOTTRINE POLITICHE
(UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA, 23-24 GENNAIO 2025)

(ONE HUNDRED YEARS OF HISTORY OF POLITICAL DOCTRINES. UNIVERSITY OF PADUA, 23-24 JANUARY 2025)

MARTA FERRONATO
Università degli Studi di Padova
marta.ferronato@unipd.it
ORCID: 0000-0002-0330-7441

CARLO MARSONET
Fondazione Filippo Burzio, Torino
carlo.marsonet@gmail.com
ORCID: 0009-0003-5734-5931

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.11

Recensioni/ Reviews

A cura della Redazione

VALENTINA ALTOPIEDI, *La rivoluzione incompiuta di Olympe de Gouges. I diritti della donna dai Lumi alla ghigliottina*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2023, pp. 285.

Valentina Altopiedi, già autrice di *Donne in rivoluzione. Marie-Madeleine Jodin e i diritti della citoyenne* (2021), in *La rivoluzione incompiuta di Olympe de Gouges. I diritti della donna dai Lumi alla ghigliottina* analizza con cura il pensiero di colei che – dopo un lunghissimo periodo di oblio o, ancor peggio, di spregio – viene ormai considerata un punto di riferimento fondamentale per lo sviluppo dell'intera filosofia femminista successiva. Nella breve Prefazione che apre il volume (pp. IX-XII), Altopiedi correttamente sostiene che de Gouges, se «non è stata né la sola né la prima a rivendicare i diritti della donna», tuttavia ha «portato alla luce le contraddizioni della legislazione rivoluzionaria» (p. x) come appare sia dal suo scritto più noto e più teoricamente rilevante, la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, sia dai suoi numerosi *pamphlet*, manifesti, lettere, oltre che dalla produzione drammaturgica.

La linea interpretativa della monografia emerge dall'ordine con cui si sviluppano i diversi temi trattati nel volume, che è diviso in tre sezioni: la prima (*Il caso Olympe de Gouges*) si apre con un capitolo (*Dall'oblio storiografico alle graphic novel*, pp. 3-30) nel quale Altopiedi esplora con molta cura il difficile e lento percorso che, da un misconoscimento, a diversi livelli e su differenti temi, della persona e dell'opera di de Gouges, arriva alla graduale rivalutazione del suo contributo alle teorie femministe. Può essere assunto come esempio paradigmatico di come l'opera di de Gouges non venisse compresa il giudizio riduttivo che di lei dava, alla metà del secolo scorso, Simone de Beauvoir la quale, in *Le deuxième sexe*, «si limitava a ricordare la sua proposta di *Dichiarazione dei diritti della donna* simmetrica alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo, in cui si chiedeva che tutti i privilegi maschili fossero aboliti» (p. 23). Gradualmente, a partire dai femminismi degli anni Settanta del Novecento, la biografia pubblicata da Oliver Blanc nel 1981 e le prime raccolte degli scritti di de Gouges

hanno costituito lo spunto per aprire la via a molteplici importanti studi su di lei e la sua opera complessiva.

Nel capitolo successivo, *Una drammaturga al tribunale rivoluzionario* (pp. 31-72), Altopiedi inizia, per dir così, dalla fine, offrendo una precisa ricostruzione delle vicende legate all'arresto, agli interrogatori, al processo e all'esecuzione della condanna a morte (3 novembre del 1793) ed è corredato da un'Appendice (pp. 243-277) in cui, in lingua originale, sono riportate sia la *Déclaration* sia una puntuale documentazione delle carte del procedimento, dalla perquisizione della tipografia che aveva stampato *Les tres urnes* (manifesto che fu il pretesto dell'incarcerazione) fino all'inventario delle carte rinvenute nella casa di de Gouges *post mortem*. Lo studio ravvicinato di questo procedimento giudiziario consente a Valentina Altopiedi sia di sottolineare «la prossimità di Olympe de Gouges a quel mondo del tardo illuminismo rappresentato dai deputati moderati vicini a Brissot e Condorcet» sia di sottolineare che è proprio dal modo in cui fu istruito il processo «che nasce e si diffonde quella rappresentazione misogina» che ha ampiamente contribuito al propagarsi dei giudizi negativi sulla drammaturga (p. 30). Il ritratto distorto che affiora dagli incartamenti è, per un verso, quello di un'antirivoluzionaria, sostenitrice del "tiranno decaduto"; per un altro, quello di una donna ignorante e dal pensiero povero e contraddittorio. Altopiedi analizza il clima politico e culturale in cui si situa il manifesto *Les trois urnes* e pone in evidenza come de Gouges fosse divenuta una federalista convinta e avesse quindi sposato tesi opposte a quelle del gruppo di Robespierre, essendo, fra l'altro, convinta della deriva verso la tirannide che costui aveva intrapreso. In poche, ma chiare righe, l'autrice riesce a riassumere le posizioni politiche cui de Gouges aderiva nell'estate del 1793. Le accuse rivoltele si basavano sul già citato manifesto, definito una pubblicazione liberticida, filomonarchico, schierato dalla parte dei girondini, in cui de Gouges si scaglia senza remore contro Robespierre, Marat, Saint-Just; ma gli accusatori utilizzano anche commedie quali *La France Sauvée*, che vede la regina Maria Antonietta tra i personaggi principali. Di questo ricco capitolo, infine, va segnalato, perlomeno, il riferimento al «Feuille du Salut public» che, qualche giorno dopo l'esecuzione, pubblicò una violenta requisitoria contro de Gouges, una «donna che aveva voluto essere uomo di Stato dimenticando le virtù che convenivano al suo sesso» (p. 68), un «pericoloso esempio di virago», un'agitatrice e una delle fondatrici dei club femminili (p. 69).

Questi due capitoli offrono un importante contributo agli studi su de Gouges e indicano, come si accennava, quale sia lo scopo che Valentia Altopiedi si è data nella composizione della sua monografia. È sua tesi che il difficile riconoscimento del valore della scrittrice abbia

come premessa soprattutto la visione che di lei era emersa dal processo e solo partendo da questo presupposto si può cercare di «scoprire chi fu davvero Olympe de Gouges e come nasca intellettualmente questa autrice di drammi morali, amazzone della rivoluzione, egeria dei diritti della donna e della cittadina» (pp. 71-72).

La seconda sezione del volume (*Il Teatro*) comprende tre capitoli, preceduti da alcune pagine di introduzione (pp. 75-88), dove la studiosa sottolinea come de Gouges si considerasse soprattutto una letterata, una drammaturga: «indagare la produzione letteraria di Olympe de Gouges – scrive Altopiedi –, oltre a permettere di comprendere la sua formazione negli anni Settanta e Ottanta, rivela una più profonda questione identitaria» (p. 75), la sua aspirazione, appunto, a essere considerata *femme de lettre*. Le pagine introduttive alla sezione dedicata al teatro hanno lo scopo di porre l'accento sull'importanza di questa produzione letteraria, «che [...] colloca [de Gouges] compiutamente nel novero degli autori del tardo Illuminismo» (p. 77). Dalle prefazioni alle commedie, inoltre, appare evidente sia l'animosità della drammaturga nei confronti della *Comédie française* e della *Comédie italienne*, dalle quali si sentiva osteggiata in quanto donna, per di più "provinciale" e autodidatta, sia la sua nettezza nello schierarsi «contro l'Antico regime artistico al seguito di Denis Diderot e al fianco del suo caro amico Louis-Sébastien Mercier» (p. 81), appoggiando, in breve, la corrente che intendeva proporre una diversa concezione "politica" dell'arte.

Nel primo capitolo di questa sezione, *Scrivere contro l'Antico regime. La difesa dell'uguaglianza naturale contro i privilegi cetuali* (pp. 89-102), viene svolto un interessante esame di alcune commedie – e sulle *piéces* Altopiedi tornerà, approfondendone i temi politici, in un successivo capitolo – le quali condannano, pur con sfumature differenti, ma con una loro intima coerenza, i caratteri più retrogradi e negativi dell'*ancien règime*: le disuguaglianze tra gli esseri umani, i privilegi nobiliari, la rigidità delle differenze tra ceti sociali, il misconoscimento dei diritti, legali e affettivi, dei figli naturali. Questi non sono certo temi assenti nella letteratura del tempo, ma è evidente come in de Gouges sia più chiaro un forte e deciso «sostegno dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani» (p. 101).

Valentina Altopiedi dedica il capitolo successivo (*«Qui veut dire l'homme, veut dire la femme aussi». Le donne e il teatro secondo de Gouges*, pp. 103-124), alla rivendicazione dei diritti delle donne. Il tema dell' "uguaglianza naturale" è certo ben presente in tutti i testi dell'Illuminismo anche a livello letterario e teatrale e de Gouges non lo ignora. E in alcune commedie, quali *Le philosophe corrigé* o *L'homme généreux*, è ben evidente la sua vicinanza alle posizioni di Diderot e Mercier de la Rivière, alle quali si è già accennato.

L'ultimo capitolo di questa sezione (*Zamore et Mirza. Un dramma a denuncia dello schiavismo*, pp.125-145) è totalmente dedicato alla commedia più nota e probabilmente più travagliata di Olympe de Gouges: le vicende tormentate che accompagnarono questo lavoro sono un indice della ricchezza dei temi in esso presenti. Vi si trova infatti oltre alla condanna della schiavitù, una «riflessione sui problemi della società francese, come il riconoscimento [...] dei figli illegittimi e la *mésalliance*», oltre che la difesa «dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani» (pp. 125-126) e una forte sottolineatura della validità della lezione della filosofia dei Lumi. Inoltre – e non è certo cosa di poco conto – nella *pièce* «gli schiavi venivano rappresentati a teatro abbandonando l'usuale abito del domestico esotico o del buon selvaggio» (p. 126). Certamente de Gouges non era l'unica a combattere contro la schiavitù, ma fu la prima a portare il tema sul palcoscenico di un teatro. Altopiedi, inoltre, pone bene in luce uno dei motivi a mio parere più interessanti della commedia e cioè l'individuazione della differenza tra gli esseri umani non nel colore della pelle, ma nell'acculturazione e, quindi, nella conoscenza, nell'educazione in quanto in grado di sviluppare capacità argomentative e saggezza.

Non a caso l'analisi di *Zamore et Mirza* conclude la seconda sezione del volume, dal momento che le tematiche di questa commedia, più di altre, introducono alle riflessioni politiche degougeane, alle quali è dedicata la terza parte della monografia (*La rivoluzione francese o «La Francia salvata dalle donne»*). Anche in questo caso, una breve introduzione chiarisce i modi in cui in Olympe de Gouges nasce e si sviluppa l'interesse per la crisi dello Stato francese: Altopiedi nota, infatti, che negli scritti degougiani, dal 1788 al 1793, si ha «l'impressione di leggere una cronaca della rivoluzione secondo un punto di vista politicamente moderato» (p. 150).

Il sesto capitolo del volume e primo della terza sezione (*L'autrice patriottica. Dall'annuncio della convocazione degli Stati generali alla festa della Federazione*, pp. 153-175) indica giustamente nel testo del 1788 sul progetto della "cassa patriottica" il punto di partenza per analizzare le proposte politiche di de Gouges. Già in quest'opera sono presenti i temi ritornati del suo pensiero: la condanna della violenza, l'intervento socio-economico organizzato e programmato per uscire dalla crisi, la rivendicazione del ruolo delle donne, la polemica contro i privilegi nobiliari. Altopiedi sottolinea come in quegli stessi momenti e sugli stessi temi, a iniziare dalla presentazione di *cahiers de doléance*, cominciava a emergere l'esigenza delle donne di agire direttamente sui problemi posti dalla situazione francese.

Il capitolo successivo (*La monarchia in discussione*, pp. 177-187) parte dalla Festa della Federazione che, tenutasi a un anno dalla presa della Bastiglia, finì per rendere evidente la tensione interna al

movimento rivoluzionario. È il periodo in cui Olympe de Gouges inizia a concepire il teatro come uno strumento di diffusione delle sue idee politiche, in cui, in altri termini, i suoi due principali interessi (la scrittura drammaturgica e quella direttamente politica) convergono. Altopiedi riprende, come si è già osservato, l'analisi di alcuni testi teatrali per evidenziarne, sulla scia di quanto già annunciato nella sezione precedente, la ricchezza di motivi sociali, politici, economici. Il tema che in questo capitolo è affrontato con più attenzione è il rapporto della commediografa con la monarchia, con cui de Gouges ha il momento di maggiore vicinanza quando il re sottoscrive la Costituzione girondina il 3 settembre del 1791. A questo evento è collegata la pubblicazione di *Les droits de la femme*, al cui interno è contenuta la *Déclaration de la femme et de la citoyenne*, che si colloca in un clima che iniziava a porsi problemi quali il diritto di voto alle donne e la riforma profonda della società e dei suoi costumi. Dell'opera del 1791, afferma la studiosa, «il vero destinatario [...] non era [...] la regina, bensì l'opinione pubblica francese» (p. 202); l'osservazione è a mio parere corretta, ma non bisogna sminuire il ruolo degli scritti e delle lettere che de Gouges indirizzava a Maria Antonietta e il fatto che a lei dedica l'intero *Les droits de la femme*. Infatti è probabile che de Gouges veda nella regina il simbolo di quella unione di tutte le donne, «le madri, le figlie, le sorelle», a cui si rivolge nel Preambolo della *Déclaration*. Nell'analisi di quest'ultima, Altopiedi chiarisce come la modificazione terminologica di "l'homme" e "le citoyen" con l'aggiunta di "la femme" e "la citoyenne" fa sì che de Gouges costruisca «un nuovo soggetto titolare di diritti» (p. 203). Della *Déclaration*, la studiosa analizza alcuni importanti temi, come il rilievo del diritto della resistenza all'oppressione; l'unione di libertà con giustizia; la richiesta di affiancare al "diritto" di salire sul patibolo quello di salire sulla tribuna, di avere cioè voce nella politica; il richiamo, oltre che ai diritti, ai doveri.

Nel nono e ultimo capitolo, *Olympe de Gouges nell'agone politico (1792-1793)* (pp. 215-230), si studiano gli ultimi mesi di attività e di vita della drammaturga, la cui distanza dalla monarchia (ma non dalla Costituzione del 1791), blandamente iniziata dopo Varennes, si fa sempre più netta; nello stesso tempo nei suoi interventi politici – che la vedono per certi temi più vicina a Brissot – si oppone sempre più decisamente ai gruppi di Robespierre e Saint-Just. Il radicalizzarsi della rivoluzione spinse de Gouges non a essere più prudente e a smorzare i toni delle sue critiche a Robespierre e al suo gruppo, ma piuttosto ad accentuarli, accusando costoro di essere dei tiranni e vero e proprio veleno per il popolo francese.

Nelle *Conclusioni* (pp. 231-236) viene ripreso il tema della *damnatio memoriae* che colpì l'autrice della *Déclaration*, considerata a lungo

una controrivoluzionaria, per di più priva di principi morali e poco consapevole dei limiti in cui si sarebbe dovuta mantenere una donna nell'impegno politico. Solo tenendo conto dell'insieme dei molteplici interessi con cui la scrittrice oltrepassò questi limiti, afferma Valentina Altopiedi, se ne possono comprendere il pensiero, la personalità, la vicinanza allo spirito dell'Illuminismo. L'uso che fece del teatro, il carattere politicamente e teoreticamente innovativo della sua *Déclaration*, la lotta per i diritti della donna e la rivendicazione di un'uguaglianza effettiva tra tutti gli esseri umani danno la misura della personalità di Olympe de Gouges e della validità e profondità delle sue scelte e rivendicazioni, in una battaglia che «soprattutto se si supera la linea dell'orizzonte occidentale» è «ancora lontana dall'essere vinta» (p. 236).

Annamaria Loche

FRANCESCO MARIO PAGANO, *Scritti di filosofia, economia e politica*, a cura di Fabrizio Lomonaco, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2024, pp. 240.

«Gli scritti di Francesco Mario Pagano appartengono, com'è noto, a un'età complessa della cultura meridionale di secondo Settecento, quella tra le riforme e gli esiti rivoluzionari del 1799; una stagione di *tremori* e *timori* che conobbe, di pari passo alle catastrofi naturali, crisi politiche, sociali e culturali di grande momento». Così Fabrizio Lomonaco nell'incipit della robusta introduzione (pp. 9-74) fatta precedere alla scelta di scritti del giurista e filosofo napoletano, costituzionalista e "martire" della Repubblica napoletana del 1799, esponente di primo piano di quella tradizione transnazionale di illuminismo massonico studiata da Giuseppe Giarrizzo.

Lomonaco ricostruisce i principali snodi della breve ma ricca biografia intellettuale dell'autore, dalle prime opere giuridiche che riflettono le sue passioni politiche e i profondi propositi riformatori, fino ad illuminare l'idea che muove i *Saggi politici*, opera che ponendosi consapevolmente sulla scia della lezione di Vico, intendeva contribuire ad un «programma di filosofia politica caratteristico della cultura meridionale [...] integrare la fisica non solo con la fisiologia e la medicina, ma con una scienza della società e una filosofia della storia» (p. 13). Pagano, conciliando fonti e metodi diversi, intendeva riflettere sulle leggi necessarie e costanti che regolano la storia umana ponendo in relazione il mondo naturale e quello civile.

Scritti a ridosso del terremoto calabrese del 1783 i *Saggi politici*, nella loro prima edizione, erano preceduti da un'introduzione che conteneva una dura requisitoria contro i mali che affliggevano la società napoletana. L'opera costò all'autore critiche assai violente che si

risolsero in un'autentica persecuzione nei suoi confronti, capeggiata da elementi che provenivano dalle fila del cattolicesimo intransigente. Tra i testi antologizzati da Lomonaco figura anche la lettera che Pagano scrisse a Diodato Marone e Francesco Conforti per difendersi dalla "fiera persecuzione" imbastita dai suoi accusatori, i quali erano espressione di ciò che altrove era chiamato «il genio monastico fomentato dall'immediato potere della Corte di Roma su questo Regno».

Com'è noto, la proposta politica di Pagano ruotava attorno all'auspicata estensione della sovranità dello Stato, in particolare contro il particolarismo giuridico tipico dell'Antico regime. Pagano porta un contributo innovativo al dibattito sulla dottrina dei diritti naturali che in Francia aveva raggiunto la sua fase matura, mostrandosi in grado di declinarla alla luce delle urgenze del contesto napoletano. Caratteristica però dell'impostazione di Pagano era la distinzione tra i diritti naturali che andavano universalmente garantiti e i diritti politici che invece dovevano essere riservati ad una ristretta cerchia di competenti. Scriveva al riguardo: «Quindi tutti hanno diritto alla libertà civile, cioè alla tutela de' dritti personali, ma non tutti al governo, cioè alla legislazione e al comando» (*Saggi politici*, II, ivi 30). Una distinzione che egli volle ribadire anche nel testo della *Costituzione della Repubblica napoletana*, al costo di sperimentare una certa difficoltà nel definire pienamente quali fossero i requisiti per accedere al godimento dei diritti politici.

La difesa dei diritti naturali doveva essere ottenuta in primo luogo attraverso la riforma del sistema penale, il cui senso Pagano affidò alle *Considerazioni sul processo criminale* (1787: ed. moderna a cura di G. Alpa, Bologna, Il Mulino, 2010). Pagano è quindi tipico rappresentate di una fase in cui il riformismo illuminista sembra essere entrato in una profonda crisi (su questa stagione i saggi di Lomonaco raccolti in *A partire da Giambattista Vico: filosofia, diritto e letteratura nella Napoli del secondo Settecento*, presentazione di Fulvio Tessitore, Roma, 2010, costituiscono un ineludibile riferimento critico e storiografico).

La scelta antologica di Lomonaco restituisce il senso dei diversi registri dell'attività di Pagano: quello giuridico (anche nelle sue articolazioni specialistiche), quello politico-apologetico, quello filosofico, ma anche letterario, attraverso componimenti in versi e tragedie teatrali dense di riferimenti al repubblicanesimo antico. Come ebbe a scrivere Quondam quello di Pagano è un teatro della rivoluzione senza rivoluzione. In maniera pertinente nell'antologia vengono anche riproposti i versi de *In morte di Gaetano Filangieri* (1788), in grado di mostrare la rilevanza che la figura di Filangieri aveva raggiunto negli ambienti illuministi, ma anche il senso delle attese palingenetiche tipiche dell'ermetismo massonico.

Il contributo di Lomonaco risulta quindi prezioso per chi voglia avvicinarsi allo studio del pensiero di Pagano nella maniera più corretta, vale a dire integrando il bilancio storiografico con la lettura attenta dei testi.

Giovanni Scarpato

RONALD CAR, *Searching for a Leftist Constitutionalism. The German Left vs the Rechtstaat (1848-1949)*, Cham, Switzerland, Springer, 2024, pp. 208.

Il libro di Ronald Car abbraccia un lungo e complesso periodo della storia politica e costituzionale tedesca, concentrandosi su di un tema ancora oggi troppo poco esplorato, ossia il *Leftist constitutionalism*.

Dinanzi al dibattito odierno sul costituzionalismo nelle sue declinazioni «nazionale, sopra-nazionale e multilivello» e alla "sacralizzazione" (pp. 2-3) dello Stato di Diritto come fondamento dello "stare insieme europeo", l'Autore invita a pensare allo Stato di Diritto (nel contesto europeo), prima di tutto, come un certo modo di concepire il potere politico, il rapporto tra governanti e governati e la grande questione dei diritti, attorno al quale, in Germania, si sviluppano e si consolidano due visioni, una più nota, il costituzionalismo liberale, e una meno nota, il costituzionalismo di sinistra.

La tensione tra i due, indagata dall'Autore sia attraverso un costante sguardo rivolto alle principali trasformazioni costituzionali che caratterizzano la Germania dalla metà dell'800 alla metà del '900, sia attraverso un'analisi puntuale dell'opera di alcuni grandi protagonisti del pensiero gius-politico tedesco di quel periodo, rappresenta, a mio avviso, il grande e meritorio *focus* del volume. Da un lato, il costituzionalismo liberale secondo il quale esistono regole comuni, "universali", necessarie per limitare gli abusi del potere. Dall'altro, il costituzionalismo di sinistra che, emergendo dal composito mondo operaio e socialista, denuncia la "partigianeria" di tali regole e ambisce alla costruzione di una società giusta.

Nel biennio '48-'49, il costituzionalismo liberale tedesco, improntato al «Besitz e alla Bildung» (p. 27), coinciderebbe con l'idea di uno Stato di Diritto «a-politico» (pp. 27; 46), in cui ad un potere monarchico limitato si affiancano diritti di libertà che sono solo apparentemente "universali" poiché – come sottolinea con efficacia l'Autore – i diritti politici rimangono appannaggio esclusivo della classe borghese, secondo una prospettiva sociale e politica tipica dello Stato monoclasse.

Durante la seconda metà dell'800, il compromesso tra il principio monarchico e la società borghese si sostanzia, infine, nel primato del

principio di legalità, capace di riconciliare (almeno apparentemente) la visione liberale con quella più propriamente conservatrice.

Tuttavia, già durante la Rivoluzione del '48-'49, riesce a farsi strada una prima forma di costituzionalismo di sinistra, il cui successivo sviluppo è legato alla storia del movimento socialista, al ruolo propulsivo svolto da figure quali Ferdinand Lassalle e Karl Marx, all'azione del Partito socialdemocratico e di suoi autorevoli esponenti come Karl Kautsky ed Eduard Bernstein. Il costituzionalismo di sinistra irrompe sulla scena tedesca, denunciando, in nome di una società che sia realmente giusta, la discrepanza, che sarebbe altresì propria del costituzionalismo liberale, tra la (presunta) "universalità" dei diritti e la loro connotazione borghese, individualistica e proprietaria.

Il *Leftsist Constitutionalism* finirebbe dunque per "liquidare" i diritti di libertà e il principio di legalità come del tutto inutili? La risposta che propone l'Autore muove dalla consapevolezza della sostanziale dualità insita nel movimento socialista tedesco (e non solo) tra vocazione rivoluzionaria e riformista, tra socialismo scientifico, che prevede lo scoppio di una grande rivoluzione proletaria, e il riformismo che, invece, crede nell'importanza dei diritti fondamentali, nel principio di legalità e nel sistema politico di tipo rappresentativo. La tensione tra anima rivoluzionaria e riformista è evidente non solo nel celebre dibattito interno alla Socialdemocrazia tra Rosa Luxemburg ed Eduard Bernstein, ma anche nello stesso Programma di Erfurt (1891) ed essa si riproporrà nel biennio 1918-1919 quando, sulle ceneri dell'Impero Guglielmino, si dovrà scegliere tra Rivoluzione e Costituzione. La prima opzione viene appoggiata dall'ala più radicale del movimento socialista tedesco, ossia il Partito socialdemocratico indipendente di Germania (USPD), mentre la seconda da quel Partito socialdemocratico di maggioranza (MSPD) che, come sappiamo, sarà una delle forze politiche protagoniste dell'Assemblea costituente. È proprio l'MSPD – argomenta l'Autore in maniera molto convincente – che contribuisce a «reinventare» il costituzionalismo di sinistra attraverso una «decisione fondamentale» (p. 119), ossia quella di far sì che, nella *Verfassung* weiamriana, i diritti classicamente liberali coesistano con quelli sociali.

Proprio la costituzionalizzazione dei diritti sociali mostra, con una forza sorprendente, il lato del tutto politico del nuovo Stato di Diritto tedesco attorno al quale, ben presto, si articola un intenso dibattito giuridico e politico, condotto, tra gli altri, da figure del calibro di Carl Schmitt, Hans Kelsen e Hermann Heller. Alla luce di una critica netta sia all'implicazione plebiscitaria (per non dire dittatoriale) del decisionismo di Schmitt, sia al formalismo di Kelsen, Heller teorizza uno

Stato sociale di Diritto che sappia coniugare democrazia e giustizia sociale.

Nell'ultima parte del libro, dopo essersi soffermato sulla perversa riformulazione del concetto di Stato di diritto nella Germania nazista, che precede e accompagna l'eliminazione di ogni forma di autentica libertà, l'Autore volge infine lo sguardo alla Germania post-bellica. Laddove, nella Repubblica federale, il *Grundgesetz* pone al centro i diritti di libertà fondamentali nell'ottica di una «democrazia militante» (p. 180), nella Repubblica democratica si denuncia altresì la vuotezza e il formalismo dello Stato di Diritto liberale. Tuttavia, in entrambi i contesti, è ineludibile il confronto con l'esperienza politica e costituzionale weimariana.

Attraverso un approccio metodologico che molto meritoriamente mette in dialogo la storia delle istituzioni politiche con la storia delle dottrine politiche, l'Autore elabora un'analisi originale, interessante e accurata del costituzionalismo di sinistra (in rapporto a quello liberale) che rappresenta di per sé l'occasione per riflettere sul rapporto tra legalità e legittimità: la sfida politica fondamentale per il costituzionalismo di sinistra in Germania non consiste tanto (e solo) nel frenare il potere, bensì nel dare a quest'ultimo una legittimità forte, improntata ai principi di eguaglianza e giustizia. Ed è proprio questo "nucleo", per così dire helleriano, del costituzionalismo di sinistra che appare particolarmente utile e prezioso oggi.

Sara Lagi

CARMELO CALABRÒ (a cura di), *L'Europa in crisi. Visioni politiche tra le due guerre*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2024, pp. 178

Il volume curato da Carmelo Calabrò sembrerebbe riprendere – almeno nel titolo - quello di Jürgen Habermas del 2011, pubblicato da Laterza nel 2012 in Italia, che recitava *Questa Europa è in crisi*. Ma la coincidenza è solo apparente e fortuita. Infatti, la crisi di cui scriveva Habermas era ed è quella attuale dell'UE, mentre quella di cui si parla in questa raccolta di 10 saggi composti da autori diversi, non riguarda direttamente ed espressamente la gravissima crisi che negli ultimi anni l'Europa sta attraversando senza poterne uscire, ma quella in cui il nostro continente si trovò invischiato un secolo fa nell'epoca tra le due guerre mondiali, di fronte alle sfide che le opponevano i fascismi e i totalitarismi. Era, quella, la crisi dovuta all'incapacità epocale degli Stati nazionali di riprodurre quel "concerto" ottocentesco degli Stati-potenza per risolvere le contraddizioni che li avevano portati alla Prima guerra mondiale. Ma di più: era l'entrata in crisi della forma stessa degli Stati-nazione, non solo non più in grado di garantire una conduzione unitaria degli affari europei in

quell'epoca ancora per poco dominata dall'eurocentrismo, ma anche di avere una voce dominante in quelli mondiali. Fu il primo segnale della fine dell'eurocentrismo.

Eppure, rivolgendoci alla crisi attuale del processo d'integrazione europea, si deve va riconoscere che alcune radici antiche di questa, maturate allora e mai completamente estirpate fino a oggi, ci riportano ai temi di cui il libro che qui si presenta si occupa approfonditamente. In particolar modo, ciò riguarda il non mai superato nazionalismo degli Stati europei, come dice Calabrò "una persistenza storica" (che, sembra di intuire, ad alcuni non dispiaccia poi troppo). Un ostacolo enorme alla costruzione dell'Europa unita, che oggi campeggia sotto i termini di sovranismo e populismo. E ancora una volta ritorna alla mente il monito di Croce e di Chabod, che la storia fiorisce di fronte a domande che lo storico le pone a partire dalla sua esistenza presente. Ce lo rammentava Chabod proprio all'inizio della sua *Storia dell'idea di Europa*, quando scriveva che "l'impulso primo e vitale alla ricerca storica derivi sempre da ansie e affetti e timori del presente, da problemi ben vivi in tutti e per tutti" (Roma-Bari, Laterza, 1977, p. 15). Ma dello storico valdostano converrebbe ricordare anche l'insegnamento secondo cui "il concetto" di Europa era ed è cosa ben diversa "dall'idea". Come ci ricordavano nel 1977 i prefatori dell'ultima edizione della suddetta *Storia*, Ernesto Sestan e Armando Saitta, il divenire dal concetto all'idea è segnato "dal trasformarsi da pura nozione in aspirazione e volontà, da mero acquisto dell'intelletto in fattore sentimentale e volitivo, da «conoscenza» in «valore»" (p. 8). Ma forse è proprio questo "divenire" che ancor oggi non è chiaro e fortemente voluto da parte delle classi politiche e dirigenti degli Stati europei.

E così eccoci di nuovo – ce lo ricorda Calabrò nella sua prefazione - a confrontarci con le conseguenze di quelle tragedie emerse nella *Zwischenkriegszeit*, nonostante gli sforzi "di una minoranza ispirata dagli ideali del federalismo progressista" a costruire una federazione europea (qui è chiara l'allusione per l'Italia agli Einaudi, agli Spinelli, ai Rossi e ai loro seguaci e successori). Ce lo ripetono con varie accentuazioni gli autori proposti nei saggi, nessuno dei quali è ascrivibile al filone classico del pensiero europeista e federalista, sebbene alcuni a modo loro vi si avvicinino nell'indicare pur in modo vago l'obiettivo di uscita dalla crisi con la creazione degli "Stati Uniti d'Europa", per esempio i saggi di Mauro Lenci *Europa e democrazia nella* Ribellione delle masse *di José Ortega y Gasset*, o di Tommaso Visone *Per l'Umanità. La rinascita politico-spirituale dell'Europa nella riflessione di Thomas Mann (1918-1939)*. Molto lontane invece da tali visioni sono le elaborazioni rientranti anch'esse – pur attraverso processi ideali assai contrastanti - in una concezione unitaria, ma impe-

riale, dell'Europa, tanto di un dottrinario fascista come Carlo Costamagna (Fabrizio Amore Bianco, *Europa, impero e "Grande spazio" nello "Stato" di Carlo Costamagna*), quanto le confuse elucubrazioni del grande drammaturgo irlandese di ispirazione socialista George Bernard Shaw descritte da Anna Rita Gabellone, *George Bernard Shaw fra cosmopolitismo e 'ordine europeo'*, che vanno a concludersi contraddittoriamente nell'esaltazione del corporativismo nazifascista e del regime totalitario staliniano. Giustamente l'autrice rileva l'impossibilità di stabilire con certezza quanto lo Shaw avesse potuto considerare "le conseguenze nefaste" di tali regimi (p. 77).

In direzione completamente diversa, ma accomunate dall'obiettivo di identificare una soluzione della crisi europea, criticando radicalmente il nazionalismo estremo di quei giorni, con la ricostituzione di una nuova *Respublica Christiana* di sapore antico, vanno le elaborazioni di Alberto De Sanctis, *L'Europa immaginata di Angelo Crespi: per una nuova* Respublica Christiana, e di Carlo Morganti, *L'*Abendlandkreis *tra mondo latino e mondo germanico: il futuro dell'Europa è nelle sue radici*. Cristiane, appunto. E pur senza arrivare in modo chiaro e definito a una tale soluzione, comunque non se ne distacca di molto la bella critica del *mistaken nationalism* (p. 46) di T. S Eliot, che finisce nell'individuarla nel carattere culturale cristiano stilizzato in una «Europe as an organic unity of cultures», un cristianesimo comune «qui peut synthétiser toutes les réalités nationales, fédérer, harmoniser les peuples», come ricorda Angelo Arciero, *T. S. Eliot: "The Wisdom of Europe" (1918-1945)*.

Difficilissimo, infine, riuscire a cogliere elementi comuni nelle riflessioni degli ultimi tre autori presi in esame in questo volume: il politologo Raymond Aron (Francesco Raschi, *Europeismo, pacifismo e socialismo tra gli anni Venti e Trenta),* il filosofo Élie Halévy (Damiano Lembo, *Immaginare il futuro dell'Europa nell'era delle tirannie*) e il giornalista pacifista e premio Nobel Norman Angell (Alessandro Dividus, *Nuovi orizzonti europei. L'internazionalismo liberale di Norman Angell*). Se indubbiamente l'attenzione al problema della pace e della difesa di un liberalismo progressista aperto anche all'incontro con forme di socialismo moderato sono rilevabili nelle opere di questi autori, resta però il fatto della differenza negli approdi cui arrivano al termine delle loro analisi. Così a una sorta di "protofederalismo" europeo culminante in un "parlamento di nazioni", di cui si fa portavoce Halévy, si contrappone il costante scetticismo del razionalista Aron, critico del totalitarismo ma difensore del principio di sovranità nazionale, che non la cede nemmeno di fronte a soluzioni unitarie europee molto mediate come quella del generale Charles De Gaulle o del tecnocrate funzionalista Jean Monnet. Per non parlare infine del Norman Angell della critica alla "grande illusione" delle guerre (alla

quale anche il giovane Crespi si era collegato), la demistificazione dell'assunto che le guerre servissero a risolvere i conflitti. Data l'interdipendenza reciproca degli Stati nazionali in verità l'unica soluzione per eliminare guerre e conflitti era, per Angell, solo il ricorso all'arbitrato internazionale e alla creazione di strutture istituzionali a ciò funzionali, come la Società delle Nazioni, che proprio in quell'epoca avrebbe però testimoniato il suo fallimento.

Insomma, le varie elaborazioni degli autori compresi nella raccolta (sarebbe stato bello avere anche altri nomi altrettanto interessanti come, per esempio, il Richard Coudenhove Kalergi della *PanEuropa*, il Julien Benda del *Discours à la nation européenne*, il Silvio Trentin di *Liberare e federare*), pur con spunti molto significativi mi sembra però che non prendano in considerazione in modo conseguente il problema che, chi più chi meno, essi hanno affrontato: quello dell'irrisolvibilità della crisi dello Stato nazionale nella dimensione europea dovuta alla sua incapacità di risolvere i problemi che gli si ponevano in quell'epoca e ancor più oggi. E quindi di trovare soluzioni più coerenti di fronte a tali realtà. Per cui, pur convenendo col curatore del volume sul fatto che quella degli autori eurofederalisti fu una minoranza non sufficientemente ascoltata allora e oggi, tuttavia a mio avviso la loro critica radicale della sovranità dello Stato nazionale - monocentrica, assoluta, tendenzialmente totalitaria - potrebbe rivelarsi l'unica strada che, se applicata, porterebbe a una profonda riforma dell'UE e al superamento anche delle contraddizioni che attualmente hanno aumentato a dismisura il loro potenziale. Il venir meno a questo compito delle democrazie europee, il loro sentirsi 'stanche' e alquanto disamorate verso il progetto unitario, può portare invece allo sbriciolamento della stessa UE, specie di fronte alle sfide che provengono dai grandi Stati nazionali continentali nella fase or ora aperta dall'alleanza plutocratica del populismo trumpiano con il transumanesimo tecnocratico e con la destra internazionale, compresa la Russia putiniana.

Corrado Malandrino

FRANCESCO CALÌ, *La Sicilia di Paul de Musset 1843*, Giarre, Autopubblicato, 2024, pp. 168.

«La Sicilia ha la struttura ideale per essere una terra popolosa, felice e desiderata. È una terra promessa. I colori della stessa Italia sono sbiaditi e la Francia sembra cristallizzata in fondo a una ghiacciaia» scrive Paul de Musset nel 1843. L'intellettuale francese sarà tra i protagonisti della celeberrima produzione letteraria attorno al *voyage pittoresque*. Il francesista Francesco Calì, che nella sua ricerca ha dedicato ampio approfondimento alla letteratura di viaggio,

conduce uno studio attento delle opere di Paul de Musset, con particolare riferimento al soggiorno isolano, di cui ha condotto anche la traduzione di parti rilevanti del lungo peregrinare nella penisola dello scrittore francese. Nell'opera recente è di notevole importanza la corposa appendice selezionata, che rende conto anche delle testimonianze di Henry Clark Barlow e del fratello Alfred de Musset. Agli occhi di Paul de Musset, le bellezze isolane si mescolano al chiacchiericcio indiscreto degli osti, al biascicare del carrettiere che con poche, incomprensibili emissioni sonore chiede al mulo in briglie di fare inerpicare un carretto su trazzere dissestate. Ai sapori che impregnano l'aria e all'onnipresenza del mare. Ma anche ai lamenti affaticati dei popolani e degli umili lavoratori, alle campagne deserte dove il lavoro langue e l'agricoltura è questione di sopravvivenza. Contraltare speculare alla ricchezza di chi, come lui, poteva permettersi di osservare la Sicilia come ospite e non come figlio amareggiato. Come tutti i poeti e gli scrittori del suo tempo, egli avverte l'importanza del viaggio, visto come «un vero rimedio per tutti i mali della mente e del cuore», e in questa prospettiva subisce fortemente il fascino dell'Italia, terra di grandi uomini e di grandi cose. Alla fine del 1842, all' età di 39 anni, parte quindi alla volta del Bel Paese, dove rimane quasi un anno, e questo viaggio, oltre a soddisfare il suo bisogno di muoversi, di respirare un'aria diversa e di "distrarsi", gli dà la possibilità di conoscere realmente un Paese immaginato e goduto anche attraverso numerose opere letterarie. Se l'Italia lo affascina, la Sicilia certamente lo incuriosisce, e questa sua curiosità è senz'altro alimentata dalle letture di relazioni di viaggiatori che lo hanno preceduto in questa impresa. Se la Sicilia ha ispirato molti artisti e scrittori per la sua bellezza naturale, la sua storia ricca e la sua cultura, Musset, in particolare, cerca un luogo che potesse stimolare la sua creatività e offrirgli un'esperienza di vita intensa e suggestiva. La sua visita in Sicilia è stata anche un modo per allontanarsi dalle pressioni della vita parigina e immergersi in un ambiente che potesse nutrire la sua anima poetica. Tuttavia, l'attenzione principale di Musset è rivolta soprattutto agli esseri umani, al popolo, ai suoi usi ed ai suoi costumi, e sotto questo aspetto la sua opera si rivela particolarmente importante, anche se bisogna tener sempre in conto che un mese di permanenza in Sicilia non può essere sufficiente per conoscere a fondo un popolo e poter quindi esprimere dei giudizi definitivi sul suo conto. Ed a questo riguardo bisogna ricordare che Musset nella visita della Sicilia tiene sempre presenti alcuni consigli ricevuti dall' amico pittore Charles Gleyre, che è stato già in Sicilia nel 1834, e che gli ha raccomandato di osservare i costumi, di analizzare i caratteri e di studiare anche i visi. Consigli che Musset segue con scrupolo. Lo vediamo assistere alle funzioni pasquali nella chiesa del convento dei

Benedettini a Catania, alla festa del santo patrono di un quartiere di Siracusa ed a quella di Bagheria «la più bella dei dintorni di Palermo», lo vediamo presente alla pesca del tonno, lo troviamo in visita al quartiere Borgo nel capoluogo isolano, in cui scopre una particolare realtà sociale. Questo stare tra la gente gli permette di conoscerne comportamenti e attitudini. Egli pertanto, in varie occasioni, si sofferma sul carattere dei siciliani, sui loro pregi e sui loro difetti, sulla loro intelligenza, sulla loro disponibilità, sul loro modo di intendere l'onore. Durante il suo soggiorno egli ha potuto sperimentare che «il siciliano è intelligente, fiero, passionale per temperamento», ed ancora che ha la capacità (a suo dire) di indovinare i sentimenti del suo interlocutore con un semplice sguardo. Malgrado il loro modo di comunicare spesso con gli sguardi, un'attitudine questa spinta ad un grado di perfezione tale da far pensare a gente ben adusa alla cospirazione, i siciliani sono «aperti, franchi e gentili con le persone che amano e soprattutto con gli stranieri, dei quali non hanno motivo di diffidare». Paul de Musset non è un uomo pubblico, è un letterato felice del suo lungo e pacifico viaggio, sicché i ricordi elencati nelle pagine sul filo della memoria rivelano non solo il piacere della vacanza italiana, ma anche il piacere del raccontare, il gusto dell'aneddoto, la curiosità per le storie tipiche che l'autore si diletta poi a trascrivere a modo suo, sotto forma di vere e proprie novelle inserite nel testo. Infatti, lo spazio dedicato agli aneddoti e ai racconti è cospicuo. Gli aneddoti possono limitarsi a poche righe, o svolgersi per una decina di pagine, a seconda dell'interesse raccolto durante il percorso. Con uno stile descrittivo ma allo stesso tempo evocativo, Calì mette in evidenza come le descrizioni di de Musset riflettano le sue emozioni e il suo stato d'animo, offrendo un'interessante prospettiva sulla Sicilia come fonte di ispirazione per l'arte e la letteratura. Inoltre, il testo si sofferma sull'importanza di questo viaggio nel percorso creativo di de Musset, evidenziando il legame tra il paesaggio siciliano e la sua poetica. In sintesi, "La Sicilia di Paul de Musset" è un'opera che invita a riflettere sul potere dei luoghi nell'ispirare la creatività e sull'importanza della Sicilia nella cultura europea.

Andrea Giuseppe Cerra

ALESSANDRO BARILE, *La protesta debole. I movimenti sociali in Italia dalla Pantera ai No global (1990-2003*), Milano-Udine, Mimesis, 2024, pp.173.

Per una maggiore comprensione di un determinato tempo storico, che riguardi un periodo breve, un'intera fase o un'età più complessiva, è indispensabile scandagliare fonti, documenti e pagine che talvolta possono descrivere anche un solo anno o un decennio di quel

tempo storico. In alcuni casi, proprio lo studio di quei particolari, di alcuni personaggi o di correnti considerate "minori", rispetto alla macrostoria dei grandi eventi in corso, esprime un ulteriore *quid* che si àncora alla molteplicità dei fenomeni storici, e che corrispondono in fin dei conti a quei 'singolari collettivi' da cui passa inevitabilmente la storia, per parafrasare Koselleck. Dopo la conclusione della Guerra Fredda, con la caduta del muro e la fine dell'esperienza sovietica, il periodo ormai trentennale che si congiunge fino al presente, in alcuni ambienti è sovente descritto come una olistica fase di sviluppo che attraverso il processo di globalizzazione e l'unicità del suo pensiero dominante vive un'ascesa praticamente incontrastata. E inoltre, in quel decennio che va dagli inizi degli anni '90 ai principi del nuovo millennio, in cui, a dire di certuni economisti principalmente di orientamento liberale i mercati avrebbero viaggiato a vele spiegate apportando benefici sociali senza eguali, si sarebbe superato con entusiasmo la fino ad allora ingombrante presenza dello Stato e fatto a meno della tradizionale mediazione politica di cui si erano resi responsabili le organizzazioni partitiche dal secondo Dopoguerra in avanti, almeno in Europa e in particolare in Italia. La Storia, in realtà, ha smorzato molti entusiasmi e "ha rimesso i debiti ai propri debitori".

Tuttavia, per una più completa descrizione di quel lungo decennio, anche il rinnovamento o forse la riproposizione di movimenti sociali di protesta appartiene a pieno diritto a quella categoria indispensabile di 'singolari collettivi'. Di questo tema si fa carico Alessandro Barile nella sua ultima monografia *La protesta debole. I movimenti sociali in Italia, dalla Pantera ai No Global (1990-2003*) edito per Mimesis. L'aggettivo naturalmente non è causale e rimanda alla categoria di post-materialismo, pure utilizzata nel testo, e di cui sono stati ingenuamente infettati quei movimenti idealmente antisistemici, ma che poi si sono affermati principalmente come controculturali, caratterizzati proprio dalla volontà di smantellare ideologicamente il sistema di pensiero forte che aveva qualificato le mobilitazioni precedenti. Il saggio ripercorre con minuzia di particolari storici (e storiografici) il 'reflusso' degli anni '80, che si autodefinisce significativamente come diaframma tra le lotte del decennio precedente e quelle dagli anni '90 in avanti. Indicare con acribia metodologica i mutamenti della società italiana nel suo complesso dopo le sconfitte sociali della fine degli anni '70, e poi a partire dal 1980, consegna al lettore una chiave di lettura decisamente efficace con la quale si evidenzia proprio la "debolezza" dei movimenti successivi e si analizzano le sconfitte rese dalla Storia. Anche questo è uno dei pregi del saggio di Barile: nella rigorosa ricostruzione storica degli anni '80 ivi elaborata che anticipa l'oggetto principale del lavoro esplicito già dal sotto-

titolo, di certo non è mancata la descrizione puntuale dei macroeventi. Essi spaziano, per esempio, dalla malcelata svalutazione complessiva della dimensione collettiva del lavoro alle considerazioni relative "all'anomalo" incremento del Pil dell'Italia di quel tempo, che si è trovata anche ad affrontare un insistente processo di terziarizzazione a cui ha corrisposto, sia un nuovo dinamismo delle medie e piccole imprese sparse in tutto il territorio nazionale sia un generale quanto apparente arricchimento individuale, inteso come effetto del 'trionfo del privato'. Ma anche fenomeni più circoscritti come la ridefinizione di un inedito protagonismo della cosiddetta 'società civile' e l'affermazione di forme di volontariato che hanno contraddistinto con nuovi registri l'attivismo politico-sociale di quel decennio. Rivelatosi, poi, naturalmente debole oltre che temporaneo.

In questa cornice si situa il graduale sfaldamento del sistema partitico della Prima Repubblica che troverà conclusione proprio agli inizi degli anni '90, prima con Tangentopoli e poi con il definitivo cambio degli attori di riferimento del potere, e dunque il Berlusconismo che si è avvalso tra le altre cose del substrato creato dall'invadente penetrazione dei format televisivi commerciali. In tale contesto, la pur ristretta militanza giovanile era comunque dominata dall'incertezza e dall'assenza di saldi riferimenti ideologici che si traduceva spesso in forme di rifiuto generazionale nei confronti della politica.

A provare a interrompere questa traiettoria è intervenuto il Movimento della Pantera («ovvero la fine degli anni ottanta» pp. 45-46), anche se forse almeno in taluni ambienti militanti già le azioni contro l'ingiunzione di sfratto al Leoncavallo nell'agosto del 1989 funsero da sentinelle in direzione di un processo più ampio. Il fenomeno della Pantera durò pochi mesi, ovvero dall'occupazione della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo nel dicembre del 1989 fino alla manifestazione nazionale tenuta a Napoli il 17 marzo 1990, intervallati da altre occupazioni come quella di alcune facoltà della Sapienza e da due importanti momenti di confronto tra febbraio e marzo prima nello stesso capoluogo siciliano e poi a Firenze. L'obiettivo della contestazione riguardava la Legge Ruberti di riforma universitaria mediante la quale si sarebbe aperta la strada all'ingresso di finanziatori privati nel mondo dell'Accademia. Il "movimento dei fax", come definito anche nel saggio, provava a darsi un profilo poco ideologizzato. L'ambito di riferimento era quasi esclusivamente quello studentesco, e non si avanzò di fatto alcuna reale iniziativa di avvicinamento alle organizzazioni legate al mondo del lavoro, evidentemente per ripararsi da eventuali accostamenti strumentali ai movimenti degli anni '70. Eppure, la Pantera ha avuto il merito di scongelare una partecipazione che da anni si contraeva nel "riflusso", non tanto per quel che riguardava la dimensione ideologico-militante *tout court*,

quanto nel dispiegamento di una molteplicità di strumenti culturali, «dall'istruzione scolastica all'università, dai media al più generale tenore di vita» (p. 53).

Partecipazione che, sebbene solo parzialmente, ha poi trovato una certa continuità nel processo che ha registrato come protagonisti i centri sociali che proprio negli anni '90 vedranno una diffusione notevole, inizialmente al centro e al nord e poi sull'intero territorio nazionale. Senza amplificare in questa sede alcune contraddizioni talvolta fisiologiche, anche «il nuovo ciclo dei centri sociali si afferma attraverso una sorta di lacerazione, più o meno esplicita, più o meno consapevole, con una certa tradizione, quella dell'estrema sinistra degli anni settanta» (p. 80). Lo sviluppo e le connesse trasformazioni in seno a questa nuova mobilitazione militante attraverserà diverse fasi, ma il passaggio al Csoa ne costituirà un elemento dirimente dando forma e sostanza anche a una differenziazione che in alcune circostanze appare con nettezza: si manifesteranno così almeno tre componenti, tra cui quella anarchica (El Paso a Torino) quella "post-autonoma" (si pensi al Pedro di Padova o a Officina 99 a Napoli), fino a quella più dichiaratamente marxista (come la realtà del Corto Circuito a Roma). Tuttavia, si tratta di un fenomeno contro-culturale principalmente metropolitano anche perché i cambiamenti in seno alla categoria del Politico sono maggiormente manifesti nelle dinamiche dei contesti urbani. Non che manchino realtà di provincia in questa direzione, ma le contraddizioni socioeconomiche del nuovo Capitale post Guerra Fredda divengono sempre più accentrate. E rispetto a tale andamento, l'occupazione illegale di edifici abbandonati, anche per l'accelerazione dell'effetto del processo di post-industrializzazione e di ascesa dell'iniziativa privata, assume valore di presidio simbolico e democratico, avocando a sé una dimensione territoriale che ne caratterizzerà anche la cifra autentica. I nuovi collettivi, infatti, vanno sempre più edificando un doppio canale di azione che da un lato si propongono di costruire reti con realtà di lotta extranazionale e dall'altro si affermano come luoghi di riferimento per le nuove soggettività marginalizzate. Ma proprio questo secondo aspetto condurrà nel corso di breve tempo tali realtà, che nascono in radicale contrapposizione con la politica organizzata, alla necessità di relazionarsi con le tanto vituperate istituzioni locali, anche in funzione di una ricercata legittimazione. In questo senso, però, sono diversi gli appuntamenti sfumati, come quello dell'ottobre 1995 ad Arezzo, in cui si provò a formalizzare una prima regolarizzazione degli spazi occupati, e che segnerà anche un forte momento di divaricazione nel movimento stesso dei centri sociali (ad esso seguirà un più 'rassicurante' punto di arrivo con la Carta di Milano nel 1998).

Dalla lunga mobilitazione dei centri sociali si origineranno le prime piattaforme programmatiche alla base poi delle proposte che porteranno tale variegato movimento fino a Genova nel 2001; reddito di cittadinanza, diritti sociali, stabilizzazione degli spazi occupati: questi sono solo alcuni dei temi centrali che impegnavano l'attività della nuova militanza.

Seppur attraversato da forme di spontaneismo costanti e spesso immature, "l'ideologia del centro sociale" troverà particolare affermazione nel Movimento No Global che a sua volta acquisirà un ruolo da protagonista nella temperie politica e culturale che ha condizionato i primi anni del nuovo millennio. L'autore ne indaga con rara efficacia le idee, i soggetti sociali, le proposte politiche, i motivi della sconfitta, coordinando con padronanza le diverse fasi del percorso del movimento, concludendo con un finale politicamente molto interesse: il saggio individua, infatti, delle sintomatiche connessioni tra alcune tematiche espresse allora da quel composito movimento e taluni elementi dialettici che hanno poi concorso a contraddistinguere i fenomeni populisti che hanno preso maggiore vigore e agibilità a partire dal crack immobiliare del 2008 e che ancora condizionano il dibattito pubblico.

Mediante lo studio delle fonti archivistiche, l'indagine di documenti finora poco considerati, il dialogo costante con i protagonisti di quella fase storica, lo strutturato saggio di Alessandro Barile si distingue dimostrandosi un indispensabile quanto sapiente strumento di analisi di quello sfuggente e talvolta ingombrante periodo che è l'ultimo decennio del Novecento italiano.

Leonardo Masone

EISSN 2037-0520
DOI: https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVII.1.2025.12

Dalla quarta di copertina
Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura della Redazione

ARIENZO ALESSANDRO, MONTI GIOVAN GIUSEPPE (a cura di), *Segretezza e trasparenza tra politica, arte, digitalizzazione. Dal segretario di lettere alla governamentalità algoritmica,* Napoli, fedOA Press, Federico II Open Access University Press, 2025, pp. 182
http://www.fedoa.unina.it/15301/1/WEB_Segretezza-trasparenza.pdf.

Il volume raccoglie i contributi di studiosi e studenti che hanno partecipato all'insegnamento di Filosofia Politica per il corso di studi magistrale in Filosofia del Dipartimento di Studi Umanistici della Università "Federico II" e alla sperimentazione didattica che ne è seguita. Le sfide e i problemi inediti cui sono sottoposti i sistemi democratico-costituzionali sono all'origine della scelta del programma di lavoro, dedicato ai temi della segretezza e della trasparenza democratica. Nei diversi ambiti del governo e dell'amministrazione, infatti, il ricorso alla segretezza e la ricerca della trasparenza e della visibilità/misurabilità politica hanno assunto un'importanza sempre maggiore. Il corso si è dunque posto l'obiettivo di illustrare i principali nuclei storici e concettuali che, a partire dalle riflessioni sulle arti del governo e attraverso l'analisi dei percorsi della sovranità, sono giunti a definire gli elementi fondativi di quella misura costituzionale tra segretezza e trasparenza che condiziona i regimi democratici contemporanei, in modo da rintracciare gli elementi di tensione che la attraversano. L'ipotesi è che, non solo il governo pubblico della segretezza rappresenti una tra le principali sfide della democrazia, ma anche la trasparenza si presenti con l'opacità tipica della segretezza. In tal senso, oggi il lessico e la grammatica della politica democratica sono messi in questione e richiedono uno sforzo di ripensamento di quella misura che la modernità ha predisposto, ma che la nostra attualità sembra aver messo in crisi.

FOURNIER-FINOCCHIARO LAURA, *Donne combattenti nell'Italia del Risorgimento. Un percorso illustrato tra Italia e Francia,* Roma, Tab edizioni, 2025, pp. 168 prezzo euro: 33,25 (cartaceo); 20,00 (PDF).

Il volume presenta un percorso iconografico attraverso le rappresentazioni di fatti d'arme femminili in Francia e nell'Italia del Risorgimento. Oltre a portare alla luce immagini di donne eccezionali che hanno combattuto nelle rivoluzioni cittadine e sui campi di battaglia dell'Ottocento, propone illustrazioni di militarizzazione femminile e anche caricature satiriche che denunciavano un comportamento giudicato innaturale e pericoloso. Con centoquarantuno tavole illustrate e altrettante schede per contestualizzarle, lo studio evidenzia le ambiguità che accompagnano la percezione delle donne combattenti e più in generale della violenza femminile.

LAGI SARA – POMARICI ULDERICO (a cura di), *Il popolo sovrano. Unità e conflitto nella teoria democratica di Hermann Heller*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2024, pp. 292 prezzo euro: 18,00.

Il volume – che raccoglie i saggi di Sara Lagi, Ulderico Pomarici, Giovanni Bisoni, Gustavo Gozzi, Marcus Llanque, Geminello Preterossi, Claudia Atzeni e Augustín José Menéndez – segue idealmente due principali linee argomentative: la prima che consiste in una analisi del pensiero giuridico, filosofico e politico di Hermann Heller, con un attento sguardo rivolto al suo metodo di indagine, alla sua dottrina dello Stato e della sovranità e, non da ultimo, alla sua concezione dello Stato democratico. La seconda, invece, vuole discutere più propriamente della "attualità" dell'opera helleriana, soprattutto in riferimento ai problemi e alle sfide che vengono posti sia dalla globalizzazione, sia dall'integrazione europea.

MASONE LEONARDO, *Marisa Cinciari Rodano. Teoria e pratica nei discorsi parlamentari (1948-1968). Spunti per una storia del pensiero politico,* prefazione di Fiorenza Taricone, Collana "Donne e Politica", Roma, Aracne, 2025, pp. 180 prezzo euro: 16,00 (cartaceo); 9,60 (PDF).

Molte discipline scientifiche hanno finalmente iniziato a manifestare il loro interesse nei confronti del pensiero femminile, principalmente grazie all'indefesso lavoro di alcune pioniere che nel corso della loro vita si sono spesso ritrovate in una posizione di nicchia. Da qualche tempo, però, anche nell'ambito della Storia del Pensiero politico stanno cominciando ad ampliarsi gli studi su fasi storiche, figure, correnti di riferimento dei movimenti femminili. In questo affresco, si inserisce senza dubbio la personalità di Maria Lisa Cinciari Rodano con la prima monografia dedicata alle sue riflessioni politiche, imperniata anche sull'azione pratica quotidiana a sostegno dei lavoratori, ma ancor di più delle lavoratrici e delle madri. Riflessioni

che si sono espletate principalmente nei discorsi parlamentari, nei quali sono riscontrabili proprio le forme della militanza sia nel Pci, ma soprattutto nell'Unione delle Donne Italiane di cui fu presidente dal 1956 al 1959. Marisa, insieme alle coraggiose donne che praticarono i medesimi percorsi politici, è da considerare una delle importanti esponenti di quella fase del pensiero e della prassi che ha saputo annodare i fili dell'azione politica femminile tranciati già prima della Seconda guerra mondiale. Una storia, "singolare ma collettiva", che ha permesso una continuità, seppur con limiti ed elementi critici, proprio tra le militanti otto-novecentesche e le nuove generazioni nate con il Sessantotto. Un movimento di donne di elevatissima dignità politica che merita un giusto posto nella storia.

PALMISCIANO VINCENZO - BENEDETTO SONIA, *Un amore segreto alla corte vicereale di Napoli, nelle opere di don Giuseppe Storace d'Afflitto*, Napoli, KDP, 2024, pp. 817 prezzo euro: 103,26.

Attraverso la ricostruzione e l'interpretazione dell'autore, rivive un amore sconosciuto del Seicento, inesorabilmente interrotto dal potere spagnolo: quello tra donn'Anna Carafa di Stigliano, viceregina di Napoli, e don Giuseppe Storace d'Afflitto, poeta di corte. La letteratura dà voce al desiderio di eternare la vicenda amorosa dei due, consolando la sofferenza per le angherie subite, il tradimento dell'amata e la morte di lei. Nel volume vengono riportate tutte le produzioni dello Storace d'Afflitto: cinque pubblicazioni stampate nell'arco di dodici anni, delle quali tre in italiano e due in napoletano, corredate da un ricchissimo apparato di traduzioni, presentazioni e note, oltre a un vocabolario italiano-napoletano. Tra le opere, la più nota è De la tiorba a taccone, che gli valse l'appellativo di "Petrarca napoletano". Un lungo, paziente, arduo e appassionato lavoro di ricerca sulle fonti archivistiche, con frequenti richiami al contesto culturale di riferimento del letterato, ha finalmente sottratto all'oblio la storia personale e familiare di quest'ultimo (nativo di Sant'Agnello di Napoli), ma anche la sua brillante e audace personalità, che affascina il lettore con un linguaggio enigmatico, mossa dal gusto per la sfida al potere, contro il quale adopera una sola arma: l'ingegno.